

SPINOZA

GEZAMELIJKE REDEVOERINGEN, GEHOUDEN BIJ DE
SPINOZA-HERDENKING DOOR DE AFDEELING-NEDER-
LAND VAN DE KANT-GESELLSCHAFT OP DONDERDAG

29 DECEMBER 1932 TE AMSTERDAM IN DE

AGNIETEN-KAPEL (ATHENAEUM-ILLUSTRE)

DOOR

DR. J. D. BIERENS DE HAAN

PROF. MR. DR. LEO POLAK

DR. J. H. CARP

JHR. MR. DR. J. J. VON SCHMID

EN

DR. H. W. VAN DER VAART SMIT

UITGEGEVEN OP GEZAG VAN

DE AFDEELING-NEDERLAND DER KANT-GESELLSCHAFT
HAARLEM - DE ERVEN F. BOHN N.V. - 1933

INHOUDSOPGAVE

Inleidend Woord	VII
Dr. J. D. Bierens de Haan, <i>Spinoza als metaphysicus</i>	1
Prof. mr. dr. Leo Polak, <i>Spinoza als ethicus</i>	12
Dr. J. H. Carp, <i>Spinoza als mysticus</i>	31
Jhr. mr. dr. J. J. von Schmid, <i>Spinoza als staats- en rechtsphilosoof</i>	50
Dr. H. W. van der Vaart Smit, <i>Spinoza en de Gerefor- meerde theologie</i>	66

INLEIDEND WOORD.

L.S.

De Afdeling-Nederland der Kant-Gesellschaft besloot reeds eenige jaren geleden om in 1932, het Spinoza-herdenkingsjaar, een bijzondere vergadering aan dezen Nederlandschen wijsgeer, den eenigen wijsgeer van klassieke allure dien Nederland heeft voortgebracht, te wijden.

Dat in 1932 in ons land Spinoza ook reeds eerder en van meer dan één zijde herdacht werd, maakte onzes inziens de uitvoering van ons plan niet overbodig. En de uitkomst bevestigde in de ondervonden belangstelling de juistheid dezer opvatting. Op voetspoor van de welgeslaagde uitgave der verzamelde redevoeringen, gehouden bij onze *Kant-herdenking* in 1924, toen verschenen bij de „Maatschappij voor goede en goedkoope lectuur” te Amsterdam, geven wij ook thans de verzamelde redevoeringen in het licht, dankbaar vermeldend, dat de copie daartoe ons door de sprekers welwillend ter publicatie werd afgestaan en vertrouwend, dat ook in dezen tijd van druk en zorg van velerlei aard, de wijsbegeerte haar gehoor vindt en blijft vinden.

Het Bestuur van de Afdeling-Nederland der Kant-Gesellschaft:

Prof. mr. dr. Leo Polak, Huize Euthymia, Groningen,
voorzitter.

Dr. H. W. van der Vaart Smit, Zwijndrecht (giro 46273,
telef. Dordrecht 6084) secretaris-penningmeester.

Prof. dr. G. A. van den Bergh van Eysinga, Santpoort.

Dr. J. D. Bierens de Haan, Aerdenhout.

Dr. C. H. Ketner, Den Helder.

Dr. R. J. Kortmulder, Mathenesserlaan 456b, Rotterdam.

D. W. H. Patijn, Villa Ekeby, Baarn (voor de Vereeniging Intern. School voor Wijsbegeerte te Amersfoort).

Jhr. mr. dr. J. J. von Schmid, Rijn en Schiekade 5, Leiden (voor de Vereeniging voor Wijsbegeerte des rechts).

Dr. H. Wolf, Harmoniehof 54, Amsterdam (voor de Vereen. voor Wijsbegeerte te Amsterdam).

Dr. T. Goedewaagen, Adm. v. Gentstraat 59 bis, