



Het Godsbegrip bij Spinoza : een inleiding tot het monisme

<https://hdl.handle.net/1874/318537>

gr. 192, 19 34

HET GODSBEGRIP BIJ SPINOZA

EEN INLEIDING TOT HET MONISME

W. R. DE VAYNES
VAN BRAKELL BUYS

BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT.

et-9m-192-1934

HET GODSBEGRIP BIJ SPINOZA
EEN INLEIDING TOT HET MONISME

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT
BIBLIOTHEEK

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT



1294 1492

HET GODSBEGRIP BIJ SPINOZA

EEN INLEIDING TOT HET MONISME

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN
DOCTOR IN DE LETTEREN EN WIJSBE-
GEERTE AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE
UTRECHT, OP GEZAG VAN DEN RECTOR-
MAGNIFICUS Mr. C. W. STAR BUSSMAN,
HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER
RECHTSGELEERDHEID, VOLGENS BESLUIT
VAN DEN SENAAAT DER UNIVERSITEIT
TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE FACUL-
TEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE
TE VERDEDIGEN OP VRIJDAG 6 JULI
DES NAMIDDAGS TE 4 UUR

DOOR

WILLEM RUDOLF DE VAYNES
VAN BRAKELL BUYS.

GEBOREN TE SOERABAIA.

UTRECHTSCHER TYPOGRAFEN ASSOCIATIE — KEIZERSTRAAT 5, UTRECHT

BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT.

HET GODESCHEP BIJ SPINOZA

DEEL TWEE TOT HET EIND

PROEFSCHRIFT

VOOR DE GRADE VAN DOCTOR IN DE WETENSCHAPPEN
AANGENOMEN BIJ DE UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM
DOOR
J. VAN DER WOUDE
GEBOREN TE ROTTERDAM

AMSTERDAM
VAN DER WOUDE

DE WETENSCHEP

AMSTERDAM, VAN DER WOUDE, 1871.

DE WETENSCHEP

AMSTERDAM, 1871.

1871

AAN MIJN OUDERS.

Bij het voleindigen van dit proefschrift rest mij de aangename taak om hen dank te zeggen, die gedurende mijn studie bijdroegen aan de vorming van mijn geest.

Allereerst dank ik U, Hooggeleerde *Fijn van Draat*, voor de vaderlijke genegenheid, waarvan Gij mij gedurende al deze jaren zoo overvloedig blijk hebt gegeven. Ik zal de bewijzen daarvan niet licht vergeten. Dat mijn liefde voor de metaphysica mijn liefde voor de literatuur niet verdrongen heeft dank ik mede aan U.

Hooggeleerde *Van Hamel*, tot de schoonste herinneringen van mijn studententijd zal ongetwijfeld steeds mijn vriendschap met U behooren. Ik besef wellicht nog niet voldoende hoezeer Gij mijn visie op de dingen in menig opzicht verruimd en gezuiverd hebt. Het is voor mij in ieder geval een groote voldoening daar openlijk van te mogen getuigen.

Hooggeleerde Promotor, Professor *Franken*, toen ik mij tot U begaf met het verzoek mij met mijn proefschrift te willen helpen kon ik niet denken dat de tijd van samenwerking met U zóó rijk en vruchtbaar worden zou als dat het geval geweest is. Ik mag zeggen dat er een wereld van nieuwe gevoelens en gedachten in mij wakker geroepen is en dat ik de oude onder een nieuwe belichting leerde zien. Dat wij op verschillende standpunten stonden was daarbij bijzaak. Hoofdzaak was het prachtig contact, dat ik in zoo menig gesprek door alles heen met U mocht beleven. Ik dank U van harte voor al de moeite die U zich voor mij hebt willen getroosten.

Ik dank Professor *Van den Bergh van Eysinga*, Professor *Valkhof* en Professor *Ovink* voor wat hun colleges mij hebben gegeven.

Onder mijn vrienden moet ik voor alles dank zeggen aan mevrouw *H. Kerkdijk* — de *Monchy* die mij hielp de te bedenken stof te ordenen en mij daarbij menig practische wenk gaf.

Verder mevrouw *Reitsma*, die mij hielp met de correctie.

Tenslotte de heer *D. Friedman*, die mij in zoo menig opzicht van dienst was.

The first section of the report is devoted to a general
survey of the work done in the various departments
of the institution during the year. It is followed by
a detailed account of the progress made in each of the
principal branches of study, and a summary of the
results achieved. The report concludes with a statement
of the financial position of the institution, and a
list of the names of the faculty and students who
have contributed to the success of the year.

INHOUD.

	pag.
Inleiding	11
I. De Spinozistische kenleer	39
II. De Substantie	54
a. Het begrip bij Spinoza	54
b. Het begrip bij Shankara	57
c. Conclusie	65
III. De verhouding tot de Wereld	68
a. Shankara's instelling	68
b. Spinoza's instelling	77
IV. God-Natuur	84
V. God, de Geest	97
VI. De Menschelijke Geest	110
a. De Staat der Lijdingen	110
b. De vrije Zelfbepaling	116
c. Beatitudo	128
VII. Het Spinozisme als Religie	135

INHOUD.

172	Verhaal
173	I. De Eerste Liefde
174	II. De Eerste Liefde
175	a. De Eerste Liefde
176	b. De Eerste Liefde
177	c. De Eerste Liefde
178	III. De Eerste Liefde
179	a. De Eerste Liefde
180	b. De Eerste Liefde
181	IV. De Eerste Liefde
182	V. De Eerste Liefde
183	VI. De Eerste Liefde
184	a. De Eerste Liefde
185	b. De Eerste Liefde
186	c. De Eerste Liefde
187	VII. De Eerste Liefde

INLEIDING.

Sinds men in het Duitschland van het midden der achttiende eeuw zich voor het Spinozisme open begon te stellen is men getroffen geworden door de eenheid van dit stelsel. ¹⁾ Deze eenheid liet zich terugvoeren tot de éénheid van het Godsbegrip. Het zuiverst komt dit uit bij de groote kenner der wereldphilosophie, Hegel. Hij heeft het Spinozisme gekarakteriseerd als akosmisme. ²⁾ De volgende gedachtengang leidde hem daartoe ³⁾: De mensch kan in drieërlei verhouding tegenover God staan. Hij kan zichzelf opvatten als een eindig wezen tegenover een oneindig wezen. In dat geval „is” God en de mensch „is” ook. Slechts bestaat er een gradueel onderscheid van hoogere en lagere werkelijkheid. Een oneindige grootheid staat naast, buiten en boven een eindige grootheid en beheerscht haar. Dit standpunt is dualistisch-theïstisch.

Er is echter een ander mogelijk. De mensch kan het eindige zoo verheffen, dat er geen plaats gelaten wordt voor het oneindige. Aldus wordt echter God ontkend. Dit standpunt is atheïstisch. Er zijn meerdere oorzaken mogelijk waardoor de mensch atheïst kan zijn. Het kan voorkomen dat de Gods-idee niet aan de geestelijke horizon van de individu verschijnt, omdat zijn belangstelling niet toereikend is. Hij kan ook door de verscheurdheid des levens tot de ontkenning daarvan worden gebracht. Maar ook is het mogelijk dat de mensch de oneindigheid doet opgaan in het eindige, om het dan als goddelijk te verheerlijken. Alle transcendentie wordt daarbij natuurlijk uitgesloten, doch het empirische wordt beleefd, als vertegenwoordigde het onvergankelijke waarden. Deze beleving draagt meermalen een religieus karakter. In zijn leerdicht: „De Rerum Natura” spreekt de materialistische Lucretius in hartstochtelijke bewoordingen van het stoffelijke en vergankelijke. Zijn Godsloochening ontluistert voor hem niet het bestaan, veeleer drijft

¹⁾ Zie *W i n d e l b a n d*: *Geschiede der neueren Philosophie I.*

²⁾ *H e g e l*: *Geschieden der Philosophie, Teil III, p. 373* (ed. Berlin, 1836).
Verder: *Philosophie der Religion, Teil I, p. 196.* (Uitgave Lasson, 1925).

³⁾ *H e g e l*: *Gesch. der Phil. Teil. III, p. 373.*

het hem aan om het bestaan zelf als zoodanig te vergoddelijken. Dit atheïsme is in wezen pantheïstisch. Hegel's opvatting dat een pantheïsme, waarbij al het eindige in zijn onmiddellijkheid en toevalligheid als God zou worden opgevat, in werkelijkheid niet bestaat lijkt mij slechts ten deele juist. 4) Zeker zal het begrip van een dergelijk pantheïsme door een ieder worden afgewezen. Maar er bestaat verschil tusschen het bewust begrijpen van een zaak en het onbewust beleven daarvan. Overal waar de mensch komt tot matelooze verheerlijking van het eindige als gold het een oneindig goed, kan men evenzeer van pantheïsme als van materialisme spreken. Wat hier materialistisch heeft te heeten naar de zakelijke kant, dat noemen wij pantheïstisch voorzover het de innerlijke gezindheid betreft. De begrippen atheïsme, materialisme en pantheïsme gaan in dit geval voortdurend in elkander over. 5)

Tenslotte rest de mensch nog een derde standpunt tegenover God. Hij kan zijn eindigheid gaan beseffen als nietigheid. Hij begrijpt dan dat hij het oneindige begrenst wanneer hij het eindige als het andere daar tegenover stelt. Daarmee wordt dan ook weer het oneindige vernietigd, het wordt eveneens eindig. Dus laat hij God alleen „zijn”. In Hem heft hij zichzelf en alle andere eindigheden op. Waar in het atheïsme God genegeerd wordt, daar is het hier anders. De wereld wordt ontkend. Derhalve spreekt Hegel terecht van akosmisme. „So sehr ist nur Gott, dasz gar keine Welt ist.” 6) Het akosmisme heeft wel zijn zuiverste uitdrukking gevonden in de Indische wijsbegeerte. De groote denkers G a u d a p ā d a en S h a n k a r a legden de grondslag van een leer, die zich tot op de dag van heden heeft weten te handhaven en haar aanhangers

4) Hegel: Relig. Ph. Teil I, p. 195: „Nun ist die Behauptung, dasz factisch in irgendeiner Religion solch ein pantheismus dagewesen sei, ganz falsch. Es ist nie einem Menschen eingefallen zu sagen: alles, d.h. die Dinge in ihrer Einzelheit, Zufälligkeit ist Gott. Viel weniger ist dies in irgendeiner Philosophie behauptet worden.”

5) Typisch komt dit uit bij de man, die door zijn vertolking geruime tijd het begrip van het Spinozisme verduisterd heeft, Pierre Bayle. In zijn artikel begint hij met Spinoza een atheïst te noemen, maar spot verder op met een Godsbegrip, waarbij men een gebeurtenis, b.v. dat de Duitschers tienduizend Turken gedood hebben, in de Spinozistische denktrant zou moeten verklaren door te beweren, dat God, als Duitschers gemodificeerd, God, gemodificeerd als Turken, gedood heeft. Afgezien dat dit begrip van Spinoza's Godsconceptie louter op wanbegrip berust, is het merkwaardig dat voor Bayle's eigen bewustzijn het atheïsme direct omslaat in pantheïsme. Zie P. Bayle: Dictionnaire historique et critique (1740), p. 253—271.

vindt onder de élite van de Indische cultuur. 7) Derhalve duidt Hegel dit standpunt aan als „orientalischen Pantheïsmus". Wat in deze leer verkondigd wordt is dat alle veelvoudigheid, d.w.z. de gansche phaenomenale wereld, „niet" is. Hier mag niet uit worden afgeleid dat deze filosofie daarom nihilisme zou zijn. Wat blijft wanneer het vele als een illusie is doorzien is het Eéne, de oneindige substantie, God. Vraagt men zich af wat dan wel de oorzaak is, dat de mensch de veelheid waarneemt, dan antwoordt Shankara dat dit de „onwetendheid (avidya)" is, die de werkelijkheid voor ons misvormt. 8) Hij licht dit toe met het beeld van een wandelaar, die in de duisternis loopend op een slang meent te trappen en verschrikt terugwijkt. Bij nadere beschouwing blijkt het voorwerp slechts een touw te zijn. De mensch, die in onwetendheid en passies leeft, ziet de werkelijkheid als een wereld van worden en verworden, waarin geen bestendig geluk te vinden is, omdat alles voortdurend vergaat. Wanneer zijn blik echter niet langer vertroebeld is, ziet hij dat de werkelijkheid enkel het „zijnde" is en al het andere waan. 9) Een ander bekend beeld, dat dikwijls aangewend wordt om deze gedachte weer te geven, is die van een luchtspiegeling in de woestijn, die voortdurend de reizigers misleidt, totdat zij inzien dat de oasen, die hen aan de horizon verlokken, gezichtsbedrog zijn. Werkelijk is slechts de onmetelijke woestijn. 10) Het begrip, dat deze leer het best weergeeft, is „niet-tweeheid"

6) Hegel: Rel. Phil. Teil I, p. 197, noot 1.

Het is goed hier vast te stellen wat ik het Spinozisme noem, als zijnde noch pantheïstisch noch theïstisch. Ik noem het monistisch en versta hier onder een leer, waarbij alle empirische werkelijkheid in het transcendente wordt opgeheven. Het staat dus diametraal tegenover het pantheïsme, waarbij men dit transcendente restloos doet opgaan in het empirische. Beide begrippen worden voortdurend hopeloos met elkaar verward. Tusschen beiden in staat het theïsme. Hier worden transcendentie en empirie tegenover elkaar geplaatst, wat in het consequentste geval tot een radicaal dualisme moet voeren.

7) Wat betreft de verhouding tusschen de beide denkers zie men o.a. P. Mason-Oursel *l'Esquisse d'une Historie de la Philosophie Indienne* (Paris, 1923), p. 209—214.

O. Strausz: *Indische Phil.* (München, 1925), p. 238—247.

Das Gupta: *A History of Indian Phil.*, Part I, p. 420—439.

8) Shankara *Bhâshya* II, I, 27 (p. 483),

9) Dit beeld wordt ook aangehaald door Schopenhauer, „*Welt als Wille*", I § 3.

10) Idem. Als voorbeeld in de Indische wijsbegeerte zie men Shankara *Bhâshya* of Gaudapâda's *Kârikâs* (transl. by M. N. Dvivedi, 1894), 30, 31, 33.

(advaita). Dit is zuiverder begrepen dan wanneer men van monisme gesproken had. Want in het begrip monisme ligt nog altijd een telbaarheid besloten, het ééne kan immers ook worden opgevat als te behooren tot de veelheid. Maar in het begrip advaita wordt God begrepen als de negatie van het vele, dat zich in geen enkel opzicht daarmee noemen en denken laat.

Sprekende over het Spinozisme heeft H e g e l gezegd dat hier de morgenlandsche beschouwingswijze in het Westersche denken was binnengedrongen.¹¹⁾ Noemde hij deze beschouwing akosmisme naar haar negatieve zijde, zoo sprak hij van identiteitsleer waar het de positieve kant betrof. Inderdaad wordt in de Advaita-leer iedere schaduw van onderscheiding tusschen God, Wereld en Ziel opgeheven. In een korte, veel aangehaalde strophe, heeft men dit aldus uitgedrukt: „God alleen is waar, de wereld is schijn, de ziel is God en niets anders dan dat.”¹²⁾ Wat wij wereld en ziel noemen is volkomen identiek met God. H e g e l wijst er op dat dit in het Spinozisme niet anders is. S p i n o z a gaat uit van D e s c a r t e s, zijn denken vooronderstelt voortdurend de bezinning van de Fransche wijsgeer. D e s c a r t e s echter dacht dualistisch, al het bestaande viel voor hem uiteen in de tweevoudige werkelijkheid van „denken” en „materie”. Dit waren twee substanties, die in geenerlei direct verband tot elkander stonden, maar van alle eeuwigheid hun grond in zichzelf hadden. Dat zij nochtans op elkaar inwerkten kwam doordat een hoogere 'macht het onderling contact regelde. Deze macht was de Godheid. D e s c a r t e s vatte haar op als een derde substantie, die boven de beide andere substanties stond en hen beheerschte. Hiertegenover liet S p i n o z a slechts de Godssubstantie gelden en hief het dualisme van stof en materie daarin op. H e g e l merkt hierbij op dat S p i n o z a dit gedaan heeft als Jood, d.w.z. als man van Oostersche bloede.¹³⁾ God is dus voor S p i n o z a niet langer een substantie, maar de substantie, de ééne en eenige. Zoo wordt dan inderdaad in de filosofie van het Avondland de leer van de „niet-tweeheid” (Advaita) verkondigd. Naar de zijde der wereld beschouwd hebben wij hier te doen met akosmisme en identiteitsleer. Naar de zijde van God beschouwd moeten wij spreken van substantie-leer. Volgens H e g e l wordt God in het substantie-begrip opgevat als het

¹¹⁾ H e g e l: *Gesch. der Phil.* p. 869 (ed. Bolland. 1908).

¹²⁾ M a x M ü l l e r: *Three Lectures on Vedanta*, p. 172—173.

¹³⁾ *Gesch. der Phil.* III, p. 368.

„zijnde”. De dingen „zijn” niet, God alleen „is”. De dingen hebben hun grond niet in zichzelf maar in God. God alleen vindt zijn grond in zichzelf. In deze gedachtengang leert Spinoza dan ook dat de dingen uit God volgen, Hij is hun oorzaak. ¹⁴⁾ God echter kan niet worden afgeleid uit een ander gegeven. Hij is zijnzelfs oorzaak (causa sui). Hegel vindt hiertegenover dat men God tekort doet wanneer men Hem enkel begrijpt als Substantie. Het verschil tusschen zichzelf en Spinoza acht hij gelegen in het feit dat hij God ook opvat als Geest, d.w.z. niet slechts als Zijn, maar ook als Zelf-Bewustzijn. God als Substantie begrepen is een statisch begrip, van het zijn kan niet anders gezegd worden dan dat het „is”. God als Geest is echter dynamisch. Nu is God van zijn eigen Zijn bewust; en dit is zijn Zelf-bewustzijn. Hij bezit zijn Zijn dus blijkbaar als denkinhoud, daar bewustzijn denken is. Hegel laat het Goddelijk denken samenvallen met menschelijk denken, het menschelijke denken wel te verstaan in zijn totaliteit, niet dat van deze of gene enkeling. Hetgeen tot uitdrukking komt in de beroemde formule dat des menschen denken over God God's denken over zichzelf is. ¹⁵⁾ Wanneer de individueele mensch over zichzelf gaat nadenken, gebeurt dit volgens een denk-proces. Resultaat daarvan is dan dat de mensch weet wat hij is. Waar God als Geest begrepen wordt is dit niet anders het geval. Het Goddelijk denken ontvouwt zich in de oneindige veelheid van gedachten-momenten, zonder zich in de veelheid daarvan te verliezen, maar juist door daaraan tot het besef te komen dat hij de Eéne en Eenige is. De Geest is dan ook het Denken dat zichzelf denkt, gelijk Aristoteles reeds geweten heeft. ¹⁶⁾ Terecht maakt Hegel dus een onderscheid tusschen het Godsbegrip als Substantie en het Godsbegrip als Geest. In het Godsbegrip als Substantie ligt de absolute onderscheidloosheid besloten. Niets laat zich van dit Godsbegrip zeggen dan dat het „is”. Maar van iets alleen te verklaren dat het is, zonder het nader te bepalen, is volgens Hegel zoo zinledig dat men even goed kan zeggen dat het niet-is. Het abstracte zijn blijkt bij doordenking niet-zijn. Tegenover Schelling, die het Substantie-begrip in zijn absoluutheid wenschte te handhaven, merkt Hegel ironisch op dat dit „die Nacht, worin, wie man zu

¹⁴⁾ Ethica I, Prop. XVIII.

¹⁵⁾ Gesch. der Phil. III, p. 408.

¹⁶⁾ Arist. Met. XII, 7.

sagen pfllegt alle K uhe schwarz sind" is.¹⁷⁾ Eerst waar God als Geest gedacht is wordt deze grauwe onderscheidloosheid verbroken in het spel der onderscheiden en nochtans niet te scheiden bepaalbaarheden. Overigens is in dit begrip de Substantie-idee niet weggedaan, maar als moment opgeheven, d.w.z. in een grooter en omvattender verband ondergebracht. Waar God bewustzijn is is Hij ook het Zijn, al blijkt zijn Wezen in dit laatste begrip niet uitgeput. Hegel vindt dat Spinoza God geen recht doet wedervaren door bij de Substantie stil te blijven staan en in zekere zin vindt hij het dan gewettigd bij zijn stelsel van atheïsme te spreken. Zoo schrijft hij dan ook: „Der Spinozismus ist so weit davon entfernt, Atheismus in gewöhnlichen Sinne zu sein, aber in dem Sinne, dasz Gott nicht als Geist gefaszt wird, ist er es!"

Dat deze Spinoza-vertolking, nochtans eenzijdig moet worden genoemd blijkt reeds bij de groote kenner der Nieuwe Philosophie, Kuno Fischer, die toch zelf uit de Hegelsche school voortkwam. In zijn diep-gaande Spinoza-studie wijst hij op de contradictie, die in de Gods-conceptie van deze denker heerscht.¹⁸⁾ In het vijfde boek der Ethica wordt gehandeld over de liefde, die God zichzelf toedraagt. „God heeft zichzelf lief met een geestelijke liefde, die oneindig is",¹⁹⁾ heet het daar. Dit is echter onmogelijk voor zoover God Substantie is. Wanneer God zich op geestelijke wijze lief heeft moet Hij zelf Geest zijn. Kuno Fischer wijst er op dat dit in strijd is met wat Spinoza in het eerste deel der Ethica leert, waar God begrepen wordt als Substantie. Verder dan een constateeren van dit feit komt Fischer niet.

Daarentegen heeft de Hollandsche Spinoza-kenner Bierens De Haan er een bepaalde conclusie uit getrokken. Volgens hem spiegelen zich in de Ethica twee gansch verschillende wereldbeschouwingen, die elkander niet dekken.²⁰⁾ De Wereldleer, die de twee eerste boeken omvat moet streng onderscheiden worden van de Levensleer der drie laatsten. Het Substantie-begrip wordt volgens Bierens De Haan voorondersteld in de natuurweten-

¹⁷⁾ Phän. des Geistes (ed. Bolland) p. 10.

¹⁸⁾ Kuno Fischer: Geschichte der neuern Phil. 2 (Vierte Auflage, 1898), p. 562.

¹⁹⁾ Ethices V, Prop. XXXV, „Deus se ipsum Amore intellectuali infinito amat".

²⁰⁾ Bierens De Haan: Levensleer naar de beginselen van Spinoza (1900), p. 21—29.

schap, die zich in de zeventiende eeuw zoo prachtig ontvouwde. ²¹⁾ Spinoza's gebruik van dit begrip zou dus op een naturalistische wereldbeschouwing zijn terug te voeren.

Het valt niet te loochenen dat Spinoza zijn aandeel had in de natuurwetenschappelijke onderzoekingen van zijn tijd. Bovendien verdiende de denker mede zijn brood door het vervaardigen van lenzen. In zijn dagen hing dit bedrijf onmiddellijker samen met de natuurwetenschap, dan het thans doet. Geleerden als Jan H u d d e en Christiaan H u i j g e n s beoefenden het zelf. Zij, die het uitvoerden werden dan ook niet gerekend tot de handswerklieden, maar tot de geleerden. Men mag dus niet spreken van een nederig ambt, wanneer men aan Spinoza's handwerk denkt. Het is zeker niet in de eerste plaats met de filosoof Spinoza dat geleerden als Ch. H u i j g e n s, R. B o y l e en O l d e n b e r g omgingen.

Tegenover F i s c h e r, die van de waarschijnlijkheid gewaagt dat H u i j g e n s ook in wijsgeerige problemen bij Spinoza te rading en daartoe naar drie brieven verwijst (Ep. XXXIX—XLI) moeten wij naar voren brengen dat het geenszins vaststaat dat deze brieven werkelijk aan H u i j g e n s gericht zijn ²²⁾. Ook F i s c h e r spreekt immers slechts van een waarschijnlijkheid. In de brieven, die zeker van Christiaan H u i j g e n s afkomstig zijn, spreekt deze van Spinoza als de bekwame optikus en schat hem als zoodanig hoog. Van de wijsgeer lezen wij daarin niet. ²³⁾ Merkwaardig is wat F r e u d e n t h a l schrijft over Spinoza's omgang met O l d e n b e r g, van 1664—'67 secretaris van de beroemde Koninklijke Academie van Wetenschappen in Engeland, waarvan hij de wetenschappelijke verslagen verzorgde en uitgaf. Ook bemiddelde hij tusschen de geleerden van verschillende landen, en aldus bracht hij o.a. Spinoza in aanraking met de groote Engelsche chemicus, R o b e r t B o y l e. „Nie hat O l d e n b e r g den Sinn der philosophischen Ansichten Spinoza's begriffen — zoo lezen wij — „nie seine eigenen religiösen Vorurteile ganz abgelegt. Es gab ein neutrales Gebiet auf dem sie sich vereinigten: dasz

²¹⁾ Bierens de Haan: Uren met Spinoza (Tweede Druk), Inleiding, p. 3. Deze beknopte, maar doorwrochte studie verdient m.i. alleszins aanbeveling.

²²⁾ Fischer, p. 145—146.

²³⁾ Zie Spinozae Epistolae XXVI, XXXIII, XXXIII.

Vergelijk Freudenthal: Spinoza, p. 131.

der Naturwissenschaft. ²⁴⁾ Zoo werd Spinoza dan beschouwd als geleerde onder de geleerden en hijzelf moet zich ook als zoodanig gevoeld hebben. Dit wordt ook duidelijk uit zijn correspondentie. ²⁵⁾

Het spreekt dus wel vanzelf dat Spinoza als filosoof door de natuurwetenschap bepaald werd. Nu was deze in de zeventiende eeuw mechanisch-causaal en Spinoza bracht deze denkwijze over op filosofisch terrein. Met eenig recht kon Fischer dan ook schrijven: „Er (Spinoza) ist der einzige philosoph und vielleicht der einzige Mensch gewesen, der das Gegenteil dieses Begriffs, die bloße Causalität, zur alleinigen Richtschnur seiner Erkenntnis, seiner Welt- und Lebensanschauung genommen und festgehalten hat.” ²⁶⁾ Zeker is het dat Spinoza het causaliteitsbegrip klaar en duidelijk ontwikkeld heeft in het eerste boek der Ethica: „Ieder bijzonder ding of ieder ding dat eindig is en een afhankelijk bestaan heeft, kan niet bestaan, noch tot werking genoodzaakt worden dan wanneer het tot bestaan en werking wordt gedreven door eenig andere, eveneens eindige oorzaak, die een afhankelijk bestaan heeft. Deze oorzaak kan op haar beurt ook niet bestaan of tot handelen worden bewogen dan wanneer zij door een andere, die ook eindig is en een afhankelijk bestaan heeft, wordt genoopt te bestaan en te werken en zoo in het oneindige. ²⁷⁾

Wanneer aldus al het eindige zich af laat leiden uit het eindige, dan is er geen andere bestaansverklaring noodig. Dat dan echter het Godsbegrip een overtollige hypothese blijft, is door niemand beter begrepen dan door Pascal.

In zijn Pensées verwijt hij aan Descartes, die ook de causale verklaring liet gelden, dat hij God verlaagd had tot Deus ex Machina, enkel noodig om de machine van het heelal in beweging te brengen, maar die dan ook verder gemist kon worden. ²⁸⁾

²⁴⁾ Freudenthal, p. 125.

²⁵⁾ Ep. VI.

²⁶⁾ Fischer, p. 554.

²⁷⁾ Eth. I. Prop. Quodcumque singulare, sive quaevis res, quae finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, et unus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum, et sic in infinitum,

²⁸⁾ Pensées (éd. Brunshvicgg): Je ne puis pardonner à Descartes: il aurait

Uitdrukkelijk wendt hij zich in zijn „Prière” af van de God der Wijsgeeren. Deze was voor hem niet meer dan een abstractie, gehandhaafd uit behoudzucht of omdat men niet met het traditioneele kerkgeloof in botsing wenschte te komen.²⁹⁾ De machtige roepstem van P a s c a l ging uit tot de God der Vaders, de God van Ezau en Jacob, die hij een God der levenden noemde en wiens almacht hij ervoer in de kleinste gebeurtenissen. Die almacht werd door geen wetten beperkt en ingesnoerd; zijn welbehagen kon ze op ieder oogenblik opheffen. Wat dan plaats vond was het wonder, dat de menschelijke geest van haar ontoereikendheid overtuigen kwam. Dat deze opvatting verre staat van Spinoza's mechanische causaliteit behoeft verder geen betoog. Volgens deze laatste beschouwing kan geen macht in hemel en aarde de ijzeren wetmatigheid der oorzakelijkheid verbreken. En nochtans ademt Spinoza's werk een gansch andere geest dan die van een zuiver Naturalisme.³⁰⁾ Zoo lezen wij in het tweede Deel der Ethica: „In elke voorstelling van een of ander lichaam of van een bijzonder ding, dat werkelijk bestaat, ligt het eeuwige en oneindige wezen Gods noodwendiglijk besloten.”³¹⁾ En verder de volgende stelling, die in volkomen tegenspraak schijnt met de causaliteitsleer: „Een ding dat tot één of andere werking genoodzaakt wordt, wordt hier door God noodwendiglijk toe gedreven; evenzeer, wat niet door God wordt genoodzaakt kan uit zichzelf niet werken.”³²⁾ Deze uitspraken laten zich niet terugvoeren tot het zeventiende-eeuwsche Naturalisme, wij hebben om te zien naar een andere bron. Aler hij met de natuurwetenschap in intiemer aanraking kwam en alvorens de werken van D e s c a r t e s te kennen, had S p i n o z a zich gewijd aan de studie der Joodsche theologie.³³⁾ In deze richting scheen immers aanvankelijk zijn loopbaan te zullen gaan. Gedurende die studietijd

bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu, mais il n'a pas pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenande pour mettre le monde en mouvement; après cela il n'a plus que faire de Dieu.

²⁹⁾ Ook B o s s u e t heeft Descartes dubbelzinnigheid ten opzichte van het kerkgeloof verweten. (Zie Freudenthal Spin. II, 3).

³⁰⁾ Vergelijk C a i r d: Spinoza (1888), p. 20.

³¹⁾ Eth. II, Prop. XLV: „Unaquaeque cuiuscunque corporis, vel rei singularis actu existentis, idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvit.

³²⁾ Eth. I, Prop. XXVI: „Res quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario fuit determinata, et quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam operandum determinare.

³³⁾ Zie D u n i n - B o r k o w s k i: Der Junge De Spinoza (Münster 1910), p. 153.

kwam hij ook in aanraking met de occulte leer van de Kabbalah ³⁴⁾. Zijn leermeesters *Manasse ben Israel* en *Morteira* dachten als vele geleerde Joden uit die tijd ³⁵⁾ hoog over deze geschriften, waarin een waarlijk diepzinnige mystiek voortdurend ondergaat in getallenleer en woeste thaumaturgie, die doet denken aan het verworden Neo-Platonisme van *Jamblichus*. Maar ook is de overeenkomst groot met de zuivere mystieke kern van die laat-Hellenistische leer. Ook hier wordt immers ontwikkeld hoe uit de ondoorgrondelijke oerschoot van het Al-Eene de Schepping trapsgewijze voortvloeit en zich uiteindelijk in de materie verliest. ³⁶⁾ Vooral in de beiden hoofdwerken van deze richting het boek *Jezirah* en het boek *Zohar* wordt deze leer, zij het dan veelal phantastisch voorgedragen. In deze leer werd *Spinoza* op nog jeugdige leeftijd door zijn rabbijnsche leermeesters binnengeleid. Men behoeft niet met *Dunin-Borkowski* aan te nemen dat deze daarbij nevenbedoelingen op het oog hadden.

De geleerde schrijver meent dat de twee rabbijnen al vroeg de kritische geest van hun leerling moeten hebben opgemerkt en het gevaar van een eventueele breuk met het vaderlijke geloof voorzien. Om dit te voorkomen maakten zij hem vertrouwd met de Kabbalistische geheime leer, hopende dat zijn onrustige geest vrede zou vinden in een leer, die er zich op liet voorstaan het gewone menschelijke weten te boven te gaan en zijn bezitters een bovenaardsche kracht te verleen. „Wie oft — schrijft *Dunin-Borkowski* — waren skeptische Köpfe durch ein mystisches Bad übergläubig geworden bis zum Fanatismus. Wie oft fesselte das Geheimnisvolle, ja selbst das Dunkel-Ungereimste eine an dem lichtvoll Regelmäßigen irre gewordene Phantasie.” ³⁷⁾ Deze ingenieuze vondst mist te zeer iedere schijn van zekerheid om zich voor een kritisch onderzoek te handhaven. De motieven van de Rabbijnsche leeraren laten zich nergens documentair nawijzen en *Borkowski*'s vondst is niet meer dan een hypothese. Naar het mij voorkomt zal een bezonnen kritiek zich van dergelijke ongefun-

³⁴⁾ Spinoza's verhouding tot de Kabbalah wordt diepgaand behandeld door *Misse*: *Spinoza und die Kabbala*. Zie ook *Caird*: *Spinoza* (Ch. II).

³⁵⁾ *Borkowski* p. 169 (II Kabbalistische Wander-fahrten).

³⁶⁾ Voor het Neo-Platonische emanatie-systeem raadplege men o.a. *Drews*: *Plotin* (1907) p. 115—153; *Rudolf Eucken*: *Lebensanschauungen der groszen Denker*, p. 106—128.

³⁷⁾ *Borkowski*: p. 173.

deerde theorieën afzijdig houden. Dit des te meer omdat er minder ingewikkelde oorzaken voor Spinoza's Kabbalistische studies naar voren gebracht kunnen worden. De Kabbalah stond in groot aanzien onder de Amsterdamsche Joodsche intellectueelen van die dagen en werd algemeen bestudeerd. Wat is natuurlijker dan dat Morteira en Manasse ben Israel een geniaal leerling als Spinoza, van wiens toekomst als Rabbijn zij groote verwachtingen gekoesterd moeten hebben, binnenvoerden in de heilige leer, die naar men meende allereerst uit de handen van de Aartsvader Abraham ontvangen was.

Vast staat in ieder geval dat Spinoza zich gedurende eenige tijd grondig heeft ingewerkt in de Kabbalistische mystiek ³⁹⁾. In zijn Theologisch-Politiek Tractaat erkent hij eenige kabbalisten, die hij overigens zwetsers noemt, gelezen te hebben en met hun leer vertrouwd te zijn. ⁴⁰⁾ Mannen als Misses, Frank en Borkowski hebben gewezen op de overeenkomst van het Kabbalistisch Godsbegrip en dat van Spinoza. Het is mogelijk dat Spinoza hier voor de eerste maal de monistische Godsgedachte ontmoet heeft en dat hij daardoor gegrepen is geworden. Zekerheid hebben wij ook hier niet. De mogelijkheid is allerminst uitgesloten dat Spinoza op geheel intuïtieve wijze, buiten alle studie om, door deze machtige conceptie gegrepen geworden is. Op alle Joodsche feestdagen werden in de Duitsche synagoge verzen voorgedragen, die van een mystiek eenheidsbesef doordrongen zijn. En al ontbreken die verzen in de Portugeesche ritus, die Spinoza in zijn jeugd volgde, zoo is het allerminst uitgesloten dat hij ze ergens heeft hooren citeeren. Amsterdam, waar Spinoza zijn jeugd heeft doorgebracht, was vol Joden, die uit alle streken van Europa samengestroomd waren. ⁴¹⁾ Een mystiek gemoed wordt niet verworven door studie, hoe diepgaand dan ook, maar is met de natuurlijke aanleg gegeven. Dan is een uitspraak of een onvermoed schouwspel voldoende om de bewustheid van deze aanleg te doen ontwaken. In een enkel moment van verlichting kan de conceptie van een fundamenteele Idee zich in haar totaliteit aan de mysticus voor-

³⁸⁾ Bij al zijn biographen: Jelles, Lucas, Colerus en Bayle zal men vergeefs zoeken naar eenige vingerwijzing in deze richting.

³⁹⁾ Zie ook Freud, p. 35, 36; Meinsma: Spinoza en zijn kring (Den Haag, 1896), p. 64—65.

⁴⁰⁾ Trac. Theol.-Pol. IX.

⁴¹⁾ Freud, 33, noot 35.

doen en zijn gansche levensarbeid is dan niets anders dan de uitwerking van wat hij in één enkel moment aanschouwde. Zoo weten wij dat voor Jacob Boehme het raadsel van goed en kwaad werd opgelost, toen hij een zonnestraal vallen zag in een pot met pik en juist door de donkere achtergrond van die vloeistof het licht in al zijn luister zag opstralen. Hij beseftte toen met groote klaarheid, dat het ééne niet zonder het andere zijn kan en zijn geschriften zijn voor een groot deel slechts de ontwikkeling van het begrip dezer eenheid van tegendeelen.⁴²⁾ Natuurlijk is het dan van belang welke geschriften de mysticus bestudeeren zal, omdat deze de vorm van zijn mystiek bepalen zullen. Zoo is het werk van Boehme niet te denken zonder de phantastische Natuurphilosophie der vroeg-Renaissance. Maar dit geldt slechts de vorm; de inhoud, het wezen, was reeds van te voren gegeven. Dat Spinoza mysticus was bewijst ons zijn hoofdwerk, de Ethica. Wat hier ontwikkeld wordt is niet een Levensleer, die zuiver empirisch gericht blijft, zooals bij Epicurus of Montaigne, maar de gang, die de mensch te gaan heeft om zijn eenheid met God te beleven.⁴³⁾ Waar Spinoza zijn conceptie van het Al-Eéne dan ook voor de eerste maal mag hebben aangetroffen of beleefd, bestudeerd heeft hij haar wel allereerst in de Kabbalistische geschriften. Zooals wij reeds zagen heeft Spinoza zelf zich hard over hen uitgelaten. „Geschriften over wier waanzin men zich niet genoeg verbazen kon”,⁴⁴⁾ noemde hij hen. Dit heeft hij echter geschreven in een tijd toen hij reeds door het klare en koele den-

⁴²⁾ Boehme: Lebensbeschreibung A. von Frankenburgs, p. 11.

⁴³⁾ De opvatting, die Vander Tak van de mystiek heeft, acht ik niet aanvaardbaar. Volgens hem kan een redelijk denker geen mysticus zijn, omdat rede en mystiek elkaar wederkeerig uitsluiten. Dit is een wonderlijke theorie. Wat dan te denken van Plotinus die Drews voor de grootste metaphysicus der oudheid, wellicht zelfs de grootste van alle tijden hield (p. 60)? Wat van Shankara, waarvan R. Otto heeft pogen aan te toonen, dat hij meer mysticus, dan filosoof was, maar die nochtans terecht als belangwekkend metaphysicus gehuldigd wordt, (zie West-Östliche Mystik, p. 22)? Wat uiteindelijk van Meister Eckhardt, in wie men de vader der Deutsche philosophie gezien heeft (zie Piccavet: Essai sur l'his. des Theol. et Philos. du Moyen age, p. 14)? Van mystiek spreken wij wanneer niet het denken, maar het beleven in het centrum staat. Dit wil geenszins zeggen dat het denken is uitgeschakeld. Bij de genoemde mystieken had het beleven zich voor de rechtbank der Rede te rechtvaardigen. Het is opmerkelijk dat Vander Tak mystiek en mysticisme dooreen gebruikt, terwijl de beide begrippen toch aanzienlijk uiteenloopen. (Bento De Spinoza, p. 185—186).

⁴⁴⁾ Trac. Theol. Pol. IX.

ken van Descartes was heengegaan.⁴⁵⁾ Ik kan het derhalve niet met Freudenthal eens zijn wanneer hij meent dat de invloed dier Kabbalistische geschriften op Spinoza's geest niet diep heeft kunnen zijn.⁴⁶⁾ Juist deze felheid getuigt van het tegenovergestelde.

Wij zien het immers herhaaldelijk, en in de geschiedenis der Philosophie meer dan elders hoe degenen, die elkander inwezelijk verwant zijn, elkander met een hevigheid bestrijden, waarvoor zij hen die gansch anders denken bespaard zouden hebben. Wanneer wij in de eerste eeuwen na Christus kerkvaders en Neo-Platonische denkers tegenover elkaar zien staan, zou ons licht kunnen ontgaan hoe groot de overeenkomst tusschen hun beider richtingen geweest is. Het is echter een feit dat de Neo-Platonicus Porphyrius, die vijftien boeken tegen de Christenen schreef voor het meerendeel instemde met wat de Christelijke filosofie en religie verkondigde en zich daar overigens wel bewust van was.⁴⁷⁾ Augustinus erkent in zijn vroegere geschriften wat hij de groote Neo-platonische Meesters te danken heeft, maar naarmate dat hij zijn eigen leer meer ontwikkelt wordt de toon tegenover hen bitterder en afwijzender.⁴⁸⁾ In het Indische denken treft men dezelfde verhouding aan. Tusschen Shancara, de groote exponent der Advaita-philosophie, en de Mahâyâna-Boeddhisten is het verband zeer nauw geweest. Geleerden als Wallerer, Stcherbatsky e.a. hebben hier meermalen op gewezen.⁴⁹⁾ Toch valt Shancara herhaaldelijk op bittere wijze tegen de Boeddhisten uit; verklaart zelfs dat zij het bestrijden niet waardig zijn.⁵⁰⁾ In de Nieuwe Philosophie kunnen wij diezelfde houding vinden bij Leibnitz ten opzichte van Spinoza. Dit is een zeer merkwaardig geval. Leibnitz beriep er zich immers op dat hij het eens kon zijn met 90 % van wat hij gelezen had. Deze zelfde man beweerde in zijn latere leven, toen hij de Monadenleer ontwikkeld had dat Spinoza's methaphysika vol absurditeiten stak en zijn Ethica vol tekortkomin-

⁴⁵⁾ Het Tractaat stamt van 1669, Kabbalistische studies bedreef Spinoza tusschen 1650—16.

⁴⁶⁾ Freud, p. 44.

⁴⁷⁾ Zie Harnack: Expansion of Christianity (Vol. 2, p. 138).

⁴⁸⁾ Aug.: Contra Academicos 3, 18. De Vera Religione, 12.

⁴⁹⁾ Wallerer: Die ältere Vedanta.

Stcherbatsky: Buddhist Logic (Leningrad 1932), Part. I, p. 21 en 52.

⁵⁰⁾ Shan. Bas: II, 2, 18.

⁵¹⁾ Leibnitz: W. W. III, 575; IV, 568, 590. (edit. Gerhardt).

gen en droomerijen. ⁵¹⁾ Toch erkent Leibnitz dat hij eenmaal zeer tot het Spinozisme neigde. ⁵²⁾ Men heeft die latere afval dan wel verklaard uit voorzorg en behoedzaamheid. Gedeeltelijk mag dat waar zijn. Het werd in die tijd als onvergeeflijke doodzonde beschouwd wanneer men het Spinozisme aanhing. ⁵³⁾ Een man als Leibnitz, die meer dan eenmaal staatsbetrekkingen bekleedde, moest zorgen niet voor een Spinozist gehouden te worden. De zaak reikt echter dieper. Zij wordt opgehelderd wanneer wij de zin van Leibnitz' uitspraak begrijpen, dat Spinoza gelijk zou hebben, wanneer er geen monaden bestonden ⁵⁴⁾. In de Monadologie hebben wij echter het meest persoonlijke element van Leibnitz te zoeken. Hier bracht hij tegenover zijn voorganger Spinoza, die alle veelvuldigheid onder deed gaan in de afgrond der ééne Substantie, het pluralistisch individualisme naar voren, dat hij wijsgeerig te fundeeren zocht. Hierin verschilt Leibnitz dus het meest van Spinoza. Dat dit verschil overigens niet te diep mag worden uitgemeten toont H. W. van den Bergh van Eysinga aan, waar hij schrijft: „Goed beschouwd gevoelt men hoe beiden hetzelfde zeggen, zij bezien de dingen alleen van een andere kant. Immers Spinoza ziet in alles God als eenige Ikheid, Leibnitz ziet God in elk ding als aparte Ikheid. Beiden zien dus God in alles.” ⁵⁵⁾ Zoo blijkt het verschil voornamelijk één van accent. Ook de felheid waarmee denkers van verwante richting elkaar bestrijden wordt aldus duidelijk. Deze blijkt immers niets dan de poging tot zelf-handhaving, die de onderscheidingen zoo hoog mogelijk opvoert om de eigen zelfstandigheid tegenover het gelijkgestemde te doen uitkomen. Vanuit dit gezichtspunt begrijpen wij Spinoza's verzet tegen de Kabbalah. Deze leer droeg de Monistische wijsheid in grillig phantastische vormen voor. Tegen deze vorm kwam Spinoza's geest, lang geschoold in de strenge nuchterheid van wiskundige en natuurwetenschappelijke denkwijzen in opstand. Maar de onsterfelijke kern nam hij zelf over en werkte haar uit tot een zakelijke begrippenleer. Overigens trof hij de Monistische conceptie ook aan bij de groote Middeleeuwsche denkers onder de Joden. Met verscheiden daarvan blijkt hij goed vertrouwd. Hij noemt

⁵²⁾ Nouv. Essais I, Cap. I, 1.

⁵³⁾ Vloemans: De Wijsbegeerte van Spin. (Amsterd. 1932). Hoofdstuk 8.

⁵⁴⁾ Leibnitz: W.W. VI, 217, 336, 531.

⁵⁵⁾ Wereld-Rede, Baarn '23, p.p. 9—10.

Maimonides en citeert uit zijn hoofdwerk „Moreh Nebuchim” (Gids voor Twijfelenden) ⁵⁶⁾.

Ook blijkt hij vertrouwd met Gersonides (Lewi ben Gerson), de scherpzinnige commentator van Aristoteles en Averroës ⁵⁷⁾ M. Joël en Borkowski hebben verder de diepgaande affiniteiten aangetoond tusschen Spinoza en Chasdai Creskas. ⁵⁸⁾

Ten opzichte van de groote bijbel-commentator Abraham ibn Esras laat Spinoza zelfs zijn bewondering blijken. ⁵⁹⁾ Al deze mannen hingen in naam de Joodsch-theïstische opvattingen aan waarbij God gedacht werd als de transcendente beweger der wereld. Maar het Neo-Platonisme, dat te gronde gegaan was voor zoover het de uiterlijke verschijningsvorm gold, doordrong in werkelijkheid bijkans alle Middeleeuwsche denkrichtingen met zijn geest en beïnvloedde ook deze Joodsche denkers en theologen. Het Neo-Platonisme ontwikkelt een mystiek Monisme. De dingen zijn slechts voor zoover zij het Eéne tot uitdrukking brengen. Voor het overige zijn ze niets dan schijn. Het is de bestemming van de mensch om zich in de absolute Eenheid te verliezen en daarin onder te gaan. Uitspraken, die in deze richting gaan, treffen wij onophoudelijk aan bij de Joodsche denkers. En wel het meest bij Ibn Esras! „God is het Eéne, dat alles is” — zoo lezen wij bij hem. „Hij is in alles en alles is in Hem.” ⁶⁰⁾ En elders de merkwaardige, aan Spinoza herinnerende uitspraak: „Het geheel kent ieder deel door het geheel en niet door het deel.” ⁶¹⁾ Ook de resultaten van Creskas' philosophie roept soms een vergelijking met Spinoza op. Zooals bekend is heeft Spinoza de uitgebreidheid (extensio) tot goddelijk attribueert verheven. Hier heeft hij in Creskas zijn voorlooper gevonden. Deze heeft dit

⁵⁶⁾ Hoe weinig Spinoza anders juist aan Maimonides ontleend kan hebben is aangetoond door Caird (Ch. III) en Tj. De Boer „Maimonides en Spinoza” (Amsterdam 1927).

Zie verder Joël: Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des Kurzen Tractats (1871), p. 6.

⁵⁷⁾ Idem.

⁵⁸⁾ Joël, p. 54; p. 32—36. Borkowski p. 211—214.

⁵⁹⁾ Idem.

⁶⁰⁾ Zie Perlitz: Phil. Ansichten Ibn Esras in Ben Chanania (1867).

⁶¹⁾ Zie eveneens Perlitz, die alle monistische uitspraken van Ben Esra verwerkt heeft in één studie.

zelfs diepzinnig uiteengezet en verklaard.⁶²⁾ Daar ieder ding ruimte innam beschouwden, volgens hem, de ouden reeds deze ruimte als behoorend tot het wezen van dat ding. Maar het wezen der dingen is God alleen en daarom moet de ruimte of uitgebreidheid ook tot Zijn wezen behooren. God is in ieder deel der wereld aanwezig, zooals de uitgebreidheid in ieder lichaam aanwezig is. Zoo mag Hij dan de ruimte genoemd worden, die alles draagt en inhoudt. Wij zien hier hoe C r e s k a s het begrip der uitgebreidheid van alle stoffelijke bijgedachten te zuiveren zoekt. Op zijn wijze zal S p i n o z a later hetzelfde beweren.

Dat Spinoza zich eenige tijd met de studie der Joodsche theologie, en derhalve met de Middeleeuwsche denkers, die evenzeer theologen als wijsgeeren waren, heeft bezig gehouden, staat vast. Zijn oudste geschiedschrijver, de Luthersche predikant C o l e r u s, haalt dit aan als een beslist feit.⁶³⁾ Bovendien meldt de voorrede van Spinoza's nagelaten werken dat hij zich als jongeling vele jaren heeft bezig gehouden met de studie der theologie.⁶⁴⁾ Een andere vraag is het echter of S p i n o z a diep beïnvloed is geworden door deze studie. Hier loopen de meeningen der verschillende geleerden zeer uiteen. Uiterste standpunten werden wel ingenomen door K u n o F i s c h e r, die de invloed tot niets tracht te herleiden en door M. J o ë l, eenmaal rabbijn te Breslau. De laatste tracht aan te toonen dat S p i n o z a, die onder Cartesiaansche invloed het Jodendom prijs zou hebben gegeven in deze nieuwe leer zou zijn blijven steken, zonder een uitweg te zien naar zijn wijsgeerig Monisme. Het zouden toen de oude Joodsche denkers geweest zijn, die S p i n o z a de weg gewezen hadden. Door hen te bestudeeren kwam deze tot zichzelf en al tot zichzelf komend werd hij de verkondiger van een modern Jodendom. Het moet opgemerkt worden dat bij deze behandeling S p i n o z a verlaagd wordt tot een zuiver eclecticus, die tot geen oorspronkelijke gedachte in staat was. Zijn gansche systeem wordt tot een lapwerk van wat de oude filosofen reeds geleerd hadden.

J o ë l gaat zelfs zoover om de typisch Spinozistische uitdrukking „amor Dei intellectualis” te splitsen. „Von Chasdai stammt die Liebe, von Maimonides das Beiwort intellectual”, lezen

⁶²⁾ C r e s k a s: Or Adonai I, II, 1 (J o ë l, 24).

⁶³⁾ C o l e r u s: Korte, dog waaragtige Levens-beschrijving, Cap. 3.

⁶⁴⁾ De „Opera posthuma” verschenen in 1677, van een voorwoord voorzien.

wij bij hem. ⁶⁵⁾ Terecht zijn zoowel Fischer als Borkowski tegen een dergelijke haarkloverij in verzet gekomen. ⁶⁶⁾ Hiertegenover staat Fischer, die, in dit opzicht echt Hegeliaansch, het stelsel van Spinoza in zijn totaliteit ontwikkeld wil zien uit de Cartesiaansche wijsbegeerte. Hij wijst er op hoe Spinoza, die zijn groote rasgenooten maar zelden noemt, niet karig geweest is in zijn lof voor Descartes. ⁶⁷⁾ Inderdaad vermeldt Spinoza's biograaf Colerus dit nadrukkelijk. In zijn „Leven van Spinoza” (Nieuwe Uitgave, Den Haag, 1880) schrijft hij: „Lang zocht hij naar een goed leermeester en schriften tot dit zijn oogmerk dienende, tot hij eindelijk die van Renatus Descartes te lezen kreeg; waarvan hij dikwijls voorgaf het grootste licht in zijn natuurkunde ontvangen te hebben en dat hij daardoor geleerd hadde niets aan te nemen, als 't gene hem met gezonde en verstandige redenen kon goed gemaakt worden”. Zeker is het dat Spinoza zich nooit in dergelijke zin over zijn Joodsche voorgangers heeft uitgelaten. Verder tracht Fischer aan te toonen hoe het werk van Descartes vol zit van uitspraken, die in monistische richting wijzen. ⁶⁸⁾ Toegegeven dat dit zoo is, dan bewijst dit met het oog op Spinoza heel weinig. Want Spinoza's monisme is niet het resultaat van zijn denken, maar het is van te voren gegeven, gelijk in de mathematica de axiomas gegeven en niet bewezen zijn.

In zijn definities gaat dit monisme als intuïtieve zekerheid aan alle redeneeren vooraf. Het richt dit redeneeren, bepaalt het van te voren, inplaats dat het er begripmatig uit ontwikkeld wordt. Later zal dan ook Leibnitz aan Spinoza verwijten dat zijn stelsel berust op grondwaarheden, die zonder meer zijn aanvaard, inplaats van bewezen te worden. ⁶⁹⁾ De fundamenteele grondwaarheid van het Spinozisme is echter zijn monisme. Het blijkt dus duidelijk dat Spinoza hier niet toe gekomen is door de Cartesiaansche philosophie tot haar uiterste consequenties te doordenken, maar veeleer dat hij dit als een gegeven met zich bracht toen hij zich in de philosophie van Descartes ging verdiepen. Nogmaals, van een aanknoopen bij zijn groote Fransche voorganger kan geen sprake zijn, want dan zouden wij logische begripsontwikkeling vinden,

⁶⁵⁾ Joël: Spinoza's theologisch-politisch Tractat, Vorwort, p. X.

⁶⁶⁾ Zie Fischer, p. 263, Borkowski, p. 214.

⁶⁷⁾ Fischer, p. 270, 271.

⁶⁸⁾ Idem, p. 274, 275.

⁶⁹⁾ Leibnitz aan de Volder (p. 20); Gerhardt, II, p. 256.

waar wij nu met een bloot constateeren genoeg moeten nemen. Fischer's poging om Spinoza restloos uit Descartes te verklaren moet ongetwijfeld uit zijn Hegelianisme worden begrepen. Volgens Hegel immers is ieder stelsel maar niet een absolute ontkenning en verwerping van het stelsel dat er aan is voorafgegaan, maar slechts van de eenzijdigheden daarvan. Het sluit er dus evenzeer bij aan, als dat het er boven uitgaat. Zijn eigen stelsel beschouwde Hegel als de groote synthese van wat er gedacht is geworden in de loop der eeuwen. Daarin kwam elk stelsel tot zijn recht en vond zijn juiste plaats. Deze grootsche conceptie brengt echter een gevaar met zich mee en het schijnt mij toe dat Hegel⁷⁰⁾ noch Fischer daaraan ontkomen zijn, juist ten opzichte van het Spinozisme. Het gevaar bestaat hierin dat men het filosofisch stelsel te beperken tracht tot het kader van de filosofie zelf, zonder in te zien dat stroomingen, die op zichzelf geen wijsgeerig karakter dragen in de gedachtenwereld van een denker binnendringen en daar hun filosofische rechtvaardiging vinden. Een ander gevaar is de tijdsorde, waaraan alles moet worden opgeofferd. Omdat Spinoza historisch na Descartes is gekomen moet zijn filosofie volgens hen in de Cartesiaansche aanwezig zijn, gelijk de plant in het zaad aanwezig is.

Andersom zou het Spinozisme de volle ontplooiing zijn van wat in het Cartesiaansche stelsel als mogelijkheid reeds aanwezig was. Dezelfde verhouding zou bestaan tusschen Spinoza en Leibnitz. Natuurlijk is er een groot element van waarheid in deze redeneering. Maar zij mag allerminst absoluut gesteld worden en dit juist heeft Fischer gedaan. Het is een onomstootelijk feit dat Schopenhauer op Kant terug is gegaan als zijn onmiddelijke voorganger, wat de tijdsorde betreft.⁷¹⁾ Maar het is

⁷⁰⁾ Hegel's pogen om Spinoza's filosofie als zuiver acosmisme te beschouwen komt m.i. uit dezelfde constructieve gezindheid voort. In het kader van zijn Philosophie-Geschiedenis moest het Pluralisme van Leibnitz voorafgegaan worden door een Monisme, waarin alle veelvuldigheid genegeerd wordt. Dit Monisme moet dan met filosofisch-historische noodwendigheid omslaan in zijn tegendeel, het Pluralisme. Dat echter aldus te kort wordt gedaan aan Spinoza's stelsel blijkt reeds uit Hegel's eigen leerling, Fischer, die in 't Spinozistische Godsbegrip meer vindt dan de Substantie-idee.

⁷¹⁾ Met Schopenhauer moet de Hegelsche filosofie-beschouwing dan wel eerst recht verlegen zitten. Zeker is hij niet tot zijn eigen wijsbegeerte gekomen door het stelsel van zijn voorganger Hegel tot aan zijn eenzijdigheden te doordenken en daar bij aan te sluiten, gelijk toch volgens Fischer zelf

niet minder waar dat deze denker eeuwen heeft overgeslagen om naar de Oepanishads te grijpen, die hij de troost van zijn leven en sterven genoemd heeft. En het is moeilijk uit te maken wat meer heeft bijgedragen tot de totstandkoming van zijn pessimistisch stelsel, de Kantiaansche filosofie, het Platonisme, de theosophie der Oepanishads of zijn eigen hypogondrische aanleg.⁷²⁾ Waarschijnlijk al die factoren evenzeer. Zoo heeft ook Spinoza ongetwijfeld de invloed van Descartes diep ondergaan. Dat sluit echter allerminst uit dat hij ook beïnvloed geworden is door de Joodsche Scholastici.

Om tot een oplossing te komen van het moeilijke probleem betreffende Spinoza's verhouding tot Descartes en de Joodsche denkers kunnen wij ons het best laten leiden door Spinoza's eigen uitspraken in deze richting. In een brief aan zijn vriend Oldenburg wijst de denker er op dat de leer der goddelijke immanentie reeds bij Paulus wordt aangetroffen en dus niet nieuw genoemd mag worden. Hij vervolgt met er op te wijzen dat zij wellicht ook wordt gevonden bij alle filosofen der oudheid, ja zelfs dat zij haar vertegenwoordigers mag hebben bij alle Hebreërs uit de vroegere tijd. Hij besluit dan met de duistere zin: „zooveel als zich uit bepaalde, weliswaar veelal vervalschte overleveringen vermoeden laat.”⁷³⁾ Uit dit laatste gezegde trekt Fischer dan terstond de conclusie dat Spinoza de Joodsche theologen slechts uit mondelinge overleveringen gekend kan hebben. Voorzichtiger gaat Borkowski te werk, die hier aanteeekent: „Ob Despinoza hier an Creskas und seine alten Lehrer oder an Kabbalistische Äusserungen oder an Philos Gott als Ort aller Dinge gedacht habe, ist nicht zu entscheiden”.⁷⁴⁾ Dat Fischer toegeeft dat Spinoza Creskas gekend moet hebben blijkt trouwens

Spinoza bij Descartes, Fichte bij Kant en Schelling bij Fichte gedaan heeft (p. 271). Al Schopenhauer's uitspraken toonen aan, dat hij het Hegelsche systeem practisch noch gekend noch begrepen heeft (zie: Parerga I, Ueber die Universalitätsphilosophie). Men kan zich hier wel van af maken met de bewering, dat Schopenhauer geen eersterangsphilosoof geweest is en dus genegeerd mag worden. Een Hegeliaan als Fischer zelf dacht blijkbaar anders en heeft de denker een omvattende en diepgaande studie waardig gekeurd. (Gesch. der neue Phil., VIII). Logisch volgt Schopenhauer niet op Hegel, maar op Kant, gelijk Fichte dat zoowel logisch als historisch deed.

⁷²⁾ Vergelijk W. a. W. u. V. Bd. I, Vorrede p. XII (Ausgabe Frauenstädt).

⁷³⁾ Zie Fischer, p. 264.

⁷⁴⁾ Borkowski, p. 212.

uit wat hijzelf schrijft aangaande Spinoza's uitlating over de Joodsche Scholasticus. „Er (Spinoza) nennt ihn (Creskas) „Judaëum quendam Rab Ghasdai vocatum”. So redet man nicht von einem Man, dem man sein geistige Erleuchtung dankt. Descartes war für Spinoza kein Quidam.”⁷⁵⁾ Ook hier moeten wij echter bedenken dat er een aantal jaren lag tusschen Spinoza's uitspraak en de tijd, dat hij zich met de Joodsche theologie bezig hield. Zeker was op dat oogenblik Creskas geen levende persoonlijkheid meer voor hem gelijk Descartes dat wel was. Daarmee is echter allerminst gezegd dat hij niet in zijn jeugd-jaren stimulansen van de oude denker kan hebben ontvangen. Wat Spinoza met de Joodsche filosofen verbond en wat hem van hen onderscheidde blijkt echter m.i. zeer duidelijk uit de volgende uitlating. In dezelfde brief aan Oldenburg schrijft Spinoza: „Met gene verkondig ik de immanentie Gods, zij het dan op andere wijze.”⁷⁶⁾ En in de Ethica lezen wij: — „wat naar het schijnt reeds door enkele Hebreërs vaag is vermoed, die namelijk verklaren dat God, het goddelijk verstand en de door Hem zelf gekende dingen één en het zelfde zijn.”⁷⁷⁾ Hier merkt Fischer bij op dat het niet in de aard van Spinoza lag om de oorsprong van zijn gedachten in nevelregionen te zoeken. Mijns inziens verdient die opmerking aanvulling. Immers lag het niet in Spinoza's macht te bepalen waar hij de oorsprong van zijn gedachten zoeken moest. Hij kan daar als het ware bij toeval op gestuit zijn of doordat anderen, zijn Rabbijnsche leermeesters b.v., hem daartoe gebracht hebben. Maar zeker is het dat het niet in Spinoza's aard lag om bij vaagheden en nevelachtige onbepaaldheden te verwijlen. Het is daarom juist dat hij gezocht heeft naar een methode, die deze vaagheden voor hem zou kunnen verhelderen. Hij vond haar in de mathematische exactheid van de Cartesiaansche filosofie. Aldus zou ik het Spinozisme willen definieeren als Absoluut Monisme, dat, in de Kabbalah verborgen blijvend achter de nevelen van een matelooze phantasie en ook bij de Middeleeuwsche Joodsche denkers nog bevangen zijnde in een theïstische dogmatiek, tenslotte bij Spinoza tot volle klaarheid komt omdat het is heengegaan

⁷⁵⁾ Fischer, p. 264.

⁷⁶⁾ Idem, p. 265 (licet alio modo).

⁷⁷⁾ Eth. II. Prop. VII, Schol. — quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum et idem esse.

door de strenge exactheid van het moderne denken, dat geen gezag boven of buiten zich wil laten gelden, maar zijn absolute norm aan zichzelf vindt.

„Cogito, ergo sum”, was de beroemde uitspraak, waarmede Descartes de periode der moderne filosofie opende.⁷⁸⁾ Waar ook aan getwijfeld mocht worden, niet aan het denken zelf, omdat immers ook het twijfelen een denk-gebeuren is.

Dit was de fundamenteele zekerheid waaruit alle andere zekerheden afgeleid moesten worden.

Daarmede werd alle schriftgezag tevens zinledig verklaard. Een andere autoriteit dan de menschelijke Rede is er niet. Dit standpunt heeft ook Spinoza, en wel consequenter dan zijn Fransche voorganger, ingenomen. In het Theologisch-Politieke Tractaat maakt hij de wijsbegeerte definitief los van alle dienstbaarheid aan de godsdienst.⁷⁹⁾ Daarmee brak hij echter openlijk met de Scholastische traditie van het Jodendom. Ware hij niet tot die breuk overgegaan dan zou hij gerekend moeten worden tot de specifiek Joodsche filosofen, thans echter behoort hij aan de wereldphilosophie. Dat die breuk voor hem mogelijk werd, had hij te danken aan zijn bestudeering van Descartes. Geen wonder dan dat hij diens naam in zóó hooge eer hield. Maar tevens bleef hij zijn gansche leven verbonden met het diepste wat geesten als Ibn Esra en Creskas had bewogen: de leer dat slechts het Al-Eene werkelijk in absolute zin mag worden genoemd en dat wat wij werkelijkheid plegen te noemen daarbij vergeleken schaduw en schijn is. Zoo blijken dan verschil en overeenkomst nergens beter begrepen dan in Spinoza's eigen uitspraak: „Ik leer de immanentie Gods met hen, zij het dan ook op andere wijze.” Dat Spinoza het Monisme niet uit zijn studie van Descartes' geschriften behoeft te hebben geput blijkt ook nog uit een ander feit. Ten tijde dat Spinoza zich in de Cartesiaansche filosofie verdiepte bezocht hij ook de Latijnsche school van Dr. Franciscus van den Enden, een buitengemeen begaafd man, die tijdens zijn leven vertrouwd was met de diplomatie, de artseneijkunde, de philologie, de theologie en het recht.⁸⁰⁾ Bovendien was hij een uitstekend docent en zijn school werd bezocht door kinderen uit de aanzienlijkste families, waarvan verscheidene — volgens het zeggen van Colerus⁸¹⁾

⁷⁸⁾ Descartes: Med. II.

⁷⁹⁾ Aldaar, p. XV.

— er later hun ouders dankbaar voor waren, dat deze hen bijtijds bij de atheïst *Van Enden* van school gehaald hadden. Inderdaad kon deze zich op den duur niet handhaven tegen de aanvallen, die van orthodoxe zijde op hem gedaan werden. In de tijd echter dat *Spinoza* zijn school bezocht stond deze nog in hoog aanzien. En niet enkel leerde *Spinoza* daar Latijn, maar ook hield hij er zich bezig met de studie der natuurwetenschappen. Maar bovenal moet hij diep de geest van het humanisme in zich hebben opgenomen, waarvan zijn werken getuigen zouden. *Van Enden* zelf immers leefde en dacht geheel en al uit die geestesinstelling ⁸²⁾. Nu is het merkwaardig dat ook op deze school, althans in de kring van *Van Enden*, monistische tradities geleefd moeten hebben.

Immers een tijdgenoot en waarschijnlijk een leerling van hem, richtte tot hem de volgende versregels:

„God's Wezen, dat sijn selfs geheel in 't al besluit
Begrijpt ghij in uw geest en leert het ons bekennen.” ⁸³⁾

Elders schrijft deze zelfde man:

„Wie soo de Weerelt in zijn ingewant beziet
Soekt Godt in 't Al alleen en vint daer buyten niet.” ⁸⁴⁾

Meinsma meent hier uit te moeten opmaken dat *Spinoza's* invloed in deze kring moet zijn doorgedrongen. ⁸⁵⁾ Immers omstreeks die tijd moet *Spinoza* zijn wereldbeeld in groote omtrekken voltooid hebben, daar toen immers zijn eerste werk, het Korte Tractaat was verschenen. *Freudenthal* heeft echter het aanvaarden van deze hypothese van de hand gewezen en terecht ⁸⁶⁾.

Immers mag men niet de voorstelling wekken, dat eerst met *Spinoza* het Monisme in Holland verkondigd wordt. De gansche Italiaansche Renaissance was gedrenkt in de monistische idee van het Neo-Platonisme. Zoowel *Masilius Ficinus*, *Picos van Mirandola* als *Giordano Bruno* ble-

⁸⁰⁾ *Meinsma*, Cap. V; *Freud*, p. 36—39.

⁸¹⁾ *Colerus*: p. 3.

⁸²⁾ Ook de onrustige bewogenheid van zijn leven doet denken aan Humanisten als *Bruno* en *Walter Raleigh*.

⁸³⁾ *Meinsma*: p. 144.

⁸⁴⁾ *Idem*: p. 145.

⁸⁵⁾ *Meinsma*: p. 144.

⁸⁶⁾ *Freud*: p. 44.

ken in hun werken van die geest doordrongen. Zeker vonden de aanschouwingen van deze mannen hun weg naar Holland en daar weer werden zij wel allereerst bestudeerd in vrijzinnige en humanistische kringen, gelijk die zich om Van den Enden heen gevormd hadden en die uiteraard sympathiek stonden tegenover hetgeen uit Italië aan geestesgoederen afkomstig was. Wat in verband met Spinoza echter belangrijk is, is dat hij gedurende zijn gansche studietijd telkens weer in aanraking geweest is met de monistische Godsconceptie. Kabbalistische mystiek, Joodsche Scholastiek en Italiaansche Renaissance filosofie, het is één onafgebroken stroom, waarin Spinoza's geest zich afwisselend heeft kunnen onderdompelen om zijn eigen natuurlijke aanleg te verbreed en te verdiepen, aler hij met behulp van de Cartesiaansche denkmethode de grondslagen voor zijn eigen stelsel kon leggen. ⁸⁷⁾

Wanneer wij thans nogmaals het Spinozistische stelsel in het algemeen en de Ethica in het bijzonder beschouwen, dan zien wij hoe hier twee lijnen door loopen, die op het eerste gezicht niets met elkander hebben uit te staan. De ééne lijn is die der zeventiende eeuwse natuurwetenschap met haar mechanische causaliteit, de andere die van een monistische mystiek. De vraag doet zich voor of men werkelijk de Ethica in twee deelen kan laten uiteenvallen, gelijk B i e r e n s d e H a a n gedaan heeft en of men voor een juist begrip van de Levensleer, die de drie laatste boeken omspant, de twee eerste, waarin de Wereldleer behandeld wordt, kan negeeren. Zeker is dit tegen de bedoeling van Spinoza zelf, die uitdrukkelijk verklaard heeft dat de Levensleer zich slechts begrijpen liet uit haar samenhang met de Wereldleer ⁸⁸⁾. Hij bracht ze onder in één stelsel, een systeem waarvan later W i n d e l b a n d verklaren zou dat het 't meest indrukwekkende begrippen-poëm was, ooit aan een menschelijk brein ontsprongen ⁸⁹⁾. Dat is geen toevalligheid, het heeft diepe zin. Spinoza heeft er tegenover de andere zeventiende-eeuwse denkers, Bacon, Hobbes, Descar-

⁸⁷⁾ Terwijl de invloed van Joodsche scholastici en Renaissance-philosophen als Bruno op Spinoza hypothetisch blijft, is er één geest, die zeker op de denker heeft ingewerkt door de leer der albezieling. Dit was Leone Breo. Zijn werk, de „Dialoghie di Amore”, werd na Spinoza's dood in zijn boekerij gevonden. Zie Gebhardt: Spinoza und der Platonismus in Chronicon Spinozanum I.

⁸⁸⁾ Ep. XXVII.

⁸⁹⁾ Geschichte der neueren Phil. I.

tes die geen systeem schiepen iets mee willen uitdrukken. En wel dit, dat de waarheid maar niet een reeks van on-samenhangende uitspraken is, doch dat deze een samenhangend organisch geheel moet zijn, waarbij geen enkele gedachte op zichzelf beschouwd mag worden maar steeds van uit het verband des geheels. De waarheid, die Hegel heeft uitgesproken; dat „das Wahre das Ganze ist” heeft Spinoza voor het eerst in de Nieuwe filosofie volkomen begrepen⁹⁰). Bierens de Haan heeft dan ook gelijk wanneer hij schrijft dat men volstaan kan met de Ethica te raadplegen zoo men Spinoza's levensleer wil kennen, ja zelfs dat het gewenscht is zich tot haar te beperken⁹¹). Ik zou deze uitspraak willen uitbreiden met de verklaring dat dit voor de gansche Spinozistische wijsbegeerte geldt. Want hoeveel belangrijks men ook mag aantreffen in het Korte Tractaat, in het fragment over de Verbetering des Verstands (De Int. emend.), in zijn Brieven of in het Theologisch Politiek Tractaat, hier komen slechts facetten van Spinoza's filosofie naar voren en een onvolledig beeld wil bij deze denker zeggen een verkeerd beeld. Daarmee wordt niet gezegd dat deze geschriften de bestudeering niet waard zouden zijn maar wel dat deze bestudeering steeds de kennis der Ethica vooronderstelt en in het oog houdt, wanneer men Spinoza recht wil doen wedervaren. De vorm van de Ethica is geen bijkomstigheid: voor een juist begrip van deze filosofie heeft men zich daar wel degelijk reken-schap van te geven.

Er blijft nog een andere mogelijkheid over.

Was Spinoza wellicht een gespleten natuur, gelijk Schopenhauer, wiens innerlijke tweeslachtigheid zich spiegelde in zijn werk? Was hij aan de eene kant geleerde, die zich met zijn gansche wezen verpand had aan de natuurwetenschap van zijn dagen en aan de andere kant mysticus, die niets vuriger verlangde dan zich af te wenden van het zienlijke naar het Onzienlijke? Was hij zich niet van die tweespalt in zijn gemoed bewust, gelijk Schopenhauer zich niet bewust geweest is, dat zijn aesthetische, ja zelfs hedonistische levensinstelling zich niet wijsgeerig liet vereenigen met een pessimistische ascetisme, dat zich geïnspireerd had aan Indische en Katholieke asceten? Maar van Schopenhauer heeft Bierens de Haan zelf geschreven, dat hij de

⁹⁰) Verg. Fischer, p. 87—88.

⁹¹) Levensleer, p. 5.

levend geworden tegenstelling was en dat men zich dus niet mocht verbazen die ook in zijn filosofische geschriften aan te treffen. ⁹²⁾ Het is merkwaardig dat hij die opmerking niet maakt ten opzichte van Spinoza, waar hij de Ethica uiteen doet vallen in twee geheel heterogene elementen. Toch zou zij voor de hand liggen. Immers een dergelijke tweeslachtigheid in het werk vooronderstelt een tweeslachtigheid des gemoeds. Nu valt dit zeker niet te rijmen met wat Spinoza's biographen over hem mededeelen. Hoe afwijzend mannen als Colerus en Boyle tegenover Spinoza's stelsel stonden, zij spraken vol bewondering en ook wel verwondering over de schoone evenwichtigheid van dit filosofenleven. ⁹³⁾ En wat het werk zelf betreft, ook Goethe ⁹⁴⁾ en Heine ⁹⁵⁾ hebben getuigd, hoe dit sprak van nobele evenwichtigheid en harmonie. Wat ons nu nog rest is te onderzoeken wat bij Spinoza domineerde, zijn natuurwetenschappelijke of zijn mystiek monistische aanleg en in hoeverre er sprake kan zijn van een conflict tusschen een tweevoudige gezindheid. Nu zal het een wetenschappelijke natuur in de wetenschap slechts om haar zelf te doen zijn. De ware geleerde heeft zijn loon in de verkregen resultaten zelf en alle utiliteitsoverwegingen komen voor hem pas in de tweede plaats. Hij zal, bewust of onbewust, de eisch, die Hegel voor de filosofie deed gelden, dat deze n.l. niet tot middel verlaagd mocht worden, voor iedere wetenschap aanvaarden. Gansch verschillend dacht Spinoza. Reeds bij de aanvang van zijn „Tot verbetering des Verstands" blijkt het dat deze denker tot filosofeeren is gedreven door de drang naar een onvergankelijk geluk, niet uit zucht naar weten. En onomwonden heeft hij uitgesproken dat volgens hem de eenige taak der wetenschap was mee te helpen aan onze zedelijke vorming ⁹⁶⁾. Voor

⁹²⁾ Bierens De Haan: Schopenhauer (Helden van den Geest, IV), p. 60.

⁹³⁾ Zie Colerus, Artikel IX. Bayle maakt er opmerkzaam op, dat het wijsgeerig en bezonnen leven van deze denker hem niet voor dwalen heeft behoed.

⁹⁴⁾ Zie Goethe's belijdenis in Wahrheit und Dichtung, Boek XVI.

⁹⁵⁾ Deutschland, W. V: „Bei der Lectüre des Spinoza ergreift uns ein Gefühl wie beim Anblick der groszen Natur in ihrer lebendigsten Ruhe. Ein Wald von himmelhohen Gedanken, deren blühende Wipfel in wogender Bewegung sind, während die unerschütterliche Baumstämme in der ewigen Erde wurzelen. Es ist ein gewissen Hauch in den Schriften des Spinoza, der unerklärlich". Wie zou hetzelfde kunnen beweren na lezing van Schopenhauer's werken of van die van Heine? De vrede van 't eensgezinde gemoed is hier ver te zoeken.

⁹⁶⁾ Intel. Em.

zoover zij in strijd was met onze geestelijke belangen achtte Spinoza haar nutteloos en verwerpelijk. Voorzeker zou deze man even vijandig en afwijzend tegenover de wetenschap gestaan hebben als zijn tijdgenoot Pascal in diens latere leven, zoo hij het met hem eens zou zijn geweest, dat zij schadelijk was voor het geestelijk leven. Spinoza zag echter in de filosofie zoowel als in de wetenschap onontbeerlijke middelen om zijn doel, het mystieke opgaan in de Godheid, te verwerkelijken. Hij wendde hen aan, gelijk de oude Kabbalisten hun gebeden en magische handelingen aanwendden om hetzelfde doel te bereiken. Wij mogen het Spinozisme dan ook noemen wat men van Hegelsche zijde de Indische filosofie genoemd heeft: heilsfilosofie. Zij wijst boven zichzelf uit, zij wordt aan iets anders ondergeschikt gemaakt en wanneer het doel bereikt is, kan de filosofie als zoodanig worden opgeheven. Reeds de naam van Spinoza's hoofdwerk, „Ethica” bewijst dat het hier om meer, zelfs om iets gansch anders begonnen is dan om wijsgeerige betoogingen volgens geometrische trant. Dit sluit natuurlijk geenszins de hooge dunk uit, die Spinoza had omtrent natuurwetenschap en filosofie.

Wat de eerste betreft, Vloemans heeft er in zijn uitgebreide Spinoza-studie terecht op gewezen hoe dogmatisch Spinoza's instelling hier was. De kritische zin, die hij aan de dag legt, waar het geldt theologische waarden te toetsen, begeeft hem zoodra hij zich op natuurwetenschappelijk terrein beweegt. Zijn verwerping van Boyle's inductieve methode doet ons wonderlijk dogmatisch aan van zulk een vrijgeest, als Spinoza op zoo menig terrein geweest is. Ik verklaar dit uit het feit dat Spinoza in de natuurwetenschap, gelijk die toentertijd bestond, de absolute toetssteen gezien heeft, waar ieder oordeel aan moest worden beproefd. Gelijk Joden en Christenen van zijn dagen zich beriepen op de onfeilbaarheid van de Schrift, zoo deed Spinoza dat ten opzichte van de Natuurwetenschap. Bij haar heeft hij aansluiting gezocht in zijn strijd tegen het formeele Godsbegrip der zeventiende eeuw, aan haar ontleende hij zijn wapenen. Telkens weer tracht hij in de Ethica en de Brieven aan te toonen, hoe strijdig de theologische opvatting zijner tijdgenooten met de resultaten der Natuurwetenschap waren en hoe verwerpelijk zij derhalve genoemd moesten worden⁹⁷⁾. De denkfout, die hij daarbij echter beging was dat hij de natuur-

⁹⁷⁾ Zie vooral Eth. I, Appendix.

wetenschap, gelijk die in zijn dagen verkondigd werd, als absoluut geldende voor alle tijden dacht en dus het subjectieve tijdsoordeel met objectieve geldigheid verwarde. Vandaar zijn afwijzing van een baanbreker als R. Boyle⁹⁸). Inderdaad moet worden toegegeven dat deze natuurwetenschappelijke zienswijze van Spinoza vaak storend werkt op het organisch verband van zijn wijsbegeerte, doordat de denker absoluut stelt wat slechts als betrekkelijk kan worden aanvaard. In sommige uitspraken aanvaardt Spinoza de mechanische causaliteit als definitief. In de samenhang van het gansche systeem echter zal blijken dat deze mechanische causaliteit wordt teruggedrongen en in evenwicht gehouden door een andere vorm van causaliteit, die ik de innerlijke oorzakelijkheid zou willen noemen, aangezien het hier de verhouding tusschen wezensgrond en verschijningsvorm betreft. Spinoza's fout is m.i. niet dat hij twee geheel verschillende wereldbeschouwingen tot één geheel trachtte te verwerken, gelijk Bierens de Haan poogt aan te toonen, maar dat hij aan een bepaald onderdeel van zijn stelsel een overwicht toekende die dat stelsel in zijn organische samenhang niet verdroeg. Hieruit blijkt dat bij een werkelijk gesloten systeem een fout van een onderdeel direct gecorrigeerd wordt door het verband des geheels waar het ingevoegd is. De correctie geschiedt dan niet van buiten af, maar van binnen uit en moet hier dan ook nagegaan worden.

In de loop van mijn besprekingen zal ik meer dan eens gelegenheid hebben hierop terug te komen en er op te wijzen.

Het is thans wel duidelijk dat de geest van Spinoza doordrongen was van een streven naar de Eenheid. Zijn gansche wijsbegeerte is theocentrisch gericht. God staat bij hem aan het begin en aan het einde. Zelf was de wijsgeer hier zoo van doordrongen dat hij verklaard moet hebben dat, waar het meerendeel der wijsgeeren uitging van de bijzondere dingen, Descartes aanving met zichzelf, hij daarentegen met God⁹⁹). Niets is dus minder aannemelijk dan dat een denker van Spinoza's afmeting, die zijn gedachten verwerkte in een alles omspannend en omsluitend systeem, daarmee aangevend hoe hij wortelde en leefde in de idee der eenheid, niet tot eenheid gekomen zou zijn waar het toch de conceptie gold, die de basis van zijn gansche stelsel uitmaakt. Zoo brengt het Spinozistisch Godsbegrip ons voor niet geringe moeilijkheden. Tegenover Hegel,

⁹⁸) Vloemans: Spinoza, p. 158—160.

⁹⁹) Van der Tak: Bento De Spinoza, p. 91.

die het als eenheid begrijpt, doch als niet meer dan Substantie-idee, maken latere onderzoekers er ons opmerkzaam op dat zijn Gods-begrip een contradictie in zich besloten houdt. Daartegenover heb ik getracht om de onhoudbaarheid van dit standpunt aan te toonen door de geestesgesteldheid van Spinoza na te gaan aan de verschillende studies die hij bedreef, aler hij zijn eigen stelsel ontwierp. Ik noem deze geestesgesteldheid mystiek-monistisch. Monistisch omdat alles wordt teruggebracht tot het Al-Eéne. Mystiek omdat de Spinozistische levensleer niets anders is dan de methodische ontwikkelingsgang, die de menselijke geest moet doormaken om in dat Eéne op te gaan en er zijn wezensgelijkheid mee te beleven. Tegenover Hegel, die meent dat de Spinozistische Godsidee identiek is met de Substantie-idee kan men opmerken dat Spinoza zelf het Al-Eéne op drievoudige wijze heeft aangeduid. Immers behalve van de Substantie spreekt hij ook van God en Natuur. Wel heeft hij deze begrippen voor identiek verklaard, gelijk de beroemde formule Deus sive Natura (God of de Natuur) aantoon, maar dit houdt niet in dat hij ze niet zou hebben onderscheiden. Spinoza is intens sober in het gebruik van verschillende begrippen; zeker kan men van hem niet verwachten dat hij drie begrippen zou aanwenden, waar hij met één kan volstaan. Wanneer er slechts sprake zijn kan van het Substantiebegrip, het ééne Zijnde, dat alle veelheid in zich heeft verzvolgen, dan is het nutteloos te spreken van God de Natuur, omdat hierbij gedacht wordt aan een scheppende macht, die een oneindige veelheid van schepselen uit haar oerschoot tot openbaring brengt. Spinoza echter gewaagd verscheidene malen van de baren de Natuur. (Natura naturans). Evenmin mag er dan gesproken worden van God als Geest, omdat de Eenheid hier niet langer in zichzelf blijft besloten, maar zich ontvouwt in de veelheid harer momenten en daaraan haar wezen begrijpt. Een oplossing van het probleem zou slechts gevonden kunnen worden, wanneer wij aan konden toonen dat de verschillende Godsbegrippen, die Spinoza aanwendt, niet met elkander in tegenspraak zijn, maar elkaar aanvullen. God is Substantie, God is Natuur, God is Geest, zeker, maar niet in die zin dat Hij slechts één van die begrippen zijn zou, met uitsluiting van de beide anderen, doch aldus, dat zijn wezen zich slechts begrijpen laat uit de samenhang van deze drie onderscheiden, maar niet te scheiden momenten. Dat dit in de Spinozistische Godsconceptie verantwoord is, hoop ik in mijn verdere verhandeling te ontwikkelen.

I. DE SPINOZISTISCHE KENLEER.

Spinoza heeft gepoogd om zijn Godsbegrip methodisch te ontwikkelen. Het is dus allereerst gewenscht deze methode na te gaan en kritisch te toetsen. De denker geeft er mee aan dat zijn Godsconceptie geen inhoud van het geloof, maar van de wetenschap is ¹⁾. Trachten wij na te gaan in hoeverre deze aanspraak gerechtvaardigd is. Spinoza heeft omgezien naar een methode waarbij alle willekeur en toevalligheid uitgebannen konden blijven en hij meende die te hebben gevonden in de mathematica ²⁾. Hier toch blijven zoowel de tijd als de doeleinden uitgesloten; men houdt zich slechts bezig met het wezen der figuren! De Godsconceptie, die in de verschillende religies wordt aangehangen, wordt veelal verduisterd en verwrongen doordat menselijke gevoelens en verlangens in het spel komen en het beeld daarvan misvormd door de gemoedsgesteldheid der menschen. De Godsgedachte, die aldus verkregen wordt, projecteert deze gesteldheid in het oneindige, met al haar deugden en ondeugden. God is aldus slechts schepping van de menselijke geest. In de mathematische methode meende Spinoza een waarborg te bezitten om gevrijwaard te blijven voor deze gevaren. Hier heerschte slechts strenge zakelijkheid, die door geen gemoedsaandoeningen beïnvloed kon worden, hier heerschte boven alles volmaakte zekerheid inplaats van onverantwoorde speculatie, waarbij de verbeelding (*imaginatio*) meer aan het woord kwam dan de rede (*ratio*) ³⁾. Slechts had men zich te vergewissen dat de definities, waar men van uitging, zuiver gesteld waren. Was dit eenmaal gedaan dan kon men zijn conclusies trekken, wier waarheidsgehalte men telkens opnieuw kon toetsen aan de definities, zoodat van dwaling geen sprake hoefde te zijn, wanneer men slechts logisch te werk ging. Van de oorspronkelijk gestelde hoofdwaarheden moest men aldus voortdurend tot nieuwe waarheden voortschrijden, die allen innerlijk met elkaar verbonden waren en dus

¹⁾ Dit te verstaan in de zuivere zin des woords dat het hier om weten, in plaats van gelooven of meenen gaat.

²⁾ Eth., I, Appendix.

³⁾ De Int. Em.

onderling gecontroleerd konden worden. Aldus kon men naar alle zijden heen doordenken totdat het systeem in zijn afgerondheid en innerlijke samenhang voltooid was. Wat dan al denkende verkregen werd was een inzicht in het wezen der dingen en meer bepaald in de goddelijke natuur, die op wetenschappelijke gronden berustte en dus met zekerheid kon worden aanvaard. Het is ondertusschen duidelijk dat Spinoza hier een factor verwaarloosd heeft en één, die zóó belangrijk is, dat daardoor zijn gansche filosofie als wetenschap ondermijnd dreigde te worden. Immers, de Euclidische meetkunde, die hij in zijn besprekingen vooronderstelt, gaat terug op grondwaarheden, die niet zijn bewezen, maar zonder meer gesteld. Zoo berust deze gansche wetenschap uiteindelijk niet op absolute zekerheid, maar op hypothese. Zij laat zich immers terugvoeren tot grondwaarheden, die zelf niet onderzocht zijn. Zij aanvaardt het objectieve bestaan der ruimte, terwijl de Idealistische denkers hebben aangetoond hoe problematisch deze aanvaarding genoemd moet worden. Zij vooronderstelt de categorie der quantiteit, zonder deze verder te onderzoeken. In zijn bespreking van Spinoza's methode wijst Caird er op hoe bedenkelijk het zijn kan wanneer gegevens uit een bepaalde orde en die daar geldigheid bezitten, in een andere orde overgebracht worden⁴). Het kan niet ontkend worden dat Spinoza dit gedaan heeft. Hij heeft categorieën, die aangewend mochten worden binnen de grenzen van een bepaalde, en dus begrensde wetenschap gebruikt voor een wetenschap, die hij zelf absoluut dacht, wijl alles omsluitende. Ruimte en quantiteit gelden voor de mathemata, omdat men hier met uitgebreide figuren te doen heeft. Zij verliezen die geldigheid echter wanneer men op het gebied van het zuivere denken komt. Gedachten laten zich noch quantitatief noch ruimtelijk bepalen. De Spinozistische methode, die het onderneemt mathematische bewijsvoering over te dragen op speculatief gebied schijnt bij voorbaat gedoemd tot de grootst mogelijke begripsverwarring. Professor Ovink's afwijzing van het Spinozisme als wetenschap schijnt dan ook volkomen gerechtvaardigd⁵). Hiertegenover maak ik er opmerkzaam op dat de navolging van de meetkunde in de Ethica slechts een uiterlijke is. Immers, de meetkundige bewijsvoeringen laten zich terugvoeren tot grond-

⁴) Caird: Spinoza (Phil. Classics), p. 117.

⁵) Ovink: Spinoza (Onze Groote mannen, I, 5), p. 48.

waarheden, waarnaar zij dan ook onophoudelijk verwijzen. Voorzoover het de vorm betreft geschiedt dit in de Ethica ook. Maar het blijkt dat Spinoza's systeem zich ook nog ontwikkelen laat uit een ander gegeven dan de onbewezen grondwaarheden, die in de meeste boeken der Ethica voorafgaan ⁶⁾. En dit met meer recht omdat dit gegeven verantwoord is.

Uiterlijke norm waar Spinoza al zijn gedachten aan getoetst heeft is voor hem het menschelijk denken zelf geweest. Zoowel in het „Tractaat tot de verbetering des Verstands” als in de Ethica ontwikkelt Spinoza een kenleer, die het denken zelf als eenige grond van alle weten aanvaardt. Hij volbracht daarmee het werk dat zijn voorganger Descartes begonnen was. Het is zeker te betreuren dat hij zijn gansche systeem ook niet naar de vorm uit deze kenleer heeft ontwikkeld, inplaats van haar in een vorm te kleeden, die haar diepste wezen niet tot uitdrukking bracht. Aan de andere kant mag niet vergeten worden dat de mathematische methode voor Spinoza als voorbeeld heeft gegolden voor zoover het de innerlijke houding tegenover levens- en wereldproblemen betrof ⁷⁾. Geen tweede denker heeft zoozeer begrepen als Spinoza, hoe de oplossing van wijsgeerige problemen gekleurd wordt door de steeds wisselende menschelijke aandoeningen en daardoor inboet aan objectieve geldigheid. Spinoza zelf heeft geschreven dat hij tegenover deze aandoeningen wenschte te staan met een onbewogenheid als golden het vlakken en lijnen, en deze houding nam hij aan waar het de oplossing van alle andere problemen betrof, zeer zeker in de overtuiging dat slechts op deze wijze wetenschappelijke resultaten mogelijk waren ⁸⁾. Hier kon de meetkunde ongetwijfeld tot voorbeeld dienen.

Toch zou het beter zijn geweest wanneer hij voor zijn gansche systeem de dialectische methode had volgehouden, die hij in zijn kenleer heeft ontwikkeld. Zeker zal een rechtvaardige kritiek de Spinozistische eisch van wetenschappelijkheid moeten toetsen aan de waarde van deze kenleer en niet aan de mathematische voordracht der bewijsvoering, al vindt deze, zooals wij reeds zagen haar rechtvaardiging.

Gaan wij thans dieper op de kenleer in.

⁶⁾ Uitgezonderd in het Vierde Boek.

⁷⁾ Vergelijk N. van Suchtelen: Ethica (2e druk), Inleiding, p. XXX.

⁸⁾ Eth. III, De Origine et Natura affectuum.

Descartes reeds had er op gewezen dat, waar men ook aan mocht twijfelen, het denken een onbetwifelbare zekerheid bevatte. Uit die zekerheid van het denken had hij dan ook de zekerheid des bestaans afgeleid. Spinoza sluit zich hierbij aan. Hij wijst er op dat de eenige norm waaraan ons denken kan worden getoetst dat denken zelf is. Het openbaart gelijkelijk zijn eigen waarheid en de leugen, zooals het licht zichzelf en de duisternis openbaart⁹⁾. De twijfel heeft haar waarde als doorgangsfase, maar wanneer zij tot principe verheven wordt voert zij noodgedwongen ad absurdum. De twijfelaars uit beginsel blijven hieraan niet trouw in de practijk, omdat dit een onmogelijkheid zou wezen. In de ondoordachtheden van het dagelijksche leven gaan zij voortdurend bij hun denken te rade, wat zij aanvaardden of verwerpen doen zij denkende. Waren zij consequente twijfelaars dan zouden zij niet eens meer kunnen twijfelen, aangezien ook de twijfel denkzekerheid is, gelijk Augustinus reeds begrepen heeft in zijn beroemde uitspraak „Dubito, ergo sum”. Zoo durft Spinoza de trotsche woorden neerschrijven: „Wie een ware idee heeft, weet tevens dat hij een ware idee heeft, noch kan hij twijfelen aan de waarheid daarvan.”¹⁰⁾ Wanneer wij zeggen een zaak te kennen, doen wij dit niet in de overtuiging dat de zaak waar is, maar dat ons kennen van de zaak waar heeft te heeten.

Hier ligt dus het criterium. Zoo merkt Spinoza dan op: „Wie kan weten of hij van de één of andere zaak zeker is, indien hij niet van te voren van de zaak zeker is.”¹¹⁾ Deze uitspraak schijnt dogmatisch, wat erger is, zij schijnt met de ervaring in tegenspraak. Een groot deel van het menschdom meent een aantal zaken met groote zekerheid te weten, bij nader onderzoek is echter die zekerheid dwaling gebleken. Dit moet toch niemand beter geweten hebben dan Spinoza, aangezien een groot deel van zijn filosofie niets dan de bestrijding dezer dwaling inhoudt. Deze opvatting moet dan ook weer niet beschouwd worden op zichzelf, maar belicht van uit het verband des geheels. Spinoza zegt allerminst dat het denken niet dwalen kan, hij leert slechts dat de dwalingen van de menschelijke geest enkel in en door het denken

⁹⁾ Eth. II, Prog. XLII, Schol.

¹⁰⁾ Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare.

¹¹⁾ Hoc est, quis potest scire, se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit.

gecorrigeerd kunnen worden en dat die correctie niet van buiten af
aangebracht kan worden. Het denken in de aanvang is onklaar,
verwikkeld in tegenstrijdigheden en derhalve machteloos. Van al
deze tekortkomingen moet het worden gezuiverd, maar het kan
dit zuiveringsproces slechts zelf volbrengen. Spinoza trekt een
merkwaardig parallel tusschen de vervolmaking der menschelijke
gedachte en die van het menschelijk gereedschap¹²⁾. In den be-
ginne moest de mensch zijn handen gebruiken om zich een paar
ruwe, onbeholpen werktuigen te vervaardigen. Met behulp van deze
maakte hij een paar anderen, die fijner afgewerkt waren en met
deze nog fijnere, totdat hij zich het werktuigapparaat had gescha-
pen, waarmee hij de aarde tot op zekere hoogte kon beheerschen. In
de wereld der begrippen is het niet anders gegaan. Hoogere ge-
dachten ontwikkelen zich uit lagere en hieruit komen weer hogere
voort, totdat zij tot zulk een graad van volkomenheid zijn opgevoerd
dat men van hen kan zeggen dat zij ware ideeën uitdrukken.
In het Tractaat tot Verbetering des Verstands, onderscheidt Spi-
noza vier graden van kennis, die hij in de Ethica tot drie heeft
teruggebracht.¹³⁾ Deze moeten niet los van elkander gedacht
worden, ook staan zij niet tegenover elkaar, maar zij volgen uit
elkaar. De eerste kengraad wordt verworven door hooren zeggen.
De tweede door toevallige ervaringen. De derde door de rede.
De hoogste tenslotte door de aanschouwing van het wezen der
dingen. De eerste en tweede kengraad noemt Spinoza inbeel-
ding (*imaginatio*). Haar kenmerk is de toevalligheid. De subjec-
tieve willekeur heerscht hier. Dat wil zeggen dat de dingen niet
beschouwd worden zooals zij op zichzelf zijn, maar slechts in zoo-
verre zij de enkeling aandoen. De individu bouwt zijn kennis op
wat hij persoonlijk heeft ervaren, op de indrukken, die hij heeft
opgedaan of wat nog twijfelachtiger genoemd moet worden op
wat hij door anderen heeft hooren zeggen. Niet alleen is deze ken-
nis fragmentarisch, zij is ook bepaald door de wisselende stemmin-
gen, waar de mensch zich aan overgeeft en die hem heden doen
verwerpen, wat hij gisteren aanvaardde en omgekeerd. Zoo is er
van een vast omljnd wereld- en levensbeeld geen sprake. Noch-
tans noemt Spinoza deze kennis met haar hooge mate van
onbetrouwbaarheid geen onware kennis. Deze immers bestaat er

¹²⁾ De int. Em.

¹³⁾ Eth. II, Prop. XL, Schol. II; XLI, XLII.

niet. In principe is al ons denken waarachtig. Slechts is het noodzakelijk haar te bevrijden van de elementen, die haar waarheidsgehalte verduisteren. Het is dus zuiverder om te spreken van onvolledige of onvolmaakte kennis. Geen meening is dan ook zonder meer verwerpelijk. Het is veeleer de taak van de wijsgeer om tot het wezenlijke daarvan door te dringen, en het tot ontwikkeling te brengen. Dit gebeurt door de kennis der tweede graad (cognitio secundi generis), of wel de rede (ratio). Dan blijkt dat de z.g. onware kennis niets anders dan ondoordachtheid is, die zich echter al denkende verhelderen laat tot ware kennis. Dit verhelderingsproces voltrekt zich al redeneerende. Nu blijft men niet staan bij het bijzondere, maar men tracht door het bijzondere heen door te dringen tot het algemeene; het begrensde en bepaalde wordt in het alomvattende opgeheven. Dit wil zeggen dat de dingen niet meer beschouwd worden gelijk zij toevallig deze of gene mensch aandoen, maar dat men de noodwendige orde, waarin de dingen gevoegd zijn en waardoor zij samenhangen, nagaat. Aldus schrijft Spinoza, dat het de aard der rede is om de dingen te beschouwen zooals zij in zichzelf zijn¹⁴). Hierbij is Spinoza er dan echter op bedacht niet in loutere abstracties te verzeilen. Het gaat er niet om de enkelvoudige dingen met elkaar te vergelijken en daaruit het uiterlijk overeenkomende af te zonderen en op zichzelf te plaatsen, als ware op deze manier het wezenlijke gegrepen. Het gaat er juist om door alle uiterlijke kenmerken heen te dringen en dat te vinden, met de definitie waarvan de natuur van het ding is gegeven, los van alle bijkomstigheden. Verduidelijken wij dit aan een voorbeeld. Wanneer wij van de cirkel zeggen, dat zij een figuur is, waarin de stralen, die van het middelpunt naar de omtrek loopen, gelijk zijn, dan hebben wij daarmee wel een definitie gegeven, die een bijzondere eigenschap van de cirkel betreft, maar het wezenlijke van deze figuur, datgene waardoor zij een cirkel is, hebben wij onbesproken gelaten. Immers de definitie van een ding moet voldoen aan de voorwaarde dat alle overige eigenschappen daarvan zich hieruit laten afleiden. Het ware begrip van de cirkel is dat zij een figuur is, die wordt gevormd doordat men een rechte lijn om één harer eindpunten, dat als onbewegelijk gedacht wordt, draaien laat¹⁵). Uit deze definitie kan de bovengenoemde volgen,

¹⁴) Eth. II, Prop. XLIV.

¹⁵) De Int. Em. Vergelijk Cassirer, Erkenntnis. Problem. II, p. 90. (Berlin, 1911).

niet omgekeerd. Dit is dus wel een gansch andere begripsbepaling, dan die in de Scholastieke filosofie wordt toegepast. Volgens Spinoza verheldert deze begripsverklaring niet, maar verduistert zij veeleer. Zij komt tot stand door de veelheid van beelden, die zich in het bewustzijn vormen en waardoor dit overstelpt wordt. Door de menigte van menschen, die wij te zien krijgen, is de geest niet langer in staat de verschillen tusschen de individuen onderling uiteen te houden, als kleur, grootte, enz. De kenmerken, die de zintuigen het meest aandoen, worden omgeschapen tot een beeld, waarvan wij meenen dat het 't begrip mensch uitdrukt, maar dat in werkelijkheid niets anders is dan een schepping der verbeelding, dus van de kennis der eerste graad¹⁶⁾. Dit blijkt overigens duidelijk wanneer men ziet welk een verschil van meening er bestaan heeft over de inhoud van het begrip. Want al naardat de verbeelding der scholastische wijsgeeren het meest getroffen werd, verstonden zij daaronder een dier van opgerichte houding of één dat tot lachen in staat was; een tweevoeter zonder veeren of een denkend dier. Vandaar dan dat er zooveel twistvragen ontstonden, terwijl toch het wezenlijke onbesproken gelaten werd¹⁷⁾. Tot een recht besef van wat een zaak is, kunnen wij haar echter niet op zichzelf beschouwen, omdat er in de wereld der verschijningsvormen niets is dat in en uit zichzelf kan worden begrepen, om reden waarvan wij hun ook elk substantieel bestaan moeten ontzeggen. Door te dringen tot de samenhang, waarin een bijzondere zaak geplaatst is en haar verhouding daartoe bepalen, noemt Spinoza een toereikende kennis aangaande die zaak bezitten. Deze verhouding tot de orde des geheels drukt een eeuwig geldende verhouding uit; wanneer de rede een ding aldus beschouwt dan beziet zij het onder eenig gezichtspunt der eeuwigheid¹⁸⁾. Nu immers gaat het niet langer om de toevallige kenmerken van het ding, ja het gaat geheel niet meer om het ding als enkelverschijning, maar het ordeverband van het deel tot het geheel wordt doordacht. Het Spinozisme begrijpt dat er slechts van ware kennis sprake kan zijn, wanneer men voortdurend tot het geheel teruggaat¹⁹⁾. Het denken zal er nu voorts toe overgaan om dat geheel

¹⁶⁾ Eth. II, Prop. XL, Schol. I.

¹⁷⁾ Eth. II, Prop. XL, Schol. I.

¹⁸⁾ Eth. II, Prop. XLIV, Corol. II.

¹⁹⁾ Geheel mag dan niet worden gedacht als som der dingen, maar als verband waarin de deelen vervat zijn en zonder hetwelk zij niet denkbaar zouden zijn.

op zichzelf te gaan beschouwen, los van de enkelverschijningen. Verstandelijk en redelijk gesproken is dit een ondenkbaarheid. Wanneer men zich het geheel los denkt van zijn deelen, krijgt men een abstractie. Volgens de kennis van de eerste graad worden de deelen verbandloos op zichzelf gedacht, volgens de kennis van de tweede graad wordt het verband van de deelen en het geheel door-dacht, is er nu nog een derde kengraad mogelijk, waarbij men het geheel op zichzelf beschouwt?

Inderdaad blijkt deze soort van kennis mogelijk; zij wordt evenwel niet denkende verworven, maar schouwend. In de aanschouwing nu wordt het geheel begrepen als God. Deze vorm van kennis is echter redelijk verantwoord, want al is het begrip dat de rede zich daarvan vormen kan een abstractie, zoo blijkt het nochtans als verband des geheels bij alle redeneeren voorondersteld. Eerst de kennis van de derde graad rechtvaardigt de definitie van het Substantie-begrip, als dat wat in zichzelf en door zichzelf begrepen kan worden ²⁰⁾. Het blijkt dan dat onder dit begrip niet de idee van grond aller dingen verstaan wordt, een idee, die volgens Bierens de Haan aan de natuurwetenschap ²¹⁾ volgens O v i n k aan de ruimtelijkheid der mathematica ²²⁾ ontleend zou zijn. Veeleer blijkt dit begrip door het denken niet bevat te kunnen worden, het blijft dan een abstractie, gelijk er door meerdere critici tegen aangevoerd is geworden. Slechts in de aanschouwing wordt het in zijn volheid begrepen. Deze conceptie is wederom mystiek, de mensch kent haar slechts door de ervaring. Zij is onuitspreekbare beleving, waarvan het denken slechts stamelend te gewagen weet. Op zichzelf beschouwd is de kennis van de derde graad echter volkomen. Zij is dit omdat haar inhoud niet langer als objectief gegeven tegenover haar staat. In de aanschouwing is de mensch één geworden met wat hij aanschouwt, kennen is hier identiek met zijn. Inplaats van de bemiddeling van het denkproces, hebben wij hier de onmiddellijkheid der intuïtie. De mensch kent het eeuwige en oneindige wezen Gods, omdat hij zelf naar zijn diepste wezen eeuwig en oneindig is ²³⁾. Derhalve schrijft Spinoza dan ook dat de kennis, die de menschelijke geest van het eeuwige en oneindige wezen Gods heeft adaequaat is ²⁴⁾. Vanuit dit door de kennis

²⁰⁾ Eth. I. Defin. III.

²¹⁾ Levensleer naar de beginselen van Spinoza, p. 367—370.

²²⁾ O v i n k: Spinoza, p. 40.

²³⁾ Eth. V, Prop. XXIII.

der derde graad verworven Godsbegrip schikt de mensch dan zijn kennis der wereld in een nieuw verband en een vaste orde. Gelijk uit het grondbegrip van een cirkel zich alle verdere eigenschappen ontwikkelen laten, terwijl in ieder van die eigenschappen dat grondbegrip gehandhaafd blijft, zoo kan de rede uit het Godsbegrip, dat zij zelf slechts benaderen kan, alle zaken en gedachten afleiden. In het tweede Boek der *Ethica* wordt dit aldus geformuleerd: „Ieder begrip van eenige zaak, of van een enkel wezen dat inderdaad bestaat, houdt noodwendig het eeuwige en oneindige wezen Gods in zich besloten.”²⁵⁾ En elders: „Daar immers alle dingen in God zijn en uit God begrepen worden, volgt, dat wij uit deze zeer vele zaken kunnen afleiden, die wij op een adaequate wijze kennen”²⁶⁾. Tenslotte: „Deze soort van kennis gaat voort van het adaequate begrip der werkelijke essentie van zekere eigenschappen Gods tot een adaequate kennis van de essentie der dingen”²⁷⁾. Zoo blijkt er geen kennis van de dingen mogelijk zonder kennis van God. Hegel's ontroerende uitspraak dat God beter gekend kan worden dan een steen wordt hier geanticipeerd en tevens gecorrigeerd, voor zooverre wordt uitgesproken dat het laatste zonder het eerste in het geheel niet mogelijk kan worden geacht²⁸⁾. Ons denken is slechts waar voorzoover het op God wordt betrokken als op het verband des geheels. Om dat denken in zijn zelfonderzoek, dat tenslotte zelf-ontvouwing is gebleken, te vrijwaren tegen ongeoorloofde speculatie moet het volgens Spinoza aan een viervoudige voorwaarde voldoen²⁹⁾. Het moet leeren te onderscheiden tusschen een ware idee en allerlei verwarde concepties. Het moet regels ontwerpen, waarnaar het zich richten kan om de dingen, die aanvankelijk voor het denken onbekend zijn kenbaar te maken! Het moet de te doordenken stof zoo ordenen, dat geen arbeid verspild wordt in onnoodig onderzoek.

²⁴⁾ *Eth.* II, Prop. XLVII.

²⁵⁾ *Eth.* II, Prop. XLV: *Unaquaeque cuiuscunque corporis, vel rei singularis actu existentis, idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvet.*

²⁶⁾ *Eth.* II, Prop. XLVII, Schol: *Cum autem omnia in Deo sint et per Deum concipiuntur, sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus.*

²⁷⁾ *Eth.* II, Prop. XL, Schol II: *Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam. Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.*

²⁸⁾ *Idem.*

²⁹⁾ *De Int. Em.*

Tenslotte moet het zoo gericht zijn, dat het in staat zal zijn tot de idee van het volkomen wezen te komen. De Engelsche Spinozakenner, Frederick Pollock, die er in zijn studie steeds op uit is de leer van deze wijsgeer te zuiveren van ieder spoor van mystiek, ziet zich nochtans gedwongen tot de volgende concessie: „This may not look very promising at first sight to a student of modern science, especially the fourth canon of method has an air of hopelessly unpractical mysticism”.³⁰⁾

Inderdaad ben ik van meening dat deze uitspraak voor de definitie van het Spinozisme toereikend is, wanneer men althans de bepaling „hopeloos onpractisch” onafscheidelijk denkt van het begrip mystiek.

Wanneer men weten wil of een idee waar of onwaar te heeten heeft, dan moet men beginnen een enkelvoudige en geen samengestelde idee te beschouwen. Immers, denkfouten worden altijd in samengestelde ideeën gemaakt; een enkelvoudige idee geeft daarentegen het ding weer zooals het is en niet meer dan dat. Tot hoe grooter eenvoudigheid wij een idee dus kunnen herleiden, des te zekerder zijn wij dat die idee waar is. En aangezien de meest eenvoudige idee de Godsidee is, daar zij immers volkomen zelfgenoegzaam is en voor een juist begrip van haar de toelichting van geen enkel andere idee behoeft, zullen wij dus voor alles trachten haar te fundeeren als een onverwrikbaar uitgangspunt. Daarmee is in de eerste voorwaarde tevens aan de vierde voldaan. De Godsidee eenmaal gegeven zijnde, kunnen wij stap voor stap het begrip van de wereld daaruit ontwikkelen; waarbij wij er echter steeds acht op moeten slaan geen voorbarige conclusies te trekken, doch ieder volgende streng logisch uit de daaraan voorafgaande af te leiden. Ook de derde voorwaarde is van belang. Reeds in de exacte wetenschap is het zeer gewenscht zich bij zijn onderzoekingen niet te verliezen in nevenzaken; bedenken wij waar het Spinoza om begonnen was dan wordt de nadruk die hij daarop legde ons eerst recht duidelijk. Want in zijn Tractaat tot de Verbetering des Verstands bekennt hij dat hij zich gevoelde als iemand, die in doodsnood verkeerde en zich nu inspande om het geneesmiddel te verkrijgen, dat hem zou kunnen redden. Zoo wordt de zorg om niet af te dwalen onmisbare vereischte.

Laat ons thans nagaan wat Spinoza verstond onder de ware

³⁰⁾ Pollock: Spinoza, his Life and Philosophy (Londen 1880), p. 135, 136.

ERRATA.

Te beginnen bij regel 14 pag. 49 van boven leze men:

„Wat in de Spinozistische beschouwing*swijze* echter vooral aan de orde komt, dat is het probleem van de buitenwereld. Zooals wij verder op na zullen gaan en ontwikkelen is Spinoza tot zijn aanvaarding van de buitenwereld gekomen door zijn aanknoopingspunt bij Descartes.”

word 20/ op pag 60 ?

akosmisme pag 12 : a kosmisme pag 20
word

mode pag 67 wjwjsen.

idee van een zaak. Het is van belang er op te wijzen dat hij realistisch over de verschijningswereld dacht, d.w.z. dat hij haar opvatte als een werkelijkheid, die tegenover ons denken stond. Toch is het Spinozisme geen realisme in de gewone zin des woords, omdat volgens Spinoza geen zaak, zooals die zich aan ons voordoet, zonder haar ideëele keerzijde is. Nu is er van ware kennis sprake wanneer de idee, die ik over een zaak heb, beantwoordt aan de idee in de zaak zelf, ja er mee identiek is. Treedt nu de philosophische bezinning op, dan wordt deze idee tot inhoud van de idee van mijn denken, wij krijgen dan wat Spinoza noemt de idee van een idee (*idea ideae*). Dat het wijsgeerig denken in zijn gedachten zichzelf tot inhoud heeft, wist Aristoteles en is door Plotinos diepzinnig uitgewerkt³¹⁾. Dit is op zichzelf dus niets nieuws. Wat in de Spinozistische beschouwingwijze echter vooral aan de *nu* diepzinnig uitgewerkt³¹⁾. Dit is op zichzelf dus niets nieuws. verder op na zullen gaan en ontwikkelen is Spinoza tot zijn aanvaarding van de buitenwereld gekomen door zijn aanknooppingspunt bij Descartes. Deze plaatste stof en geest naast elkaar als twee gelijkwaardige substanties. Wel hief Spinoza de leer van een tweevoudige substantie op in het Al-Eene substantie-begrip, maar feitelijk handhaafde hij het Cartesiaansche dualisme door er de leer van het paralellisme voor in de plaats te stellen. De wereld is evenzeer idee als stof, de goddelijke werkelijkheid verschijnt daarin op tweevoudige wijze aan de menselijke geest. Blijft de stof echter gehandhaafd als objectieve werkelijkheid, dan staat de wereld, gelijk die zich uitbreidt in de ruimte ook tegenover het denken. De vraag is nu op welke wijze dat denken door de stoffelijke werkelijkheid wordt aangedaan.

Spinoza blijkt hier een ontwikkelingsgang te hebben doorgemaakt. In zijn jeugdwerk, het Korte Tractaat, vat hij het denken op als passief staande tegenover de werkelijkheid daarbuiten, kennen is hier ondergaan, niet werkzame zelfontplooiing. Het grijpt de dingen niet, maar wordt er door gegrepen en spiegelt hun werkelijkheid dan³²⁾. In de Ethica blijkt — zooals wij reeds zagen — dat standpunt overwonnen. Veeleer wordt het denken hier autonoom verklaard en op zichzelf gesteld. Zijn werkelijkheid wordt niet langer aan de dingen daarbuiten, maar aan zichzelf getoetst. Maar

³¹⁾ Zie o.a. Drews: Plotinos, p. 80—86.

³²⁾ Vergelijk: Cassirer II, p. 75.

Zie: korte Tractaat, II, Cap. IV, § 10.

omdat de buitenwereld toch objectieve geldigheid blijft bezitten, aangezien de leer van 't paralellisme daartoe dwingt, ziet Spinoza zich genoodzaakt een geheel overbodige verdubbeling te aanvaarden. De idee van Petrus is waar wanneer zij beantwoordt aan de idee van Petrus in mijn denken en aan de idee van Petrus in de stof: bij ware kennis zijn de beide ideeën identiek. Dan is echter het volhouden van een objectieve buitenwereld een zinledigheid. Deze blijkt immers niets anders dan mijn denkinhoud. Dat Spinoza niet tot deze conclusie is gekomen werkt storender in zijn gansche systeem dan de mathematische inkleeding daarvan, die zich tenslotte weg laat werken zonder dat het wezen van zijn wijsbegeerte er door geraakt wordt. In zijn bewerking der Ethica, die hij „Von den Festen und Ewigen Dingen” genoemd heeft, heeft Carl Gebhardt deze poging gewaagd en ofschoon een dergelijk ondernemen altijd aanvechtbaar blijft op historische grond, moet men m.i. toegeven dat de werkelijke inhoud der Ethica hier in zijn zuiverheid is weergegeven. Wijsgeerig gesproken is de Spinozistische leer door deze omwerking niet geschaad. Het is echter onmogelijk dezelfde methode toe te passen waar het zijn paralellisme betreft. Dit is diep met het gansche systeem verweven. Het steeks er in gelijk een onverteerde brok, zooals Bierens de Haan heeft opgemerkt³³). Vooral in de kenleer doet het vasthouden hieraan zich telkens storend gevoelen.

Spinoza blijft op grond van zijn idealistisch uitgangspunt halfslachtig tegenover die door hemzelf gestelde objectieve buitenwereld staan. Soms maakt hij het denken geheel daarvan afhankelijk. Pollock die er steeds op bedacht is om Spinoza's leer in overeenstemming te brengen met een zakelijk natuurwetenschappelijk onderzoek der dingen heeft hier met nadruk op gewezen.

Alles wat het denken denkt of zich voorstelt ontleent het aan de buitenwereld, zelfs waar het phantaseert³⁴). We herinneren ons gesproken woorden en een boom, onze phantasie combineert deze beide ware, aan de natuur ontleende begrippen, tot een boom die spreekt. Het onware, samengestelde begrip is dus te herleiden tot twee enkelvoudige begrippen, die zich in de buitenwereld laten aanwijzen. Derhalve meent Pollock in de geest van Spinoza te spreken, wanneer hij hierbij opmerkt: „The less we know of

³³) Van Cartesius tot Kant, (Spinoza).

³⁴) Pollock, p. 137.

nature, the more absurdities can we accept from the workshop of unregulated fancy, such as talking trees, magic and apparitions, transformations of men into stones and the like". Men kan niet zeggen dat deze bewering onwaar is, maar zij is dan toch slechts ten deele juist. Want Spinoza neigde er telkens toe om de buitenwereld als norm voor het denken te negeeren. Daar de denkwereld immers autonoom was moest het mogelijk zijn om, zuiver en alleen daarbinnen verblijvend en de denkwetten in acht nemend en opvolgend, de werkelijkheid te construeeren. Dan kon de ervaring uitgeschakeld worden. Omdat echter ons denken parallel loopt met de stof moet de werkelijkheid, die wij ons al denkende eigen maken beantwoorden aan de werkelijkheid daarbuiten ³⁵⁾. Dit komt hierop neer, dat wij ons denken niet naar en aan de buitenwereld behoeven te bepalen, maar dat wij meenen de uitkomsten van ons denken aan die buitenwereld op te kunnen leggen. Waar dit toe voeren kan, blijkt bij de denker, die meer dan iemand anders door Spinoza beïnvloed geworden is, bij Friedrich Wilhelm Schelling. In zijn Transcendentale Philosophie ³⁶⁾ heeft hij er werkelijk consequent naar gestreefd om de natuur uit het denken te reconstrueeren, met volkomen veronachtzaming van de feiten, die door de ervaring geboden werden. Volgens zijn identiteitsphilosophie openbaart het absolute zijn werkelijkheid volledig in het rijk der natuur en het rijk der geest, zij het dan op verschillende wijze. In de natuur vinden wij, naar zijn zeggen, geronnen of uitgedoofde geest, in het rijk der geest daarentegen vloeiend geworden materie. Daar de beide gebieden inwezenlijk gelijk zijn is het even goed mogelijk de natuur uit de geest te ontwikkelen als omgekeerd. Het is duidelijk dat wij in deze gedachte het Spinozistisch paralellisme terugvinden dat hier tot zijn logische consequentie is gevoerd en dan willekeurig blijkt te zijn. Schelling's Transcendentale Philosophie is in de vorm, waarin zij geboden werd onhoudbaar gebleken. Het is een verheugend feit dat Spinoza deze lijn in zijn filosofie niet gevolgd heeft. De Ethica is de schepping van een geest, die de ervaringswereld diep heeft gepeild en daar in zijn wijsgeerig denken rekenschap van aflegt. De natuur staat dan ook niet tegenover 't denken als een autonoom gebied, zij blijkt inhoud van het denken; niet buiten maar in hem. Anders gezegd, in de

³⁵⁾ Ep. XVII.

³⁶⁾ W. W. II, blz. 39.

natuur wordt het denken zijn inhoud geboden op de wijze der waarneming. Over dit waargenomene gaat het denken dan nadenken, d.w.z. het heft het uit zijn onmiddellijkheid op tot begripmatigheid. Het neemt niet slechts waar, doch begrijpt ook hetgeen het waarneemt. Aldus blijkt de waargenomen natuur een onmisbare factor in het gansche denkproces, die niet kan ontbreken in de methodische zelfontwikkeling van het menschelijk denken, gelijk Spinoza die heeft probeeren vast te stellen.

Het leven heeft de wijsgeer geen tijd gelaten om zijn inwezenlijk idealistische leer te zuiveren van realistische brokstukken. Wel heeft de meest begaafde van Spinoza's leerlingen, Tschirnhausen³⁷⁾ reeds geworsteld met de leer van het paralellisme en er zijn meester verscheidene vragen over gesteld. Spinoza is er echter niet uitgekomen, al blijkt het denken bij hem in werkelijkheid steeds boven de materie te gaan. Hier hebben verschillende Spinoza-kenners op gewezen. Het was echter voor zijn opvolgers in de Westersche philosophie, Leibnitz en Berkeley, weggelegd om deze lijn ten einde toe door te trekken. Tenslotte moet nog worden opgemerkt, dat Spinoza's opvatting van het menschelijk denken bescheidener was dan die van Hegel. Hij is niet van meening geweest dat het denken in staat was ieder wereldprobleem volledig op te lossen en dat het verborgen wezen van het Universum over geen kracht beschikte, die aan de moed van het kennen weerstand kon bieden³⁸⁾. Meer dan eens heeft hij er op gewezen dat het menschelijk denken beperkt was, deel slechts van een alomvattend denken en dus in staat om slechts een deel van de eeuwige waarheden volledig te begrijpen; dat een deel daarvoor verborgen bleef en een ander deel slechts op onvolledige wijze werd begrepen³⁹⁾. Voor een juiste beschouwing van de Spinozistische kenleer is deze uitspraak belangrijk. Want zij houdt in dat het menschelijk denken altijd het moment van onvolmaaktheid aan zich heeft en dat het ons van de hoogste werkelijkheid, het Absolute, geen adaequate kennis vermag te schenken. Ja, zelfs is iedere bepaling die zij er aan toe kent begrenzing van het onbegrensde en derhalve ontkenning (omnis determinatio est negatio). De zaak van het denken is een bemiddelende, het moet de mensch van

³⁷⁾ Ep. LXXX en LXXXIII.

³⁸⁾ Hegel: W. W. VI, p. XI.

³⁹⁾ Ep. XXXII, Int. Em.

het eindige wegvoeren naar het oneindige. Dit vermag het uit de aard van zijn wezen. Want het heeft de beide begrippen als moment aan zich. Is het doel echter bereikt dan gaat het met zijn subject-object verhouding ten onder in de onmiddellijke zekerheid van de ééne, absolute Substantie!

II. HET BEGRIP DER SUBSTANTIE.

a. Het begrip bij Spinoza.

*„Im Grenzenlose sich zu finden
Wird gern der Einzelne verschwinden.“*

Goethe.

Beschouwen wij thans het begrip waarmede het Spinozisme meestal wordt saamgedacht — dat der goddelijke Substantie. Op redelijke gronden is Spinoza gekomen tot de aanvaarding van een eenig, eeuwig en oneindig wezen; de Substantie. Deze kenmerken volgen immers terstond uit de definitie der Substantie, als datgene wat in zichzelf is en uit zichzelf kan worden begrepen. Allereerst volgt er haar oneindigheid uit. Immers ware de Substantie eindig zoo zou zij begrensd en beperkt worden door iets anders dat eveneens eindig was. Die beperking zou dan insluiten, dat zij door dat andere bepaald werd en dus dat een begrip daarvan noodig zou zijn om de Substantie zelf te begrijpen. Zoodat de Substantie dan niet langer uit zich zelf zou worden begrepen en de definitie daarmee te niet gedaan. ¹⁾ Uit haar oneindigheid volgt dan voorts dat er slechts één Substantie kan zijn. Bij meerdere Substanties zou er immers sprake zijn van een getal. Nu houdt het begrip getal voor Spinoza tevens dat der eindigheid in zich besloten. Volgens hem was het een ongerijmdheid van een oneindig getal te spreken. Zoo impliceert de oneindigheid der Substantie vanzelf haar eenigheid. ²⁾ Vervolgens volgt uit haar oneindigheid evenzeer haar ondeelbaarheid. Want wanneer wij zouden spreken van een deel der Substantie, dan zou dit tegenover het oneindig geheel als een eindigheid staan. Dit is onmogelijk, want een eindigheid, die tegenover het oneindige staat, begrenst dat oneindige, en maakt daar zelf weer een eindigheid van. ³⁾ De verhouding van deel tot geheel, dit laatste dan begrepen als som der deelen, is slechts mogelijk in

¹⁾ Verg. Kuno Fischer, p. 353.

²⁾ Ep. XII.

³⁾ Eth. I, Prop. XIII, Schol.

de betrekkelijkheid en is uiteindelijk die van deel tot meer-omvattend deel, dat zelf op zijn beurt onderdeel is, enz. Het oneindige is echter absoluut ondeelbaar, niet de som van deelen, doch het volmaakt tegenstelde hiervan.

Uit deze reeks van bewijzen blijkt dus dat wij de Substantie op kunnen vatten als oneindig, eenig en ondeelbaar. Hiermee is het monistische Substantie-begrip gedefinieerd. Uit het wezen der Substantie volgt met noodwendigheid haar bestaan. Dit in onderscheid tot het bestaan der eindige dingen, dat toevallig genoemd moet worden. Volgens de mechanische zienswijze der dingen, die in Spinoza's dagen in de natuurwetenschap aan de orde was, had al het bestaande zijn bestaan te danken aan uitwendige oorzaken, die het in zijn werking bepaalden en waarvan het een gevolg was. Met de Substantie is dit niet het geval. Deze ontleent haar bestaan niet aan iets daarbuiten, daar zij volgens de definitie slechts door zichzelf wordt bepaald. Dus is de Substantie ook oorzaak van zichzelf (*causi sui*). Uit haar wezen volgt het bestaan, anders gezegd, oorzaak en gevolg vallen in de Substantie samen. Terwijl nu voor de eindige dingen het bestaan iets toevallig is, iets uiterlijks, dat ieder oogenblik kan, ja moet worden opgeheven, omdat er — volgens Spinoza's zeggen — niets in het heelal bestaat dat niet door iets anders overtroffen wordt in macht, door welke macht het dan ook ter eenige tijd zal worden vernietigd, geldt ditzelfde niet voor de Substantie. ⁴⁾ Deze bestaat met noodwendigheid en kan niet anders dan dusdanig worden gedacht. Dit wordt als volgt bewezen: „Alle bestaan getuigt van macht, hoe meer een zaak in zijn bestaan weet te volharden, des te machtiger is zij. Wij zien hoe iets ten gronde gaat, doordat het niet langer bij machte is zijn bestaan te handhaven. Waar de macht der Substantie echter niet door eenige uiterlijke oorzaak beperkt wordt, maar veeleer oneindig heeft te heeten, is het duidelijk dat zij over een oneindig bestaan beschikt en dit met noodwendigheid. Anders zou zij gelijk of minder moeten zijn dan de eindige dingen. ⁵⁾ Tegenover het tijdelijke en het toevallige bestaan waaraan deze deel hebben, moeten wij dat van de Substantie als eeuwig begrijpen. Want onder de eeuwigheid verstaat Spinoza het bestaan zelf voor zoover dit gedacht wordt als met noodwendigheid volgend uit niets anders dan uit

⁴⁾ Eth. IV. Axiom.

⁵⁾ Eth. I Prop. LXXVII.

het begrip der zaak alleen. ⁶⁾ Zulk een bestaan laat zich immers niet verklaren uit de tijd, zooals dat bij de eindige dingen het geval is, wier causaal verband de tijdsorde behoeft en zich derhalve slechts met haar laat begrijpen. Met de oneindigheid der Substantie is hare eeuwigheid gegeven. Beiden zijn kenmerken van haar wezen, ja het zijn correlatieve begrippen. Het ééne begrip laat zich niet denken zonder het andere. Dat de Substantie oneindig is impliceert dat zij naar haar duur, dat is de onbepaalde voortzetting van haar bestaan (*indefinita existendi continuatio*) eeuwig moet heeten. ⁷⁾ Wij kunnen ons echter afvragen of Spinoza hier de Substantie niet op één lijn stelt met de reeks van eindige dingen, die immers ook met noodwendigheid bestaan door het causaal verband waarin zij vervat zijn. Het is duidelijk dat de mechanische opvatting der dingen alle vrijheid uitsluit. Een ding werkt niet omdat het dit verkiest, maar omdat het daartoe wordt gedwongen door een uiterlijke oorzaak. Alles is gedetermineerd om te handelen zooals het doet. Met het bestaan der dingen is het niet anders gesteld. Zij bestaan als noodwendig gevolg van een voorafgegane oorzaak. Moet men hieruit de gevolgtrekking maken, dat de noodwendigheid waarmee de Substantie bestaat haar vrijheid opheft? Wij zagen echter reeds hoe bij haar oorzaak en gevolg samen vallen. De Substantie wordt niet van buitenaf bepaald, omdat dit bij het oneindige wezen een onmogelijkheid zou zijn. Zij wordt innerlijk bepaald en deze zelfbepaling, waarbij een wezen van binnen uit tot handelen wordt gedreven en zijn bestaan dankt aan zijn eigen natuur en niet aan eenige uiterlijke oorzaak noemt Spinoza „vrijheid” ⁸⁾. Hoe meer een wezen zichzelf bepaalt, hoe vrijer het is. De Substantie, die zichzelf bepaalt in absolute zin, moet dus absoluut vrij genoemd worden.

Van de Substantie, d.w.z. het wezen, dat zijn grond in zichzelf vindt en door zichzelf zijn oneindig bestaan geniet, laat zich niets zeggen. Iedere bepaling is een ontkenning (*Omnis determinatio est negatio*). Wie de Substantie de attributen goedheid, wijsheid of liefde toe willen kennen, stelt onmiddellijk grenzen aan haar oneindigheid. Door te bepalen wat zij wel wil, vooronderstelt men zwijgend wat zij niet is; door van haar te verklaren dat zij goed is, bedoelt men tevens dat zij niet boos is en heft aldus haar alom-

⁶⁾ Idem (Dem.).

⁷⁾ Eth. II Def. VIII.

⁸⁾ Eth. I Def. VII.

vattendheid op. De Substantie is het absolute bestaan, het volkomen zijn. Waar zij volstrekt eenig is, kan men dit van niets anders zeggen. En waar haar oneindigheid niets buiten haar toelaat en derhalve al wat is in de Substantie is en niets zonder haar kan bestaan of worden begrepen, daar volgt hieruit dat al het bestaande bestaanswijze (modus) der Substantie is ⁹⁾, verbijzondering (affectio) van haar wezen. ¹⁰⁾ Wat de golven zijn in de Oceaan, dat zijn de dingen in de goddelijke Substantie, zij bestaan feitelijk niet, zij hebben slechts aan het bestaan deel. Uit dat oneindige bestaan zijn zij voortgekomen, zij zullen er ook weder spoorloos in ondergaan. De Substantie is de onmetelijke afgrond, die alles verzwelgt en wier majesteit geen zelfstandigheid naast zich duldt. Fijn en juist heeft Hegel opgemerkt, dat degenen, die Spinoza van atheïsme beschuldigen, eigenlijk iets anders bedoelen. Wel beweren zij, dat deze denker God heeft opgeheven, maar eigenlijk bedoelen zij het tegenovergestelde, en nemen zij hem kwalijk, dat hij het eindige: de wereld en henzelf, niet telt ¹¹⁾. Hegel heeft deze grootsche Godsconceptie van Oostersche herkomst genoemd en inderdaad is zij op zijn zuiverst ontwikkeld in India, door de school van Shankara. Mijn bespreking hiervan zal aantoonen, hoe groot de overeenkomst met Spinoza's Substantie-idee is. Merkwaardig is slechts dat de Indische filosofen van deze school niet boven het begrip der Substantie uit zijn gegaan, terwijl het in de Spinozistische Godsconceptie wel een belangrijke, maar geenszins een overheerschende plaats inneemt. Dit hangt ook samen met het verschil in wereldbeschouwing. Immers het beeld, dat de mensch zich van de wereld vormt, bepaalt het beeld, dat hij zich vormt van God. Ook de levenshouding draagt tot de vorming van dit beeld mee; ascese of wereldaanvaarding zullen een geheel verschillende conceptie tot stand brengen.

b. Het Begrip bij Shankara.

Gaan wij thans na op welke wijze Shankara tot zijn idee van de alomvattende Substantie gekomen is. Reeds lang voor hem heeft men in India methodisch gezocht naar een onverwrikbare zekerheid, waarvan het menselijke denken uit kon gaan. Dat dit steun-

⁹⁾ Eth. I, Def. V; Prop. XVI.

¹⁰⁾ Idem.

¹¹⁾ Hegel: W. W. XII, p. 197. W. W.

punt zich niet in de buitenwereld vinden liet had reeds de Boeddha aangetoond.¹²⁾ Hier immers was alles in een steeds wisselende verandering betrokken. Het was ongerijmd om van een ding te zeggen, dat het is.¹³⁾ Niets ter wereld is op een gegeven oogenblik gelijk aan het oogenblik dat er aan vooraf gaat of dat er op volgt. Alles wordt, verwordt en vergaat onophoudelijk in iets anders. Neem als voorbeeld een vlam. Zij is in de tweede nachtwake niet langer dezelfde als in de eerste en in de derde niet als in de tweede. De rivieren worden onophoudelijk door nieuwe wateren gevoed. De jongeling is een andere dan het kind, de oude man een andere dan de jongeling. Wij nemen de verschillen waar, wanneer een lange tijdsduur het ééne moment van het andere scheidt, maar in werkelijkheid voltrekt de verandering zich van oogenblik tot oogenblik¹⁴⁾. De bestendigheid der dingen is een illusie (*māyā*). En deze illusie wordt gewekt door de geweldige vaart waarmee het universum zich voort beweegt¹⁵⁾. Wanneer een gloeiende punt met groote snelheid door de duisternis rondgedraaid wordt, dan wordt de indruk gewekt van een aaneengesloten cirkelvormige lijn. Het is louter zinsbedrog. Dit zelfde valsche inzicht, dit niet-weten (*avidyā*), verleidt ons om in de continuïteit der dingen te gelooven, als stonden zij naast en tegenover elkaar als vaste, substantieele wezenheden. In werkelijkheid moet men hen ieder substantieel bestaan ontzeggen. De groote Boeddhistische denker, die op de Meester volgde, *N ā g ā r j u n a*, heeft dit aangetoond. Aan de hand van een reeks voorbeelden bewees hij hoe het bestaan der dingen niet uit hen zelf verklaard kon worden. Een vat heeft niets aan zich waardoor het tot bestaan komt. Het vooronderstelt daartoe louter vreemde factoren: de klei, waaruit het moet worden geboetseerd, de draaischijf, die het vorm moet geven en de pottenbakker, die het moet afwerken. Zijn bestaan wordt dus bepaald door het

¹²⁾ Het verband, dat tusschen de Boeddhisten en de school van *Shankara* bestaat is zoo nauw, dat men de laatste zonder de eersten eenvoudig niet begrijpen kan. De heele gedachtengang van *Shankara* wortelt in het z.g. *Mahāyāna* Boeddhisme en komt daaruit voort.

Zie *Waller*: *Der ältere Vedānta*, waarin hij het verband tusschen de beide richtingen via *Gaudapāda* aantoot. Zie verder *Stcherbatsky*: *Buddhist Logic* (Leningrad 1932) Part I (pp. 21 en 52).

¹³⁾ *Oldenberg*: *Buddha* (1932) p. 287. *Samyutta Nikāya* II. p. 17.

¹⁴⁾ *Samyutta Nikāya* II, 5.

¹⁵⁾ *Samyutta Nikāya* I (T. E. XVIII, 10 p. 56 b).

samentreffen van die uiterlijke oorzaken; een eigen wezen, dat slechts uit zichzelf kan worden verklaard, ontbreekt. Dit geldt voor alle dingen in het universum. In zichzelf wezenloos bestaan zij slechts ten opzichte van elkander. Waar het wezen ontbreekt kunnen wij dan slechts van schijn (*māyā*) spreken. Een schijnbestaan kan echter niet als punt van uitgang worden aanvaard in de filosofie. Hiervoor was volgens *Nāgārjuna* een norm noodig, die zijn werkelijkheid in zichzelf bezit, niet is voortgebracht door uiterlijke oorzaken en van niets anders afhankelijk is.¹⁶⁾ Want wat afhankelijk is van een andere zaak, kan hierdoor elk oogenblik weer worden opgeheven of althans van buiten af worden gewijzigd. Het kan evenmin iets eindigs zijn, omdat al het eindige inderdaad aan zijn einde komt en er dan van iets blijvends geen sprake kan zijn. Het moet een absolute norm zijn, waaraan al het eindige wordt gemeten, maar dat zelf door niets anders gemeten kan worden. Het is na het zoo juist besprokene duidelijk dat deze norm zich niet vinden laat in de buitenwereld. Van deze wereld keerde *Nāgārjuna* zich toen af tot zijn eigen innerlijk en onderzocht of hij haar hier zou kunnen vinden. Maar de wetten, die buiten golden, heerschten ook hier. Immers onze gedachten en gevoelens, kortom onze gansche bewustzijnsinhoud, zijn niet bestendig, maar verkeerden in een staat van voortdurende wisseling. Zij hangen bovendien samen met de buitenwereld en staan tot haar in betrekking. Zij zijn dus evenzeer betrekkelijk. Van een absoluut oordeel, een volkomen zekerheid is er dus volgens *Nāgārjuna* ook in de denkwereld geen sprake.¹⁷⁾

Het onvervaardde scepticisme van deze Boeddhistische denker houdt overigens zelfs hier geen halt. Zooals onze bewustzijnsinhoud door de buitenwereld wordt bepaald, zoo wordt op zijn beurt het bewustzijn bepaald door zijn inhoud. Waar deze inhoud, zooals wij zagen, betrekkelijk is, daar moet het bewustzijn, dat hiertoe in betrekking staat het evenzeer zijn. Wijsgeerig is *Nāgārjuna*'s laatste woord dat alles relatief is. Voor wie zich op het standpunt der betrekkelijkheid plaatst is er een buitenwereld, is er een denkwereld en is er een bewustzijn. Voor degene, die zich op absoluut standpunt plaatst, is dit alles slechts schijn; in waarheid is er niets. Men heeft gepoogd dit door een vergelijking duidelijk te maken.

¹⁶⁾ *Nāgārjuna*: *Madh. Kār.* XV, 2. Men vergelijkte dit met Spinoza's definitie der Substantie.

¹⁷⁾ *Madh. Kār.* XXVII.

Een monnik, wiens oogen aangedaan zijn, meent haren op de bodem van zijn nap te zien liggen en poogt nu om deze daaruit te verwijderen. Een voorbijganger, met een paar gezonde oogen, ziet dat de nap van binnen geheel rein is en vraagt den monnik wat hij aan het doen is. Na antwoord te hebben ontvangen, tracht hij den monnik te overtuigen, dat wat hij denkt te zien illusionair is. Er zijn geen haren. Ofschoon de monnik hier verstandelijk van overtuigd kan worden, zal hij de haren blijven zien, zoolang hij niet van zijn oogziekte genezen is. In betrekkelijken zin kan men dus wel volhouden dat zij er zijn¹⁸⁾. Met onze visie van de wereld is het niet anders gesteld. In absolute zin bestaat zij niet, maar betrekkelijkerwijze gesproken is zij er alleen en het absolute is niet. Wijsgeerig gesproken is dit N ā g ā r j u n a's laatste woord.

Het Indische denken bleef hier echter niet bij staan. Het scepticisme, dat noodwendig is als doorgangsphase, omdat het de geesten dwingt om hun dogma's en verzekerdheden te herzien en zoo zij niet afdoende blijken onherroepelijk te verwerpen, blijkt op de duur voor de denkende mensch onhoudbaar¹⁹⁾. Zoo is op de Mādhyamika school, waar N ā g ā r j u n a de grootste vertegenwoordiger van was, die der Yogācāra gevolgd, wier meester A s a n g a en V a s u b a n d h u de vinger legden op de wonde plek van N ā g ā r j u n a's filosofie. „In absolute zin bestaat er geen bewustzijn”²⁰⁾ had deze verklaard. Was die uitspraak houdbaar? Op welke manier kon men het eigenlijk ontkennen? Was het niet de ontkenner van de ontkenning? Wie kan in ernst aan het bewustzijn twijfelen? De twijfel is immers zelf inhoud van het bewustzijn?

¹⁸⁾ V a s u b a n d h u: Vijñaptimātra. p. 44 (Traduction par Sylvain Lévy, Paris, 1932).

¹⁹⁾ Het is merkwaardig om te constateeren, dat de sceptische phase in het wijsgeerige denken steeds en overall is gevolgd door het Absoluut Idealisme. In India komen V a s u b a n d h u en S h a n k a r a n a N ā g ā r j u n a en deze opvolging is niet slechts historisch, maar ook, en allereerst, logisch bepaald. Al worstelend met het scepticisme van hun voorgangers komen Yogācāra- en Māyāvādaschool daarboven uit tot hun Idealistische wereldbeschouwing. Hetzelfde geldt, in het Grieksche denken, van P l o t i n u s ten opzichte van S e x t u s E m p e r i c u s. Het is het Idealisme en niet de sceptiek, die in Griekenland het alatste woord heeft.

In de moderne filosofie vooronderstelt het Duitsche Idealisme Hume, en Kant's worsteling met hem.

En in China zien we in één denker C h u a n g T z e het voortdurend omslaan van sceptiek in absoluut Idealisme (Zie L e g g e: Sacred Books of the East 39, 40.)

Alles laat zich stuk denken, behalve dit denken zelf dat de vernietigingsarbeid verricht en dus voorondersteld blijft. De absolute norm, die slechts uit zichzelf verklaard kan worden en waaruit de gansche verschijningswereld moet worden afgeleid is hiermee gegeven.

Bij deze uitspraak heeft S h a n k a r a aangeknoopt. „Niemand kan zeggen dat hij niet is,” zoo verklaart hij. Wie het doet, vergeet dat zijn eigen zelf (âtman) de ontkenner is.²¹⁾ Wel heeft men gelijk als men zegt dat men dit zelf, ons bewustzijn, niet bewijzen kan. Maar dit komt omdat het aan ieder bewijs voorafgaat. Dat het bewustzijn „is” blijkt aldus een onomstootelijke zekerheid. S h a n k a r a's school blijft hierbij echter niet staan, maar ontwikkelt de idee verder. Zij constateert dat het éézelfde bewustzijn wezen moet dat de verschijnselen in droom- en waaktoestand constateert. Deze verschijnselen wisselen voortdurend, het bewustzijn echter blijft onverwrikbaar hetzelfde. En niet slechts in droom- en waaktoestand, maar ook in de diepslaap. Na het ontwaken hiervan zegt immers de mensch: „Ik heb vast geslapen, ik heb geen droomen gehad.” Hij „herinnert” zich dus dit feit. Maar deze herinnering bewijst dat hij zelf het verschijnsel der diepslaap heeft waargenomen. Anders zou hij, bij het wakker worden, niet aldus kunnen spreken²²⁾. In alle toestanden des levens blijft het bewustzijn de onbewogen getuige (sâkshin) van wat er plaats vindt. Eigenlijk zijn wij daardoor slechts wat wij zijn. Derhalve noemt S h a n k a r a het ook ons zelf (âtman), in aansluiting bij de Oepanishads, de Vedische geschriften, waar hij zijn leer op fundeert. Dit zelf is onsterfelijk. Want wanneer wij ons voorstellen dat het na de dood vergaat, dan is deze voorstelling van de vernietiging van het zelf, niets dan een voorstelling van het zelf.²³⁾ Bij deze voorstelling heeft men echter de voorsteller vergeten. De voorsteller kan echter nimmer tot voorstelling gemaakt worden en wel om verschillende redenen. In de eerste plaats zou men zich af moeten vragen wiens voorstelling de voorsteller dan zou moeten zijn. Het subject tot object maken beteekent het subject opheffen. Maar bovendien zijn beiden naar S h a n k a r a's zeggen, van even tegenovergestelde natuur als licht en duisternis.²⁴⁾ Want onze voorstellingen zijn voort-

²¹⁾ S. B. I, 1, 4 (p. 79). Verg. Deussen: System des Ved. p. 137.

²²⁾ Zie P a ñ c h a d a s h i, Cap. I.

²³⁾ S. B. II, 3, 7. (p. 620, 621).

²⁴⁾ S. B. Inleiding.

durend gaande en komend, terwijl de voorsteller blijft wat hij is. Dat wil dus zeggen dat onze voorstellingen plaats hebben in tijd en ruimte, en verder dat zij oorzakelijk met elkander verbonden zijn, terwijl de voorsteller aan gene zijde van deze categorieën blijft. Dit is een belangrijk feit. Want wat niet in de tijd is, dat is in de eeuwigheid; wat niet in de ruimte is, dat kan niet begrensd zijn. Zoo gauw wij grenzen stellen, vooronderstellen wij ruimtelijkheid, heffen wij deze grenzen op, dan komen wij aan gene zijde der ruimte. Het zelf (ātman) is niet aanwijsbaar, het is niet hier of daar, niet nu of op een ander oogenblik. Het is nergens en dus overal, niet op een bepaald tijdstip en dus eeuwig. Dit eeuwige, oneindige zelf is niet slechts ons zelf, maar het zelf van allen en alles, het wereldzelf dus. ²⁵⁾

Dit zelf is waarnemend en waar de waarneming een kernvorm is, is het „kennend”. Het wordt niet, noch verwordt het, dus is het „zijnde”. En ten slotte is het „zalig”. Volgens *Shankara* is alle smart iets negatiefs. Zij ontstaat waar de aardse vreugde aan haar einde komt, wat altijd plaats moet vinden, aangezien alle vreugde in de voorstellingswereld eindig is. Toch is de smart slechts een negatief moment. Smart duidt aan dat er iets ontbreekt; wordt dit gebrek weggenomen, dan gaat de droefheid over in geluk.

Waar de mensch streeft om gelukkig te zijn, streeft hij slechts om zijn wezen tot openbaring te brengen! Het oneindige zelf kent de belemmeringen der eindigheid niet. Dit zelf is aanvangloos, onvernieligbaar en onveranderlijk; het ontbeert niets, maar blijft steeds binnen zichzelf besloten. Derhalve blijft het in de vreugde, ja het is vreugde. Ieder gelukkig moment dat wij doormaken is daar een reflectie van.

Kennis, zijn en zaligheid (saccidānanda) waren dus de drie praedicaten, die ons denken aan het absolute zelf mocht toekennen. ²⁶⁾ Daarmee is echter niet de oneindige natuur van dat zelf weergegeven. Hiertoe is ons denken immers niet in staat. Want ons denken is uiteraard beperkt en eindig, het vermag dus niet het oneindige adaequaat uit te drukken. Hoogstens kan het de weerglans van dat oneindige zelf tot zijn inhoud maken. Wat ons denken van het ātman begrijpt is slechts misvormde werkelijkheid en dus allerminst

²⁵⁾ Hetgeen reeds in de Oepanishads wordt uitgedrukt door de formule, ātman = Brahman. Chānd. (Oep. III, 14).

²⁶⁾ Overigens vindt men deze bepaling van 't absolute nog niet bij Shan., maar bij zijn leerlingen. Verg. o.a. *Oltamare*: Theosophie Brahm. I, P. 169, noot 2.

waar. Feitelijk stelt *Shankara* het menschelijk denken niet boven dat der dieren. Hij constateert slechts een gradueel onderscheid.²⁷⁾ Bij beiden wordt het van buiten af beïnvloed en bepaald. Wordt een dier getroffen door een onaangenaam geluid, dan wendt het zich af, is het geluid daarentegen aangenaam, dan komt het naderbij. Wanneer een man met opgeheven stok op hem afkomt, zal het vluchten uit vrees van te worden geslagen, maar het zal blijven staan wanneer men met voedsel komt aandragen. Evenzoo reageert de mensch op de dingen der buitenwereld, al naarmate zij hem leed of vreugde berokkenen. Een denken, dat dusdanig van buitenaf wordt geprikkeld, kan volgens *Shankara* niet oneindig of goddelijk wezen. Goddelijk denken wordt niet van buitenaf geprikkeld, het bepaalt de dingen, inplaats van door hen bepaald te worden, het schept en vormt ze. Derhalve is het een dwaling ons denken met ons oneindige zelf te verwarren of te meenen dat het zijn glorie vermag uit te drukken. *Shankara* spreekt ergens van een hartstochtelijk waarheidszoeker, de koning *Vāshkalīn*.²⁸⁾ Toen deze zijn leermeester, *Shri Bāhva*, bad hem de natuur van het zelf te openbaren, zweeg de wijze. Eerst na herhaald aandringen kwam het antwoord. „Ik zeg het U, maar Gij verstaat het niet,” zeide hij toen. „Dit *âtman* is zwijgen”. Dit was in werkelijkheid het eenige wat er zich van zeggen liet. Alle bepaling is ontkenning. Dit woord van *Spinoza* was ook het sleutelwoord van *Shankara* ten opzichte van het absolute. Trouwens de *Oepanishads*, waar *Shankara* zich als hoogste autoriteit op beriep, leerden niet anders. Zij verheerlijkten het als datgene, waarvoor woorden en gedachten omkeeren, zonder het te kunnen grijpen.²⁹⁾ „Het is noch dit noch dat” (*neti..... neti*) lezen wij elders.³⁰⁾ „Het is niet grof en niet fijn, niet kort en niet lang, niet roodgloeiend (als vuur) en niet vochtig (als water). Het heeft geen schaduw en is zonder duisternis, zonder lucht en ruimte; het kleeft niet, zooals lak doet, maar het is zonder smaak, zonder reuk, zonder oog en oor, zonder rede, zonder verstand, zonder adem, zonder mond en zonder maat. Het heeft innerlijk noch uiterlijk, het verteert niets en wordt door niets verteerd.”³¹⁾ En toch is het,

²⁷⁾ S. B. Inleiding.

²⁸⁾ S. B. III, II, 17 (p. 808).

²⁹⁾ *Taittiriya Oep.* II, 4. *Kena Oep.* I, 3.

³⁰⁾ *Brih. Oep.* II, 3, 6.

³¹⁾ *Brih. Oep.* I, 3, 10—12.

zoals wij zagen, niet een inhoudlooze abstractie, maar de volheid van het zijn. Het is niet minder dan al deze benamingen, maar oneindig meer. En al is het onbereikbaar voor het verstand, dat wil niet zeggen dat de mensch het niet zou kunnen bereiken. Slechts niet langs de weg van het denken. Ook al omdat dit denken bemiddelend is. Het moet zich een inhoud eigen maken, die het aanvankelijk niet bezit; het is abstract en moet concreet worden. Maar het absolute is, als wij aangetoond hebben, ons ware zelf, ons meer nabij dan wat ook. Derhalve luidt het in één der Oepanishads: „Dat ben jij” (tat tvam asi).³²⁾ Hieruit volgt dat het zelf zich slechts op onmiddellijke wijze grijpen laat, niet langs verstandelijke, maar langs intuïtieve weg. Dit gebeurt in de extase (samādhi), die door meditatie (upāsana) wordt voorbereid. De mensch moet zich in zijn ware zelf terugtrekken en hij moet leeren dit zelf te onderscheiden (viveka) van wat hij tot nu toe zijn zelf te noemen placht: n.l. zijn lichaam en zijn gedachten. De menschen denken en spreken van zichzelf als dik of mager, stom, doof, of blind. Zij beschouwen zichzelf als wijs of dwaas en meenen dat zij gaan, staan of springen. In werkelijkheid handelen zij als de man, die zegt dat hij het goed of slecht maakt, maar daarbij niet zichzelf maar zijn gezin bedoelt. Beiden dragen kwaliteiten van de buitenwereld op zichzelf over. Het objectieve zien zij met het subjectieve verbonden. Deze foutieve overdracht heeft haar oorzaak in het niet-kennen (avidyā) van onze ware natuur, een niet-kennen dat niet toevallig is, maar alle schepselen aangeboren (naisārgika). Des menschen gehechtheid aan alles wat niet het zelf is, verblindt hem en doet hem dat zelf vergeten. Wil hij werkelijk tot zich zelf komen, dan heeft hij niets anders te doen dan alle banden, die hem met voorbijgaande zaken verbinden, door te snijden. Dit beteekent dat hij renunciatie beoefenen moet. Volbrengt hij dit echter werkelijk, dan blijft er verder niets te doen over. Wanneer het onrustig daglicht van de hemel is geweken, schijnen vanzelf de sterren op in hun lichtende glorie. Zij waren de gansche dag aanwezig, doch de zonneshijn maakte het onmogelijk hen te zien.³³⁾ Het is evenzoo met het groote zelf gesteld. Wanneer de verblinding, die door de waan is opgeroepen, verdwenen is, dan ervaren wij ons zelf, terstond als wat wij van eeuwigheid geweest zijn: „het groote kosmische principe”. Alle

³²⁾ Chând. Oep. VI, 8, 7. De hiearaan verwante uitspraak luidt: „Brahma asmi” (Ik ben Brahma). Zie Brih. Ar. Oep. I, 4, 10.

³³⁾ S. B. I, 3, 19 (264).

tweeheid van subject en object gaat terstond onder in de oceaan van het ondeelbare, oneindige Eéne.

Daar is niemand, die een anderen kan zien of onderscheiden, daar is niets dan de onmetelijke glorie van het zelf, het licht der lichten (jyotishāmjyotis). Wat dat zelf is laat zich niet beschrijven, doch slechts beleven. Dat evenwel dit zelf geen abstractie, doch integendeel hoogste werkelijkheid heeft te heeten, blijkt hieruit dat datgene wat voor de gewone stervelingen duisternis schijnt, voor de wijze is als een klare dag, terwijl dit empirisch bestaan, dat ons bij uitstek werkelijk lijkt, voor hem is als een onwezenlijke droom. Het zelf alleen „is” en dit zelf van ons is hetzelfde als het zelf der wereld en het zelf van God. Zoo zien wij hoe inderdaad Substantie-leer gelijk is met identiteitsleer en met akosmisme.

Buiten het Eéne kan er immers niet bestaan. Tegenover hen die opmerken, dat het menschelijk zelf althans een modificatie kan zijn van het goddelijk zelf, wijst Shankara er op, dat het oneindige zelf tevens onveranderlijk wezen moet. Slechts het eindige kan tot andere eindigheid worden, omdat het van buitenaf inwerking kan ondergaan. Wat zou echter op het oneindige in kunnen werken? Volkomen ongerijmd is het om het menschelijk zelf als deel van het wereldzelf te zien. Hieruit zou moeten volgen, dat het deel in een bepaalde betrekking tot het geheel zou moeten staan en deze betrekking zou weer een begrenzing beteekenen.³⁴⁾ Zoo wordt de identiteit zoo rigoreus mogelijk gesteld. Het zelf, dat in ons woont, is het zelf, dat in de wereld woont. Zooals de bekende Vedāntische formule luidt: „ātman is Brahman”. Met het aanvaarden van de volkomen identiteit wordt echter alle veelheid opgeheven. Een oud Sanskrit-vers zegt dan ook: „God alleen is waar, de wereld (de veelvuldigheid) is louter schijn.”³⁵⁾ Het universum wordt tot een droom, een begoocheling, waarin het zelf gevangen blijkt. Wanneer een mensch tot de werkelijkheid ontwaakt, verdwijnt het onmiddellijk.

c. Conclusie.

Deze Indische Substantie-idee verheldert op merkwaardige wijze het Spinozistische begrip. De overeenkomsten, die zich bij de ontwikkeling voordoen, zijn treffend. Slechts heeft het Indische

³⁴⁾ Vergelijk Max Müller: *Three Lectures on the Vedānta Philosophy*, p. 172, 173 (London '94).

³⁵⁾ Idem. p. 172.

monisme een meer uitgesproken mystiek karakter. Het verwijt dat men Spinoza van verschillende kanten gedaan heeft, als zou zijn Substantie-begrip louter een abstractie zijn, is niet houdbaar. Inderdaad is dit begrip een abstractie voor het denken. Maar het denken, de rede, is voor Spinoza al evenmin als voor Shankara de hoogste graad van kennis. Al geven beide denkers toe dat het zijn groote beteekenis heeft. De volheid van het zijn kan echter slechts omvat worden door de kennis der derde graad, de aanschouwing. Een ander groot mystiek monist, Plotinus, heeft geschreven, dat de mensch zich ontdoen moest van alle gedachten over God, omdat hij anders de Godheid tot object van zijn denken maakte en dus als iets vreemds tegenover zichzelf plaatste.

Door zich van gedachten te ontdoen valt de ziel onmiddellijk met God samen. Zij is God geworden, neen zij is God.³⁶⁾ Zoo verklaarde ook Shankara: „Wie Brahman kent, wordt Brahman.”³⁷⁾ Uit dit alles blijkt dat Spinoza's begrip niet aan de mathematica noch aan de natuurwetenschap ontleend is, het is zuiver mystiek. Mystiek noem ik dit begrip omdat het zich slechts „belevende” laat begrijpen. Niet dat het met ons denken in tegenspraak is, het is integendeel de vervulling van het denken. Het gaat er evenzeer aan vooraf als dat het 't besluit.

De mysticus kent het absolute als onmiddellijke beleving.³⁸⁾ Deze kennis staat aan het begin. Dan heeft hij haar echter tegenover de wereld redelijk te rechtvaardigen. Doch hoe groot de waarde is van deze rechtvaardiging, zij blijft een abstracte zaak. Zij kan wel aanduiden, maar niet uitdrukken wat hij meent. En na alle be-toogen en redeneeren blijft dan nochtans het woord van de groote Plotinus van kracht: „Zij, die het ervaren hebben, weten dat wat ik zeg waar is.”³⁹⁾ Zoo keert hij aan het einde tot het begin terug.

In de Ethica vinden wij deze gang weer. Het absolute wordt aan de aanvang niet ontwikkeld, het wordt in de definitie eenvoudig

³⁶⁾ Enn. VI, 9, 9.

³⁷⁾ S. B. I, 1, 4. (Zie ook Mund. Oep. III, 2, 9).

³⁸⁾ Vergelijk ook dit met Plotinus, die schrijft dat in de extase alle bewustzijn van lichaam en denken ophoudt. De ziel weet slechts, dat zij heeft wat zij verlangde en dat zij is waar geen ontgoocheling kan komen. Zij zou haar geluk niet willen ruilen voor de hoogste hemel. (En. VI, 7, 34).

³⁹⁾ Enn. VI, 9, 9.

geponeerd. En wanneer aan het einde gesproken wordt van de liefde Gods tot zichzelf, dan wordt hier — zuiver kritisch gesproken — het wezen Gods wel verheerlijkt, maar niet verklaard. Tusschen de beide uitersten van de Ethica ligt dan de logische rechtvaardiging. Niet tegenover zichzelf ontwikkelt de denker haar, maar tegenover de buitenwereld, die overtuigd moet worden. Hijzelf behoeft dit niet, omdat hij een verzekerde is. Dit bewijst juist de aanvang van zijn werk, waar God als bekend wordt voorondersteld en niet wordt bewezen. Wat de Substantie-idee voor Spinoza beteekende blijkt uit zijn opvatting van de eindige dingen, die hij louter als wijzigingen (modi) van het Absolute opvatte en dus een zelfstandig bestaan ontzegde. Dat Absolute, de Substantie, was voor hem allereerst de volheid des bestaans!

III. DE VERHOUDING TOT DE WERELD.

a. Shankara's instelling tegenover de Wereld.

De alomvattendheid van het Indische Substantie-begrip laat voor een eigenlijke wereld geen ruimte. Caird schrijft naar aanleiding hiervan: „The Brahman religion only rose to a pantheism which was an akosmism, to a unity which was no principle of order in the manifold differences of things, but merely a gulf in which all difference was lost.”¹⁾ Toch kunnen wij niet ontkennen, dat wij in droom- en waak-toestand een wereld van verschijningsvormen waarnemen. Dit geeft Shankara dan ook onmiddellijk toe, doch hij verklaart, dat hetgeen wij zien geen werkelijkheid is, maar illusie (māyā). In de commentaar op Gaudapāda's kārīkās ontleedt hij de droomstaat om dit aan te toonen. Hij merkt op, dat de droomobjecten in een zeer subtiële staat binnen het lichaam worden waargenomen.²⁾ Hoe zou het derhalve mogelijk zijn, dat voorwerpen van de omvang van olifanten en bergen, die wij toch binnen ons lichaam gadeslaan, werkelijkheid bezitten? Ook komt het voor dat iemand, die in het Oosten te slapen ligt, droomt, dat hij rondzwerft in 't Noorden. Dat dit onmogelijk is, bewijst de tijdsduur. Niemand, die slechts enkele oogenblikken slaapt, kan dromen duizend mijlen ver weg te zijn. Hoe kan echter een afstand van vele maanden reizen in enkele minuten worden afgelegd? Bovendien vindt de slaper zich zelf bij het ontwaken terug op de plaats, waar hij was ingeslapen. Ook gebeurt het, dat wij gedurende de nacht dromen van gebeurtenissen, die in de morgen plaats vonden. Wij ontmoeten verschillende personen, die ons goed bekend zijn en onderhouden ons met hen in onze slaap. Maar wanneer wij hen overdag terug zien blijkt het, dat zij van die ontmoeting niet afweten. Al dit bewijst de onwerkelijkheid van het droomleven, dat voortdurend door de waaktoestand weersproken wordt. Maar ook ons waken — al verklaart Shankara uitdrukkelijk,

¹⁾ Evolution of Religion vol. I, p. 263.

²⁾ Caput II, 1, 2 en 3.

dat dit door de betrekkelijke orde, die er zich in voltrekt, een hooger graad van werkelijkheid toekomt dan het telkens grillig doorbroken droomleven³⁾ — ook ons waken is uiteindelijk illusionair. Nemen wij niet waar dat de dingen, die wij werkelijk noemen, uit niets ontstaan zijn, en dat zij ook weer vergaan tot niets? Het bestaan vormt dus het middelpunt tusschen twee nietigheden en kan daarvan niet verschillen.⁴⁾ Bovendien, al worden onze droomervaringen weerlegd door ons wakker zijn; het omgekeerde is niet minder het geval. Het kan gebeuren, dat iemand verzadigd inslaapt om te droomen, dat hij honger en dorst lijdt. Of omgekeerd, iemand die zich te goed gedaan heeft aan spijs en drank in zijn slaap, kan ontwaken met een groote honger en een groote dorst.⁵⁾ Deze contradicties, waar de denkende mensch voortdurend op stuit, brengen hem tot de erkenning, dat niets in absolute zin waar te heeten heeft in deze wereld, dat alles slechts waar genoemd mag worden op zijn eigen plan en door iets anders weersproken wordt. Derhalve mag men de wereld niet alle werkelijkheid ontzeggen. Zeker is zij niet het absoluut zijnde, gelijk de Substantie dat is. Maar evenmin is zij het niet-zijnde. *S h a n k a r a* maakt verschil tusschen wat hij illusionair (*vyavahārika*) en wat hij imaginair (*prātibhāsika*) noemt. Imaginair zijn de broedsels van onze verbeelding. Een haas, die horens draagt, een vliegende olifant, een bloem, die aan de hemel te bloeien staat, zullen wij nergens aantreffen. Zij zijn-niet in de volle zin des woords. Maar met de illusie, die ons de wereld als een werkelijkheid doet aanvaarden, is het anders gesteld. Men kan evenmin zeggen, dat zij er is, in de zin dat het Brahman er is, als dat zij er niet is, gelijk dat met gene hallucinaties het geval is. Zij is noch het zijn noch het niet-zijn; derhalve is zij het betrekkelijke⁶⁾. Zoolang onze oogen verduisterd zijn, is dit betrekkelijke voor ons echter het absolute. Slechts in de oogenblikken dat wij onze identiteit met het Brahman realiseeren, verdwijnt het en blijft niets dan de Eéne Substantie over. In andere oogenblikken hebben wij met de illusie (*māyā*) rekening te houden en moeten haar in haar betrekkelijkheid laten gelden⁷⁾. Het akosmisme van *S h a n k a r a* blijft diep door-

³⁾ S. B. III, II, 4 (785).

⁴⁾ Gaud. kār. II, 6.

⁵⁾ Gaud. kār. II, 7.

⁶⁾ Vergelijk Vivekānanda: Complete Works III, p. 24.

⁷⁾ S. B. II, 1, 14 (448).

drongen van het besef van een empirische realiteit.⁸⁾ Prachtig komt dit uit in een legende, die van de denker verhaald wordt.⁹⁾ Een vorst, die door S h a n k a r a was ingewijd in de leer, dat de wereld een begoocheling was, wilde de wijsgeer op de proef stellen. Toen deze eenmaal op weg was naar zijn paleis, liet hij een wilde olifant op hem losstormen. Toen S h a n k a r a het dier naderen zag, vluchtte hij zoo hard als zijn beenen het hem toestonden. Toen hij later voor de koning verscheen, badend in zweet, maar volkomen rustig, sprak de laatste zijn verwondering over het gebeurde. De olifant was naar het zeggen van de denker immers louter een illusie. Hierop antwoordde S h a n k a r a: „Zeker was de olifant daar niet, o heer, noch was ik of gij er. Het was een begoocheling, die U meenen deed, dat een man voor de olifant wegvluchtte.” Hierop zweeg de koning.

S h a n k a r a aanvaardt feitelijk een tweevoudige werkelijkheid, een hoogere en een lagere, die elkaar wederkeerig uitsluiten. Het is er mee als met het touw, dat schrik verwekt, omdat men het voor een slang houdt. Zoolang als men door de illusie bevangen blijft, ziet men de slang en niet het touw, terwijl het omgekeerde plaats vindt zoo gauw als men tot bezinning komt. Wanneer een mensch de ware Godskennis (Brahmavidyā) verwerkelijkt heeft, verstuift het heelal met zijn zonnen en planeten als een luchtneveling en laat niets achter dan de onmetelijke glorie van de ééne, oneindige Substantie. Maar zoo gauw de mensch zich weer een individu gevoelt, onderscheiden en afgescheiden van andere individuen, is met dat gevoel ook de kosmos voorhanden. En niet slechts dit, maar ook een God in theïstischen zin, die de wereld bestuurt en onderhoudt, is aanwezig. Want wie wereld zegt, zegt God; het ééne laat zich zonder het andere niet denken. S h a n k a r a heeft het bestaan van een persoonlijk God (Ishvara) als wereldregent dan ook uitdrukkelijk verdedigd tegenover het atheïsme der Sāmkhya-philosophen. Deze probeerden het ontstaan van de kosmos te verklaren uit de ontwikkeling en zelf-ontvouwing van de blinde oer-materie (prakriti). S h a n k a r a wees er echter op,¹⁰⁾ dat paleizen, meubels en lusttuinen ons spreken van het redelijk

⁸⁾ Dit wel in onderscheid met Gaudapāda, die een steil en onverzoenlijk monisme predikte (zie O. Strausz: Indische Philosophie, p. 243).

⁹⁾ Aangehaald uit Helmuth von Glasenapp: Der Hinduismus (München 1923), p. 272.

¹⁰⁾ S. B. II, 2, 1 (500).

overleg hunner vervaardigers. Ook de klei vormt zich maar niet in het wilde weg tot potten en vazen, wij weten dat een ander, een denkend wezen, deze geestlooze materie heeft moeten herscheppen in nuttige gebruiksvoorwerpen. Wij weten dit, zelfs al krijgen wij de pottenbakker niet te zien. Evenzoo is het met de wereld gesteld. Waar hemel en aarde ons van doelmatigheid spreken, is het redelijker deze terug te voeren tot het overleg van een al-wijze macht dan tot de toevallige uitkomst, die door de samenbotsing van steenen en aardkluiten tot stand gebracht is. De wetten, die het heelal beheerschen, spreken ons aan alle zijden van denking, derhalve worden wij gedwongen om een denkend wezen te vooronderstellen¹¹⁾. De wereld is niet zonder zin. Zij is het grootsche schouwtooneel, waarop de wet van oorzaak en gevolg (karma) zijn beloop heeft. Wie de smarten des levens aanschouwt, wie ziet hoe ziekte of ellende niet slechts volwassenen maar ook kinderen treft, die is geneigd van onrecht te spreken in metaphysische zin. Maar *Shankara* verklaart, dat niemand ooit onverdiend lijdt, doch dat ieder oogsten moet wat hij heeft gezaaid. Iedere oorzaak heeft zijn gevolg, iedere daad draagt eenmaal vruchten. Zelfs de gedachten zijn niet tolvrij, zij brengen werkingen voort, die zich vroeg of laat doen gelden. Het is niet noodzakelijk, dat deze werkingen terstond merkbaar worden. Heel waarschijnlijk dat zij voor een lange tijd naar het onbewuste zinken en daar blijven liggen, ver weg van het bewogen oppervlak der dagelijksche gebeurtenissen. Maar het oogenblik komt, ofschoon dikwijls na jaren, wanneer wij de oorzaken sinds lang hebben vergeten, dat zij vruchten dragen, de booze daden, booze vruchten en de goede, goede vruchten.

Maar wanneer nu het leven door de dood achterhaald wordt en afgebroken, hoe kunnen onze daden dan nog vruchten dragen? Dit kan, omdat volgens algemeen Indisch religieus besef de sterfeling niet eenmaal, doch telkens opnieuw geboren wordt. De nieuwe geboorte wordt bepaald door hetgeen wij in een vorig bestaan deden en dachten. Zij is niets anders dan de som van onuitgewerkt karma. Wanneer er dus iemand lijdt, weten wij, dat hij zich dit leed in een vorig bestaan op de hals gehaald heeft. En wanneer iemand zich gelukkig gevoelt, zonder dat wij daarvoor een verklaring kunnen vinden in zijn tegenwoordig bestaan, hebben wij de sleutel daarvan

¹¹⁾ S. B. IV, 2, 6.

in een vorig leven te zoeken. Onrechtvaardig gebeurt er niets. Zooals dit het geval is met de enkeling, zoo is het dat ook met het gansche universum. Ook dit kent slechts de cirkelgang van worden, verworden en wederom worden. De vorm van alle individueele strevingen tezamen roept de kosmos in het aanzijn en bepaalt haar loop. ¹²⁾ En wanneer na voleindiging van een eeuwenlange periode de kosmos uit haar activiteit in rust en stilte terug zinkt, dan beteekent dit niet een einde, doch slechts een onderbreking. Het onuitgewerkte karma wacht zijn tijd af om, als het oogenblik is gekomen, het wiel van het bestaan weer in beweging te brengen. Deze kringloop van zijn (sat) en niet-zijn (asat) wordt door de Indische denkers onderscheiden als de dag en de nacht van Brahman. Tezamen wordt zulk een periode van rust en aktiviteit een kalpa genoemd. Zóó heerscht de wet van karma souverain over dood en leven.

Bepaalde Indische denk-scholen, de Jainas, de Hinayāna-Boeddhisten, de Sāmkhyas meenden, dat deze wet volstond om het wereldgebeuren te verklaren en dat het overbodig was een God aan te nemen, die door zijn kracht (shakti) in de wereld werkt en hem onderhoudt. S h a n k a r a verzette zich tegen deze opvatting. ¹³⁾ Het zaad houdt weliswaar in zichzelf de mogelijkheid besloten om tot vrucht te worden, doch deze mogelijkheid kan slechts verwerkelijkt worden, wanneer het de inwerking van natuurmachten, zooals regen en zonlicht, ondergaat. Evenzoo heeft de wet van karma het ingrijpen noodig van een macht, die boven hem staat, om in werking te treden. Waar het wereldgebeuren volgens S h a n k a r a niet het resultaat van blind toeval, maar van een vaste orde en een strenge rechtvaardigheid is, daar moet ook de macht, die zich in hem uitdrukt, wijs en liefderijk zijn. Wij bespeuren hier het werken van een redelijke geest, die de wereld gedacht heeft en zijn gedachten in de materie zoekt waar te maken. De Sāmkhyas voerden hiertegen aan, dat een God, die denkt door zijn denkinhoud wordt bepaald en dus niet vrij mag worden genoemd. Maar hier verwarren zij volgens S h a n k a r a ¹⁴⁾ goddelijk en menschelijk denken. Ons denken krijgt zijn inhoud van buitenaf, het wordt er dus door bepaald en begrensd. Maar het goddelijk denken is ont-

¹²⁾ S. B. IV, 2, 8.

¹³⁾ Vergelijk M a x M ü l l e r: Vedānta Philosophy, p. 166. Zie verder S. B. II, 1, 35 (493).

¹⁴⁾ S. B. I, 4 (92, 93).

plooïng van eigen wezen, het volgt al denkende zijn eigen natuur, gelijk de zon doet, wanneer zij licht en warmte verspreidt. „Hoe dit dan ook wezen mag,” antwoordt de Sāmkhya-school, „ieder denken vooronderstelt toch denk-objecten en voor de schieping van de wereld kunnen die er niet geweest zijn.” Ook deze tegenwerking weet Shānkara te ontzenuwen.¹⁵⁾ De zon schijnt, zonder dat zij voorwerpen heeft om te bestralen; evenzoo kan men zich een denken voor de geest roepen, dat kent, zonder objecten voor zijn inhoud te hebben. Bovendien zijn deze objecten wel degelijk in de goddelijke geest voorhanden en dat van eeuwigheid. Het zijn de wezenheden, die wij naam en vorm (nāma-rupa) bijleggen en die noch met Brahman identiek, noch van Brahman verschillend zijn. Het zijn de eeuwige grondvormen van deze wereld, de ideeën uit de Platonische philosophie, waarnaar de Schepper zich richt, wanneer hij schépt.

Deze verhandeling bewijst tevens hoe diepgaand Shānkara zich heeft bezig gehouden met de phaenomenale wereld. Ik kan het dan ook niet eens zijn met wat Rudolf Otto naar aanleiding hiervan schrijft: „In Wahrheit aber musz man eigentlich noch viel weiter gehen und sagen, dasz ein eigentliches selbständiges Interesse an dieser theoretischen Frage der Weltdeutung und der Weltwissenschaft bei ihm gar nicht vorhanden ist.” Otto schrijft dit van Eckehart, maar vindt dat hetzelfde ook voor Shānkara geldt.¹⁶⁾ Het groote deel dat in zijn commentaar op de Vedānta-Sutras aan de behandeling der verschijningswereld gewijd wordt, spreekt hier tegen. Maar wel blijft Shānkara niet bij deze wereld staan en tracht hij haar op te heffen in de absolute Substantie. Wanneer wij in onze droomen door slangen bedreigd worden, of wanneer wij in het water vallen en de kans loopen te verdrinken, dan zijn deze ervaringen waar, zoolang wij door blijven slapen. Eerst wanneer wij wakker worden, blijken zij illusionair.¹⁷⁾ Maar ons gansche bestaan is een droom en dus waar zoolang wij hangen blijven aan het „ik” en met „mijn” in empirische zin. Vroeg of laat volgt echter het ontwaken. Dan ziet de mensch in, dat hij zijn individueele zelf niet als zijn ware zelf kan beschouwen. De overtuiging wordt tot levende werkelijkheid in hem, dat er geen wereld bestaat, geen ziel en geen God, dat er niets is dan het

¹⁵⁾ S. B. I, 1, 5 (96).

¹⁶⁾ R. Otto: West-Östliche Mystik (Gotha, 1926), p. 353.

¹⁷⁾ S. B. II, 1, 14 (449, 450).

Absolute, het Ééne, wiens zelf-genoegzaamheid alle tweeheid uitsluit. „Wanneer uit de sluimering van de aanvanglooze verblinding het zelf ontwaakt, dan ontwaakt in hem het ongeboren, nimmer sluimerende Ééne.¹⁸⁾ Hier hebben wij te doen met het standpunt der hoogste realiteit (paramârtha-avasthâ), waarin de volkomen identiteit van God, wereld en ziel geleerd wordt. Wanneer dit standpunt bereikt is, kan de wijze slechts glimlachen om de droom der eeuwen, die hem voortjoeg van geboorte naar dood en van dood naar geboorte. Zooals een ontstoken licht, terwijl het zichzelf openbaart, ook de duisternis te niet doet, zoo doet het hogere weten (parâ-vidyâ), wanneer dat in een mensch is opgerezen, iedere schaduw van begoocheling vluchten.

De groote vraag, die zich hierbij echter onmiddellijk voordoet, is, hoe komt deze illusie er dan? Wat doet het Brahman, het Al-wetende, droomen? Dit probleem is overal gesteld geworden, waar de mensch zich de reden van het bestaan heeft afgevraagd. Aan het doodsbed van zijn vrouw heeft de Duitsche filosoof S c h e l l i n g daar op ontroerende manier uiting aan gegeven. „Waarom is er toch iets,” heeft hij uitgeroepen, „waarom is er niet niets.” In de gedachtesfeer van S h a n k a r a vertaald, luidt die vraag: „Hoe komt het dat het ééne, soevereine Brahman, het al-wetende, verstrikt geraakt is in een wereld van schijn, wier a-logisch wezen alle weten daaromtrent uitsluit”? Begrijpen wij het goed, doordat er niets zijn kan dan het Brahman, moet ook de illusie (mâyâ) dat op een bepaalde manier zijn. Wat is nu de oorzaak, dat het Brahman tot Mâyâ geworden is? De Advaita-philosophen hebben het antwoord evenmin geweten als hun latere geestverwant S c h e l l i n g. Slechts hebben zij op het onredelijke van een dergelijke vraag gewezen, en op onredelijke vragen had de filosofie, die toch wetenschap der rede is, geen antwoord te geven. Immers het Brahman ligt juist buiten ruimte, tijd en oorzakelijkheid (desha-kâla-nimitta), de drie categorieën, die onze gansche kennis bepalen. Ieder waarom, dat wij probeeren op te lossen, is aan hen gebonden. Maar dan te vragen wat de oorzaak is, dat het Brahman tot Mâyâ geworden is, terwijl men van te voren vast heeft gesteld, dat het van ieder oorzakelijk verband vrij is, is ongerijmd. Juist op wijsgeerige gronden plaatsen de Advaita-philosophen zich in dit opzicht op agnostisch standpunt.¹⁹⁾ De beschuldiging, die men hen

¹⁸⁾ Gaud. kâr. 1, 16.

¹⁹⁾ Zie o.a. V i v e k â n a n d a: Jñâna Yoga (The Absolute and Manifestation).

meermalen doet, als zou dit de zwakke plek van hun filosofie zijn, houdt geen steek. Immers dit agnosticisme was geen tekort in wijsgeerig denken, maar er integendeel het resultaat van. Hun eigen logische conclusies omtrent het Brahman dwongen hen om tot een positief niet-weten (avidyā) te komen. En met dezelfde onversaagdheid waarmee zij de identiteit tusschen Atman en Brahman vaststelden, toen de uitkomst van hun denken daartoe voerde, verklaarden zij dat de oplossing van de oorsprong der illusie niet gevonden kon worden. Dit niet-weten wordt door S h a n k a r a niet gedacht als behoorend tot het menselijk denken, hij hypostaseert het, d.w.z. hij poneert het als werkelijkheid, die op zichzelf staat, los van ons menselijk denken en daarbuiten. Het niet-weten vormt de grondslag der wereld; God zelf zou het raadsel niet kunnen oplossen. Het wezen der wereld is niet slechts iets raadselachtigs voor ons, maar het raadselachtige is het wezen der wereld. Op de vraag wat haar in het aanzijn geroepen heeft, antwoordt de Advaita: „het niet-weten”. Avidyā is dus geen intellectueele gesteldheid, het is de kosmische kracht, die de wereld-illusie verwekt heeft.

Toch is de school uiteindelijk niet bevredigd geworden door dit antwoord. Zij heeft beproefd de wereld weg te werken door haar op te heffen. Een modern aanhanger van deze leer zei dan ook tegen R u d o l f O t t o : „We don 't explain the world, we explain it away.”²⁰⁾ Nu kan de verhouding van Brahman en Wereld slechts die van oorzaak en gevolg zijn. Wat moeten wij echter onder een gevolg verstaan? Volgens S h a n k a r a de oorzaak in een gewijzigde vorm.²¹⁾ De oorzaak is het ongemanifesteerde gevolg; als deze oorzaak zich manifesteert, spreken wij van gevolg. Ten onrechte echter houden wij beiden voor twee verschillende zaken. Het is hiermede als met een doek.²²⁾ Wanneer deze opgerold ligt, kunnen wij niet bepalen hoe lang en breed hij is, noch uit welke stof hij bestaat. Eerst wanneer men hem openvouwt, wordt dit duidelijk. Zooals nu de opgerolde en de opgevouwen doek identiek waren, zijn dat ook oorzaak en gevolg. Wanneer de wereld een oorzaak heeft, moet dit het Brahman zijn, omdat er buiten dat niets is. De wereld moet dus de Substantie zijn op andere wijze.

Is het nu het gansche Brahman, dat tot wereld is geworden of

²⁰⁾ West-Östliche Mystik p. 355.

²¹⁾ S. B. II, 1, 19 (471).

²²⁾ S. B. II, 1, 19 (470).

slechts een deel daarvan?²³⁾ Een deel kan het onmogelijk zijn. Wij zagen, dat het Brahman ondeelbaar is. Indien het uit deelen bestaat, moet het immers ruimtelijk zijn, aangezien dit een eigenschap van het deelbare is. Wat echter onderworpen is aan de categorie van de ruimte, moet het ook zijn aan die van den tijd. Maar wat bepaald wordt door de tijd is uiteraard vergankelijk. Het Brahman zou dus zoowel vergankelijk als deelbaar moeten heeten. Deze veronderstelling is ongerijmd. Ook is het niet mogelijk, dat een deel van het Brahman tot wereld zou zijn geworden, terwijl een ander deel transcendent bleef. De eenige mogelijkheid, die rest, is, dat het gansche Brahman tot wereld is geworden, gelijk de gansche melk tot room wordt. Maar als dit zoo is, heeft het geen zin van verlossing (moksha) te spreken. Wij zouden niet van deze wereld verlost kunnen worden, daar er buiten de wereld niets kon zijn.²⁴⁾ De eenige mogelijkheid die overblijft, is de wereld als zoodanig te ontkennen. Brahman kan geen wereldoorzaak zijn, omdat de wereld er eenvoudig niet is. Waarom zou deze er ook zijn? Als openbaring van de goddelijke macht? Of als vrucht van zijn verlangen? Of als spel (lilâ) van zijn welbehagen? Volgens de Advaita-philosophie kan geen van deze redenen het ontstaan der wereld verklaren. Het Absolute immers is volkomen en het volkomene is zichzelf genoeg.²⁵⁾ De schepping van een wereld zou beteekenen, dat er iets aan ontbrak. Derhalve hebben wij de absolute Substantie te begrijpen als volkomen statisch, statisch in haar volkomenheid.

Deze uiteindelijke conclusie omtrent het Indische Substantie-begrip is kenmerkend voor het niet-dialectische karakter der school. Dat alles in zijn tegendeel omslaat is de H e g e l s c h e opvatting, het is die van S h a n k a r a niet. God kon volgens hem nimmer tot wereld worden, evenmin als klei kon worden herschapen in een gouden sieraad, of goud tot een aarden vat kon worden geboetseerd. Want de aarden voorwerpen kwamen uit aarde voort en de gouden uit goud.²⁶⁾ Even wezensverschillend als goud en aarde waren het Brahman en de wereld. De wereld was illusionair, onbepaalbaar, veranderlijk, onrein, terwijl het Brahman het tegenovergestelde van deze categoriën was.

²³⁾ S. B. II, 1, 26 (480).

²⁴⁾ S. B. II, 1, 27 (480).

²⁵⁾ Gaudap. Kâr. I, 7—9.

²⁶⁾ S. B. II, 1, 17 (461).

In haar meest extremistische richting is de school van *S h a n k a r a* er dan voorts toe gekomen om de wereld te loochenen in absolute zin²⁷⁾. Een onwetende kon meenen, dat een haas horens bezat of dat er aan de hemel bloemen konden bloeien. Wie beter wist, glimlachte om zulke onmogelijke voorstellingen. Even onmogelijk was de inbeelding van een stoffelijk heelaal.

b. Spinoza's instelling.

Ongetwijfeld moeten wij bij het Indische monisme van akosmisme spreken. De wereld wordt hier niet zoozeer in het Absolute opgeheven, d.w.z. er als moment van gedacht, zij wordt genegeerd. De Indische wijze is dan ook asceet. Hij streeft er uit alle macht naar om aan de wereld af te sterven en van haar los te komen.²⁸⁾ Gansch anders staat *S p i n o z a*. Zoo lezen wij in de *Ethica* de volgende passage, die met alle ascetisme in strijd is. „De dingen derhalve te gebruiken en zich daarin te verheugen, zooveel maar mogelijk is (niet tot oververzadiging toe, want dat is geen verheugen) is het kenmerk van een wijs man. Ik zeg, het is kenmerkend voor een wijs man, om zich te herstellen en op te wekken met zoete spijs en drank, die hij op matige wijze gebruikt, als ook met geuren, de liefelijkheid van groenende planten, met sieraad, muziek, lichamelijke oefeningen, tooneelstukken en andere zaken van die aard, die door een ieder gebruikt kunnen worden, zonder iemand anders te benadeelen.”²⁹⁾ Een dergelijke, naar het leven toegewende, opvatting doet een wereldbeschouwing vermoeden, die hiermede in overeenstemming is. Inderdaad is dit ook zoo. Hoe zeer *S p i n o z a*'s substantie-begrip met dat van *S h a n k a r a* overeenkomt, er is één punt waar zij van elkander verschillen. Wij zagen hoe *S h a n k a r a* zijn Substantie-idee als statisch opvatte, niet werkzaam, omdat alle werkzaamheid gemis vooronderstelt, en verblijvende in roerlooze rust en in de ongeopenbaardheid zijn extatische vreugde genietend. Hier wijkt *S p i n o z a* heel beslist af. Juist het niet-werkzaam zijn is voor hem een teeken van onmacht en derhalve een tekort.

²⁷⁾ Vergelijk *Das Gupta*, *Indian Phil.* Vol. II, p. 221—222.

²⁸⁾ *Gaud.* II, 36. Verder: *S. B.* III, IV, 49 (1041).

²⁹⁾ *Rebus itaque uti et iis, gautum fieri potest, delectari (non quidem ad nauseam usque, nam hoc delectari non est) viri est sapientis. Viri, inquam, sapientis est, moderato et viavi cibo potu se reficere et recreare, ut et odoribus, plantarum virentium amoenitate, ornatu, musica, ludio exercitatorius, theatris, et aliis huiusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterio damno uti potest. (eth. IV, 45, 2).*

Deze opvatting wordt ook verkondigd door de Neo-Platonici. Plotinus wijst er op, dat het Absolute onmogelijk in zichzelf besloten kan zijn.³⁰⁾ Niet omdat het iets ontbeert, maar omdat het van zijn volheid moet mededeelen. Dit is met alle zaken het geval, Het vuur straalt vanzelf zijn gloed van zich uit en het ijs zijn koude. Wanneer het schepsel vol levenskracht is, brengt het vanzelf jongen ter wereld. Overvloed blijft nooit bij en in zichzelf, maar zoekt een weg naar buiten. Het Absolute kan niet minder zijn dan zijn schepsels, integendeel, wat deze slechts in betrekkelijke en beperkte zin doen, dat doet het Absolute op volmaakte wijze. Zooals het zonlicht aan de zon en het water aan de bron ontwelt, zoo ontwelt aan de Substantie de veelvuldige rijkdom der verschijningsvormen. En evenmin als, naar Plotinus meende, de zon ook maar iets aan haar licht inboette, door wat zij deed uitstroomen of de bron ooit armer aan water werd, evenmin werd het Absolute armer aan inhoud, wanneer het zich te buiten ging en de wereld voortbracht. Feitelijk leerde Spinoza niets anders. Slechts sprak hij in zakelijke, mathematische formules uit, wat gene in bloeiende beeldspraak had weergegeven. Zoo schreef hij dan: „Uit de noodwendigheid der goddelijke natuur moeten oneindig veel dingen (d.w.z. allen die door een oneindig verstand begrepen kunnen worden) op oneindig vele wijzen voortvloeien.”³¹⁾ De verhouding tusschen God en Wereld blijft bij Spinoza oorzakelijk gehandhaafd. Toch is de oorzakelijkheid, die hier geleerd wordt, niet de mechanische, die wij in de natuur waar kunnen nemen en die eenvoudig een blinde wetmatigheid doet bevroeden. Zij drukt een innerlijke logica uit, die Spinoza wel ten onrechte het zuiverst in de mathematica zag weerspiegeld. Hier is sprake van een eeuwige verhouding. De wereld is niet op een bepaald tijdstip begonnen, omdat dit de goddelijke almacht toen behaagde, zij is van eeuwigheid met God zelf gegeven. Zij volgt met dezelfde noodzakelijkheid uit Gods wezen als uit de natuur van de driehoek volgt, dat zijn drie hoeken aan twee rechte gelijk zijn.³²⁾ Dit heeft Spinoza als volgt ontwikkeld. Het is evenmin mogelijk zich een God voor te stellen, die niet bestaat als een God te denken, die niet werkzaam is. Voor de Westersche denker beteekent werkzaamheid of activiteit leven,

³⁰⁾ Enn. V, 4, 1, Enn. VI, 8, 4.

³¹⁾ Eth. I, Prop. XVI: „Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.

³²⁾ Eth. I, Prop. XVII. Schol.

niet-werkzaamheid echter dood. Is er, buiten Schopenhauer, wel één Westersch metaphysicus geweest, die de Godheid niet gedacht heeft als „actus purus”? Zoo neemt Spinoza de gedachte dat God een werkende macht is als vanzelfsprekend aan, zonder haar nader te bewijzen. Een God, die niet werkt, vindt hij eenvoudig onbegrijpelijk. Hoe zouden wij Gods werkzaamheid evenwel anders kunnen voorstellen dan als een scheppen?³³⁾ Wederom wat is scheppen anders dan een in openbaring treden? Zooals bij de kunstenaar zijn wezen zich openbaart in zijn scheppingen en daaruit gekend kan worden, zoo geldt dit ook voor God. In deze openbaring drukt de Substantie dan haar eenig, oneindig en eeuwig wezen uit.

Voorts constateert Spinoza dat, naarmate een wezen meer bestaanswerkelijkheid bezit, het ook meer grondeigenschappen heeft, waaruit het kan worden gekend. Waar Gods oneindig bestaan zijn oneindige werkelijkheid insluit, daar moet Hij ook een oneindig aantal eigenschappen (attributa) bezitten, waarvan een ieder het eenig, eeuwig en oneindig wezen der Substantie op een bepaalde manier openbaart. Daarom zegt Spinoza dat tegenover de volstrekte oneindigheid der Substantie het attriboot oneindig in zijn soort moet heeten.³⁴⁾ Immers de Substantie put zich niet uit in één attriboot, maar in hun totaliteit. Toch mag men de Substantie niet opvatten als de som harer eigenschappen. Zij is treffend vergeleken geworden bij een gedachte, die met volmaakte juistheid in een oneindig aantal talen wordt vertaald. Ieder van die talen geeft haar op eigen, van alle andere geheel verschillende, manier weer; nochtans blijft de oorspronkelijke beteekenis daarbij streng gehandhaafd.³⁵⁾ Het oneindige aantal attributen God's kan slechts gekend worden door een oneindig verstand. Nu heeft, volgens Spinoza, ons menschelijk verstand wel deel aan de oneindigheid, omdat het deze anders nooit binnen zijn gedachtengang zou kunnen brengen, maar in en op zichzelf is het niet oneindig. Wij kennen dan ook slechts een beperkt aantal der goddelijke attributen, niet meer dan twee.³⁶⁾ Het zijn „denking (cogitatio)” en „uitgebreidheid (extensio)”. Dat de denking eigenschap Gods is, anders gezegd dat God

³³⁾ Eth. II, Prop. III. Schol. „Dus is het voor ons zoowel onmogelijk te begrijpen, dat God niet handelt, als dat God niet is”.

³⁴⁾ Eth. I, Prop. 16.

³⁵⁾ Vergelijk W. G. van der Tak: Spinoza (Helden van de Geest, Deel I), p. 81.

een denkend wezen is, laat zich zonder moeite begrijpen. Immers wij noemen iemands verstand volmaakter, naarmate hij in staat is meerdere dingen te begrijpen. Een verstand, zoo volmaakt, dat het oneindig veel zaken denken kan, kunnen wij ons niet anders voorstellen dan als oneindig. Het blijkt dat wij, het denken beschouwend, vanzelf tot het begrip van een oneindig wezen moeten komen. Derhalve moeten wij de denking als een attribuut der oneindige Substantie begrijpen. Wel wijst Spinoza er met nadruk op, dat wij het Godsattribuut der denking niet verwarren moeten met ons verstand.³⁷⁾ Dit verstand is niet slechts gradueel, maar ook fundamenteel van het onze onderscheiden. Immers wanneer wij het over verstand hebben, dan bedoelen wij iets, dat verschilt van liefde, begeerte en andere bewustzijnsvormen. De denking echter is eenheid van deze allen; anders gezegd, zij zijn de verschillende, als op zichzelf staande uitingen der denking. De denking is dus bij Spinoza allerminst een zuiver intellectualistisch begrip; zij houdt o.a. evenzeer het gevoel in zich besloten.

Moeilijker is het om in te zien, dat God ook een uitgebreid of stoffelijk wezen is. Wel denkt de populaire Godsvoorstelling Hem als een persoon, die evenals de menschen zoowel lichaam als geest bezit en onderhevig is aan gemoedsaandoeningen.³⁸⁾ Zij zijn zich niet bewust, dat een lichamelijk God een eindig God beteekent, omdat wij onder lichaam iets verstaan dat lengte, breedte en diepte bezit en dat begrensd wordt door een andere, evenzeer aldus bepaalde vorm. Dat van het oneindige wezen Gods niets onredelijkers gezegd kan worden is duidelijk. Wanneer Spinoza zegt dat de uitgebreidheid oneindig is, bedoelt hij daarmee allerminst, dat men haar op moet vatten als de som van een oneindig aantal lichamen. Trouwens de gansche opvatting, die de menschheid er over de oneindigheid op na houdt, is in hooge mate verward. Wij zagen

³⁶⁾ De attributen leer van Spinoza is wel het meest aangevochten deel van zijn filosofie. Hoe weinig Spinoza zelf op dit punt tot klaarheid gekomen is, bewijst zijn correspondentie met Tschirnhausen. Deze vroeg hem om aan te toonen door een positief bewijs en niet in het ongerijmde, hoe het kwam, dat de menschelijke geest van God niet meer attributen kende dan denking en uitgebreidheid, en waaruit hij meende af te kunnen leiden, dat uit één wezensmerk van de Substantie, b.v. de oneindige uitgebreidheid, tot de verscheidenheid der lichamen besloten worden. Spinoza zelf erkent voor 't oogenblik geen antwoord op die vraag te weten. (Ep. LXXXII en LXXXIII).

³⁷⁾ Eth. I, Prop. XVII, Schol.

³⁸⁾ Eth. I, Prop. XV, Schol.

reeds, dat wij de oneindigheid nooit samen kunnen denken met het begrip getal. ³⁹⁾ Het getal immers kan alleen betrekking hebben op het eindige, het dient om dat eindige in zijn onderlinge verhoudingen uit te drukken. Het oneindige is echter niet alleen gradueel verschillend van het eindige, het is er het tegenovergesteld van. De categorieën, die op het ééne plan gelden, doen dat allermintst op het andere. Zoo kunnen wij met het getal niets aanvangen voor zoover het de oneindigheid betreft. Men kan evenzeer beproeven een cirkel te vormen door een aantal vierhoeken samen te voegen. ⁴⁰⁾ Om een zuiver begrip van de oneindigheid te krijgen doen wij het best eerst de eindigheid te bepalen en te zien, waarin de beide begrippen van elkaar verschillen. Wij noemen een zaak eindig wanneer zij begrensd wordt door iets anders van gelijke aard, waardoor het tot op zekere hoogte bepaald wordt en waarvan het afhankelijk is. Oneindig moeten wij dus noemen, hetgeen men slechts door zichzelf begrensd kan denken en dat op geenerlei wijze door iets anders wordt bepaald dan door zichzelf. Dit begrip van oneindigheid is dus wel zeer verschillend van de populaire opvatting erover. Deze stelt zich haar voor als een reeks van eindigheden, die tot in het eindeloze doorloopt. Nu is dit ook wel een soort van oneindigheid, maar zij is de ware niet, zij is wat Hegel onder de slechte oneindigheid begrepen heeft.

Maar het begrip stof of uitgebreidheid laat zich slechts uit zichzelf verklaren, zonder dat men daarbij aan iets anders heeft te denken, waardoor het wordt bepaald. Men kan zich niet voorstellen, dat zij zou worden begrensd door iets buiten haar, zooals dat het geval is bij de eindige dingen. Zij is dus als oneindig op te vatten. Nu zagen wij bij de Substantie, dat de begrippen eenigheid en ondeelbaarheid ten nauwste samenhangen met dat der oneindigheid en er onmiddellijk uit voort vloeien. Inderdaad geldt dit ook voor de stof. Deze is altijd en onder alle omstandigheden dezelfde. ⁴¹⁾ Zij behoeft ter vorming van haar begrip niet de maat; lengte, breedte en diepte dienen, volgens Spinoza, slechts om het eindige te bepalen. ⁴²⁾ De stof of de uitgebreidheid drukt zich even volkomen uit in een

³⁹⁾ Ook hier blijkt weer de onhoudbaarheid van de attributenleer. Terwijl Spinoza aantoonde, dat het onredelijk is te spreken van een oneindig aantal, aanvaardt hij nochtans een oneindig aantal attributen voor de Substantie.

⁴⁰⁾ Ep. XII.

⁴¹⁾ Eth. I, Prop. 15 Schol.

⁴²⁾ Ep. XII.

zandkorrel als in het gansche heelal. En wel spreekt men van deelen stof, maar dit is niet meer dan een slordige en oneigenlijke uitdrukking. Veeleer is hier sprake van grootheden, die, op verschillende manier, deel hebben aan de eenigheid, ondeelbaarheid en oneindigheid der stof. Dat de menigte zich de uitgebreidheid als deelbaar denkt komt doordat zij met de verbeelding tracht te bevatten wat slechts door het verstand kan worden begrepen. Het is aan de verbeelding eigen om zich de dingen voor te stellen als los op zichzelf staande deelen, vrij van het verband, waardoor zij toch eerst zijn wat zij zijn. De Rede ziet echter in dat er, wijsgeerig gesproken, geen sprake kan zijn van deelen, die slechts in een los, uiterlijk verband tot elkaar kunnen staan. Wat wij deelen noemen zijn de uitdrukkingwijzen van het Godsattribuut.⁴³⁾ Daarmee is tevens bewezen, dat deze een attribuut is der Substantie en zoo goed als de denking haar wezen tot openbaring brengt. Zoo kan Spinoza dan verklaren, dat God een uitgebreid (of stoffelijk) wezen is.⁴⁴⁾ De geheele trotsche blijdschap der Renaissance-geest klinkt op uit deze enkele nuchtere woorden. Hier staat Spinoza radicaal tegenover het Oostersche akosmisme. De stoffelijke wereld mag niet worden genegeerd als een rijk van zonde en verderf; zij is even goddelijk als de geest. „Ik zie niet in” — schrijft Spinoza in de Ethica — waarom de stof onwaardig zou wezen om tot de goddelijke natuur te behooren.”⁴⁵⁾

Aldus vinden wij, dat het Spinozistisch Godsbegrip twee aspecten weergeeft, die wel niet verscheiden zijn, doch zeker onderscheiden moeten worden. God als het niet te bepalen Absolute, als eenige werkelijkheid en grondeloze grond der dingen, wordt terecht Substantie genoemd. God daarentegen als scheppende kracht — en met de aanvaarding hiervan gaat Spinoza boven het akosmisme van Shankara uit — God als scheppende kracht, die zijn werkzaamheid openbaart in een oneindige veelheid van attributen, is de Natuur, waarbij wij hem als voortbrengende natuur (*natura naturans*) wel onderscheiden moeten van de wereld der geschapen dingen (*natura naturata*). Daarbij gaat de Substantie vooraf aan de Natuur, dit echter niet in de tijdelijke zin des woords, omdat beide aspecten eeuwig zijn en het ééne zonder 't andere niet kan worden gedacht, maar logisch opgevat.

⁴³⁾ Eth. II, Prop. II, *Extensio attributum Dei est, sive Deus est tres extensa.*

⁴⁴⁾ Ep. XII.

⁴⁵⁾ Eth. I. Prop. XV, Schol.

De Substantie is het absolute bestaan, de volmaakte werkelijkheid en de volheid van het zijn, alles wat op haar volgt, leidt slechts een afgeleid bestaan. Een afgeleid bestaan is echter iets gansch anders dan in het geheel geen bestaan, het wil zeggen, dat het niet bestaat krachtens zichzelf, maar krachtens een ander principe. Hier blijken de schoone woorden van Spinoza dus waar „Al wat is, is in God en niets kan bestaan of begrepen worden zonder God.” 46)

46) Eth. I. Prop. 15. Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.

IV. GOD-NATUUR.

*„Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen
Als dasz sich Gott-Natur ihm offenbare.“*

Goethe.

In de Natuur zien wij een scheppend en dus werkzaam beginsel. Wanneer Spinoza derhalve schrijft: „Deus sive Natura”¹⁾ dan blijkt daaruit wederom duidelijk, dat hij de Godheid opvatte als een dynamische en werkende macht. Nimmer zou de akosmist Shankara in deze trant kunnen spreken. Zooals wij gezien hebben, gaat deze niet verder dan het begrip der Substantie. Wanneer daarentegen Spinoza het begrip der Substantie doordenkt, dan slaat dit begrip bij hem vanzelf om in dat der Natuur. Niet aldus evenwel dat het Substantie-begrip door dat der Natuur wordt opgeheven, maar zóó dat het er door wordt aangevuld.

Zooals wij zagen is bij Spinoza de Substantie de volheid des bestaans en juist op grond hiervan kan zij niet in zichzelf besloten blijven, maar moet zij zich mededeelen. Dit mededeelen van zichzelf beteekent dat zij zich openbaart. In deze openbaring openbaart de Godheid haar macht. God's macht is niet iets bijkomstigs, maar het meest essentiele van Hem. Slechts doordat wij God als machtig denken, denken wij Hem als bestaande. Spinoza schrijft hierover: „De mogelijkheid van niet te bestaan is een onmacht (een gebrek aan werkelijkheid), daarentegen beteekent het kunnen bestaan een macht.”²⁾ En waar wij zagen, dat wij God een absoluut bestaan toe moeten kennen, moeten wij Hem ook almachtig noemen. Dat God almachtig heeten moet, namen ook Spinoza's religieuze tijdgenooten wel eenstemmig aan. En toch verstonden zij onder de goddelijke almacht iets gansch anders. God is almachtig beteekende voor hen: „Hij kan doen en laten wat hij verkiest. Indien het Hem behaagde, zou Hij heel goed kunnen maken, dat uit de natuur van

¹⁾ Verg. Eth. I, Prop. XXIX. Schol.

²⁾ Eth. I. Prop. XI Aliter: „Posse non existere impotentia est et contra posse existere potentia est (ut per se notum)“.

een driehoek niet volgde, dat de driehoeken aan twee rechten gelijk waren." 3)

Dat dit het geval is was meer toeval dan noodzakelijkheid. Het was het werk van God's vrije wil. Spinoza vond een dergelijke opvatting niet slechts onredelijk, maar ook godslasterlijk. Hier werd macht samen gedacht met willekeur. De hartstochten en grillen, waaraan een tyran onderhevig is, werden op de Godheid overgedragen. Dezezelfde religieuze geesten verklaarden ook dat God's almacht niet in kon houden, dat Hij alles schiep wat Hij vermocht te scheppen. Want ook hier meenden zij, dat God's almacht voornamelijk bestond in het volkomen willekeurig voortbrengen van zaken, die het Hem op zeker oogenblik behaagde te scheppen. In het andere geval zou Hij, naar zij meenden, zijn macht uitputten. Zoo krachtig mogelijk is Spinoza tegen deze conceptie opgekomen. Geen begrip vond hij onwijsgeeriger dan willekeur of toeval. Hij schrijft hierover: „Toevallig wordt een zaak om geen andere reden genoemd, dan om een gebrek van onze kennis." 4) Wie tot juist begrip van een zaak komt, zal moeten toegeven, dat zij met noodwendigheid bestaat en werkt. Het is dus met noodwendigheid, dat de goddelijke almacht zich in een oneindige veelheid van dingen ontvouwt en dat zij alles schept wat zij vermag te scheppen. Een macht die potentieel blijft, is dan ook slechts een potentieele, geen werkelijke, macht. Macht blijkt eerst waar zij zichzelf betoont. Wanneer men dus aanneemt, dat God's macht toereikend is om alle mogelijkheden te scheppen, moet men hieruit ook terstond de gevolgtrekking maken, dat Hij ze met noodwendigheid voortbrengt in heel hun oneindige verscheidenheid. Door deze noodwendigheid wordt God's vrijheid niet opgeheven, maar integendeel eerst bevestigd. 5) De vrijheid immers kan niets hebben uit te staan met willekeur, al wordt zij daar door onnadenkende lieden voortdurend mede verward. Een vorst, die door zijn positie in staat is om zijn impulsen en grillen vrij te volgen, is in werkelijkheid de meest gebundene onder de menschen: hij is de slaaf van zijn eigen hartstochten. Ware vrijheid is zonder wijsheid niet denkbaar en alle wijsheid heeft het moment der noodwendigheid aan zich. De

3) Eth. I, Prop. XVII Cor. II Schol.

4) Eth. I, Prop. XXXIII Schol I: „At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis”.

5) Eth. I, Prop. XXXIII Schol II.

wijsheid is nimmer willekeurig, zij kan slechts het beste willen en dit alleen. Derhalve schrijft Spinoza dan ook: „De dingen zouden op geen andere wijze noch in een andere orde door God zijn voortgebracht, dan zij zijn voortgebracht.”⁶⁾ God's wijsheid moet ook daarom vrij genoemd worden, wijl zij zichzelf onbelemmerd ontplooien kan als God's macht. En dit is de definitie die wij in de geest van Spinoza van de vrijheid moeten geven. „Vrijheid is niets anders dan de onbelemmerde ontplooiing van de eigen natuur.”⁷⁾ Geen schepsel is in absolute zin vrij te noemen, aangezien het van buitenaf, in meerdere of mindere mate, verhinderd wordt zich ten volle te ontplooien. Geen van ons is, in absolute zin, in staat zichzelf te zijn, steeds werkt de omgeving daar storend op in, zelfs in het gunstigste geval. Wij zijn begrensde wezens en aan die begrensdheid vindt ook onze vrijheid haar grens. God echter kent geen grenzen, derhalve is er niets, dat zijn wezen kan belemmeren om zich te openbaren. God kan zichzelf zijn en God is ook zichzelf. Dit zichzelf zijn is de vrijheid van God en deze wordt door de noodwendigheid gewaarborgd. Derhalve kan zij ook nimmer worden opgeheven.

Deze opvatting over de vrijheid moet aan Spinoza's tijdgenooten als vreemd en nieuw zijn voorgekomen. Zij was in werkelijkheid van ouden huize. Wij vinden haar reeds bij Plotinus terug.⁸⁾ Ook hij zag zich geplaatst voor de vraag of de Godheid of vrij of toevallig of met noodwendigheid bepaald genoemd mag worden. Van toeval wil Plotinus niet weten. Toevalligheid laat zich nauwelijks in het zichtbare heelal vinden. Zij heerscht slechts waar de planmatigheid ontbreekt, waar alles ordeloos en gestalte-loos toegaat. Toeval is wellicht een moment in het wereldgebeuren, maar dan toch ook niet meer dan dat. In de orde en planmatigheid, die wij overal aan het werk zien, heerscht redelijkheid. Waar echter de rede werkt, is het toeval buiten gesloten, omdat het toeval steeds iets willekeurigs en onredelijks is. Wat echter reeds van de openbaarde wereld geldt, doet dat nog meer van de Godheid, die die wereld tot openbaring heeft gebracht. In verband met God kunnen wij niet aan toeval denken. God bestaat met noodwendig-

⁶⁾ Eth. I, Prop. XXXIII „Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerent, quam productae sunt”.

⁷⁾ Verg. voor het vrijheidsbegrip ook Tract. Pol. II, VII, 11.

⁸⁾ Zie Enn. VI Boek 8.

heid. Het groote probleem voor Plotinus is nu of God aan deze noodwendigheid onderworpen is. De vraag, in verband hiermede, wat dan wel onder vrijheid verstaan dient te worden, beantwoordt de Helleen in dezelfde geest als later Spinoza gedaan heeft. Vrijheid is niet bevrediging van persoonlijke wenschen en impulsen, maar het volgen en tot openbaring brengen van de eigen redelijke natuur. Zou het dan aan het opperste principe niet vrij staan anders te zijn dan het is? Plotinus noemt de Godheid liefst met de naam van het Goede. Hij vat dit niet op in ethische zin, maar begrijpt het als het volkomene. De dingen zijn te meer volkomen, naarmate dat zij deel hebben aan het Goede. Wat zou het Goede nu moeten worden, wanneer het zijn vrijheid aan zou wenden om zijn eigen natuur te veranderen? Iets beter dan het reeds is, kan het onmogelijk worden, het is reeds het absoluut Goede, het volmaakt volkomene, dat alle wezens pogen te benaderen, voor zoover het in hun vermogen ligt. Wanneer het daarentegen tot iets zou worden dat minder dan het Goede is, zou het zijn eigen natuur vernietigen en het onvermogen om zijn natuur te volgen en door te zetten is het grootste bewijs van onvrijheid. Waar alle dingen, bewust of onbewust, het Goede willen, omdat dit voor hen het nuttige is, daar kan het Goede onmogelijk iets anders dan zichzelf willen, juist omdat het is wat het is. En wat het is, blijft het, niet uit toeval, maar omdat het dit wil en ook willen moet krachtens zijn eigen natuur. Dit eeuwig zichzelf willen maakt de natuur van het Goede uit. De onmogelijkheid om onvolmaakter te worden dan het is, is ook niet een teeken van onvrijheid, maar een daad van vrijheid en zelfstandigheid. Een daad, waarvan men zeggen kan, dat zij door de natuur van het Goede noodwendig bepaald wordt. Maar dan niet door een noodwendigheid die het Goede van boven af wordt opgelegd. Aan de fataliteits-idee mag hier niet worden gedacht. De noodwendigheid is inhaerent aan de natuur van het Goede, men kan zeggen, dat het zelf de noodwendigheid is. En hier komt Plotinus tot een gewichtige uitspraak. „Sub specie aeternitatis” vallen vrijheid en noodwendigheid niet buiten elkaar en staan zij niet tegenover elkander, maar vallen zij samen. De noodwendigheid is niet een heerschende en besturende macht, die boven de Godheid uitzweeft, zij is daarmee één. Daarmee is de Helleensche fataliteitsgedachte opgeheven. ⁹⁾ De

⁹⁾ De idee van een onverbiddele fataliteit heeft altijd zwaar gewogen over de Grieksche geest. Reeds in de Ilias blijkt dit. Priamus spreekt zijn schoon-

manier, waarop Plotinus het probleem van vrijheid en noodwendigheid stelt en behandelt, is belangwekkend met het oog op Spinoza. Men heeft meermalen beweerd, dat het begrip der noodwendigheid, waarin deze de gansche kosmos vervat zag, aan de natuurwetenschap met haar mechanische oorzakelijkheid ontleend zou zijn. Wij zien echter, dat zijn behandeling van het probleem zeer veel overeenkomt met die van Plotinus. Het is uiterst waarschijnlijk, dat hier van Neo-Platonische invloed op Spinoza mag worden gesproken. Ook al is deze nooit in aanraking gekomen met de werken van Plotinus zelf, de Neo-Platonische traditie heeft hij, zooals wij zagen, zeker gekend. In dit geval moet zijn aanvaarding van een strenge noodzakelijkheid, die iedere toevalligheid buitensluit, niet natuurwetenschappelijk, doch zuiver metafysisch genoemd worden. Uit de voorafgaande uiteenzetting blijkt dan, dat de wereld op de meest volmaakte wijze door God moet zijn voortgebracht. Immers volgt zij met noodzaak uit zijn geheel volmaakte natuur. God is eeuwig, in Hem is geen schaduw van verandering. Deze wordt slechts in de tijd gevonden. Aldus staan ook zijn raadsbesluiten, volgens welke Hij de dingen geschapen heeft, van eeuwigheid vast. Te meenen dat God op zijn besluiten terug zou komen, of dat Hij hen ooit zou wijzigen, is wederom een bewijs, dat men zijn natuur gelijk denkt aan die der menschen met al hun onstandvastigheid en wisselvalligheid.¹⁰⁾ In de bijbel staat hoe God zag, dat zijn schepping goed was en in de Spinozistische gedachtengang is dit woord vol diepe zin.

dochter Helena vrij van alle schuld aangaande de oorlog, die om harens wille buiten de muren van Troje woedt. Het is immers de wil der Goden, die hier spreekt. Maar ook de Goden handelen niet vrij, zelfs de opper-God Zeus niet. Ook hij moet Anankê gehoorzamen. Men moet zich goed doordringen wat de noodwendigheid voor het Grieksche geestesleven beteekende, hoe het geheel door de idee daarvan beheerscht werd, om te begrijpen welk een probleem zich hier aan Plotinus voordeed. Hij heeft daarmee geworsteld als met geen ander. De Homerische Goden waren onvrij, hun wil werd door het noodlot voorgeschreven. Hoe stond het nu met 't hoogste principe, het Oer-Eéne. Was dat althans vrij, of was zelfs dat aan de noodwendigheid onderworpen? De reeks van bespiegelingen (VI, 8) die hieraan gewijd zijn behooren tot de duisterste passages die hij geschreven heeft. Men bemerkt hoe Plotinus zelf rondtast en aarzelt, waar hij ons het resultaat van zijn denken mededeelt. De klaarheid, waarmee Spinoza dit probleem ontwikkelt, ontbreekt bij zijn groote voorganger.

¹⁰⁾ Eth. I, Prop. XXXIII Schol. 2.

De wereld zooals zij door God is voortgebracht, is volstrekt volmaakt, aangezien zij het werk is van een volkomen verstand. Waar God's verstand oneindig is, moet het ook een oneindig aantal zaken omspannen, daar dit een bewijs van zijn volkomenheid is. Nu waarborgt God's volkomen verstand noodwendig een volkomen wereld. Het volmaakte kan slechts het volmaakte willen. ¹¹⁾ Verder volstaat God's macht om de oneindig vele mogelijkheden, die hij denkt ook te verwerkelijken, d.w.z. te scheppen. Dit scheppen mag niet begrepen worden als een daad, die op een gegeven moment, in de tijd, heeft plaats gevonden. God's wezen als macht opgevat is niet anders te denken, dan als scheppende en de wereld in haar totaliteit is daar de eeuwige uitdrukking van. Zij wisselt voortdurend in onderdeelen, doch in haar geheel genomen blijft zij aan zichzelf gelijk, eeuwig voltooid en eeuwig volmaakt. Dat haar harmonie ooit door menschelijke boosheid geschonden zou kunnen worden, vond Spinoza ongerijmd. Volgens hem kwam deze zienswijze voort uit de overdreven hooge plaats, die de mensch voor zich opeischte in het groote verband der dingen. Te denken dat een menschelijk vergriep ooit de goddelijke volmaaktheid van het heelal zou kunnen schenden, scheen Spinoza belachelijke aanmatiging toe.

Men heeft deze opvatting van de denker een eenzijdig optimisme genoemd. Schopenhauer verklaarde haar uit gebrek aan levensdiepte, die het gansche Joodsche ras eigen was, dat naar zijn zeggen, nooit was toegekomen aan het probleem der wereldtragiek. ¹²⁾ Alsof de smart om de verscheurdheid van het bestaan ooit dieper is uitgezegd, dan in de klachten van de prediker en de roepstem der oude profeten. Alsof Spinoza zelf niet herhaaldelijk bewijst inzicht te hebben gehad in de ontwrichting der menschelijke verhoudingen. Maar wanneer hij in het volle bewustzijn hiervan toch de wereld verheerlijken kan als schoon en goed, dan komt dit doordat hij zijn denken los weet te maken van een louter individualistisch-menschelijke beschouwingwijze. Tot nu toe had men de mensch aanvaard als de maat aller dingen. De dingen waren goed en kwaad, schoon of wanstaltig, al naarmate zij de mensch aandeden. ¹³⁾ Men meende dat God alles geschapen had om de wille van de mensch. De zon was er om zijn dagen, maan en sterren om

¹¹⁾ Idem.

¹²⁾ W. a. W. u. V. II, Cap. 48.
Par. I, p. 6, 74—79 (Leipzig 1877).

¹³⁾ Eth. I. Appendix.

zijn nachten te verlichten. Planten en dieren waren er om hem te voeden, regen en wind moesten hem dienen. Nu was er natuurlijk toch veel, dat bepaald schadelijk was voor de mensch. Dit werd dan verklaard uit de zonderval. Door zijn ongehoorzaamheid tegen het goddelijk verbod had de mensch de zaak bedorven, dit feit was voldoende geweest om het gansche universum te ontwrichten. Veel was er sindsdien ontstaan dat niet langer nuttig, maar bepaald verderevelijk was. De beleedigde majesteit van God vervolgde van toen af het heele menschedom met zijn toorn. De gansche godsdienst was eigenlijk niets anders dan een krampachtige poging om die toorn af te wenden en zich opnieuw van gunstbewijzen te verzekeren, om althans beveiligd te zijn tegen de onheilen van het bestaan. „Vandaar” — zoo schrijft Spinoza — „het feit, dat een ieder verschillende manieren bedacht heeft om God te eeren, opdat God hem boven de anderen zou beminnen en de gansche natuur zou regelen tot gebruik van zijn begeerte en onverzadelijke hebzucht.”¹⁴⁾ Hier vloeyde dan wederom de opvatting uit voort alsof het kwaad de boozen zou treffen, maar de goeden sparen. Waar nu de ervaring dagelijks deze opvatting weerlegde en bewees, dat vroom en onvroom evenzeer een prooi werden van ongeval, ziekten en natuurrampen, daar bleek men toch niet geneigd te zijn om zijn meening te herzien, maar bracht liever alles terug tot het ondoorgrondelijke raadsbesluit Gods. Deze wereldbeschouwing, die van zichzelf zoo gaarne getuigt, dat zij nederig en deemoedig is, werd door een overgroot deel van Spinoza's tijdgenooten beleden en vindt ook in onze eeuw nog talrijke aanhangers. Spinoza's gansche werkzaamheid is een stille, maar hardnekkige strijd geweest tegen een dergelijke opvatting. Bij hem is niet langer de mensch, maar God de maat der dingen. Daarmee wordt de visie van het heelal ontzaglijk verruimd.¹⁵⁾ Wie de mensch in het middelpunt van zijn

¹⁴⁾ Idem: „Unde factum, ut unusquisque diversos Deum colendi modos ex suo ingenio exogitaverit, ut Deus eos supra reliquos diligeret, et totam Naturam in usum coecae illorum cupiditatis et insatiabilis avaritiae dirigeret.”

¹⁵⁾ Ook hier vindt Spinoza overigens zijn voorganger in Plotinus. Merkwaardig is, dat beiden zich in een analoog geval bevonden. Spinoza bestreed hier de Christelijke opvatting van zijn dagen, waarbij de mensch als middelpunt van het heelal werd opgevat en het universum beoordeeld werd naar de staat der menschheid. Plotinus verkeerde in hetzelfde geval, toen hij, ondanks zijn diep besef van de menschenlijke onvolmaaktheid, opkwam voor de volmaaktheid van het heelal en zijn schoonheid verheerlijkte. Zijn strijd gold de Gnostische filosofen van zijn dagen. Zie „Drews: Plotin (p. 182—198).

wereldbeschouwing plaatst, concentreert zich daarmee op het eendige en vergankelijke. Hij spint zich als het ware binnen zijn eigen beperktheid in en meet daar alles aan af. En waar in deze beschouwingwijze bovendien nog niet eens zoozeer gerekend wordt met de mensch in zijn algemeenheid, dan wel in zijn individueele toevalligheid, daar moet hier wel het moment der willekeur aan de orde komen, en het meeningsverschil tusschen allen overheerschen ¹⁶⁾). *Spinoza* heeft deze beperkingen opgeheven, hij heeft zijn medemenschen gewezen op een boven-individueele norm, die nochtans niet buiten, maar in hen zelf lag.

Deze nieuwe instelling tegenover zichzelf en de dingen hebben zijn tijdgenooten hem echter nimmer vergeven, de haat en laster waarmee men hem lang na zijn dood vervolgd heeft, vindt ongetwijfeld haar heimelijke oorsprong in de beleedigde menschelijke ijdelheid, die geen afstand wenschte te doen van haar bevoorrechte plaats. Goed en kwaad, schoon en leelijk, nuttig en schadelijk, het zijn alle zuiver menschelijke waardeoordeelen, die wel een betrekkelijke, maar geen absolute geldigheid bezitten. Men moet leeren de dingen te beoordeelen uit hun eigen natuur en vermogen; hoe zij daarbij de zintuigen der verschillende menschen aandoen is van uit het oogpunt der waarheid van geen belang. ¹⁷⁾ Hiermede dringt *Spinoza* door tot een zuiver zakelijke beschouwingwijze, waarbij van de mensch verlangd wordt om zich volkomen onbaatzuchtig tegenover de dingen in te stellen, zonder zich te bekommeren of zij voor hem schadelijk of voordeelig genoemd moeten worden, maar alleen zijn loon vindend in de waarheid.

Nu zal men dit alles toe kunnen geven en er toch van overtuigd blijven, dat het heelal, ook afgescheiden van de mensch, vol van nood en ellende is. Hoe dan te spreken van een volmaakte wereld? *Spinoza* wijst er in dit verband op, dat men op moet passen om niet de volmaaktheid van het geheel met die van een deel te verwisselen ¹⁸⁾). Zoo noemen wij een bepaald mensch volmaakt wanneer hij een redelijke levenswijze voert. Vragen wij ons dan echter af waarom God niet alle menschen zoo geschapen heeft, dan luidt het antwoord, dat zijn volmaaktheid juist blijkt uit het feit, dat hij ze in een oneindige verscheidenheid heeft voortgebracht, vanaf de

¹⁶⁾ Eth. I. Appendix.

¹⁷⁾ Verg. Enn. II, 9, 13.

¹⁸⁾ Verg. Enn. III, 2, 3.

hoogste trap tot aan de laagste toe, waarbij een ieder de idee „mensch” op een bepaalde manier representeert. Dit is het geval met alle dingen.¹⁹⁾ In deze conceptie hebben wij de grondvorm van Leibnitz' monadenleer, waarbij ieder deel het geheel op eigen wijze spiegelt.²⁰⁾ God's volmaaktheid is dus zijn macht, die toereikt om alle dingen, door zijn oneindig verstand begrepen, voort te brengen in oneindige verscheidenheid. De onvolmaaktheid van een onderdeel kan daarbij meedragen tot de volmaaktheid van het geheel. Ook wat wij boos of slecht noemen getuigt van de goddelijke macht. Wij eeren de dichter Shakespeare omdat dezelfde kunstenaar, die Brutus, Imogene en Prospero voortgebracht heeft, ook de duistere karakters van Lady Mackbeth, Richard II en Iago heeft geschapen. Zonder deze donkere gestalten zou zijn werk niet de overweldigende totaalindruk uitoefenen die het doet. Het is met God's schepping niet anders gesteld. Dezelfde macht, die het licht te voorschijn riep, deed het ook de duisternis. Zoo getuigen beiden van zijn alvermogen.²¹⁾ Derhalve kan aan de wijsgeerige bezinning niets verkeerd voorkomen. Zelfs wat uit menschelijk oogpunt slecht en minderwaardig genoemd moet worden, zullen wij aldus, in de orde van het geheel beschouwd, als goed verheerlijken. De meening dat Spinoza's wereldbeschouwing optimistisch zou zijn is onhoudbaar.²²⁾ Optimisme en pessimisme zijn waardeoordeelen die slechts gelden met betrekking tot de menselijke geest.

Spinoza echter tracht zich op een standpunt te stellen, dat van alle menselijke vooroordeel gezuiverd is, hij tracht de wereld te zien met de oogen, waarmee God haar zou zien; onder de lichtglans der eeuwigheid (sub specie aeternitatis). Dit is mogelijk, omdat God en mensch niet buiten elkaar staan, maar omdat de mensch God is op zijne wijze. D.w.z. hij is een verbijzondering of bestaanswijze, die de goddelijke natuur op zekere en bepaalde manier uitdrukt. Spinoza schrijft hierover: „Wanneer wij nu zeggen, dat de menselijke geest het een of ander opmerkt, zeggen wij niets anders dan dat God, niet voor zoover Hij oneindig is, maar voor zoover het de natuur van de menselijke geest betreft, of voor zoover

¹⁹⁾ Eth. I. Appendix.

²⁰⁾ Principes de la Nature et de la Grace, § 3. „Chaque monade est un miroir vivant, représentatif de l'Univers suivant son point de vue.”

²¹⁾ Vergelijk Enn. III, 2, 11 s 14.

²²⁾ Schopenh. Par. I, p. 78.

hij het wezen van de menschelijke geest uitmaakt, deze of die voorstelling heeft." 23) Het is dus mogelijk, dat de menschelijke geest zijn individueele gerichtheid uitschakelt en het goddelijk denken in zich denken laat, zij het dan dat dit denken hier op een bepaalde wijze en onder bepaalde omstandigheden optreedt. De onderscheiding blijft dus wel degelijk gehandhaafd, alleen er is geen wezensverschil. In wezen zijn goddelijk denken en menschelijk denken één zelfde denken, gelijk de oceaan één is met haar golven, al is zij er dan ook onderscheiden van. De wereld, vanuit God bezien, moet goed zijn, omdat een onvolkomen wereld op een onvolkomenheid in de goddelijke natuur zou wijzen. De mensch, die zich tot dit hooge inzicht wil opwerken moet zich met al zijn subjectieve oordeelen en gemoedstoestanden verliezen in de absolute objectiviteit, om slechts daaraan de dingen te beoordeelen. Zoo voert deze wereldbeschouwing wel allerm minst tot een behagelijke epicuristische levensaanvaarding, die de dingen nog zoo kwaad niet vindt, integendeel zij plaatst de mensch voor de geweldige opgave zich blijmoedig en onbaatzuchtig in te voegen in een wereldorde, die maar al te vaak met zijn persoonlijke belangen in strijd is. Het zelfzuchtige begeeren om eigen wenschen vervuld te zien is hier als een benauwde droom doorschouwd.

Men zal zich afvragen of deze opvatting niet in tegenspraak is met wat Spinoza elders in de Ethica leert, n.l. dat niemand zijn eigen belang verwaasloost. Geenszins. Het eigen belang dat de mensch aandrijft om zich op zichzelf te plaatsen, als ware hij een zelfstandig rijkje in het onmetelijke rijk der natuur is het ware niet, omdat het een fictie is. 24) Daarentegen ervaart de mensch, die zich aan de orde des geheels heeft overgegeven, een oneindige verrijking en dient dus indirect zijn eigen belang. Goethe, die zich zoo diep

23) „ac proinde cum dicimus, Mentem humanam hoc vel illud percipere nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae Mentis explicatur, sive quatenus humanae Mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam” (Eth. II, Prop. XI, Cor.). Over 't begrip quatenus is veel te doen geweest. Volgens Caird wordt hiermede de moeilijkheid omzeild inplaats van opgelost. M.i. wordt ook dit begrip eerst gerechtvaardigd in 't verband van het geheele systeem. Het laat zich daaruit niet verwijderen en op zichzelf plaatsen. Meer dan elders blijkt hier, dat het Spinozisme systeem is, d.w.z. ieder deel laat zich slechts verklaren uit zijn samenhang met de andere deelen. Wat op zichzelf een nietszeggendheid is, wordt dan eerst helder en duidelijk. Zie Caird: Spinoza p. 165.

24) Polit. II, 6.

aan Spinoza's wijsheid geïnspireerd had, schreef derhalve met recht, dat deze zelfovergave geen pijn, maar genot is. ²⁵⁾

Wij zagen hoezeer Spinoza er op bedacht is het Godsbegrip van alle anthropomorphisme te zuiveren. Het is op grond hiervan, dat men zijn kritiek op de doelstelling moet verklaren. De theologen onderscheiden een doel uit gemis en een doel uit gelijkmaking, doch volgens Spinoza zouden beide gevallen op een tekort wijzen in de goddelijke natuur. ²⁶⁾ God zou dan scheppen omdat Hij aan een onvervulde behoefte in zijn natuur wenscht te voldoen. Hij zou een doel op het oog hebben. Spinoza vindt, dat op deze wijze de orde der dingen eenvoudig wordt omgekeerd; men doet volgen wat voorafgaat en andersom. God scheidt niet om deelachtig te worden wat Hem ontbreekt, maar om de rijkdom en volheid, die Hij in zich bergt tot uitdrukking te brengen. Het is juist het tegenovergestelde van wat algemeen wordt aangenomen.

In deze verwerping van de doelstelling heeft men wederom Spinoza's afhankelijkheid van de mechanische natuurwetenschap willen zien. ²⁷⁾ De mechanische causaliteit verwerpt alle doelstelling. Het ééne volgt hier uit het andere met zakelijke noodwendigheid. De wet van oorzaak en gevolg is de eenige werkelijkheid, die geldt. Maar deze wet is blind. Niet alleen werkt zij zonder doel, zij werkt ook volkomen zinloos. Het heelal wordt op die manier verlaagd tot een machine, ja tot minder dan dat, aangezien er in een machine planmatigheid steekt. Was deze wereldbeschouwing nu die van Spinoza? Vele van zijn beste en voornaamste critici hebben het gedacht. ²⁸⁾ Ik meen daarentegen, dat de mechanische causaliteit wel meedoet in Spinoza's wereldbeschouwing, maar dat zij daarin niet overwegend is. Zij heeft haar vaste plaats in een meer omspannend geheel. Er is echter ook nog een andere causaliteit voor Spinoza dan de mechanische en wel de mathematische. Ook zij kent geen doeleinden, maar spreekt van een logische noodzake-

²⁵⁾ „Statt heiszem Wünschen, wildem Wollen,
Statt lästigem Fordern, strengem Sollen
Sich auf zu geben, ist Genusz" (Eins und alles).

²⁶⁾ Eth. I. Appendix.

²⁷⁾ Vergelijk echter Bierens de Haan: Levensleer p. 376—377.

²⁸⁾ O.a. K. Fischer: (p. 553) „Der Grund, warum Spinoza die Zwecke verneint, liegt nicht darin, dasz er Gott gleichsetzt der Weltordnung, auch nicht darin, dasz er die Weltordnung gleichsetzt der Natur, sondern darin dasz er die Natur gleichsetzt der wirkenden Causalität.....

lijkheid, waarmee de bewijzen uit de grondstellingen volgen. En al kent de schepping geen doeleinden, daarom is zij niet minder vol diepe zin. Zij getuigt van het alvermogen van de ééne soevereine God, zij brengt zijn oneindig wezen tot openbaring.

Het is goed om in dit verband nogmaals Spinoza's wereldleer met die van Hegel te vergelijken. Bij Spinoza is het Goddelijke om te beginnen Substantie en bij Hegel is het dat evenzeer. Maar bij Hegel is de Substantie het abstract Goddelijke, dat zich nu door zijn schepping heen heeft waar te maken. De volkomenheid staat daar aan het einde. De wereld heeft een doel, zonder haar zou God een zuivere abstractie blijven, eerst door haar wordt God in werkelijkheid, wat hij in potentie altijd is geweest. Het is er mee als met een bloem, die potentieel reeds geheel in de knop aanwezig is, maar toch eerst tot haar recht komt wanneer de knop zich tot bloem ontplooid heeft.²⁹⁾ Bij Spinoza staat de volkomenheid aan het begin; de Substantie is geen abstractie, zij is het meest concrete, de vervuldheid Gods. Geen wereld is noodig om die vervuldheid waar te maken. Maar juist omdat God is wat Hij is, kan Hij niet in zichzelf besloten blijven, maar moet Hij zich openbaren. Er is een wereld, niet omdat God een wereld behoeft, aangezien Hij anders onvolkomen zou blijven, maar juist omdat God volkomen is en niets behoeft.

Er zijn mensen, die verklaren, dat God alles gedaan heeft om wille van het goede, en dat Hij zich daarnaar richten zou bij het voortbrengen der dingen, als een schilder, die zich onder zijn werk op een model gericht houdt.³⁰⁾ Dit vindt Spinoza eerst recht zich door de verbeelding in de war laten brengen. Immers het dringt tot zulke mensen niet door, dat zij op die wijze de goddelijke vrijheid opheffen, doordat zij Hem onderwerpen aan een macht, die gelijk een noodlot buiten Hem staat. Het is duidelijk, dat de doelstellingen ook hen parten speelt. Zij, die een begrip van de ware vrijheid bezitten, zullen echter inzien, dat de dingen niet om reden van het goede zijn voortgebracht, maar dat zij hun bestaansgrond vinden in God, als het goede en volkomene³¹⁾ en dat zij daaruit volgen. Zoo zien wij, dat God als Substantie en God als Natuur twee begrippen zijn, die elkander niet uitsluiten, maar aanvullen. Omdat God Substantie is, het volkomen, oneindige zijn,

²⁹⁾ Hegel: *Geschichte der Philosophie*, p. 1081—1883 (ed. Bolland).

³⁰⁾ *Eth.* I, Prop. XXXIII, Schol 2.

³¹⁾ Dit vooral niet te denken in ethische zin, maar als het afgeronde en voltooide.

daarom is Hij ook Natuur, de scheppende macht, die van zijn onuitputtelijke rijkdom getuigt in zijn schepping. Wie het begrip Substantie naar alle zijden doordenkt, moet vanzelf tot het begrip Natuur komen. Een God, die niet scheidt, is geen God. Waar is hier een spoor van een star Gods-begrip, gelijk Hegel het aan Spinoza verweten heeft? Toch is het begrip Natuur geenszins voldoende. De Natuur zonder meer kan een blinde, bewusteloze macht beteekenen, die niet weet wat zij voortbrengt. Zoo komen wij aan het begrip van de Geest, het derde moment in de Spinozistische Godsbeschouwing.

10 September 1955
 van: J. Biessheuvel
 lasdijkt 44
 Werkendorm

... Begrijft men niet Spinoza's Gods Conceptie en
 de reden van diezelfde beschouwing. Een van de helderste
 en helderste zijn die in het wereld der 17de eeuwige
 niet wat men...
 Het is getuige van zijn bestemming is; God de
 absolute bron van alle Levenswijzen, d.w.z. dat
 alle geschieden van de een God hangende
 liggende Cosmos zichzelf zijn.
 Het men van Spinoza's Weld beschouwing
 staat de relatieve getuige van Prof. D. Linde...
 engeen welke de verschijningen van beweging
 zijn anders van de een mens, de relatieve
 niet geen ander al aan plaats en...
 En de reivende tijd aan de tijd geen
 absolute geest is, maar de afreke is van
 een tijd reivende continuum... one was one

96 - D. Boeken en D. Spinoza waren beide
 Goden, doch het zijn en getuige juist aan de
 helderste en schrandste leppen, en met de
aan de Weld ge leiden

V. GOD, DE GEEST.

„Entschlafen sind nun wilde Triebe
Mit jedem ungestümen Tun,
Es reget sich die Menschenliebe,
Die Liebe Gottes regt sich nun.”
Goethe.

Gezien als Substantie is God het volkomen onderscheidslooze, het in zichzelf beslotene Eéne, waarin alle veelheid zich tot een schijn vervluchtigt. Van de Substantie kan men slechts zeggen, dat zij is. In de Natuur gaat dit „zijn” over in een „worden”, niet echter zóó, dat het zijn daarmee de eigen natuur inboet, het blijft wat het is. Het zijn is de werkelijkheid van het worden, het worden vindt zijn grond in het zijn, nog anders gezegd, het worden is moment van het zijn, gelijk de golven moment van de oceaan zijn. In de Natuur blijft het goddelijke niet langer in zichzelf besloten, het brengt zijn inhoud tot openbaring, het ontplooit zijn wezenseenheid in de oneindige veelheid zijner momenten. In de Natuur blijkt het goddelijke naar buiten gericht. Dit is dan tevens zijn eenzijdigheid. Want in dit naar buiten richten, verliest het goddelijke zichzelf; in de veelheid gaat het Eéne voorloopig verloren. Het begrip van de Geest is dan de noodzakelijke correctie, waartoe het menschelijk denken zich op moet werken, de Geest is de diepere zin van de Natuur. Want in de Geest begrijpt God het natuurlijke als zijn eigen inhoud en aan die inhoud begrijpt Hij ook zichzelf. Om in de terminologie van H e g e l te spreken: in de Geest is het goddelijke in het andere nochtans bij zichzelf, de onderscheiding is er, maar deze onderscheiding is de zelf-onderscheiding van het Al-Eéne. De Geest is de synthese van de bij zichzelf blijvende Substantie en de zich te buitengaande Natuur.

Spinoza is tot het begrip van de Geest gekomen langs zijn leer van het parallelisme. De zinnelijke werkelijkheid deed zich aan hem voor als een oneindige reeks van steeds wisselende verschijningsvormen-aandoeningen (affectiones) of bestaanswijzen (modi) der eeuwige Substantie ¹⁾. Maar te midden van die voort-

¹⁾ Eth. I. Def. V.

durende wisseling merkte hij ook bepaalde aspecten op, die aan elkaar gelijk bleven en niet in die eindeloze verandering betrokken waren. De voornaamste van deze aspecten is de „beweging”²⁾. Dat het heelal voortdurend bewegende is, is wel het meest essentieele wat er zich van zeggen laat. De eindige dingen zijn niet star en onbewegelijk, zij moeten niet door een macht buiten hen in beweging gebracht worden, gelijk *Descartes* nog aannam, integendeel zij zijn slechts voor zoover zij aan de beweging deel hebben³⁾. En waar de zinnelijk waarneembare dingen wijzigingen zijn in het Godsattribuut der uitgebreidheid, daar kan het niet anders of de beweging moet onmiddellijk uit dit attribuut volgen. Zoo goed als de eindige dingen moeten wij de beweging een modus noemen, want onder een modus verstaan wij datgene, wat onmiddellijk en noodwendig uit een attribuut volgt, gelijk uit de driehoek volgt, dat de drie hoeken aan twee rechte gelijk zijn.

Toch is er verschil tusschen de beweging en de eindige modi. Want deze gaan en vergaan, terwijl de beweging iets is, dat blijft en nimmer een einde neemt. Derhalve noemt *Spinoza* de beweging een oneindige modus. Een andere oneindige modus van dezelfde orde als de beweging is de rust⁴⁾. Men heeft *Spinoza*'s wereldbeeld afwisselend statisch en dynamisch genoemd, maar in werkelijkheid is het beiden⁵⁾. Het is dynamisch voor zoover het in voortdurende werking begrepen is, wij zagen, hoe de beweging inhaerent is aan het heelal. Maar bij alle beweging blijft het heelal nochtans aan zichzelf gelijk. *Bierens de Haan* merkt hierbij op: „In de wiskunde naar welker model hij (*Spinoza*) zijn denken inrichtte, komt het vraagstuk des ontstaans en der evolutie niet voor. Een driehoek heeft drie hoeken, wier grootheid te samen aan die van twee rechte gelijk komt. Deze waarheid is aan geen verandering of ontwikkeling onderworpen, maar geldt voor zichzelf: zoo ziet *Spinoza* ook in de wereld een wet des bestaans, niet ééne van evolutie. De deelname aller dingen aan God, of de uitdrukking Gods in alle wezens, is een statische wet en uit een

2) De Deo I. Cap. 9.

3) Epist. LXXXI.

4) Ep. II. De Deo. I. cap. 9.

5) *Bierens De Haan*: Levensleer p. 17. Hier wordt volgens ons te eenzijdig de nadruk op 't statisch aspect bij *Spinoza* gelegd.

Van der Tak: *Spinoza* (Helden van den Geest I), p. 101.

zoodanige moet alles begrepen worden ⁶⁾. Mits dit statische niet zonder het dynamische gedacht wordt. Van een onbewogen heelal in de zin van de Eleaten is bij Spinoza geen sprake. In onderdeelen verandert alles voortdurend, maar het heelal, d.w.z. de totaliteit der dingen, blijft daarbij onveranderd. Het blijkt nu, dat zich uit het attribuut der uitgebreidheid een gansche rangorde af laat leiden. Allereerst volgen uit haar de oneindige modi van rust en beweging, die aan de eeuwigheid van het attribuut deelhebben. Spinoza duidt hen nader aan als oneindige modi van de eerste graad. Er zijn n.l. nog oneindige modi van de tweede graad. Zij volgen uit de modi van de eerste graad, gelijk deze zelf uit de uitgebreidheid volgen ⁷⁾. Als voorbeeld van een oneindige uitgebreide modus van de tweede graad noemt Spinoza de totaalvorm van het universum (facies totius universi). Zooals wij zagen heeft dit universum in zijn totaliteit aan de eeuwigheid van het attribuut deel; een schepping op een zeker punt des tijds heeft Spinoza immers heel beslist verworpen. De oneindige modi ⁸⁾ bemiddelen tusschen de oneindige Substantie en de eindige dingen. Deze laatsten konden nimmer onmiddellijk uit de Substantie volgen. Immers Spinoza merkt op: „Wat eindig is en een bepaald bestaan heeft, kan niet voortgebracht zijn door de absolute natuur van eenig attribuut van God, want al wat volgt uit de absolute natuur van eenig attribuut van God is oneindig en eeuwig” ⁹⁾. De oneindige modi hebben zoowel deel aan de natuur van God als aan die der eindige dingen. Aan de eindige dingen, doordat zij evenals deze geschapen zijn, aan de Substantie, omdat zij evenals deze oneindig zijn. De rol, die de oneindige modi bij Spinoza vervullen, komt overeen met die van de Christelijke logos of de zoon Gods. Spinoza heeft hier zelf op gewezen. Hij noemt de beweging een zoon van God, van alle eeuwigheid geschapen en in alle eeuwigheid onveranderlijk blijvend ¹⁰⁾. Het is de beweging, die het scheppende werk verricht, gelijk in de Philonische en Christelijke wijsheid, de Logos, de eeuwige zoon, scheidt, terwijl de zoon zelf van de vader uitgaat. Het moet overigens worden toegegeven, dat deze gansche leer, die de stoffelijke wereld uit

⁶⁾ Uren met Spinoza p. 9.

⁷⁾ Ep. LXVI.

⁸⁾ Over de oneindige modi spreekt Spinoza Eth. I. Prop. XXII en XXIII.

⁹⁾ Eth. I. Prop. XXVIII.

¹⁰⁾ Korte Tr. I, 9 (3).

het attribuut der uitgebreidheid afleidt, een gekunsteld en onbevredigend karakter draagt. Spinoza leert immers zelf, dat het gelijke zich slechts uit het gelijke laat afleiden ¹¹⁾. Nooit kan men van het stoffelijke op het geestelijke teruggaan, en evenmin kan men van het geestelijke tot het stoffelijke komen, er bestaat geen inwerking, doch slechts parallelisme ¹²⁾. Iedere verandering in het attribuut der uitgebreidheid beantwoordt aan een verandering in het attribuut der denking, maar nooit kan een wijziging in de denking een wijziging in de uitgebreidheid veroorzaken of omgekeerd. Dat de wijzigingen van het ééne attribuut volkomen gelijk loopen met die van het andere, vindt zijn verklaring in het feit, dat zij beiden zijn ontsprongen aan de ééne, oneindige Substantie, ja, dat zij niets anders zijn dan de verschillende uitingvormen van hare oneindigheid. Dit aangenomen zijnde, moet men er zich over verwonderen, hoe Spinoza de stoffelijke dingen af kon leiden uit zuiver geestelijke begrippen als rust en beweging. Blijkbaar vat hij hen op als dingheden, die in tegenstelling met de voorbijgaande dingen hier beneden, een eeuwig bestaan voeren. Maar niet alleen rust en beweging zijn bloote denkvormen, die zich maar niet als op zichzelf staande grootheden ergens buiten ons in de natuur laten aanwijzen, ook de uitgebreidheid is dit. De uitgebreidheid is evenzeer een begrip en op zichzelf even weinig stoffelijk als welk ander begrip van de geest dan ook. Hoe kan men dan uit dit begrip de stoffelijke zaken afleiden? De moeilijkheden en tegenstrijdigheden, waarin wij door de leer van het parallelisme verward geraken, kunnen slechts tot oplossing gebracht worden in een Idialistische filosofie, waarin alles als idee wordt opgevat. Nochtans hebben zelfs foutieve denkwijzen hun waarde bij de groote denkers. De gelijkstelling van stof en geest is voor het denken een onhoudbaarheid gebleken, maar een onhoudbaarheid, die van cultuurhistorische strekking is geweest en waarin de Renaissance als het ware de wijsgeerige bevestiging vond van haar gansche levenshouding. Want het stoffelijke wordt nu niet langer ontkend en als het booze zonder meer bestempeld, dat de vrome en wijze mensch te ontvluchten heeft. Doch het wordt vol vreugde als iets Goddelijks aanvaard. De mensch van de nieuwe tijd keert zich naar de wereld. In die wereld zelf kan niets boos meer zijn, daar zij de volkomen uitdrukking van de volkomen Substantie is.

¹¹⁾ Eth. II. Prop. VII, Schol, Epist LXIV.

¹²⁾ Eth. II, Prop. 1.

Boos kan slechts de subjectieve instelling van deze of gene mensch tegenover de wereld zijn, in dat verband mag men zeggen, dat de wereld voor ons is, wat wij voor de wereld zijn. Dat *Spinoza* de stof of wel de uitgebreidheid, want deze twee begrippen zijn voor hem synoniem, heeft opgevat als een godsattribuut is op zichzelf voldoende om aan te toonen, dat hij geen akosmist genoemd mag worden. Want voor de akosmist is de stof ongoddelijk, zij is de illusie bij uitnemendheid en behoort tot het gebied van de *Māyā*. Zelfs een denker als *Plotinus*, die toch zulke aangrijpende woorden wist te vinden om de kosmos te verheerlijken, staat afwijzend tegenover de stof en ziet in haar het beginsel van alle bedriegelijkheid. Hij beschouwt haar als de mogelijkheid, die zich nimmer verwerkelijken kan en die daarom als het „niet-zijnde” moet worden begrepen¹³⁾. Het is — zoo zegt hij — ten opzichte van de ideeën, wat een spiegel is ten opzichte van voorwerpen; zij doet ze verschijnen, maar aan die verschijningsvormen vermag ze geen leven in te blazen¹⁴⁾. De materie is het principe van de schijn, maar niet van de essentie, van al wat is. In de wereld van de idee bestaat noch het lage noch het kwade; wie dit aanschouwen wil, moet zich wenden naar het tegenovergestelde van de idee, naar de materie¹⁵⁾. Wel is waar is er in de Neo-Platonische school zelf verzet gerezen tegen deze eenzijdige opvatting. *Proclus*, de laatste groote denker, die zij heeft voortgebracht, noemde de materie een zoon van God, door Hemzelf verwekt en dus als goddelijk ook goddelijke eer waardig¹⁶⁾. Ondertusschen ziet ook *Proclus* dit goddelijke aan de stof als een grootheid van de laagste graad; zij is nog wel het licht, maar dan toch in zijn uiterste phase, al eer het zich in duister nis verkeert. Van de lichtbron, waaruit het al is voortgevloeid, staat zij zoover af, als men zich maar denken kan. De stof wordt door *Proclus* geduld, maar ook niet meer dan dat. Aan deze houding zijn de Middeleeuwsche denkers grootendeels trouw gebleven; steeds bleef de stof het inbegrip van boosheid en zonde.

¹³⁾ *Enn.* III, VI, 6.

¹⁴⁾ *Enn.* III, VI, 13.

¹⁵⁾ *Enn.* II, V, 435.

¹⁶⁾ *Whitaker*: *The Neo-Platonists*, ap.

^{16a)} Een schoone uitzondering vormt *Dionysius Areopagitus*, die zich tegen de zielsverhuizing kant, omdat hij meent dat daardoor onrecht gedaan wordt aan het lichaam dat zoo trouw in de werken der ziel gedeeld heeft. (*Noms Divins VII*, 1, 2; tradix de *Darboy* (1887).

Hoe heiliger de mensch wilde leven, hoe meer hij zich dus ook van al het stoffelijke behoorde te ontdoen ^{16a}).

In deze opvatting wordt door Spinoza's attributenleer een volkomen wijziging gebracht. Niet alleen gaat het er voor hem om de geest te heiligen, ook de stof moet in dat zuiveringsproces worden betrokken. Thans heet het, dat hij, die de stof verwaarloost of geweld aan doet, het goddelijke schendt. Aldus wordt in de attributenleer het eenzijdige dualisme, dat als een zware droom het middeleeuwsche bewustzijn verontrust had, opgeheven. Wel heeft het later Idealisme die attribuutleer voor wijsgeerig onhoudbaar verklaard en schijnbaar heeft het de oude tegenstelling van geest en stof, wezen en verschijning, weer hersteld, maar nochtans staat deze leer van de dualiteit dichter bij Spinoza dan bij de denkers der oudheid. En wel daarom, omdat deze dualiteit hier zin heeft en dus maar niet mag worden opgevat als een afval vanuit het standpunt der eenheid. Zoo leert Fichte, dat het „Ik" niet zijn kan zonder het „niet-Ik", en Hegel, dat de geest niet kan worden begrepen zonder de natuur. Het andere wordt aldus beschouwd als middel van het Eéne, waardoor dit eerst zijn inhoud tot ontplooiing brengen kan. Aldus gezien ligt er niets afkeurenswaardigs meer in het begrip der tegenstelling. De stof is het tegengestelde van de idee, maar zij blijft er niettemin goddelijk om, juist omdat aan dit tegengestelde de idee tot zichzelf komt. Zoo is het moderne Idealisme van Fichte en Hegel een synthese van het oude dualisme en de Spinozistische eenheidsleer. De tegenstelling, en dus het moment der dualiteit, wordt erkend, maar die tegenstelling is geen onverzoenlijkheid, stof en geest staan niet tegenover elkander als twee vijandige machten. Zij worden begrepen als eenheid van tegendeelen, ook de stof is geest, maar zij is het op de wijze der zelfverkeering. In haar ontwikkeling blijkt het dan steeds meer, dat zij niet verschillend van de geest is. Zoo blijkt de Spinozistische attributenleer doorgangsfase en zuiveringsproces en het is allerminst verwonderlijk, dat Fichte zoowel als Hegel, waar het de ontwikkeling gold van hun Gods-begrip al kritiseerend daarbij aansloten. Merkwaardig is het overigens, hoe men juist hier aan de Spinozistische kenleer de waarheid kan nagaan van Spinoza's eigen uitspraak. Immers hij heeft geschreven, dat men feitelijk niet kon spreken van valsche kennis, maar slechts van onvolmaakte kennis ¹⁷). In alle onvolmaakte

¹⁷) Eth. II, Prop. XLVIII, Schol.

kennis blijkt echter een waardevol element aanwezig en inplaats van de onvolmaakte kennis zonder meer ter zijde te schuiven, moet de wijsgeer zich inspannen om het waardevolle element daaruit op te diepen en het tot volle ontplooiing te brengen. In dit denkproces zal dan vanzelf het foutieve element aan de oppervlakte komen en zich van de waarheid laten scheiden, zooals de hultst zich laat scheiden van de rijpe vrucht.

Maar niet alleen is Spinoza's attributenleer nuttig geweest voor de ontwikkeling van het Westersch bewustzijn, ook binnen de eigen leer bleek zij van groot belang. Spinoza schrijft: „Om te bepalen wat de menselijke geest onderscheidt van anderen en waarin hij de anderen overtreft, is het noodig de natuur van zijn voorwerp, dat is van het menselijke lichaam te kennen”¹⁸⁾. Dit geldt van ieder ding en dus ook van het heelal. Volgens de leer van het parallelisme moet men uit het stoffelijke conclusies, die het geestelijke betreffen, kunnen trekken. En nu constateeren wij in het stoffelijke heelal rust en beweging, dus moeten die twee factoren ook aanwezig zijn in de wereld van de geest of het attribuut der denking. De denking kan maar niet iets stans zijn, zij moet de veranderlijkheid der beweging kennen en nochtans bij alle beweging aan zichzelf gelijk blijven. Dit constante moment heeten wij dan haar rust. In het denken, dat zichzelf denkt, wordt aan deze beide voorwaarden voldaan. Het denken, dat zichzelf denkt, onderscheidt zich in denken en gedachten, het plaatst een inhoud tegenover zich, maar wanneer het die inhoud gaat overdenken, komt het wederom tot zichzelf. Bij alle uitgaan van zichzelf, bij alle beweging, blijft het nochtans in zichzelf besloten en dit is zijn rust. Dit proces, dat in de denking plaats vindt, loopt parallel met de eeuwige modi van rust en beweging in de uitgebreidheid. Dat wil dus zeggen, dat het zelf een eeuwige modus der denking moet zijn¹⁹⁾. Eeuwig gaat hier het denken van zichzelf uit en blijft in dit uitgaan nochtans in zichzelf besloten. Spinoza heeft hier evenwel niet gesproken van het denken, dat zichzelf denkt, gelijk Aristoteles voor hem en Hegel na hem gedaan heeft, maar hij noemt dit proces het oneindige intellect (intellectus infinitus). In dit oneindige intellect is de Substantie geest geworden²⁰⁾. Het

¹⁸⁾ Eth. II, Prop. XIII, Schol. „Ac propterea ad determinandum, quid Mens humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet, necesse nobis est, eius objecti, ut diximus, hoc est, Corporis humani naturam cognoscere.

¹⁹⁾ Eth. I, Prop. XXXIII, Dem.

oneindige intellect laat zich op tweeërlei wijzen onderscheiden. Het is eenerzijdsch denken en in dat opzicht komt het overeen met de scheppende natuur (*natura naturans*). Maar anderzijdsch is het 't gedachte en in dit aspect behoort het tot de gebaarde natuur (*natura naturata*), tot de wereld der geschapen dingen. Doch de gedachten van het oneindige intellect zijn niet gaande en komende, gelijk de gedachten der menschen zijn. Zij vormen te zamen een oneindige en eeuwige *modus* en moeten dus zelf ook weer eeuwig zijn. In dit verband heeft het zin te wijzen op Spinoza's uitspraak aangaande het verschil dat er tusschen goddelijk en menschelijk verstand bestaat. Men kan volgens hem wel spreken van goddelijk verstand, zooals men dat ook van de goddelijke wil mag doen, mits men dan maar bedenke, dat het menschelijke en het goddelijke even weinig overeenkomen als de blaffende hond met het sterrenbeeld, dat men zijn naam heeft gegeven ²¹).

Ondertusschen moeten wij ons afvragen wat dan wel de inhoud van het oneindige intellect uitmaakt. Wel zagen wij, dat aan deze inhoud de Godheid tot zichzelf komt en zichzelf begrijpt, maar deze uitspraak is niet voldoende. Wat zijn de momenten die het oneindige intellect uitmaken? Het blijkt dan, dat wij hier wederom conclusies kunnen trekken naar analogie van het attribuut der uitgebreidheid. Uit dit attribuut volgden onmiddellijk de eeuwige *modi* van rust en beweging en uit die eeuwige *modi* volgden verder de eindige dingen van het stoffelijke heelal, die deel hadden aan deze beide categoriën. Het is nu duidelijk, dat de eindige dingen, voorzover zij niet stoffelijk zijn, maar *modi* van de denking, ook deel moeten hebben aan de oneindige *modi* van de denking. De oneindig vele menschen, die op aarde komen en gaan, moeten op zekere manier verbijzondering zijn van een bepaalde grootheid, die blijkbaar een moment uitmaakt van het oneindige intellect. In het beroemde vijfde boek der *Ethica* lezen wij: „In God echter bestaat noodwendiglijk een begrip van dit of dat menschelijk lichaam van uit het gezichtspunt der eeuwigheid” ²²). En een weinig verder op: „De menschelijke geest kan niet met het

²⁰) Terecht wijst overigens Gebhardt hier op de groote overeenkomst met de *nous* van Plotinus (Spinoza, p. 137 en p. 140).

²¹) *Eth.* I, Prop. X.

²²) *Eth.* V, Prop. XXII: „In Deo tamen datur necessario idea, quae huius et illius Corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.”

lichaam geheel vernietigd worden, maar van hem blijft iets over dat eeuwig is ²³). Datgene wat overblijft is echter niet iets individueels, maar het aan alle gemeenzame. Het is de eeuwige idee mensch, die een deel van het oneindige intellect vormt.

Zoo vinden wij ook hier erfgoed uit Neo-Platonische huize terug. Immers ook Plotinus en Proclus leerden, dat het oneindige intellect Gods, de Nous, gevormd wordt door de ideeën van de enkelvormige verschijningsvormen. Slechts heeft Spinoza zijn ideeën gezuiverd van het zinnelijke element, dat hen bij Plotinus aankleefde. De Grieken, volk van schoonheidsminnaars sinds de vroegste tijden, waren zoo bekoord door de heerlijke vormen, die de wereld der zinnen hen bood, dat zij zelfs hun hoogste concepties niet vermochten te ontstoffelijken. De laat-Hellenistische denkers bleven aan die traditie getrouw. Ofschoon er in zijn werk tendenties zijn in een andere richting, kan men moeilijk ontkennen, dat Plotinus de idee mensch b.v. opvatte als het volmaakte prototype van de veelvoudige menselijke verschijningsvormen ²⁴). Zelfs kon deze idee in al zijn glans en heerlijkheid geschouwd worden door de begenadigde zieners, die hun oogen van grove, aardse elementen gezuiverd hadden. De Idee was op die manier echter meer voorstelling dan begrip. Hiervan wilde Spinoza evenwel niets weten. Dat de mensch een dier van opgerichte houding is of een tweevoeter zonder veeren — een uitspraak, die de traditie aan niemand minder dan aan Plato toeschrijft — dat alles laat zich verklaren uit uiterlijke oorzaken. Maar de mensch gezien als redelijk wezen, onderscheidt zich niet naar de uiterlijke vorm, maar naar zijn innerlijke natuur van de hem omringende enkelverschijningen. Spinoza noemt dit des menschen wezenheid. De vorm kan zich onder uiterlijke invloeden wijzigen, zij is van hen afhankelijk en kan slechts in verband tot hen begrepen worden. Maar des menschen wezen is van eeuwigheid, het blijft zichzelf onafgebroken gelijk en vormt met de wezenheden van de overige dingen het oneindige verstand der Godheid. Hoe redelijker de mensch nu leeft, hoe meer hij leeft uit de idee en hoe meer hij dus deel heeft aan de eeuwigheid. Spinoza zegt hiervan: „Voorzoover hij begrijpt, is onze geest een eeuwige denkwijze die door een andere eeuwige denkwijze wordt bepaald

²³) Eth. V, Prop. XXIII: „Mens humana non potest cum Corpore absolute destrui, sed eius aliquid remanet, quod aeternum est”.

²⁴) Vergelijk Enn. V, 9, verder V, 9, 4.

en deze wederom door een andere en zoo tot het in het oneindige op die wijze, dat allen te zamen het eeuwige oneindige verstand van God uitmaken" ²⁵). Zoo denkt God zichzelf doordat hij de oneindige vele dingen denkt en dit niet voorzoover zij vluchtige en eindige verschijningsvormen zijn, maar voorzoover het hun eeuwig wezen geldt.

Het is verder niet mogelijk, dat het denken Gods discursief gedacht kan worden, daar dit opeenvolgende denken slechts in de tijd kan plaats vinden. In de eeuwigheid echter zijn alle gedachten als één enkele gedachte ²⁶). Hier vindt niet het moeizame, discursieve nadenken plaats, maar de intuïtieve aanschouwing, waarbij de gansche denkinhoud als met één tooverslag door het bewustzijn bevat wordt. In dit opzicht wordt het ons duidelijk, wat S p i n o z a bedoelt, wanneer hij in het tweede Boek der Ethica schrijft: „De gedachte Gods (idea Dei), waaruit oneindige zaken op oneindige wijzen volgen, kan slechts eenig zijn ²⁷). „Want” — zoo voegt hij er aan toe — „een oneindig intellect begrijpt slechts de attributen Gods en zijn aandoeningen”. Maar God is eenig. Dus kan de gedachte Gods, waaruit oneindige zaken op oneindige wijzen volgen slechts eenig zijn ²⁸). In de stelling, die hieraan voorafgaat, vinden wij dan de omschrijving van het goddelijk denken. „In God bestaat noodwendig de gedachte zoowel van zijn wezen als van alle dingen, die uit zijn wezen met noodwendigheid volgen ²⁹). God denkt oneindig vele gedachten, maar al deze gedachten te zamen denkt hij als één enkele gedachte, die de God-gedachte (idea Dei) is. In deze Gods-gedachte ziet God zichzelf als het ware in een spiegel en zichzelf daarin aanschouwende, bemint Hij zichzelf. God begrijpt zichzelf en waar Hij zijn volmaaktheid begrijpt, heeft Hij zichzelf lief. „Groote liefde is de dochter van groote wijsheid”, verklaart L e o n a r d o D a V i n c i. Dit verheven woord is ook toepasselijk op Spinoza's Godsbegrip, niet voorzoover dit Substantie of Natuur is, maar zoover het als Geest

²⁵) Eth. V, Prop. XL, Schol. „et aliis, apparet, quod Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modis sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum, ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituent”.

²⁶) Over deze Gods-gedachte wordt gehandeld in Ep. 75, 43, 56 en 58.

²⁷) Eth. II, Prop. IV.

²⁸) Idem.

²⁹) Eth. II, Prop. III. „In Deo datur necessario idea, tam eius essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur.

wordt begrepen. „Gods natuur” — zoo schrijft hij — „verheugt zich over haar oneindige volkomenheid en dit begeleid van de gedachte aan haarzelf”³⁰⁾.

Hier komen wij aan het zuiverste en schoonste gedeelte van Spinoza's Godsbegrip, datgene, waaruit de edelste passages in de Ethica zijn voortgevloeid. God verheugt zich en God heeft zichzelf lief. „God heeft zichzelf lief met een geestelijke liefde, die oneindig is”³¹⁾. „God immers is volstrekt oneindig”³²⁾. Liefde en verheuging zijn echter geen eigenschappen van het intellect, maar van het gemoed. Waar God dus op oneindige wijze lief heeft en zich derhalve op oneindige wijze verheugt, daar is Hij niet het kosmische denken, maar het kosmisch gemoed. Juist het feit dat bij Spinoza het gemoed of het gevoel op zoo'n schoone wijze tot zijn recht komt, maakt zijn Godsbegrip zoo oneindig rijk. Hegel heeft het gevoel een denken genoemd, dat nog niet tot bewustzijn was gekomen³³⁾. Tegenover Schleiermacher, die het gevoel bovenal verheerlijkte en er de oorsprong van alle vroomheid in zag, wees hij er op, dat een hond dan wel het vroomste wezen moest zijn³⁴⁾. Het is een verwonderlijke uitspraak van zulk een groot denker. Bestaat er dan geen verschil tusschen gevoel en gevoel, tusschen dat van een dier en dat van een dieplevend mensch? Shankara heeft op dezelfde wijze het verstand van een mensch met dat van een koe gelijk gesteld³⁵⁾. Het menschelijk denken komt er bij hem even slecht af, als het gevoel bij Hegel. In waarheid hebben gemoed en denken ieder hun autonoom gebied, zij loopen aan elkander evenwijdig en men zou hen in Spinoza's eigen terminologie attributen van de geest kunnen noemen. De waarheid, die van de geest is, drukt zich in hen op een tweevoudige en onderling geheel verschillende manier uit. Maar al naarmate het gemoed klaarder of onklaarder is, is het denken dat ook. Ongetwijfeld zijn er niet weinig lieden, waarbij het verstand zich ontwikkeld heeft ten koste van het gemoed of omgekeerd, maar men heeft dan ook het volste recht om ten opzichte van hen te

³⁰⁾ Eth. V, Prop. XXXV, idem. „Dei natura gaudet infinita perfectione, idque concomitante idea sui, hoc est idea suae causae”.

³¹⁾ Deus se ipsum Amore intellectuali infinito amat (V, Prop. XXXV).

³²⁾ Deus est absolute infinitus (V, Prop. XXXV, dem).

³³⁾ W. W. XII, Teil I, Cap. II.

³⁴⁾ Idem, p. 103, waar wij lezen: „Das Gefühl ist die Form, die der Mensch mit dem Tiere gemein hat; es ist die tierische, sinnliche Form.”

³⁵⁾ S. B. Inleiding.

spreken van een verwrongen geestesgesteldheid. Wanneer wij echter denken aan de absolute Geest, het volkomen wezen, dan kunnen wij dat niet zonder de beide aspecten evenzeer tot hun recht te doen komen. Niemand heeft dit beter begrepen dan Spinoza. Hij spreekt van de Amor intellectualis Dei, de intellectuele liefde van God tot God. De Godheid kent zichzelf, maar die kennis wordt door de gemoedsbeweging der liefde begeleid; de Godheid heeft zichzelf lief, maar die liefde is geenszins blind, God begrijpt de onmetelijkheid zijner liefde tot in het diepst van haar duizelingwekkende diepte. En in dit liefdesverband zijn de dingen, voorzoover het hun wezen betreft, niet buitengesloten, maar zij zijn er in opgenomen. Wel is de liefde Gods op niets anders gericht dan op zichzelf, aangezien het gelijke slechts het gelijke beminnen kan, doch het oneindige intellect, waardoor God zichzelf kent en bemint, wordt, zoo als wij zagen, gevormd door de wezenheden (essentiae) of ideeën der dingen. Voorzoover Hij dus zichzelf bemint, bemint God tevens het wezen der dingen, waaronder ook het wezen der menschen is. Dus kan men zeggen, dat God de menschheid bemint, waar Hij zichzelf bemint. Dit beminnen, deze vreugde, heeft Spinoza verheerlijkt met de schoone naam der gelukzaligheid (beatitudo). Aldus beschrijft Spinoza het spel van kennis en liefde, gelijk dat plaats vindt in de eeuwige modus van het oneindige intellect.

Overigens moet hier worden toegegeven, dat ook deze verheven conceptie tot op zekere hoogte vertroebeld wordt door de allergegrijsste attributenleer. Het oneindige intellect noemt Spinoza een oneindige modus van het attribuut der denking. Maar wat — zoo vragen wij ons af — wat is er in de denking, dat niet tevens in het oneindige intellect is? De denking is alles wat de keerzijde is van het stoffelijke, voorzoover de dingen althans door de menschelijke geest begrepen kunnen worden, aangezien deze immers slechts twee attributen kent. Het oneindige intellect is echter niet alleen denken, het is evenzeer gemoed, ja het is zelfs wil. God „wil” slechts zichzelf bezitten in de vervoering van zijn liefde. Waarom is dan de verdubbeling met het attribuut der denking noodzakelijk? Niet alleen dat het begrip der denking niets nieuws te zeggen heeft, het drukt op abstracte wijze uit, wat in 't begrip van het oneindige intellect reeds op een concrete manier is uitgewerkt. En toch is volgens Spinoza het attribuut der denking het rijkere begrip; de denking heeft het oneindige intellect

voortgebracht. Hij schrijft dan ook: „Het daadwerkelijke verstand, hetzij het eindig, hetzij het oneindig is, moet evenals de wil, de begeerte, de liefde teruggevoerd worden tot de gebaarde, maar niet tot de barende natuur”.³⁶⁾ Deze uitspraak komt niet overeen met wat Spinoza zelf aangaande het oneindige intellect geleerd heeft. Zeker, voorzoover het intellect object is, d.w.z. voorzoover het de eeuwige gedachten van het intellect betreft, moeten wij spreken van de gebaarde natuur. Maar het intellect is ook subject en als zoodanig is het één met de Substantie, het is de Substantie beschouwd onder het aspect van de geestelijke werkzaamheid. Nogmaals wijs ik er hier op, dat Spinoza zijn Godsbegrip dynamisch, d.w.z. scheppend opvat en dat met deze opvatting dus ook de schepping of die nu gevormd wordt door oneindige of door eindige dingen, gegeven moet zijn. Zoo blijft ook hier de Cartesiaansche erfenis der attributenleer benauwend naverken. Het attribuut der denking is in dit verband een volkomen waardeloos begrip.

³⁶⁾ Eth. I, Prop. XXXI. „Intellectus actu, sive is finitus sit sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc., ad Naturam naturatam, non vero ad Naturantem referri debent.”

VI. DE MENSCHELIJKE GEEST.

a. De Staat der Lijdingen.

Ondertusschen ligt het in de aard van het Spinozistische Godsbegrip, dat het oneindige intellect zijn inhoud niet in zichzelf besloten zal houden, maar dat het die tot openbaring brengen zal ¹⁾). Uit de Substantie is het oneindige rijk der ideeën of wezenheden gevolgd, die tezamen het intellect der Godheid uitmaken. Op die zelfde wijze komen uit de ideeën de vele eindige dingen voort, niet voorzoover zij stoffelijk zijn, maar voorzoover zij modi zijn van het attribuut der denking. Dit rijk der oneindige eindigheid is slechts de afschaduwing van de wereld der ideeën ²⁾). De eindige dingen zijn op zichzelf niets, slechts voorzoover zij de idee tot uitdrukking brengen, hebben zij aan het zijn deel. Wel drukken zij op hun wijze nog een zekere oneindigheid uit, doch de ware oneindigheid, waarbij een zaak slechts door zichzelf bepaald wordt, bezitten zij niet. Immers, iedere modus is ontstaan door een modus, die aan haar is voorafgegaan. Door deze modus wordt zij dan tevens bepaald, om het straks op haar beurt een volgende te doen. Aldus loopt de reeks tot in het oneindige voort, volgens de onwrikbare keten van oorzaak en gevolg. Wij zijn hier op het gebied van de zeventiende eeuwse natuurwetenschap, waar de mechanische oorzakelijkheid onverbiddelijk heerscht. Spinoza heeft dit gebied en zijn wetmatigheid volkomen laten gelden, maar te zeggen, dat deze mechanische causaliteit zijn gansche wereldbeeld kleurde, is onjuist ³⁾.

¹⁾ Voor zoover het immers *Natura Naturans* is.

²⁾ Terwijl de Hegelianen van het Spinozisme beweerd hebben, dat het akosmisme was, zijn de aanhangers van Schopenhauer in het andere uiterste vervallen en noemden het naturalisme. Zoo schrijft Deussen, dat Spinoza met het materialisme leert, dat de wereld een reëel bestaan heeft in ruimte en tijd, terwijl wij gezien hebben, dat Spinoza zich in deze nauw aansluit bij de Platonische wereldbeschouwing. (Verg. Deussen: *Algemeine Geschichte der Philosophie* II, 3, p. 45).

³⁾ Wel moet worden toegegeven, dat hij onder de invloed van die wetenschap er een gewicht aan toekende dat overdreven was. Men vergelijkte *Eth.* II, Lemma 3, *Ax.* I en *Eth.* I, Prop. XXVIII. Hierover schrijft Bierens de

In de wereld van het oneindige intellect heerschen noch het wanneer, noch het voordat of nadat en al deze begrippen zijn bij de mechanische causaliteit voorondersteld ⁴). En het is slechts bij 't oneindig intellect, dat men van werkelijkheid kan spreken. De eindige dingen zijn echter niet geheel zonder werkelijkheid. Om dit te begrijpen moeten wij inzien, dat de dingen aan tweeërlei wereldorde deel hebben, niet slechts aan de mechanische- maar ook aan de mathematische oorzakelijkheid. De dingen zijn n.l. wezenhebbend en bestaansvoerend ⁵). Hun bestaan (existentia) ontvangen de eindige dingen van andere eindige dingen, waaruit zij geboren zijn. Maar hun wezen (essentia) volgt uit God alleen, het is het goddelijke in zijn ideeële verbijzondering, dat in hen verschijnt. Deze twee aspecten zijn in ieder levend ding aanwezig, maar nu eens zal het ééne dan weer het andere aspect overwegen. Voorzoover zij mechanisch of uiterlijk bepaald worden, zijn de dingen onvrij, ingeschakeld als zij dan zijn in de onwrikbare keten van oorzaak en gevolg. In dat geval zijn zij meer het maaksel van uiterlijke omstandigheden, dan de openbaring van hun eigen natuur. Zooals Spinoza het uitdrukt: „Elke enkelvoudige zaak, of elk ding, dat eindig is en een bepaald bestaan heeft, kan niet bestaan, noch tot werking bepaald worden, tenzij het tot bestaan en werking bepaald wordt door een ander ding, dat eveneens eindig is en een bepaald bestaan heeft en op zijn beurt kan dit niet bestaan noch tot werking bepaald worden, tenzij het door een ander, dat ook eindig is en een bepaald bestaan heeft, bepaald wordt tot bestaan en werken en zoo tot in het oneindige” ⁶). Wanneer de mensch leeft volgens de eerste graad van kennis, die wij in de kenleer de verbeelding (imaginatio) genoemd hebben, dan voert hij een dergelijke bestaanswijze en is hij meer het product van uiterlijke omstandigheden dan zichzelf. Toch leeft het meerendeel van het menschdom in deze staat. Omdat hij slachtoffer van de verbeelding

H a a n : „Spinoza heeft hier de mechanische natuur voor oogen gehad” en „dat ook de organische natuur niet van buitenaf bepaald wordt, heeft hij in deze stelling voorbij gezien.” (Uren met Sp. p. 45, noot). Het gevolg is geweest, dat Spinoza niet het juiste verband heeft kunnen leggen tusschen deze stelling en de voorafgaande Eth. I, Prop. XXVI, waar verkondigd wordt, dat de dingen in God hun innerlijke zelfbepaling vinden. Dit verband laat zich wel uit zijn systeem afleiden, maar Spinoza zelf is er niet in geslaagd om het te bewijzen.

⁴) Eth. I, Prop. XXXIII, Schol 2.

⁵) Eth. II, axiomas.

⁶) Eth. I, Prop. XXVIII.

is, houdt de mensch zijn bestaan, dat hij dus van anderen ontvangen heeft voor zijn wezen. Het lichaam, dat door vele uiterlijke oorzaken tot stand gekomen is, begrijpt hij als zijn ware werkelijkheid. Dit uiterlijke bestaan tracht hij met alle middelen te handhaven. Spinoza veroordeelt deze staat van zaken niet. De wijsgeer immers is niet geroepen om te veroordeelen, maar om te begrijpen. Spinoza spreekt in dit verband de heerlijke woorden uit: „Wie goed begrijpt, dat alle dingen uit de noodwendigheid der goddelijke natuur volgen en volgens eeuwige wetten en regels van de Natuur geschieden, die zal voorzeker niets vinden, dat haat, gelach of verachting waardig is, noch zal hij met iemand medelijden hebben ⁷⁾. Zonder zich derhalve te verontwaardigen en op dezelfde wijze als de mathematicus ⁸⁾, met een onbewogen gemoed, zijn conclusies trekt uit wiskundige figuren, onderwerpt Spinoza de dwalingen van het menschdom aan zijn onderzoek. Immers in het verband des geheels vindt ook deze onvolmaakte kennis, die de verbeelding is, haar rechtvaardiging en haar zin. Deze voorloopige opwekking schijnt niet overbodig, wanneer men bedenkt, welk een donker beeld de kennis van de eerste graad biedt. Hier toch is de sterveling, die zijn eindigheid ten koste van alles en tegen allen zoekt te handhaven. Alles wordt van hieruit beschouwd. De mensch wordt bepaald door de dingen buiten hem en hierdoor wordt hij genoopt tot gevoelens en handelingen, die zich niet laten verklaren uit zijn wezen, maar uit zijn botsingen met de buitenwereld. Deze geestestoestand noemt Spinoza de staat der lijdingen (passiones) ⁹⁾. De mensch ondergaat hier meer dan dat hij volvoert. Ingeschakeld als hij is in de keten van oorzaak en gevolg, is zijn welzijn geheel afhankelijk van iedere wijziging, die in het heelal optreedt. Alle lijdingen of aandoeningen zijn tot één enkele fundamenteele passie terug te voeren. Die passie is des menschen wanhopige poging om zijn bestaan te handhaven tegen alle invloeden, die het dreigen te overweldigen. Voorzoover deze hoofdaandoening betrekking heeft op de ziel noemt Spi-

⁷⁾ Eth. III, Praef. en Eth. IV, Prop. L, waar wij lezen: „Qui recte novit, omnia ex naturae divinae necessitate sequi et secundum aeternas Naturae leges et regulas fieri, is sane nihil reperiet, quod Odio, Risu aut Contemptu dignum sit, nec cuiusquam miserebitur, sed, quantum humana fert virtus, conabitur bene agere, ut ajunt, et laetari.

⁸⁾ Eth. III, Praef.

⁹⁾ Eth. III, Def. II.

noza haar wil, voorzoover zij lichaam en ziel beiden betreft, spreekt hij van lust ¹⁰). Beide begrippen vat hij dan samen onder het begrip begeerte. De begeerte is dus een reactie, die in de mensch wordt verwekt door zijn contact met de dingen buiten hem; zonder deze zou zij niet kunnen bestaan. Stond de enkeling geheel op zichzelf, dan zouden wij niet van begeerte kunnen spreken. Deze ontstaat slechts door de prikkeling van buitenaf. Wanneer nu de mensch zich van buitenaf op zulk een wijze voelt aangedaan, dat hij daardoor zijn bestaan weet bevorderd, dan zal in hem de vreugde ontstaan. Daarentegen zal hij leed gevoelen, wanneer dit bestaan benadeeld of bedreigd wordt ¹¹). Aangezien het heelal in een onophoudelijke verandering betrokken is, zal geen van die twee aandoeningen standvastig zijn, maar zullen zij voortdurend in elkander overgaan ¹²). Tegen alles wat hem met vreugde aandoet, zal de mensch liefde gevoelen, zooals hij in haat zal ontsteken tegen wat hem droefheid berokkent ¹³). Deze twee laatste aandoeningen toonen zich in een oneindig aantal schakeeringen. Daarbij kunnen nevenmotieven zoozeer de passies doorkruisen, dat liefde en haat in hun tegendeel omslaan. Onbeantwoorde liefde, die in haat omslaat, is hiervan een zuiver voorbeeld ¹⁴).

Het is ondoenlijk om hier al de aandoeningen na te gaan, die Spinoza in het derde boek van de Ethica behandelt. Steeds dieper betrekken zij de menschelijke ziel in het wisselspel van liefde en leed. Steeds meer doen zij zijn lichaam met lust en onlust aan. Dat daarbij de droefheid het uiteindelijk wint spreekt vanzelf. Want elk bestaan vindt in de natuur zijn meerdere, waardoor het vroeger of later wordt vernietigd. Zooals Spinoza zegt: „De kracht, waarmee de mensch in zijn bestaan tracht te volharden, is beperkt en wordt door de macht van uiterlijke oorzaken oneindig overtroffen” ¹⁵). Het leven volgens de kennis der eerste graad is dan ook vol van mislukking en tragiek. Des menschen onwetend-

¹⁰) Eth. III, Prop. IX, Schol.

¹¹) Eth. III, Affectuum def, I.

¹²) Eth. III, Prop. I.

¹³) Eth. III, Prop. XIII, Schol. Hier heet de liefde niets anders dan vreugde, die vergezeld gaat aan de gedachte van een uitwendige oorzaak, en haat smart die van een uitwendige oorzaak gepaard gaat.

¹⁴) Eth. II, Prop. XXXV.

¹⁵) Eth. IV, Prop. III. „Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est, et a potentia causarum externarum infinite superatur.”

heid omtrent zichzelf maakt hem tot willooze slaaf van zijn aandoeningen, die hem van de ééne jammer in de andere voortstooten. Ondanks alle eigendunk en grootheidswaan leelt de mensch niet in dit stadium, maar wordt hij geleefd. Hij is als het ware slechts een ding onder de dingen. Spinoza vergelijkt hem met de woelende wateren der zee; door tegenstrijdige winden herwaarts en derwaarts gedreven, is hij volkomen onkundig van toekomst of levenslot¹⁶⁾. Het is duidelijk, dat in deze toestand het leven der menschen onderling één groot conflict moet zijn. Want zij zoeken niet hetgeen aan allen gemeen is en evenzeer in het deel als in het geheel, maar juist datgene, wat hen onderling scheidt en wat zelfs de enkeling in zichzelf verdeeld doet zijn¹⁷⁾. En voorzoover zij éézelfde zaak begeeren, pogen zij elkaar te verdringen, waardoor een toename der hartstochten ontstaat, die ten slotte tot zulk een verblindingsvoert, dat hij, die de overwinning behaalt, meer vreugde gevoelt, omdat hij een ander benadeeld, dan omdat hij zichzelf bevoordeeld weet¹⁸⁾. Zoo zou de ééne mensch voor de ander een bestendig gevaar uitmaken, indien er niet een middel bestond hen in bedwang te houden. Gelukkig is het zoo gesteld, dat een ieder van schade doen kan worden weerhouden, wanneer hij voor zichzelf een grooter schade ducht¹⁹⁾. Om aldus voor elkander beveiligd te zijn, hebben de menschen zich aaneen gesloten in een staatsverband, waarbij zij het recht om zichzelf te wreken en tusschen goed en kwaad te beslissen aan de gemeenschap hebben overgedragen. Met bedreigingen en straffen aan de ééne, met belooningen aan de andere kant verkrijgt de staat, dat de enkeling het geheel niet benadeelt. Naarmate dat hij zich aan de, in wetten neergelegde, wilsbesluiten houdt, noemen wij iemand rechtvaardig of onrechtvaardig. Daarmee is tegelijk het betrekkelijke van deze waarde-bepalingen gegeven, die alleen in de burgerlijke, niet in de natuurstaat gelden. Daar heerscht slechts het recht van de sterkere²⁰⁾.

Het waardevolle moment in deze staatsopvatting, die de invloed van Hobbess duidelijk verraadt, is haar negatieve gerichtheid. Voor Spinoza, al evenmin als voor zijn groote voorganger,

¹⁶⁾ Eth. III, Prop. LIV, Schol.

¹⁷⁾ Eth. IV, Prop. XXXII en 'III.

¹⁸⁾ Eth. IV, Prop. LVIII, Schol.

¹⁹⁾ Eth. IV, Prop. XXXVII, Schol 2.

²⁰⁾ Polit. III, 2.

was zij het Koninkrijk God's op aarde, zooals het Duitse Idealisme bij monde van Hegel dit later leeren zou. In een samenleving van vrije, redelijke zielen zou de staat een volkomen overbodigheid zijn ²¹). Want de middelen, waar zij mee werkt, de vrees en de begeerte, zijn aandoeningen, die de kennis van de eerste graad bepalen, maar tegen de ware wijsheid niets vermogen. De staat is ongetwijfeld een kwaad, maar zij heeft zin, doordat zij een grooter voorkomt. Zij betreft de uiterlijke kant van ons bestaan, daar zij de aandoeningen regelt en in evenwicht houdt en in zover zal de wijze zich gaarne aan haar uitspraken onderwerpen. Maar over het innerlijk leven, over gevoelens en gedachten, die uit 's menschen eigen wezen stammen, strekt haar gezag zich niet uit ²²). Daarmee werpt Spinoza zich op als een pionier van het vrije denken, een betwist en omvochten goed in zijn dagen. Geen uiterlijke macht heeft het recht de heiligheid van onze overtuiging te schenden ²³). Vastgesteld moet echter worden, dat een overgroot deel van het menschdom niet toekomt aan een eigen overtuiging. De losse meeningen, die de meesten er op na houden, zijn niet het gevolg van zelfstandig doordenken, maar worden van buitenaf opgewekt ²⁴). Waar de aandoeningen, die hiervan de oorzaak zijn, steeds wisselen, doen onze meeningen dat evenzeer. Zij zijn dus vol van grilligheid en willekeur. Niets bewijst zoozeer de verblindings, waartoe de kennis van de eerste graad voert, dan het feit, dat de menschen, die aldus aan hun aandoeningen zijn overgeleverd en er de slaaf van zijn, zichzelf een vrije wil toeschrijven ²⁴). Spinoza gaat de verschillende typen na van hen, die uit vrijheid te handelen denken. Het kind, dat om melk vraagt, de in woede ontstoken knaap, die op wraak zint, de dronkene, die zich dingen ontvallen laat, waarover hij in zijn nuchtere oogenblikken gezwegen wenschte te hebben, zij allen meenen, dat zij de dingen, die zij begaan hebben, uit vrij wilsbesluit volvoerden. Dit komt, omdat zij zich niet bewust zijn van de oorzaken, die hun handelingen in het aanzijn riepen. Slechts een enkele maal, wanneer

²¹) Dat Spinoza geen Staatsabsolutist genoemd mag worden, heeft o.a. Ch. Appuhn in zijn Spinoza-studie aangetoond. Zie „Le Conflict de la Pensée moderne et du Christianisme” (C, P. 129—134), zie verder Ep. L. Ook Bierens De Haan: Levensleer p. 64.

²²) Theol. Pol. XX.

²³) Eth. II, Prop. XXV.

²⁴) Eth. II, Prop. II, Schol.

de menschen het betere inziende nochtans het slechtere volgen, ervaren zij in welk een knechtschap zij verkeeren. Het is duidelijk, dat een causaal-deterministisch wereldbeeld, als Spinoza hier ontworpen heeft, de vrije wil uitsluit²⁵). Want wij zagen reeds, dat een dergelijke vrije wil, waarbij een ieder kon doen en laten wat hij verkoos, vol willekeur zou zijn. Op haar beurt vooronderstelt de willekeur wederom het toeval. Zoomin als wij echter van toeval kunnen spreken met betrekking tot de stoffelijke dingen, waarbij het ééne noodwendig door het andere bepaald wordt om op zekere wijze te werken, zoomin kunnen wij dat ten opzichte van de dingen des geestes. Volgens Spinoza is het toeval een waanvoorstelling, door de verbeelding gewekt²⁶). De werkelijkheid kent haar niet. Dan moet echter tevens de vrije wil uitgesloten zijn. Spinoza formuleert deze ontkenning als volgt: „In de geest bestaat geen zelfstandig of vrij wilsvermogen, maar de geest wordt genoodzaakt dit of dat te willen door een oorzaak, die op haar beurt weer door een andere bepaald is en deze weer door een ander en zóó in het oneindige²⁷). Het heeft alle schijn, dat deze opvatting, waarbij de vrije wil ontkend wordt, moet leiden tot een volslagen fatalisme, waarbij het gansche begrip der vrijheid geschrapt kan worden. De mensch, die als slaaf van de aandoeningen geboren is, schijnt voor altijd aan hen overgeleverd.

b. De vrije Zelf-bepaling.

Wij zagen echter reeds, dat Spinoza de vrijheid anders opvat dan als willekeur. Hij ziet haar verwerkelijkt, waar de mensch niet langer wordt aangedaan door lijdingen van buitenaf, maar zijn wezen volgend, uit eigen vermogen de dingen doet, waartoe hij anders door de aandoeningen gedreven wordt. De vrijheid blijkt dus niet in de eerste plaats uit onze handelingen, maar uit onze innerlijke gezindheid. Twee menschen kunnen éézelfde daad verrichten, maar de één zal haar doen als een vrij mensch, de andere als een slaaf. Slaaf zal diegene zijn, die door uiterlijke oorzaken, waarvan hij zich niet bewust is, gedwongen wordt iets te

²⁵) Hij formuleert dit zoo absoluut mogelijk Eth. II, Prop. XLVIII. „In Mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed Mens ad hoc vel illud volendum determinatur, a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum.

²⁶) Eth. I, Prop. XXXIII, Schol 1.

²⁷) Zie noot 25.

volvoeren. Daarentegen zal de vrije mensch een daad volbrengen, omdat zijn inzicht haar als goed of noodwendig doet begrijpen²⁸⁾. De uiterlijke dingen zijn dan ook nooit meer dan een aanleiding voor hem; in hemzelf moeten wij de toereikende oorzaak zoeken van wat hij volbracht. „De daden van een vrij mensch kunnen slechts uit hemzelf helder en duidelijk begrepen worden”, verklaart Spinoza uitdrukkelijk²⁹⁾.

Daarmee is de mensch tot een hooger graad van kennis gestegen dan die van de eerste graad. Nu doet de vraag zich voor, of de mensch het in zijn macht heeft om aan de slavernij der aandoeningen te ontkomen of, dat een ieder tot vrijheid of knechtschap gedetermineerd is. Waar alle willekeur in de orde van het heelal uitgesloten is, spreekt dit laatste vanzelf. Toch mag men zich dit gedetermineerd zijn niet voorstellen als mechanisch-oorzakelijk bepaald, al geven Spinoza's eigen definities er aanleiding toe. Want de mechanische causaliteit, die slechts een van buitenaf gevormd en bepaald worden leert, is in volstreekte tegenspraak met de vrijheid, waarbij de mensch zichzelf bepaalt en kan haar dus nimmer voortbrengen. Maar ook mag men niet denken aan een almachtig wezen, dat zijn schepselen als marionetten beweegt om goede of booze daden te volbrengen. Voor een dergelijk dualistisch fatalisme, waar God tegenover of boven de mensch staat, blijft Spinoza's monisme behoedt. Alle menschenlijke streven is een openbaringsvorm van de Goddelijke werkzaamheid³⁰⁾. Wanneer een mensch de vrijheid begeert, moet hij dus niet uitzien naar een kracht, die zijn onmacht genaderijk te hulp zou willen komen, maar hij moet begrijpen, dat de goddelijke kracht even ver in hem reikt, als hij in staat is om zijn wil door te zetten. Zijn besluit echter om de boeien der slavernij van zich af te schudden is niets anders dan het besluit van God om in deze menschenlijke bestaanswijze een hoogere levensstaat te voeren dan dat in de duizenden, die zich aan de passie verkochten, mogelijk is. Want ook de mensch is God op zijne wijze³¹⁾. Zoo kan er dus van een uiterlijke

²⁸⁾ Eth. IV, Prop. XVIII, Schol.

²⁹⁾ Of „Redelijk handelen is niets anders dan te doen wat met noodwendigheid volgt uit onze eigen natuur op zichzelf beschouwd (IV, Prop. LIX) „Ex Ratione agere nihil aliud est quam ea agere, quae ex necessitate nostrae naturae, in se sola consideratae, sequuntur.

³⁰⁾ Verg. Eth. II, 45, Schol.

³¹⁾ „Deus non quatenus infinitus est”. (Eth. II, Prop. XL).

determinatie in absolute zin, waarbij de mensch als een blok door een macht buiten hem wordt voortgestooten, geen sprake zijn. In dat verband heeft 't probleem der vrije wil slechts een methaphysische, geen practische beteekenis.

Nu is de wil bij Spinoza geen zelfstandige eigenschap van de ziel³²). Zij is niets dan de keerzijde van het denken. Zij is het denken, zooals het zich betoont in zijn machtsopenbaring. Met een verandering van de wil moet dus ook een verandering van het denken parallel gaan³³). Wanneer hij aan het denken van de tweede graad is toegekomen, dat Spinoza de rede (ratio) noemt, beschouwt de mensch zichzelf onder een ander licht. Hij begrijpt, dat niet zijn bestaanswijze, maar zijn wezen het belangrijkste aan hem is. Tusschen die beiden is echter een groot verschil. Naar zijn bestaanswijze is de mensch een voorbijgaande verschijningsvorm, die op een bepaald punt in de ruimte optreedt en beschikt over een bepaalde tijdsduur. Wanneer des menschen bestaanswijze vernietigd wordt, dan zal dit geen afbreuk doen aan het bestaan, dat zijn medemenschen voeren. Wanneer men er echter in zou kunnen slagen om des menschen wezen te vernietigen, dan zou dit de vernietiging van het gansche menschdom ten gevolge hebben³⁴). Dit is niets verwonderlijks, want het wezen van de mensch is het boven-individueele, het is het aan allen gemeene. Het wezen is de directe uitdrukking der Godheid in de menschelijke verschijningsvorm." God is de inwonende (immanens), niet de te bovengaande (transiens) oorzaak van alle dingen", schrijft Spinoza³⁵) in dit verband. Des menschen wezen is, gelijk wij gezien hebben, een eeuwige gedachte in het goddelijke intellect. En het is deze gedachte of idee, die zich verbijzondert in haar duizendvoudige verschijningsvormen. Wel is zij in het meere deel van het menschdom slechts potentieel aanwezig, maar aanwezig is zij in ieder geval. Doch waar zij zich openbaart in een bepaald mensch, daar kan men zeggen, dat het goddelijk Woord geboren is en dat het vleesch heeft aangenomen. Spinoza heeft de goddelijkheid van Christus in de gewone orthodoxe zin on-

³²) Eth. II, Prop. XLIV. „In Mente nulla datur volitio, sive affirmatio et negatio, praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit.”

³³) Idem Cor. „Voluntas et intellectus unum et idem sunt”.

³⁴) Eth. II, Prop. XVII, Schol.

³⁵) Eth. I. Prop. XVIII. „Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens”.

voorwaardelijk bestreden ³⁶). De oneindige Substantie kon zich onmogelijk uitputten in een eindige modus. Maar voor zoover in een mensch de Rede tot een levende macht is geworden, voorzoover mag men zulk een mensch in Spinozistische zin een zoon Gods noemen. Want de Rede is onmiddellijk uit het goddelijke verstand voortgekomen en daardoor verwekt geworden. Nu deed de kennis van de eerste graad ons de mensch begrijpen als enkelverschijning, wiens hoofdstreven gericht was op de handhaving van zijn bestaan.

Is de kennis van de tweede graad hier nu mede in strijd? Eischt zij misschien van den enkeling om zichzelf te verloochenen? De openbare godsdiensten hebben dit de menschen altijd als een vrome en eerbiedwaardige daad voorgehouden. Spinoza dacht anders. Wij hebben gezien, hoe hij ontkende, dat er in de absolute zin des woords verkeerde of onware kennis bestaan kon ³⁷). En aldus hield hij de kennis van de eerste graad niet voor verkeerd, maar slechts voor onvoldoende. Het gaat er niet om haar te verwerpen, maar om haar te zuiveren en uit te breiden. Allereerst kan de Rede niets van ons verlangen, wat met de natuur in tegenspraak is, omdat de natuur volmaakt is ³⁸). En wij zien, hoe zij overal zelf-handhaving, het tegenovergestelde van zelf-verloochening leert. Het is een veel voorkomende dwaling om in dit beginsel, waarbij het een ieder om zijn eigen belang en voordeel te doen is, zonder welke men zichzelf niet handhaven kan, een uitvloeisel van alle mogelijke goddeloosheid te zien. Immers ook wanneer iemand wenscht vroom te handelen en wel te leven, moet hij tevens wenschen te handelen en te leven, d.w.z. hij moet zijn bestaan handhaven ³⁹). Feitelijk bestaan er slechts twee consequente levensbeschouwingen, die, waarbij het leven volstrekt ontkend en die, waarbij het even volstrekt aanvaard wordt. Het zuiverst voorbeeld van het eerste is het Jäinisme, dat het bestaan zoo vloekwaardig vindt, dat het de zelfmoord, door verhongering teweeg gebracht, aanprijst als de hoogste deugd ⁴⁰). De tegenovergestelde levensbeschouwing wordt het schoonst vertegenwoordigd door Spinoza, de mensch, die door de Renaissance-geest ge-

³⁶) Zie over dit onderwerp Ep. 73, 75, 76.

³⁷) Eth. II, 43, Schol.

³⁸) Eth. 18, Schol; Theol. Pol. VI.

³⁹) Eth. IV, Prop. XXII.

⁴⁰) Zie E. R. E. Vol. IV, p. 484 f. (H. Jacobi).

adeld en doordrongen van de verhevenheid van het heelal, het bestaan aanvaarden durft met al de consequenties daaraan verbonden. Dan geldt allereerst de erkenning, dat de handhaving van eigen bestaan, niet alleen bij iedere ondeugd, maar even volstrekt bij iedere deugd, voorondersteld is. Spinoza heeft dit onomwonden en zonder schroom uitgesproken in de volgende formuleering: „het streven tot zelfhandhaving is de eerste en eenige grondslag der deugd” ⁴¹⁾. Elders heeft hij opgemerkt, dat hij ook hen hoopte te overtuigen, wien deze uitspraak als godslasterlijk in de ooren klonk ⁴²⁾. Daarmee toonde hij aan, begrepen te hebben, op welk een ongewoon standpunt hij zich plaatste. Inderdaad kan het niet ontkend worden, dat deze opvatting licht tot verontschuldiging en zelfs tot verheerlijking kan voeren van een toemeloze zelfzucht, die in de medemensch slechts het materiaal ziet, dat naar vermogen dient te worden uitgebuit. Het Darwinisme met zijn eenzijdige nadruk op de strijd om het bestaan (*struggle for life*), waarbij de krachtigste en zuiverste exemplaren ten koste van de zwakkere bewaard zouden blijven, is hier het voorbeeld van. Maar het Spinozisme staat even afwijzend tegenover een dergelijke handhavingsdrift als het ascetisme, dat zelfverloochening als de hoogste deugd prijst. Hier immers is niets dan de botsing der hartstochten; hier is de enkeling, die geheel op zichzelf meent te staan, kortom de gansche verblindings, waar de kennis van de eerste graad toe voert. Maar de redelijke mensch, d.w.z. de mensch die tot begrip is gekomen, vat deze zelfhandhaving anders op.

Wel zal ook de redelijke mensch zich inspannen om zijn empirisch bestaan te handhaven en dit niet onnoodig in de waagschaal te stellen. Spinoza's geest was te bezonnen, om niet afwijzend te staan tegenover alle noodeloze overmoed. Wie uit de leiding der Rede leeft, zal meermalen de vlucht stellen boven de strijd. ⁴³⁾ Zooals Spinoza het uitdrukt: „De vrije mensch kan met dezelfde geestkracht en tegenwoordigheid van geest de vlucht aanvaarden, als waarmee hij de strijd zou aandurven. ⁴⁴⁾ Maar er zijn gevallen, waarbij de Rede van hem verlangt, dat hij zijn empirisch bestaan

⁴¹⁾ Eth. IV, Prop. XXII Corol. „Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum.”

⁴²⁾ Eth. IV, Prop. XVIII, Schol.

⁴³⁾ Eth. IV, Prop. LXIX, Dem.

⁴⁴⁾ Idem. „Hominis liberi virtus aequae magna cernitur in declinandis quam in superandis periculis.

zal opgeven en dan zal hij dit onvoorwaardelijk doen. Een historisch voorbeeld hiervan is de dood van Socrates. Deze dood was allesbehalve een ondergang, zij was een daad van de opperste zelf-handhaving, omdat zij in overeenstemming met de Rede was. Zulk een daad, die onmiddellijk uit de Rede voortvloeit, noemt Spinoza een handeling (actio).⁴⁵⁾ Handelen doet een mensch, wanneer hij de toereikende grond van zijn daden in zichzelf vindt en niet door prikkelingen van buitenaf wordt gedwongen om hen te volvoeren. Nu kan ook van de grootste wijze niet gezegd worden, dat hij slechts handelingen volbrengt en geen lijdingen ondergaat⁴⁶⁾. Immers wij hebben gezien, dat enkel van God gezegd kan worden, dat Hij slechts door zijn oneindige natuur en niet door dingen, die buiten Hem liggen, tot handelen bepaald wordt. Maar dit is dan ook het gevolg van zijn oneindige natuur. Waar de mensch niets is dan een eindige uitdrukkingswijze van de Godheid, zouden wij hieruit moeten besluiten, dat het oneindige zich in het eindige absoluut zou kunnen uitdrukken. Maar dit is een ongerijmdheid. Ondertusschen doet de Rede de wijze mensch begrijpen, dat dit in de orde der dingen ligt en derhalve komt hij niet in opstand, maar heeft hij er vrede mee. Deze berusting is op zichzelf reeds een handeling. Zij doet de mensch met een rustig gemoed leed, pijn en ongerief verduren⁴⁷⁾. De wijze kent geen medelijden, noch met zichzelf noch met zijn medemenschen. Hij beschouwt de dingen vanuit hun redelijk verband en als onder een afschijnsel der eeuwigheid. Derhalve beseft hij, dat alle dingen zijn, zooals ze moesten zijn en dus goed. Wie uit medelijden handelt, wordt gedreven door passie.⁴⁸⁾ Door de ellende van anderen tot tranen toe bewogen, doet hij menigmaal dingen, waarover hij later berouw gevoelt en wikkelt zich aldus in een nieuwe passie. Want ook het berouw acht de wijze mensch verkeerd.⁴⁹⁾ Wie berouw gevoelt, is tweemaal ellendig. Eerst laat men zich verleiden tot een slechte daad en daarna laat men zich verzwakken door droefheid. Toch hebben medelijden en berouw hun betrekkelijke waarde. Wie niet uit de Rede leeft en nochtans geen medelijden gevoelt bij het zien van

⁴⁵⁾ Eth. IV, Prop. XXIV.

⁴⁶⁾ Eth. V, Praef. „Spinoza richt zich hier tegen het intellectualisme der Stoïsche wereldbeschouwing”.

⁴⁷⁾ Eth. IV, Prop. XXVII—XXXII.

⁴⁸⁾ Eth. IV, Prop. L.

⁴⁹⁾ Eth. IV, Prop. LIV.

andermans leed, is een verstokte, maar allerminst een wijze. Evenzoo is het gesteld met het berouw. Een onwijsgeerig mensch, die geen berouw heeft over zijn slechte handelingen, is eenvoudig een schaamteloze. ⁵⁰⁾ Maar nochtans zal de wijze deze aandoeningen als lijdingen verwerpen. Het goede dat uit hen voortkomt, zal hij zeker verrichten, doch dan uit redelijke overtuiging en niet met een vertroebeld gemoed.

Ook de deemoed is geen deugd, ook zij komt niet voort uit de Rede. ⁵¹⁾ Zij mag van waarde zijn, voorzover zij de nog grootere ondeugd van hoogmoed tegen kan gaan, doch zij is en blijft een lijding. De deemoedige mensch beseft zijn onmacht en derhalve bedroeft hij zich. Nu is het echter een zeker teeken, dat de Rede in ons werkzaam is, wanneer wij ons als aangedaan gevoelen met macht.

De redelijke mensch is de sterke mensch, de zwakheid kent hij niet. Voorzover de Rede in hem tot een levend en werkzaam beginsel is geworden, openbaart zich in hem niets minder dan de goddelijke macht. Over deze macht verheugt zich de wijze. De Rede is dus nooit van de vreugde verlaten. Er bestaat vreugde, die niets dan passie is en die de mensch geheel te danken heeft aan uiterlijke omstandigheden. ⁵²⁾ Maar deze vreugde is onstandvastig en kan ieder oogenblik vernietigd worden. Zij maakt de mensch niet sterk, integendeel, zij verzwakt hem, doordat zij hem afhankelijk maakt. Maar de vreugde, die uit de Rede voortvloeit, volgt uit 's menschen eigen wezen. ⁵³⁾ Daardoor is zij een verzekerd bezit, dat hem niet gemakkelijk ontroofd kan worden. Ondertuschen moet men de Rede niet opvatten als een statische toestand, waartoe de mensch zich eens en vooral bekeert. Zij is ontwikkeling, proces. Zij eischt de onvoorwaardelijke overgave van een geheel leven. Zij is een bij uitstek dynamisch beginsel, een scheppende macht in ons. Wie meent, dat zij door zedewetten en ordonantiën bepaald wordt, vergist zich. ⁵⁴⁾ Het is immers juist de Rede, die ons

⁵⁰⁾ Eth. IV, Prop. L, Schol.

⁵¹⁾ Eth. IV, Prop. LIII, Dem. „Quatenus autem homo se ipsum vera Ratione cognoscit, eatenus suam essentiam intelligere supponitur, hoc est suam potentiam”.

⁵²⁾ Spinoza denkt hier voornamelijk aan de zinnelijke lust, die hij een zóó groot kwaad noemt, dat de smart, die ontstaat waar men haar tegen poogt te gaan, in dit verband goed moet heeten. (Eth. IV, Prop. XLIII, dem.)

⁵³⁾ Eth. III, Prop. LVIII en LIX.

⁵⁴⁾ Eth. IV, Prop. XIX.

doet inzien, dat alle absolute geboden en verboden verzinsels der verbeelding zijn.

Goed en kwaad hebben een subjectieve, maar geen objectieve geldigheid. Eén zelfde zaak kan op het zelfde oogenblik goed, kwaad of onverschillig zijn. Dit hangt niet af van de zaak, maar van de personen, die tot haar in betrekking staan. Zoo is de muziek goed voor iemand, die zwaarmoedig is, slecht voor iemand die rouw bedrijft en noch het één noch het ander voor een doove.⁵⁵⁾ Toch heeft het zijn nut om deze begrippen te gebruiken. Onder goed moet dan alles worden begrepen, dat ons dichter tot het doel voert, terwijl wij kwaad zullen noemen, wat ons van dit doel verwijderd houdt.⁵⁶⁾ Dit is echter verschillend bij ieder individu.⁵⁷⁾ Het zuiverst kunnen wij het goede definieeren als het nuttige. Immers het is in overeenstemming met de gansche Natuur, dat een ieder zijn belang zoekt te behartigen.⁵⁸⁾ Dit is op zichzelf slechts redelijk. Het gaat er in het heelal niet om de mogelijkheden, die wij met ons omdragen, te verstikken, maar integendeel om ze tot volle ontplooiing te brengen. Wie zich hiertoe inspant, behartigt zijn belang en dient zijn nut. Slechts moet dit nut niet gezocht worden in de eigenbaat, waartoe de kennis van de eerste graad de mensch verleidt. De mensch dient zijn belang, waar hij de dingen in hun noodwendige samenhang begrijpt en zijn handelingen naar dit inzicht regelt.⁵⁹⁾ Ook de wijze wordt door aandoeningen overstelpt, maar hij wordt niet hun slachtoffer. Iedere aandoening, die hem bekruipt, zal hij in redelijk verband opheffen en haar tot de grond toe doordenken. Dan zal zij haar macht over hem verliezen. Immers „een aandoening, die een lijding is, houdt op een lijding te zijn, zoodra wij ons daarvan een klaar en duidelijk beeld vormen”.⁶⁰⁾ Want aandoeningen zijn niets dan verwarde voorstel-

⁵⁵⁾ Eth. IV, Praef.

⁵⁶⁾ Idem.

⁵⁷⁾ Eth. III, Prop. LI, Schol.

⁵⁸⁾ Eth. IV, Prop. XXXV, Cor. Vandaar dat Spinoza schrijven kan: „Cum maxime unusquisque homo suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles”.

⁵⁹⁾ Van der Tak schrijft hier: „Het nut van eenig ding wordt in de nuttigheidsleer van Spinoza mitsdien hierdoor bepaald: in hoeverre het begrepen kan worden”. (Helden van Den Geest I, p. 151.)

⁶⁰⁾ Eth. V, Prop. III. „Affectus, qui passio est, desinet esse passio, simulatque eius claram et distinctam formamus ideam.”

Vloemans noemt Spinoza hier de voorlooper van Sigm. Freud (Spinoza, p. 493).

lingen, zij lossen zich op, als men hen ten einde toe doordenkt en laten hun plaats aan de overwinnende Rede. ⁶¹⁾

De Rede kent niet de verontwaardiging, daar deze getuigt van gebrek aan begrip. ⁶²⁾ Zij kent evenmin de haat, die één der hevigste gevoelens van onlust is. ⁶³⁾ En ook de aandoeningen, die met de haat samenhangen of uit haar geboren worden, zoals de nijd, de spotlust, de verachting, de toorn en de wraakzucht, zijn haar vreemd. ⁶⁴⁾

Niet dat de wijze deze aandoeningen nimmer in zich zal voelen oprijzen. Niemand ontkomt geheel aan het algemeen menselijke en *Spinoza* is te zeer realist om hier niet op te wijzen. Doch: „een grooter geweld is noodig om een gevoelsleven te bemachtigen, dat geregeld is naar orde en verstand, dan om dit bij onzekere en bepaalde gevoelens te doen”. ⁶⁵⁾

Daarom doet de wijze verstandig om op oogenblikken, dat hij rustig is en niet door de aandoeningen wordt bestookt, zich de gebeurtenissen voor de geest te roepen, die hem het evenwicht zouden doen verliezen. ⁶⁶⁾ Hij moet goed aan zijn geheugen opdragen, dat de haat door haat slechts kan worden vermeerderd, maar door liefde en edelmoedigheid overwonnen. Dan moet hij zich gevallen te binnen brengen, waarbij hij deze stelregel zou kunnen toepassen. En ook al zal de toorn, die de beledigingen van onze medemenschen in ons hebben opgewekt, niet aanstonds verdwijnen, dan zal toch de rust van onze ziel veel spoediger hersteld zijn, dan wanneer wij deze dingen niet van te voren overdacht hadden. Hoe meer de mensch tot deze dingen in staat is, hoe meer de gerustheid des gemoeds (*acquiescentia mentis*) in hem zal optreden. Deze gerustheid komt dáar voor, waar de mensch zich verheugt over zijn inzicht en over de geestkracht, die hij bij zijn daden aan de dag legt. Evenals van de onwetenden zijn de daden van de wijze met noodwendigheid bepaald. En toch noemen wij hem een vrij mensch, doch de onwetende noemen wij een slaaf.

⁶¹⁾ Eth. V, Prop. III. Dem. „Affectus, qui passio est, desinet esse passio, simulatque eius claram et distinctam formamus ideam.”

⁶²⁾ Eth. IV, Prop. LI. Schol.

⁶³⁾ Eth. IV, Prop. XLV.

⁶⁴⁾ Idem, Dem.

⁶⁵⁾ Eth. V, Prop. X, Schol: „Nam major vis requiritur ad effectus, secundum ordinem ad intellectum ordinatos et concatenatos, coërcendum, quam incertos et vagos”.

⁶⁶⁾ Idem.

Dit komt, omdat de laatste de dingen in de blinde verricht, zonder dat hij werkelijk begrip van zijn daden heeft, maar de wijze doet de daden, die hij volbrengt, omdat de Rede hem er toe noopt.⁶⁷⁾ Derhalve volgt hij slechts zijn eigen wezen en brengt dit in zijn daden tot openbaring. Dit volgen en tot ontplooiing brengen van het eigen wezen noemen wij vrijheid. Zij is niet met de noodwendigheid in tegenspraak, maar wordt in tegendeel door haar gewaarborgd. De daden van de wijze mensch kenmerken zich door zelfbeheersching, matigheid en tegenwoordigheid van geest in het gevaar.⁶⁸⁾ Het zijn alle uitingen van de wilskracht (animositas).⁶⁹⁾ Daarentegen zal hij tegenover zijn medemenschen bescheidenheid en goedertierenheid aan de dag leggen.⁷⁰⁾ Dit zijn uitingen van edelmoedigheid (generositas). Edelmoedigheid en wilskracht zijn vormen van geestelijke sterkte (fortitudo) en zoo zal de wijze mensch nimmer zonder deze beiden zijn. Maar de edelmoedigheid verhindert de wijze niet om de grootste omzichtigheid tegenover zijn medemenschen te betrachten, althans tegenover degenen, die nog door de verbeelding worden beheerscht.⁷¹⁾ Hun weldaden zal hij zooveel mogelijk ontgaan. Immers wie weldaden bewijst, is ook geneigd om aanspraken te doen gelden en wanneer hieraan niet wordt voldaan, zal hij zich bedroeven. Ook beoordeelt een ieder naar zijn eigen verstand, wat goed is. Want het is niet zoo, dat wij iets begeeren en nastreven, omdat wij het voor goed houden, maar integendeel wij noemen iets goed, omdat wij het begeeren of nastreven.⁷²⁾ Datgene echter, wat de menschen der verbeelding verlangen en wat zij als goed aanprijzen, zal aan de wijze waarschijnlijk verderfelijk voorkomen. En wanneer hij dus niet kan voldoen aan de verwachtingen, die men hem heeft gesteld, omdat hij het voor waardevoller houdt zichzelf en anderen volgens de Rede te doen handelen, inplaats van hun weldaden te vergelden, dan zal hij allicht de toorn en de haat van de onwetenden opwekken. Derhalve zal hij zooveel mogelijk hun weldaden ontgaan. Men kan zich afvragen, of de wijze mensch niet beter doet zich geheel uit de menschelijke samenleving terug te trekken, in plaats van voort te leven temidden van menschen, wier onderworpenheid

⁶⁷⁾ Eth. IV, Prop. LIX. Dem.

⁶⁸⁾ Eth. III, Prop. LIX, Schol.

⁶⁹⁾ Eth. III, Prop. LIX, Schol.

⁷⁰⁾ Idem.

⁷¹⁾ Eth. IV, Prop. LXX.

⁷²⁾ Eth. III, Prop. IX, Schol.

aan de ergste hartstochten een gevaar voor de wijze vormt. Wie bedenkt, welk een eenzaam en teruggetrokken leven Spinoza geleid heeft, zal meenen, dat deze vraag wel gerechtvaardigd is. Maar Spinoza beantwoordt haar in ontkennenden zin. Hoe verblind de onwetenden ook zijn mogen, zij blijven menschen en dus geestverwanten. Op hun wijze hebben zij deel aan de goddelijke idee. Daarom kan er geen wezen bestaan, dat de mensch van zoo groot nut kan zijn als de medemensch.⁷³⁾ De menschenhaters mogen de draak steken met menschelijke aangelegenheden, theologen hoog opgeven van de ondeugden der samenleving en de melancholische naturen het leven op het land verheerlijken, de wijze doet met hun klachten niet mee. Hij weet, dat hij eerst tot zijn recht kan komen, wanneer hij onder de menschen leeft, zelfs al zijn deze menschen onwetenden. Slechts bij wederkeerig dienstbetoon is de mensch in staat zijn krachten ten volle te ontplooiën. Van nature is de mensch geen eenzame, maar gemeenschapswezen. Vandaar de bekende spreuk, dat de ééne mensch voor de andere een god is.

Van het grootste nut voor de wijze zijn echter de weinigen, die zich evenals hij op een redelijk leven toelekken. De hulp, die zij aan elkander kunnen schenken, laat zich met niets vergelijken. En hoe meer een ieder daarbij zijn eigen belang behartigt, hoe meer hij de anderen tot nut is, immers het ware belang is een gemeenschappelijk goed en niet dat van de enkeling.⁷⁴⁾ Het ware belang valt met de hoogste deugd samen. Slechts de vrije menschen weten, wat waarachtige dankbaarheid beteekent en zij beoefenen die dan ook ten opzichte van elkander.⁷⁵⁾ De dank die de anderen elkander betoonen, heeft meestal meer weg van handel of winstbejag.⁷⁶⁾ De wijsgeer weet slechts te goed, dat het niets met dankbaarheid heeft uit te staan, wanneer hij niet bewogen wordt door de geschenken van een lichtekooi, die hem aan haar praktijken hoopt dienstbaar te maken, of van een dief, die hem op deze wijze tracht om te koopen. Door deze af te wijzen toont hij slechts de vastberadenheid van zijn geest. De vrije menschen handelen ten opzichte van elkaar met trouw, zij weten, dat zij zich op elkander verlaten kunnen.⁷⁷⁾ Men kan zich afvragen of de wijze ook niet trouweloos

⁷³⁾ Eth. IV, Prop. XXXV, Cor. 2.

⁷⁴⁾ Eth. IV, Prop. LXXI, dem.

⁷⁵⁾ Eth. IV, Prop. LXXI.

⁷⁶⁾ Idem, Schol.

⁷⁷⁾ Eth. IV, Prop. LXXII.

zou handelen, wanneer hij daardoor aan levensgevaar ontsnappen kan. ⁷⁸⁾ Maar indien de Rede hem dit bevelen zou, dan zou zij dit aan allen bevelen. Dan zou de ééne niet langer op de andere kunnen bouwen, wat tegen het algemeen welzijn wezen zou en dus ongerijmd ware. De wijzen sluiten zich dus aan tot een gemeenschap, die niet gebouwd is op de uiterlijke wetten van de staat, doch op de innerlijke wetten van de Rede. Men kan hieraan toevoegen, dat de staat meer overbodig wordt, naarmate het redelijk besef onder de menschen toeneemt. Dat de wijze zich zal beijveren, om ook de onwetenden tot deze staat zooveel mogelijk op te voeren, spreekt vanzelf. Om hun onwil, hun achterdocht en wellicht zelfs hun haat te overwinnen, heeft hij van zijn kant slechts liefde of edelmoedigheid aan te wenden. Want zegt Spinoza: „Wie beleedigen van zijn kant met haat wil wreken, leeft in waarheid ellendig. Maar wie daarentegen streeft om de haat door liefde te overwinnen, strijdt blijde en onbezorgd. Het is voor hem even gemakkelijk om aan één mensch als aan meerderen weerstand te bieden, maar aan de hulp van de fortuin heeft hij de minst denkbare behoeften. Wie hij overwint, geven zich met blijdschap gewonnen, niet omdat hun krachten hen in de steek laten, maar doordat ze zijn toegenomen.” ⁷⁹⁾

Aldus is het leven van de vrije mensch volgens de kennis van de tweede graad. De vrije mensch begrijpt de wetten, die aan het heelal ten grondslag liggen en hij regelt zijn leven aldus, dat het met die wetten in overeenstemming is. Hij zal zich tevens beijveren om zijn medemenschen aan te sporen dit te doen. Immers hoe meer de menschen uit de Rede leven, hoe meer zij met elkander overeen zullen komen en hoe meer vrede en harmonie op aarde heerschen zullen. ⁸⁰⁾ Dit kan ook niet anders, want in de Rede, als eeuwige Godsgedachte bezien, zijn alle menschen als één mensch! De gemeenschap der vrije, redelijke menschen wordt als het ware door de idee beheerscht. Aldus blijkt ook de wereld der mechanische causaliteit niet van de geest verlaten.

⁷⁸⁾ Idem, dem.

⁷⁹⁾ „Qui injurias reciproco Odio vindicare vult, misere profecto vivet. At qui contra studet Odium Amore expugnare, ille sane laetus et secure pugnat aequae facile uni homini ac pluribus resistit, et fortunae auxilio quam minime indiget. Quos vero vincit, ii laeti cedunt, non quidem ex defectu sed ex incremento virium”. (Eth. IV, 46, Schol).

⁸⁰⁾ Eth. IV, Prop. XXXV.

c. Beatitudo!

Ondertusschen hebben wij in de kenleer gezien, hoe er geen waarachtige kennis mogelijk is, waarbij de kennis Gods niet voorondersteld is. ¹⁾ Ook bij de kennis van de tweede graad is dit het geval. In het vierde boek der *Ethica*, waarin over deze kennis en haar macht gehandeld wordt, lezen wij: „Het hoogste goed van de geest is de kennis Gods en de hoogste deugd van de geest is God te leeren kennen.” ²⁾ Deze kennis blijft hier echter iets abstracts; zij weet wel, dat God er is en dat Hij als de grond en de eenheid der dingen moet worden begrepen, maar wat Hij in zichzelf is, dat weet ze niet. Iedere uitspraak, die zij in dat opzicht doet, is een ontkenning. Toch is een adaequate kennis van God mogelijk. Dit gebeurt in de kennis van de derde graad, ook wel het intuïtieve weten (*scientia intuitiva*) ³⁾ genoemd. Om de natuur van deze kennis te begrijpen, doen wij goed haar met de beide andere graden van kennis te vergelijken. *Spinoza* gebruikt hiervoor een wiskundig voorbeeld. ⁴⁾ Gegeven zijn vier getallen, waarvan er drie bekend zijn en één onbekend. Deze getallen staan in de volgende verhouding tot elkaar: $1 : 2 = 3 : x$. Het gaat er nu om de onbekende op te lossen. De onwetenden, die verder van de wiskunde geen begrip hebben, vermenigvuldigen het tweede getal met het derde, om daarna de uitkomst door het eerste te deelen. Aldus: $X = \frac{2 \times 3}{1}$. Zij doen dit op geheel mechanische wijze, omdat men het hun zoo geleerd heeft, en zonder eigenlijk begrip van hetgeen zij volvoeren. Zij echter die vertrouwd zijn met de negentiende stelling van het zevende boek van *Euclides*, zullen hierbij die stelling toepassen en weten dus wat zij doen. Zij beredeneeren hun handeling. En toch is er nog een derde manier mogelijk. Zij behoeft de bewijsvoering niet, omdat zij op inzicht berust. Zij ziet de waarheid onmiddellijk en constateert haar. Dit is de volmaakte kengraad, zij is van de aanvang af voltooid en behoeft geen min of meer moeizaam proces om zoo ver te komen. De kennis Gods is slechts mogelijk op deze wijze. *Spinoza* noemt haar intuïtie of aanschouwing. Het merkwaardige van deze kensoort is, dat zij niet slechts een

¹⁾ *Eth.* II, Prop. XXXII. „Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt”.

²⁾ *Eth.* IV, Prop. XXVIII. „Summum Mentis bonum est Dei cognitio, et Summa Mentis virtus Deum cognoscere”.

³⁾ *Ep.* L.

⁴⁾ *Eth.* II, Prop. XL.

zaak is van het verstand, maar dat het gansche menschelijke wezen hierbij wordt opgeëischt. Het hart heeft immers geheimen, die het verstand niet kent en nooit kennen zal en het hart is evenzeer betrokken bij deze kennis als het hoofd. Alle functies van de menschelijke geest, het verstand, het gevoel en de wil zijn hier samengesmolten op een wijze, dat het ééne zich niet meer van het andere laat onderscheiden. ⁵⁾ In de derde graad van kennis gevoelt de mensch de hoogste bevrediging. ⁶⁾ Ontstaat er bij de tweede graad van kennis blijdschap, zoo is hier meer dan blijdschap en wel gelukzaligheid. (beatutido). Het verschil tusschen beide kengraden is dat de redelijke kennis de waarheid niet bezit, maar nog zoekt. De redelijke kennis is een gang, die uit de chaos der hartstochten wegvoert naar de vrede Gods. Bij de derde graad van kennis ontstaat echter de hoogst mogelijke bevrediging. De mensch heeft dan het volmaakte bereikt, hij gevoelt en geniet het object zijner aanschouwing. Dit object is niet iets, dat buiten hem ligt, het valt met zijn eigen wezen samen. ⁷⁾

Om tot de aanschouwing te komen, moet de mensch niet, zooals bij de kennis van de eerste en tweede graad geschiedt, bij de verschijningsvormen staan blijven. Immers de verbeelding beschouwt de dingen in hun toevalligheid, de Rede in hun noodwendige samenhang, maar beide bepalen zij zich tot de wereld der eindige modi. Op deze wijze beschouwt ook de Rede wel de oneindigheid, maar het is de ware oneindigheid niet, het is de oneindigheid van de eindelooze reeks. De ware oneindigheid laat zich niet uit de duur afleiden. Derhalve verheft de intuïtie zich onmiddellijk tot het eeuwige wezen der dingen, gelijk dit, los van de tijdelijke verschijningsvormen, in het goddelijk intellect ligt begrepen. Rede en intuïtie liggen wederom niet streng van elkander gescheiden, maar gaan harmonisch in elkaar over. Immers onze geest kan het zoo ver brengen, dat alle aandoeningen van het lichaam of alle indrukken, die hij van de dingen ontvangt, terstond in verbinding met de Gods-gedachte worden gebracht ^{7a)}. In de beginne gaat dit verstandelijk beredeneerd, maar spoedig vindt het plaats op spontane en intuïtieve wijze. Dan is de derde graad van kennis ingetreden. ⁸⁾ Wij hebben

⁵⁾ Trac. de Int. Emend.

⁶⁾ Korte Verhan. II. Cap. 2.

⁷⁾ Ep. XII.

^{7a)} Eth. V, Prop. XIV.

⁸⁾ Eth. V, Prop. XXIX, Schol.

gezien hoe b.v. het wezen der menschen een eeuwige Godsgedachte uitmaakt. Nu is een gedachte uiteindelijk niets anders dan een verbijzondering van het denken, het is er dus onafscheidelijk één mee. En daar in de oneindige Substantie niet kan worden gesproken van deelen, blijft het denken Gods in al zijn verbijzonderingen aan zichzelf gelijk. Iedere eeuwige Godsgedachte of idee spiegelt de totaliteit van de Substantie op haar eigen, bijzondere wijze. Zoo blijkt het Eéne niet te zijn zonder zijn verbijzonderingen, gelijk het bijzondere niet is zonder het Eéne. Wanneer dus de mensch zichzelf kent onder 't gezichtspunt der eeuwigheid, d.w.z. wanneer hij zijn wezen begrijpt, dan zal hij ook God kennen. ⁹⁾ Het ééne laat zich zonder het andere niet begrijpen. Uit deze derde graad van kennis volgt met noodwendigheid, dat de mensch een geestelijke liefde voor God gaat opvatten. ¹⁰⁾ Immers wanneer God door zijn eeuwige ideeën heen zichzelf kent, dan heeft Hij ook zichzelf lief. Aan deze liefde van God tot God krijgt de enkeling, die zijn wezen heeft gerealiseerd, deel. Zichzelf en zijn aandoeningen met groote klaarheid kennend ¹¹⁾, verheugt hij zich en deze verheuging gaat vergezeld van de gedachte aan God. Het is niet mogelijk, dat de liefde tot God zich in haat verkeert. Immers niemand kan God haten. ¹²⁾ Want de liefde tot God vervult ons met de hoogste graad van zaligheid en het ligt niet in de natuur der dingen om de droefheid meer te beminnen dan de zaligheid. Waar God evenwel de oorzaak is van alle dingen, is Hij daar niet de oorzaak van de droefgeestigheid tevens? ¹³⁾ Maar wij hebben gezien, dat de aandoeningen, waaronder de droefheid de grootste is, verdwijnen wanneer wij ze tot de grond toe doordenken. ¹⁴⁾ De grond nu van alle dingen is God. Wanneer wij dus aan de droefheid denken in verband met God, dan houdt de droefheid op om droefheid te zijn en gaat over in vreugde. Geen enkele aandoening kan dus de ware liefde tot God bezoedelen. Noch voor de nijd noch voor de ijverzucht is hier ruimte gelijk dat het geval is bij de liefde voor eindige wezens. ¹⁵⁾ Integendeel, hoe meer menschen aan de liefde tot God

⁹⁾ Eth. V, Prop. XXX.

¹⁰⁾ Eth. V, Prop. XXXII, Cor. „Ex tertio cognitionis genere oritur necessario Amor Dei intellectualis.”

¹¹⁾ Eth. V, Prop. IV.

¹²⁾ Eth. V, Prop. XVIII.

¹³⁾ Idem, Cor. Schol.

¹⁴⁾ Eth. V, Prop. III.

¹⁵⁾ Eth. V, Prop. XX.

deelhebben, hoe meer wij ons verheugen. ¹⁶⁾ Dit is vanzelfsprekend, daar deze liefde geen verband houdt met het individueele, maar met het algemeene van de menschen. Aangezien deze liefde een gemoedsbeweging is, die van het eeuwige tot het eeuwige en van het oneindige tot het oneindige uitgaat, daarom kan zij ook niet worden opgeheven, gelijk dat het geval is bij de tijdelijke gemoedsbewegingen. Derhalve mogen wij de liefde tot God de meest standvastige van al onze gevoelens noemen. ¹⁷⁾ Aan deze liefde is alle zelfzucht vreemd. Vandaar de groote Spinozistische uitspraak: „Wie God bemint, kan niet wenschen, dat God hem wederom beminnen zou.” ¹⁸⁾ God immers is geheel vrij van lijdingen, Hij kent de passies van vreugde en droefheid niet. ¹⁹⁾ Daar God volstrekt volmaakt is, kunnen wij geen overgangen van mindere naar meerdere volmaaktheid in Hem aannemen, God blijft van alle eeuwigheid, die Hij is. Derhalve is het ongerijmd te veronderstellen, dat Hij deze of gene mensch zou kunnen liefhebben met een eenzijdig zinnelijk welbehagen. Op die wijze heeft God niemand lief, gelijk Hij ook niemand haat. ²⁰⁾ De mensch, die wenschen zou, dat God hem op die wijze lief zou hebben, zou eigenlijk verlangen, dat God niet God ware. Dit is echter een ongerijmdheid.

De gelukzaligheid, die deze kennis Gods teweeg brengt, is niet het loon der deugd, maar de deugd zelf. ²¹⁾ De mensch verkrijgt haar niet, doordat hij zijn lusten bedwingt, maar integendeel, doordat de mensch zich in haar verheugt, verkrijgt hij de macht om zijn lusten te bedwingen. Men heeft Spinoza's levensleer Stoïcijnsch genoemd ²²⁾. Gedeeltelijk is dit ongetwijfeld zoo. Maar de Stoïcijnen hingen een intellectueele levensleer aan. Zij meenden, dat het voldoende was het kwaad te leeren kennen om dit te overwinnen. Hiertegenover schrijft Spinoza, dat een passie slechts overwonnen kan worden door een passie, die sterker is en aan de te bedwingene tegenovergesteld ²³⁾. Verstandelijk inzicht kan hier maar weinig baten. Vandaar het woord des dichters: „Ik

¹⁶⁾ Eth. V, Prop. XX.

¹⁷⁾ Eth. V, Prop. LVII.

¹⁸⁾ Eth. V, Prop. XIX. „Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet”.

¹⁹⁾ Eth. V, Prop. XVII.

²⁰⁾ Idem, Cor.

²¹⁾ Eth. V, Prop. XLII.

²²⁾ Verg. o.a. Vloemans: Spinoza, p. 498.

²³⁾ Eth. IV, Prop. XXXVII, Schol II.

zie het betere in en stem het toe, maar nochtans volg ik het slechtere".²⁴⁾ Maar de liefde tot God is vanuit het individu gezien een passie; wanneer zij groot en oprecht is, doet zij alle passies, die haar doorkruisen teniet en zij laat niet af, voordat zij in het voorwerp harer liefde rust.²⁵⁾ In deze liefde is de mensch eerst waarlijk gelukkig en vrij, geen wonder, dat zij in de heilige geschriften wordt verheerlijkt als lof (gloria)²⁶⁾. Het blijkt dan, dat de geest al deze volmaaktheden, die wij ons voorstellen als geleidelijk verkregen, van alle eeuwigheid heeft bezeten en wel met de begeleidende gedachte aan God als eeuwige oorzaak. In deze hoogste levensstaat is de angst voor de dood vanzelf weggefallen. Is niet de eeuwigheid ons onvervreemdbaar bezit geworden? Het is waar, dat Spinoza onder eeuwigheid iets gansch anders verstonde dan zijn tijdgenooten deden. Deze vatten haar op als eindelooze duur. Zij meenden dat het leven, dat op aarde begonnen wordt, na de aardsche dood elders wordt voortgezet.²⁷⁾ Dit is dan ook wel de voornaamste reden, waarom het meerendeel der geloovigen de deugd betrachten en hun lusten te breidelen zoeken. De zedelijkheid en de verplichtingen, die hun godsdienst hen voorschrijft, komen zij na, deels uit angst voor bestraffingen na de dood en deels, omdat zij hopen, om in het hiernamaals schadeloos gesteld te worden voor hun onthouding. Werden zij niet gedreven door de aandoeningen van hoop en vrees en waren zij overtuigd, dat geen leven na de dood mogelijk was, dan zouden zij onbekommerd hun slechte impulsen volgen. Spinoza acht dit hetzelfde als of iemand, omdat hij het niet mogelijk achtte zijn lichaam te vereeuwigen, het nu maar voeden zou met giftige en schadelijke stoffen. Uitdrukkelijk wijst hij er op, dat de deugd zijn loon in zichzelf heeft.²⁸⁾

De ware eeuwigheid kan geen verband houden met de tijd, aangezien zij hieraan tegenovergesteld is. Wanneer de geloovigen meenen, dat zij na hun dood hun individueele bestaan voort zullen zetten, ja zelfs, dat zij zich hun aardsche leven kunnen herinneren,

²⁴⁾ Eth. IV, Praef.

²⁵⁾ Eth. V, Prop. XXXVII. „Nihil in Natura datur, quod huic Amori intellectuali sit contrarium, sive quod ipsum possit tollere”.

²⁶⁾ Eth. V, Prop. XXXVI, Schol.

²⁷⁾ Eth. V, Prop. XL, cor.

²⁸⁾ Eth. V, Prop. XLI, dem. Verg. Gebhardt: Spinoza's Briefwechsel Einleitung, p. XII.

dan vergissen zij zich en laten zich door de verbeelding parten spelen. Het bestaan is een bij uitstek eindige en vergankelijke bepaaldheid. En wat de herinnering betreft, Spinoza schrijft hierover: „De geest kan zich niets verbeelden, noch zich het voorbijgegane herinneren, dan zoo lang als het lichaam bestaat.”²⁹⁾ Hier tegenover plaatst hij dan de volgende uitspraak: „De menschelijke geest kan niet volkomen vernietigd worden met het lichaam, maar er blijft iets van hem over, dat eeuwig is.”³⁰⁾ Men zal zich af kunnen vragen, wat of dit iets dan zijn zal. Wij hebben gezien, dat de geest van deze of gene individu slechts verbijzondering van de ééne en algemeene idee mensch was. Deze idee is natuurlijk onsterfelijk. Hoe meer de enkeling nu uit haar leeft en hoe meer hij zich met haar vereenzelvigd, des te meer krijgt hij deel aan haar eeuwigheid. Het woord van Paulus: „Ik leef, maar niet ik, doch de Christus in mij”, kan hier worden aangewend. En ofschoon Spinoza elders opmerkt, dat de wijsheid van de vrije mensch een wijsheid is ten leven en niet tot de dood, zoodat hij voornamelijk bij de dingen des levens stil blijft staan³¹⁾, zoo beteekent toch in dit opzicht sterven winst. Des menschen zinnelijke staat, die zich gedurende zijn gansche bestaan merkbaar gevoelen doet en nimmer geheel en al kan worden vergeestelijkt, sterft hier van hem af.³²⁾ Voor de vrije mensch, die zich in zijn liefde tot God verheugt en zich in dit verheugen bevredigd gevoelt, is de dood niets anders dan de opperste ontbloeseming des levens. Het leven van de wijze wordt in de dood voltooid. Aldus keert in de enkeling, die Hem liefheeft, de goddelijke geest tot zichzelf in. De wereld der geschapen dingen, het rijk van de geopenbaarde natuur, dat in zijn veelvuldigheid nochtans één blijft in de eenige, oneindige en onveranderlijke Substantie, wordt door de bevrijde geesten onder het menschedom tot haar oorsprong teruggevoerd. Wel zijn deze bevrijden zeer zeldzaam. Het meerendeel der menschen leeft voort in de grootste onwetendheid, terwijl zij door uiterlijke oorzaken herwaarts en derwaarts geslingerd worden. Aan de rust des gemoeds komen zij niet toe en wanneer zij ophouden

²⁹⁾ Eth. V, Prop. XXI. „Mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari, nisi durante Corpore”.

³⁰⁾ Eth. V, Prop. XXIII. „Mens humana non potest cum Corpore absolute destrui, sed eius aliquid remanet, quod aeternum est.”

³¹⁾ Eth. IV, Prop. LXXVII.

³²⁾ Eth. V, Prop. XXXIV.

te bestaan, houden zij tevens op te zijn.³³⁾ Zij vormen een scherp contrast met de wijzen, die diep in de Godheid verankerd zijnde, nauwelijks verontrust worden door de stormen van het bestaan. Een klaar begrip bezittend van zichzelf, van de noodwendigheid der dingen en van God, houden zij nimmer op te zijn. Dat zoo weinigen aan deze levensstaat toe komen, komt, omdat de weg, die er heen voert, uitermate steil is. Hoe zou het anders te verklaren zijn, dat bijna allen het heil verwaarloozen? Maar het is nu eenmaal zoo gesteld, dat al het verhevene even moeilijk is als zeldzaam (*omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*).³⁴⁾ Met deze woorden van hooggestemde berusting sluit Spinoza's wereldbeschouwing. In deze filosofie is buiten God voor niets plaats. Alle wereldgebeuren blijkt hier Godsgebeuren. God is het één en het al.

³³⁾ Eth. V, Prop. XLII, Schol.

³⁴⁾ Idem.

VII. HET SPINOZISME ALS RELIGIE ¹⁾.

In een onvergetelijk gesprek, kort voor zijn dood gevoerd, maakt Lessing er zijn vriend Jacobi opmerkzaam op, dat in de toekomst de algemeene religie gelouterd Spinozisme zou zijn. ²⁾ Dit oordeel vond weerklank bij de leidende theologen van die dagen. In Frankrijk, waar misschien wel de bitterste verwijten tegen het Spinozisme hadden weerklonken, waar zelfs een Malebranche, die waarschijnlijk veel aan Spinoza te danken had, van hem sprak als „le misérable athée en „le méchant esprit” ³⁾, traden nu Roomsche geestelijken openlijk op als zijn verdedigers. De abbé de Lignac en de abbé Sabatier de Castres gingen daarin voor ⁴⁾; toen volgden Jean Baptiste Robinet met zijn studie „De La Nature” en Descamps met zijn „Refutation de Spinoza”. Het laatste werk, dat als het belangrijkste beschouwd wordt, is ingekleed als een bestrijding van het Spinozisme, maar propageert in werkelijkheid zijn leerstellingen. Openlijker dan het voor Roomsche geestelijken mogelijk was, kwamen de protestantsche Duitsche theologen voor hun verwantschap met Spinoza uit. Herder verklaarde onomwonden: „Ich bin ein Spinozist”. In 1787 verscheen van zijn hand een werk, dat de Spinozistische Gods- en Wereldbeschouwing op geestdriftige wijze ontwikkelde ⁵⁾. In 1778 had hij trouwens reeds geschreven: „Liebe ist die höchste Vernunft, wie das reinste göttlichste Wollen; wollen wir dieses nicht dem heiligen Johannes, so mögen wirs dem ohne Zweifel noch göttlichem Spinoza glauben, dessen Philosophie und Moral

¹⁾ In dit hoofdstuk wordt dus niet besproken, wat het Spinozisme voor de moderne filosofie beteekend heeft. Toch wijs ik terloops op Hegel's uitspraak: „Spinoza ist Hauptpunkt der moderne Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie” (Werke, Bd. XV, S. 374). Ook Lessing spreekt in dezelfde geest: „Es gibt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza”. (Jacobi Werke IV, S. 55).

²⁾ Idem.

³⁾ Vergelijk Gebhardt, p. 210.

⁴⁾ Gebhardt, p. 232; evenzoo Vloemans: Wijsbegeerte van Spinoza p. 233.

⁵⁾ Gott. (Einige Dialoge über Spinoza's System.)

sich ganz um diese Asche beweget".⁶⁾ Maar nog schooner getuigde Friedrich Schleiermacher van zijn dankbaarheid ten opzichte van Spinoza's geest: „Opfert mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoszenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war, voller Religion war Er und voll heiligen Geistes; und darum steht Er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhoben über die profane Zunft ohne Jünger und ohne Bürgerrecht." ⁷⁾ In Holland zelf had de Spinozistische traditie binnen het overgeleverde Christelijke verband bestaan vanaf de vroegste tijd na Spinoza's dood. Een stoet van vrijgeesten: Van Hattem, Booms, Brill en Buitendijk verspreiden Spinoza's ideeën, die zij met hun eigen, dikwijls zeer zuivere, mystieke leerlingen verbonden. ⁸⁾ Zij trotseerden daarbij onversaagd ban en excommunicatie. Volgens VanderLinde leefde de Spinozistisch gekleurde mystiek van Jacob Brill nog in 1862 voort in bepaalde kringen van Holland ⁹⁾. Belangrijker dan dit alles is het echter, dat vanaf het einde der 18e eeuw vele geesten, die hun christelijk geloof verloren hadden en daar voor een deel zelfs afwerend en ironisch tegenover stonden, zich tot het Spinozisme keerden en daarin bevrediging voor hun religieuze behoeften vonden. Het klassieke voorbeeld in Duitschland is niemand minder dan Goethe. ¹⁰⁾ Gelijkelijik onbevredigd door het rationalisme der Aufklärung, dat in zijn jeugd aan de orde was en door de piëtistische gevoelsmystiek, die als reactie hierop was voortgekomen, vond hij zijn eigen weg eerst na ernstige bestudeering van Spinoza's geschriften. Opmerkelijk is het, dat niet de wijsgeerige zijde van het Spinozisme hem pakte. Een filosoof in de zin van

⁶⁾ „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seelen" S. 53. (1828.)

⁷⁾ „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihre Verächter". (S. 190.)

⁸⁾ Onbillijk schijnen mij de volgende regels van Gebhardt: „Von so mächtigem und dauerndem Erfolge war Spinoza's tiefe Lehre selbst in Dunkel und Verworrenheit eines trüben Mysticismus". Vooral de mystiek van Brill was buitengewoon zuiver en in menig opzicht zoowel religieus als sociaal ver gevorderd. (Vergelijk B. de Ligt: Vrede als Daad I, p. 264.)

⁹⁾ A. v. der Linde: Spinoza (p. 141, 142, 158).

¹⁰⁾ Zie: „Dichtung und Wahrheit" (ed. 1867) Bd. XII, p. 177.

Kant en Hegel was Goethe allerminst. „Soviel Philosophie als ich bis zu meinem seligen Ende brauche, habe ich noch allenfalls, eigentlich brauche ich gar keine“, zoo luidt een uitspraak van hem. ¹¹⁾ Het is dus iets anders geweest, dat hem en met hem vele anderen tot het Spinozisme gebracht heeft. Het was de religieuse inhoud, die dit stelsel in zijn starre formules verborgen hield. En wij vragen ons nogmaals af: „Is de Spinozistische filosofie inderdaad religie? Is het 't bewuste doel van Spinoza zelf geweest, om zijn medemenschen een religie te schenken, die de hunne vervangen kon, aangezien hij de zijne als beter beschouwde?“ Geen beter antwoord laat zich op deze vraag geven dan Spinoza's houding ten opzichte van filosofie en religie te vergelijken met die van Hegel. Ook Hegel verklaarde, dat beiden eenzelfde inhoud bezaten. „Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objectivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explication Gottes.“ ¹²⁾ Maar bij alle identiteit handhaaft hij toch ook het onderscheid, dat tusschen religie en filosofie bestaat. „Die Philosophie ist also identisch mit der Religion, aber der Unterschied ist, das sie es auf eigentümliche Weise ist, unterschieden von der Weise, die man Religion als solche zu nennen pflegt.“ ¹³⁾ Het is de taak van de filosofie om de religie naar zijn inhoud te begrijpen; nooit heeft Hegel geleerd, dat zij de religie kon opheffen en vervangen. Eén van de beste Hegel-kenners uit onze tijd schrijft dan ook in dit verband: „Das immer wiederholte Gerede kenntnisloser Menschen, bei Hegel sei die Philosophie dazu bestimmt, die Religion zu ersetzen, wird von jeder Seite dieses Bandes zu schanden. Nicht das geringste Stück der Wirklichkeit lässt sich durch die Philosophie ersetzen, geschweige denn dasjenige Gebiet des geistigen Lebens, in dem der Menschheit das Bewusstsein ihrer Geistigkeit und Freiheit durch die persönliche Gemeinschaft mit dem Göttlichen zu teil wird“. ¹⁴⁾ Het is dus slechts de taak der filosofie om de religieuse belevingen denkend te begeleiden, zonder te wenschen hen te vervangen. En het is juist hier, dat Spinoza zoozeer afwijkt, dat wij hem evenzeer profet als wijsgeer mogen noemen.

¹¹⁾ Aangehaald uit Rudolf Kayser: Spinoza (Wien—Leipzig 1932) p. 305.

¹²⁾ Philosophie der Religion p. 17. (Uitgave Bolland, Leiden 1904.)

¹³⁾ Idem.

¹⁴⁾ Georg Lasson in Hegel's W. W. Bd. XII, p. X (Vorwort).

Niet de drang tot weten dreef hem er toe zich aan de filosofie te wijden, maar hij werd daartoe bewogen door zijn liefde voor een eeuwig en oneindig goed, dat van alle droefheid vrij was.¹⁵⁾ In het hoofdstuk over Spinoza's kenleer heb ik daar reeds op gewezen,¹⁶⁾ maar ik kom er hier op terug, omdat het mij bovenmate belangrijk toeschijnt. Hier blijkt uit, dat het Spinoza om nog iets heel anders begonnen was, dan om voor zichzelf en anderen een helderder inzicht in de dingen te verkrijgen. Hij kwam met een nieuwe heilsboodschap, hij wees zijn medemenschen een pad, dat wegvoerde van de onbeduidende, voorbijgaande en schadelijke dingen, waar hun dagelijksch bestaan zoo vol van was,¹⁷⁾ naar de lichtende hoogten, waar de ziel in liefdesgemeenschap met God kon opgaan. Het Christendom van zijn dagen wilde dit ook, maar volgens Spinoza zat het vol onzuiverheden, die de menschelijke geesten in de hoogste graad verwarden en afleidden. Wel berustte Spinoza er in, dat het gehandhaafd bleef, maar dit dan toch alleen vanwege de onredelijkheid, waarin een groot deel van het menschdom nu eenmaal voortleefde. Welke rol kent hij de Heilige Schrift feitelijk toe in zijn Politiek-Theologisch Tractaat?¹⁸⁾ Niet meer dan een louter zedelijke; mannen, vrouwen en kinderen, die het aan redelijk inzicht ontbreekt, kunnen door de verordeningen van de bijbel weerhouden worden van uitspattingen^{18a)}. Dit is haar groote nut. Maar tevergeefs tracht men uit de gewijde verhalen wijsheid te putten, zij bevatten slechts eenvoudige zedenlessen, die door een ieder begrepen kunnen worden¹⁹⁾. Spinoza verklaart in één van zijn brieven nooit enig attribuut der Godheid uit de bijbel geleerd te hebben en houdt dit ook voor onmogelijk^{19a)}. Hij geeft toe, dat hij de bijbel niet begrijpt²⁰⁾. Maar dit alleen aangezien de oude schrijvers zelf niet aan het begrip toe waren. En voorzoover zijn tijdgenooten dit

¹⁵⁾ Spinoza: De Int. Em.; Cap. II, 10.

¹⁶⁾ Vergelijk Cap. II.

¹⁷⁾ De Int. Em. Cap. I, (1—4).

¹⁸⁾ Theol. Pol. I.

^{18a)} Theol. Pol. XIV.

¹⁹⁾ Het is waar, dat Spinoza in dit werk bijna uitsluitend kritiek uitoefent op het Oude-Testament. Maar men bedenke hoe hoog in het Calvinistische Nederland dit werk werd aangeslagen, hoezeer het de gemoederen heeft beïnvloed en voortgaat dit te doen.

^{19a)} Ep. XXI.

²⁰⁾ Idem.

evenmin waren, deden zij het best zich aan de uitspraken van de schrift te houden. Zoo lezen wij, dat Spinoza tot zijn hospita gezegd heeft, dat hij haar religie voor goed hield en dat zij, volgens zijn meening, geen andere behoefde te zoeken om zalig te worden, wanneer zij slechts een stil en toegewijd leven voerde²¹). Maar hij schreef dit niet aan een oude leerling van hem, die tot de Roomsche kerk was overgegaan. Integendeel. In bijtende en sarcastische be-woordingen hield hij hem de onredelijkheden van zijn nieuw geloof voor oogen en sprak de wensch uit, dat de jonge man tot de Rede, waarvan hij nu zoover afgedwaald was, terug mocht keeren²²). Want hij was eenmaal ingewijd geworden in de beginselen van Spinoza's wijsbegeerte en mocht dus geacht worden beter te weten. En wel allereerst dit, dat de wijsgeerig gezinde mensch zich om geen zedelijke geboden behoeft te bekommeren, hij beoefent de deugd louter en alleen, omdat hij haar het schoonste vindt, wat er bestaat. Het moet erkend worden, dat Spinoza de bijbel zeer laag heeft aangeslagen en dat hij zijn waarde louter negatief vond. Immers voor hem viel religie allermint samen met zedelijkheid, al noemde hij zijn hoofdwerk ook „Ethica”. Niet over deugden en ondeugden handelt evenwel de slotbeschouwing van dit boek, maar over de intellectuele liefde van de mensch tot God en van God tot de mensch. De vrije mensch was boven de zedenleer uit en doorzag haar in haar betrekkelijkheid. Nu verdraagt de samenleving openlijke vijandschap beter dan een gelaten dulden van dingen, die haar dierbaar en heilig zijn. Zij heeft Spinoza's houding, die in zijn Politiek-Theologisch Tractaat zoo duidelijk aan de dag treedt, dan ook niet vergeven. En van haar kant is dit alleszins begrijpelijk. Zij voelde zich door dit voorname bezonken geschrift, waarin de scheiding tusschen theologie en filosofie zoo onverbiddelijk voltrokken werd, meer bedreigd dan door welk anti-godsdienstig pamflet dan ook.²³) Inderdaad wordt het mensche-lijk gevoel van eigenwaarde door een dergelijke houding dieper getroffen dan door uitingen van haat en verbittering. Degenen, die

²¹) Aangehaald wordt uit C. Gebhardt (Leipzig 1914): *Lebensbeschreibungen und Gespräche* (p. 117).

²²) Zijn brief aan A. Burg (Ep. LXVII). Het is waar, dat deze onbarmhartige brief een antwoord was op een onbeheerscht en hysterisch schrijven van de jonge bekeerde, die eenmaal met Spinoza had samengewoond. Zie Ep. LXVII.

²³) Theol. Pol. XV.

zich niet verweren, maar rustig hun eigen doeleinden vervolgen, geven daardoor blijk van een innerlijke sterkte, die hun tegenstanders meer verontrust dan wanneer men hen op grove wijze aangevalen had. Spinoza toont zich nergens in zijn geschriften anti-godsdienstig. Maar wel toont hij zich a-godsdienstig, en dit juist voorzoover hij de godsdienst duldde en zelfs liet gelden voor degenen, die hij te zwak van geest vond om hem te volgen op zijn steile weg. Maar voor hen, die hiertoe wel in staat waren, bracht hij een nieuwe boodschap en een nieuwe leer²⁴⁾. Nochtans sloot deze leer zich in vele opzichten bij het oude geloof aan. Daar was in de eerste plaats Spinoza's liefde voor de stichter van de Christelijke godsdienst. Hoe afwerend hij zich toonde voor de meeste leeringen van het Christendom, voor Jezus zelf bleef hij steeds vol teedere eerbied. Zeker zag hij in Hem niet de verlosser, die door zijn bloed de zonden der menschheid had weggenomen. Maar wel begroette hij in hem de voorbeeldelijke mensch, in wien de idee zich op het schoonst en zuiverst geopenbaard had. In zoover was Jezus niet een profeet, maar de stem van God zelf.²⁵⁾ In hem werd de oude bedeeeling, die berustte op geloof en gezag en derhalve in handen van de priesterschap was door een nieuwe bedeeeling vervangen.²⁶⁾ Voortaan behoefden er geen middelaars te zijn tusschen de oneindige God en de eindige mensch. Jezus was hier leeraar en voorbeeld geweest, hij was met God omgegaan van geest tot geest²⁷⁾. Derhalve kon één van Spinoza's vertrouwde vrienden en leerlingen terecht spreken van het voorbeeld van de heer Christus, onze beste meester.²⁸⁾ Sinds zijn verschijningen op aarde kon ieder mensch, die redelijk dacht en handelde, van Gods innerlijke bijstand verzekerd zijn. En volgens Tschirnhauer heeft Spinoza gemeend Jezus niet meer te kunnen eeren, dan door hem de grootste der wijsgeeren te noemen.²⁹⁾ Het is dus duidelijk, dat het Spinoza niet te doen was om een breuk met het Christendom als zoodanig. Wel keerde hij zich tegen

24) Men mag niet Spinozisme wel religie maar geen godsdienst noemen. Dienst is slechts mogelijk in een dualistische wereldbeschouwing. Religie echter wijst op het eenheidsverband van 't eindige en 't oneindige.

25) Theol. Pol. IV.

26) Idem.

27) Theol. Pol. I.

28) Zie „Appuhn: Spinoza, p. 99”.

29) Idem, p. 100.

de dogma's van incarnatie, wederopstanding en transubstantie en derhalve tegen de officieele kerkgenootschappen, die die dogmas als hun kostbaarste goederen verdedigden. Maar aan de Christelijke gezindheid van liefde en mededoogen bleef hij trouw. En het woord van Jezus, waarin deze vermaant God lief te hebben boven alles en de naasten als zichzelf, aanvaardt hij ook als het zijne.

Te dikwijls is door religieuze geesten onderscheid gemaakt tusschen de liefde tot God en de liefde tot de menschen. Meermalen hebben zij de samenleving verlaten, omdat zij werden gedreven door hun hang naar het oneindige en eeuwige. Vooral bij de aanhangers van *S h a n k a r a* vinden wij deze trek terug. Wanneer zij aan dat verlangen weerstand konden bieden en temidden van hun medemenschen bleven, dan werd toch hun leven vol van tweespalt en onopgeloste conflicten. Een treffend voorbeeld hiervan hebben wij bij de groote moderne exponent van het Vedāntisme, de *Swāmi Vivekānanda*. Zijn gansche leven door is hij geslingerd geworden tusschen zijn liefde tot God en zijn liefde tot de menschen.³⁰⁾ De liefde tot God riep hem naar de bosschen en hoogvlakten, waar hij zich in de eenzaamheid kon verliezen in de afgrond van de ééne Substantie, die geen tweeheid duldt. Zijn liefde voor het menschedom weerhield hem daarvan en dreef hem aan tot grootsche sociale werken. Die tweespalt kent het Spinozisme niet. Wel heeft ook *S p i n o z a* de verzonkenheid in de Substantie gekend; wel heeft ook hij beleefd, dat God één en eenig is en dat er buiten God niets bestaat. Terecht noemt *S c h e l l i n g* het Spinozisme de afgrond, waarin de mensch, die naar wijsheid begeerig is, moet ondergaan met zijn eigenbaat, zijn waan en vooroordeel.³¹⁾ Maar men verliest zich hier slechts om zichzelf op geheel onbevroede wijze terug te vinden. Wel wordt hier even goed als in de Indische Advaita de wereld in God opgeheven, maar vernietigd wordt zij daarbij niet. De dingen gaan onder in God als op zichzelf en voor zichzelf bestaande grootheden. Maar nu blijken zij voor het onderzoekende bewustzijn openbaringsvormen van het goddelijke wezen, afschijnsel van de goddelijke heerlijkheid. Want wie het Substantie-begrip doordenkt, vindt dat de Godheid niet slechts de in zichzelf besloten Substantie is, maar dat zij ook tot openbaring komt in de onuitputtelijke rijkdom harer bestaanswijzen. Zoo wil, volgens het Spinozisme, God ook bemind worden in zijn verschijningsvormen.

³⁰⁾ Zie. *Romain Rolland: La Vie de Vivekānanda'*, Vol. I, p. 142—143.

³¹⁾ *Schelling: W. W. Abt. I, Bd. X, p. 23.*

Maar ook nog op andere manier heeft hier de mensch, die God bemint, tevens zijn medemensch lief. Wij zagen, dat des menschen wezen deel uitmaakt van God's oneindig verstand. Wij zagen ook, dat de mensch, die God bemint, tevens zichzelf beminnen moet en dit niet voorzoover hij een eindige en vergankelijke verschijningsvorm is, maar voorzoover het zijn eeuwig wezen (essentia) betreft. Maar dit wezen is niet het individueele, doch het algemeene, dat wat alle menschen toebehoort. Zóó herkent de mensch, die zijn wezen gerealiseerd heeft, zichzelf terug in zijn medemenschen. Hier vinden wij verwantschap met sommige leeringen van India, voornamelijk met het Boeddhisme. Want ook de Boeddhistische wijzen vonden zichzelf terug in hun dwalende en onwetende medemenschen en gevoelden zich derhalve bewogen tot hulpbetoon. De Boeddhisten lieten hun liefde en barmhartigheid zelfs uitstralen over alle schepselen van het heelal.³²⁾ Dit leerde Spinoza niet. Volgens hem waren de menschen één door hun redelijke aanleg en derhalve verbonden elkander te helpen en bij te staan. Maar de dieren waren van redelijkheid ontbloot en derhalve kon bij hen slechts van natuurrecht sprake zijn, het meedoogenlooze recht van de sterkere. Wanneer de mensch zich slechts in stand kon houden ten koste van de dieren, dan was het zelfs zijn plicht om dit aldus te doen.³³⁾ Zoo is er in zijn wereldbeschouwing geen plaats voor die teedere liefde voor andere levende wezens, waarvan Boeddhistische geschriften spreken. Maar ook wordt er geen ruimte gegund aan de overdrijvingen, waartoe sommige Indische secten, voornamelijk de Jainas gekomen zijn. Deze verbieden zelfs het ongedierte te doden, wanneer dit voor de mensch schadelijk wordt. Hier houdt Spinoza het juiste evenwicht. Want al zal de mensch de dieren niet sparen, wanneer zij schadelijk voor hem dreigen te worden en al zal hij ze aan zijn dienst onderwerpen, daarom zal hij zich nog niet schuldig maken aan wreedheid ten hunne opzichte.

³²⁾ Ik spreek hier voornamelijk over de volgelingen van 't Mahāyāna-Boeddhisme. Zie Har Dayal: „The Bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit Literature” (London, 1932) p. 179, waar wij lezen: „It consists in realising the equality of oneself and others (parātma-samatā and also practising the substitution of others for oneself (parātma-parivartana). When a bodhisattva cultivates the habit of regarding others as equal to himself, he gets rid of the ideas of „I and Thou” and „Mine and Thine”. He learns to feel the joys and sorrows of others like his own, and does not prefer his own happiness to that of others”, etc.

³³⁾ Eth. IV, Prop. XVIII, Schol en Eth. IV, Prop. XXXV, Cor. I.

Want de wreedheid is een passie; de Rede veroordeelt haar. Evenwicht is ongetwijfeld de schoonste eigenschap van het Spinozisme. Novalis heeft Spinoza „ein gotttrunkener Mensch” genoemd.³⁴⁾ Hoe schoon die uitspraak op zichzelf ook is, ik meen dat ze moet worden afgewezen. Niet Bachantische vervoering, maar Apollonische klaarheid is het kenmerkende van deze denker. En met recht verbazen wij ons daarover. In bijna alle geschriften van groote Monisten immers is de bezonnenheid in de strenge zin van het woord afwezig. Het gevoel voor verhoudingen schijnt in de kosmische eenheidsbeleving verloren te gaan. De identiteit van de mensch met God verleidt deze denkers tot uitspraken, die wij wel bewonderen om hun stoutheid, maar daarom nog niet onderschrijven kunnen. Wij vinden deze uitspraken bij Eckhardt, wij vinden ze bij Bruno, bij Fichte en Vivekānanda. De mensch heeft zich met het goddelijke wezen vereenzelvigd. Hij gevoelt zich als schepper van hemel en aarde, hij gelooft niet aan een kracht, die aan de zijne weerstand zal kunnen bieden. Van deze schoone mateloosheid heeft Spinoza zich geheel vrij weten te houden. Het verschil van zijn monistische ethiek met die van Fichte en Vivekānanda is opmerkelijk. Spinoza's groote leerling, Goethe, heeft getracht de spot te drijven met het Fichtiaansche zelfbewustzijn. De verzen, waarin hij dat gedaan heeft, zijn echter zoo schoon uitgevallen, dat zij Fichte alleen hebben kunnen behagen.³⁵⁾ In hen spreekt de mensch met God's stem. Hij gevoelt zich vrij van alle beperkingen, meester van het heelal. Ook Spinoza verkondigde de leer van de vrije mensch, die zich in zijn denken en handelen uitsluitend liet leiden door zijn eigen innerlijke norm en daarbij geen andere macht erkende. Maar tegelijkertijd, dat hij dit leert,

³⁴⁾ Novalis: Religiöse Fragment. 1008. In 1009 voegt hij daar aan toe „Der Spinozismus ist ein Uebersättigung mit Gottheit”.

³⁵⁾ „Die Welt, sie war nicht, eh Ich sie erschuf.
Die Sonne führt' Ich aus dem Meer herauf,
Mit mir begann der Mond des Wechsels Lauf.
Da schmückte sich der Tag auf meinen Wegen,
Die Erde grünte, blühte mir entgegen.
Auf meiner Wink in jener ersten Nacht
Entfalteten sich aller Sternen Pracht” (Faust II).

Hier hebben wij het echte monistische hooggevoel, zooals het zoowel in India als in Europa beleefd werd.

Vergelijk Vivekananda W. W. II, p. 202, p. 211. (ed. 1924.)

trekt hij ook de grenzen. Hij bekritiseert de Stoïsche wijsgeeren, die leerden, dat de mensch geheel en al vrij van passies kon worden, wanneer hij slechts een helder inzicht bezat en een vaste wil. ³⁶⁾ Hij wees daarbij op de ervaring, die overtuigend aantoonde, dat velen het slechte volgden, ook al kenden en wilden zij het goede. ³⁷⁾ Hij wees er zelfs op, dat de vrijheid in absolute zin niet voor verwerkelijking vatbaar was, zoolang het lichaam duurde. ³⁸⁾ Wellicht heeft Spinoza hier gedacht aan het oogenblik, toen hij de moord op de gebroeders de Wit vernam en toen de passies van toorn, verontwaardiging en afschuw hem schokten en zijn redelijk inzicht voor eenige tijd verduisterden. ³⁹⁾ Ook wacht Spinoza er zich voor om de mensch alwetendheid toe te kennen. ⁴⁰⁾ In dit opzicht is hij een zeer behoedzaam denker. Weliswaar mag men bij hem niet zoeken naar de nuchtere zake-lijkheid, waarmee Locke of Kant filosofeerden. Daartoe was hij te zeer metaphysicus, te begeerig om het Absolute te kennen en over zijn natuur te speculeeren. Maar wel blijft hij in zijn uitspraken sober en er op bedacht eer te weinig dan te veel te zeggen. Ik geef hier twee merkwaardige voorbeelden van. Telkens weer heb ik er op gewezen, dat Spinoza zich in zijn filosofieën aansluit bij de Neo-Platonische denkers en dat hij in vele gevallen slechts hun gedachten op zijn eigen wijze en in overeenkomst met de natuurwetenschap van die tijd weergaf. Aan Plotinus ontleend, is zeker de conceptie, dat de idee van de mensch tezamen met andere ideeën het oneindige goddelijke verstand uitmaakt. Plotinus heeft dit tot in finesses uitgewerkt. Het denkproces, zooals dat plaats vindt in het goddelijk intellect (nous), geeft hij zeer nauwkeurig weer. Hij weet ons te vertellen, door welke ideeën dat

³⁶⁾ Eth. V, Praef.

³⁷⁾ Eth. III, Prop. II, Schol.

³⁸⁾ Eth. V, 34.

³⁹⁾ Zie o.a. Freudenthal, p. 270. Toen Spinoza van de misdaad hoorde, geraakte hij zoozeer buiten zichzelf, dat hij het Binnenhof wilde opsnellen om daar een papier aan te plakken, waarop hij de woorden „oppersten der barbaren” geschreven had. Zijn vrienden moesten hem met geweld weerhouden.

⁴⁰⁾ Terwijl de monist Vivekānanda schrijft: „Let the whole body be full of that one ideal: „I am the birthless, the deathless, the blissfull, the omniscient, the omnipotent, ever-glorious Soul” (Jñāna-Yoga: Practical Vedanta I). Nimmer zou Spinoza aldus hebben kunnen schrijven. Zijn leer zou men objectief monisme kunnen noemen, terwijl die van Fichte en Vivekānanda subjectief monisme is (niet te verwarren met solipsisme).

intellect gevormd wordt, in welk verband zij tot elkander staan en hoe zij op elkaar inwerken. In geestdriftige bewoordingen verhaalt hij van de schoonheid, die in de ideeënwereld heerscht. Hij spreekt daarvan, alsof hij dat rijk uit ervaring even goed kende als de wereld van tijd en ruimte. ⁴¹⁾

Verdiept men zich, na kennis van deze speculaties genomen te hebben in Spinoza's conceptie van het zelfde probleem, dan gevoelt men zich bijna ontgoocheld. ⁴²⁾ Hier is geen uitwerking van Plotinus' grondgedachte, integendeel, Spinoza heeft zich beijverd haar zooveel mogelijk te besnoeien. Eén ding is voor hem zeker; een oneindig verstand wordt door oneindig vele ideeën gevormd. En vervolgens: onder die ideeën, waarmee de Godheid zichzelf kent, moet ook de idee mensch zijn, de idee van een met rede begaafd wezen. Maar over de andere ideeën weigert Spinoza te filosofheeren; wij weten zelfs niet, of hij onder hen de prototypen van de overige schepsels verstaat, of dat hij aan bepaalde begrippen gedacht heeft. Spinoza's denken houdt hier uitdrukkelijk halt en laat zich niet tot ongeoorloofde speculaties verleiden. Daarmee is aangetoond, dat Spinoza wel degelijk grenzen stelde, die het menschelijk denken had te eerbiedigen. Ook hij verstond de kunst, om, zooals Goethe het heeft uitgedrukt, het onbekende rustig te vereeren. Een ander voorbeeld hiervan is Spinoza's opvatting van het probleem der noodwendigheid. Hierover schrijft Ovink: „Zonder twijfel zal God van zijn standpunt onze wereld wel als „noodwendig” inzien. Maar deze noodwendigheid zal ook wel van eenigszins andere aard zijn, dan die wij menschen ons kunnen denken. Voor ons beperkt inzicht zullen sommige tegenstellingen wel altijd tegenstellingen blijven en zich nooit in een hoogste eenheid oplossen.” ⁴³⁾ Ik ben van meening, dat deze woorden niet in tegenspraak zijn met wat Spinoza geleerd heeft. Hij verkondigde, dat de wijze inziet, dat de wereld met noodwendigheid bestaat en dat hij derhalve vrede heeft met hetgeen hem overkomt aan vreugde en leed. Maar hij wacht er zich wel voor om dit aan te toonen in de feiten van natuur en historie, gelijk de speculatieve denkers na Kant hebben gedaan. Spinoza heeft geen *Geschichte der Philosophie* ge-

⁴¹⁾ Zie voor een uitmuntende bespreking van de Plotinische „Mundus intelligibilis”: Drews: Plotin (p. 92—99).

⁴²⁾ Eth. V, Prop. XL, Schol.

⁴³⁾ Ovink: Spinoza (Onze Groote Mannen I, 5), p. 40.

schreven, gelijk Hegel gedaan heeft, om de noodwendige ontwikkeling van 't wereldgebeuren aan te toonen. Ook hier vinden wij strenge eerbied voor de grenzen ⁴⁴⁾ van 't menschelijk bewustzijn en behoedzaamheid, die grenzen niet te overschrijden.

Het is dit diepe besef van evenwicht, uiting van een waarlijk harmonieus gemoed, waardoor Spinoza's geest ook een baken kon worden voor onze onrustige eeuw. ⁴⁵⁾ Want bijna alle leiders, die de menschheid sinds Goethe's dood nieuwe wegen gewezen hebben, zijn verscheurde zielen geweest. Men denke aan Nietzsche, men denke aan Tolstoj, Vincent van Gogh, Baudelaire of Rathenau. Bij deze allen vinden wij innerlijke gespletenheid. Zelfs het Oosten ziet zijn droom van vrede en onthevenheid vertroebeld door de vloek van deze eeuw. Onder de gemartelde aanvoerders van de moderne menschheid behoort ook Vivekānanda, die groote voorlooper van de Indische Renaissance. Geen wonder dan, dat het Westen zich meer en meer op de gestalte van Spinoza bezint. Door zijn afwijzing van het wonder in de religie, door zijn zuivering van het Godsbegrip, door zijn leer van de vrije, soevereine mensch, die zijn wezen tot ontplooiing tracht te brengen in solidariteit met zijn medemenschen, is hij het moderne bewustzijn meer nabij en meer verwant dan eenig ander denker uit de oudheid. Niet dat hijzelf geheel nieuwe waarden ontdekt heeft, hetzij in ken- of zedeleer. Een oorspronkelijke geest van de rang van Descartes of Kant was Spinoza zeer zeker niet.

Maar zijn grootsche daad was het de „sereniteit”, de evenwichtigheid des gemoeds, aan het Westersch bewustzijn gebracht te hebben. Eeuwen lang heeft dit bewustzijn zich geconcentreerd op de gebrokenheid, de spanning en de strijd. Het centraal stellen van het kruisdrama in de Christelijke godsdienst is daar een bedenkelijk verschijnsel van. Tot in onze dagen wordt een even lichtzinnig als

⁴⁴⁾ Men zal wellicht opmerken, dat men in de tijd, waarin Spinoza leefde, historisch nog te weinig geschoold was voor een dergelijk ondernemen. Dit is echter niet het geval, men denke slechts aan Bossuet (1627—1604), die in zijn „Discours sur l'Histoire Universelle” een gelijke poging ondernam, zij het dan vanuit een andere geestesgesteldheid, als later Herder (in de *Ideen zur Geschichte der Menschheit*) en Hegel doen zouden.

⁴⁵⁾ Zie Ch. Appuhn: *Spinoza C. VII (La Sagesse de Spinoza)*.

⁴⁶⁾ Ook Spinoza blijft niet gespaard. Niemand minder dan Gebhardt schrijft over hem: „Hier liegt für mich die Tragik, die empfundene Tragik im Leben Spinoza's. Der Ursprung des Systems ist nicht rationalistisch, sondern

onverantwoordelijk gebruik gemaakt van het begrip „tragiek”.⁴⁶⁾ Men is van oordeel, dat diep leven eerst mogelijk is, waar de dingen tragisch worden beleefd en tot dramatische spanningen voeren. In de gestalte van een Schopenhauer vindt deze levenshouding dan haar bevestiging en wordt haar ziekelijk karakter eerst recht openbaar. Ook Spinoza heeft de gebrokenheid van het bestaan allerminst ontkend. Ik heb er elders op gewezen, dat het geen zin heeft om in zijn leer over optimisme te spreken. Maar wel is hier het groote begrip gedaagd, dat alle gebrokenheid van onderdeelen de volkomenheid van het geheel niet vermag te schaden. Het is de rimpeling op de oceaan van het onmetelijke zijn, die wel mag worden opgemerkt, maar allerminst, buiten alle proporties om, vergroot. De vrede, die in de diepte heerscht, tast zij niet aan. Goethe heeft hierover de diepzinnige woorden geschreven:

„Denn alle Drängen, alle Ringen,
ist ewig Ruh in Gott, den Herrn!”⁴⁷⁾

intuitiv, wenn man will, mystisch.....” En verder op: Das ist die Tragik dieses heroischen Lebens — wir wüssten nichts von dieser Tragik wenn wir die Briefe nicht hätten —: „er wuszte nicht an den Grenzen menschlicher Erkenntnis zu resignieren. Die Philosophie Spinoza's kennt keine Grenzbegriffe”. (Briefwechsel XV, ed. Leipzig 1914.) Ik heb gepoogd aan te toonen, dat Spinoza wel degelijk grensbegrippen aanvaardde. Maar afgescheiden daarvan heeft Spinoza zelf de tekortkomingen van zijn denken niet als tragisch onderhouden, eenvoudig omdat hij zich niet van hen bewust was. Het is hoogst waarschijnlijk, dat zijn denken zich in onderdeelen gewijzigd zou hebben, wanneer hij langer geleefd had. Maar ik kan niet vinden, dat de vrede van zijn geest er door vertroebeld is. Hier van tragiek te spreken schijnt mij toe de zaak onnoodig dramatisch voor te stellen.

⁴⁷⁾ Uit de West-Oestliche Diwan.

LITERATUUR.

- Appuhn, Ch. Spinoza. Paris 1915.
- Beinthsens, S. Spinozismus in Shelleys Weltanschauung. Heidelberg 1900.
- Bierens de Haan, Dr. J. D. Levensleer naar de beginselen van Spinoza. Den Haag 1914.
- Brunschvicq, L. Spinoza. Paris 1894.
- Caird. Evolution of Theology in the Greek Philosophers, II (210—257). 1904.
- Caird, J. Spinoza. Edinburgh, 1888.
- Couchoud, P. L. Benoit de Spinoza. Paris 1902.
- Dasgupta, S. History of Indian Philosophy, vols. I—II.
- Deussen, P. Das System des Vedānta, Leipzig, 1906.
- Deussen, Paul. Sechzig Upanishad's des Veda. Leipzig, 1897.
- Deussen, P. Geheimlehre des Veda. Leipzig, 1921.
- Dvivedi, M. N. Māndukyopaniṣad with Gaudapāda's Kārikās and the Bhāṣhya of Shankara, Bombay 1894.
- Deussen, P. Die sutra des Vedānta. Leipzig 1887.
- Dhole, N. Vidyāranya's Pañchadashi. Calcutta, 1899.
- Complete Works of the Swāmi Vivekānanda, 3^o ed., Almora, Himalayas, 1922.
- Drews, A. Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung (1907).
- Dunin Borkowski, St. von. Der junge de Spinoza. Münster 1910.
- Fischer, Kuno. Spinozas Leben, Werke und Lehre. Heidelberg.
- Freudenthal, J. Spinoza, sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1902.
- Ghate, V. S. Le Vedānta. Paris 1918.
- Glasenap, Helmuth von. Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas. (Leipzig 1915).
- Glasenap, Helmuth von. Der Hinduismus. (München 1922).
- Gunning, J. H. Spinoza en de idee der persoonlijkheid. (Utr. 1876).
- Huan, G. Le dieu de Spinoza. Paris 1914.
- Hume. The Thirteen Principal Upanishads. Oxford University Press. 1931.
- Inge, W. R. The Philosophy of Plotinus (2 vols.) 1918.
- Jacobi, H. Trimshikāvijñapti des Vasubandhu, übersetzt. Stuttgart 1932.
- Jacobi, H. Jainism. E. R. E. (Encyclopaedia of Religion and Ethics) VII, 472.
- Joel, M. Spinozas Theologisch-Politischer Tractat. Breslau 1866.
- Joel, M. Zur Genesis der Lehre Spinozas. Breslau 1871.
- Kiefer. Die Enneaden Plotins (2 bd.).
- Radhakrishnan. Indian Philosophy. 2 vols., London 1927.
- Lévi, Sylvain. Système Vijñaptimātra. Paris, 1932.
- Linde, A. van der. Spinoza, seine Lehre und dessen erste Nachwirkungen in Holland. Göttingen 1862.
- Mackenna, S. Enneads Translation of the Whole (1928).
- Masson—Oursel, P. Esquisse d'une Histoire de la Philosophie Indienne, Paris 1923.
- Carpenter, J. E. Theism in Medieval India, London 1921.
- Meyer, W. Spinoza, Levensbeeld. Amsterdam 1915.
- Meinsma, K. O. Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studiën van

- Hollandsche Vrijgeesten. 's-Gravenhage, 1896.
- Müller, F. M. The six Systems of Indian Philosophy, 1899.
- Müller, F. M. The Vedānta Philosophy, London, 1894 .
- Oltramare, P. L'Histoire des Idées Theosophiques dans l'Inde, Tome Premier. Paris 1907.
- Oldenberg, H. Buddha. Stuttgart und Berlin 1923.
- Pollock, F. Spinoza, his life and philosophy. London 1880.
- Renan, Ernst. Spinoza. Paris 1877.
- René Grousset. Les Philosophies Indiennes. 2 Tomes. Paris 1931.
- Richter, A. Neuplatonische Studien. Holle 1867.
- Shastri, Mahādeva. Bhagavad Gitā with Shankara's Commentary.
- Sogen, Yamakami. Systems of Buddhistic Thought.
- Strauss, Otto. Indische Philosophie. München 1930.
- Stcherbatsky, Th. Buddhist Logic. Leningrad 1930.
- Stcherbatsky, Th. The Conception of Buddhist Nirvāna. Leningrād 1927.
- Suzuki. The Lankāvatāra Sutra. London, 1932.
- Tak, W. G. van der. Bento de Spinoza. Den Haag 1928.
- Taylor. Select Works of Plotinus. Bohn's Philos. Library (1895).
- Thibaut. The Vedānta Sūtras (S.B.) with Shankara's Commentary (S. B. E.).
- Tirtha, Swāmi Rāma. In Woods of God. Realisation. 4° ed., Lucknow, 1927.
- Vacherot, E. Histoire de l'Ecole d'Alexandrie. Paris 1846.
- Vloten, J. van. Spinoza, de blijde boodschapper der mondige menschheid. 's-Gravenhage 1880.
- Vloten, J. van. B. de Spinoza, naar leven en werken. Amsterdam 1862.
- Vloemans, A. Spinoza. De mensch, het leven en het werk. 's-Gravenhage 1931.
- Vloemans, A. De Wijsbegeerte van Spinoza. Amsterdam 1932.
- Walleser, Max. Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg 1925.
- Walleser, M. Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna. Heidelberg 1911.
- Walleser, Max. Der ältere Vedānta. Heidelberg 1910.
- Whittaker, T. The Neoplatonists. (1901).
- Winternitz, M. Geschichte der Indischen Literatur (3 Bd.). Leipzig.
- Zeller. Die Philosophie der Griechen (3 ed.).
- Uitgaven van Spinoza's Werken:*
- Briefwechsel, übertragen von C. Gebhardt. Leipzig 1914.
- Ethica, vertaald door N. van Suchtelen, 2e druk, Wereldbibliotheek 1928.
- Ethica, vertaald door H. Gorter, Den Haag 1895.
- Ethica, vertaald door W. Meyer (1895—1901).
- Vloten, J. van en Land, J. P. N. „Opera Quotquot Reperta sunt”. Den Haag 1914.
- Von den festen und ewigen Dingen. Übertragen und eingeleitet von C. Gebhardt. Heidelberg 1927.

Received of the Treasurer of the State of New York

the sum of \$1000.00

for the purchase of land

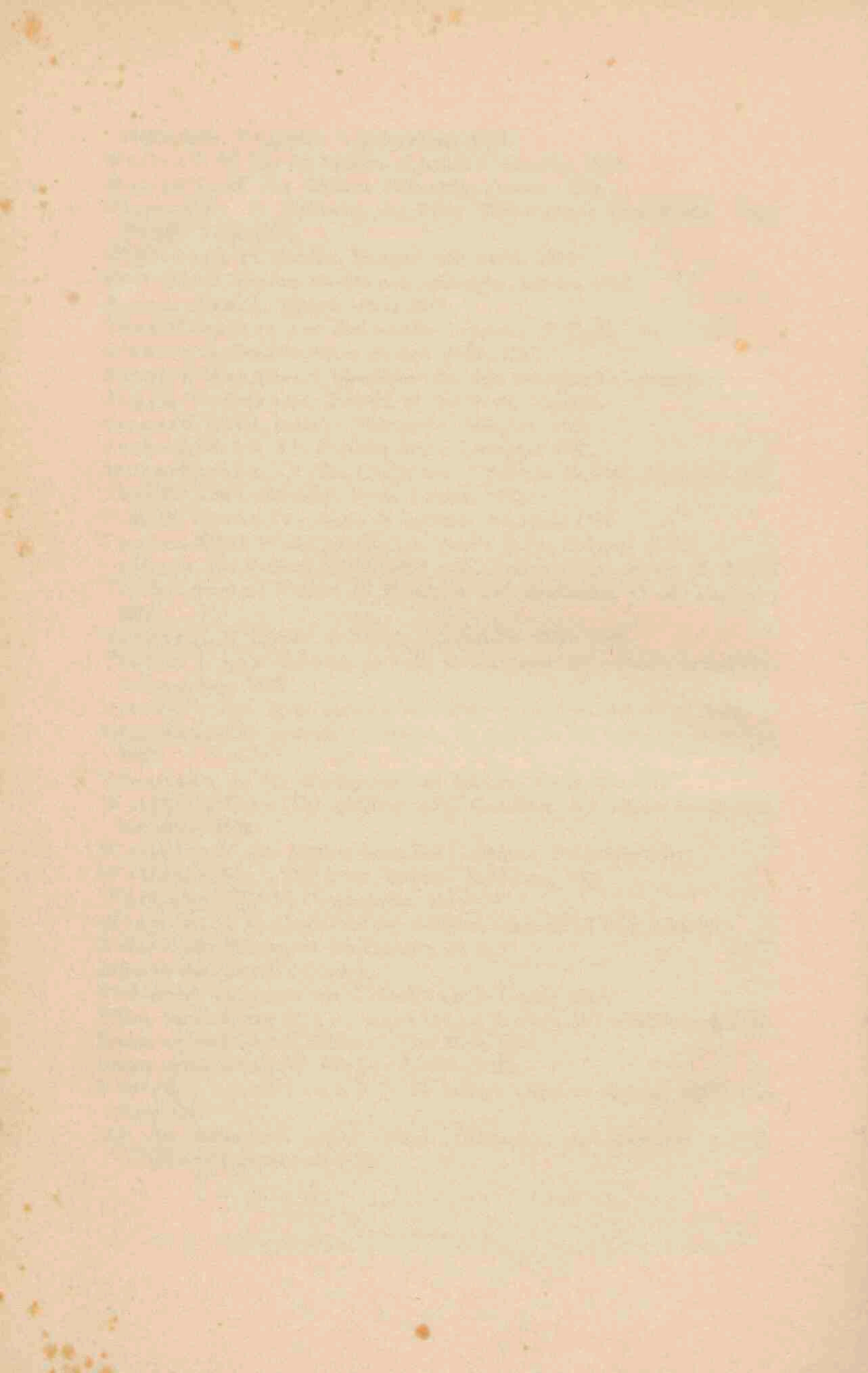
in the County of New York

for the use of the State

of New York

in full of the sum of \$1000.00

paid to the Treasurer of the State of New York



STELLINGEN.

I.

De waarde van de metaphysica is een zuiver symbolische of representatieve. Het Spinozisme is hiervan het beste voorbeeld.

II.

Spinoza's denken is voornamelijk intuïtief en mist de strenge bewijsvoering.

III.

Ten onrechte schrijft Ovink over Spinoza's Godsbegrip dat God hier een ding is („Onze Grooten Mannen Serie I, No. 5, p. 48).

IV.

Spinoza's autonome ethiek is in volstrekte tegenspraak met iedere collectiviteitsleer.

V.

Goethe's leer der „Entsagung" vormt een noodzakelijke aanvulling op de Spinozistische Ethiek.

VI.

De filosofie van Plotinus is de metaphysische inkleeding van mystieke gemoedstoestanden.

VII.

Ten onrechte noemt J. de Boer het stelsel van Plotinus theosophie (zie Grooten Denkers II, 6).

MEMORANDUM

I

The results of the investigation of the various specimens of the genus *...* are as follows:

II

The results of the investigation of the various specimens of the genus *...* are as follows:

III

The results of the investigation of the various specimens of the genus *...* are as follows:

IV

The results of the investigation of the various specimens of the genus *...* are as follows:

V

The results of the investigation of the various specimens of the genus *...* are as follows:

VI

The results of the investigation of the various specimens of the genus *...* are as follows:

VII

The results of the investigation of the various specimens of the genus *...* are as follows:

VIII.

Het Idealisme van Berkeley en Collier is geen geïsoleerd verschijnsel, doch hangt met de gansche Engelsche cultuur samen.

IX.

Het Vedantisme van Vivekananda beroept er zich terecht op in de eerste plaats „ervaringsphilosophie” te zijn (W. W. II, p. 89).

X.

De karakteristiek, die Saintsbury van George Eliot geeft lijkt mij onjuist (Nineteenth Century Literature p. 331—335, London 1929).

XI.

Ondanks hun aristocratische inkleeding ademen de drama's van Jean Racine een waarlijk democratische geest, die hen boven de eeuwgeest uitheft.

XII.

De invloed van Edgard Poe op Baudelaire is slechts in de excentrieke passages van „Les Fleurs du Mal” aanwijsbaar.

Das Buch ist ein Geschenk an Herrn Dr. ...
aus Anlass der ...

Das Buch ist ein Geschenk an Herrn Dr. ...
aus Anlass der ...

Das Buch ist ein Geschenk an Herrn Dr. ...
aus Anlass der ...

Das Buch ist ein Geschenk an Herrn Dr. ...
aus Anlass der ...

Das Buch ist ein Geschenk an Herrn Dr. ...
aus Anlass der ...

Rijkszysyls voor Psychopaten
te Avereest.

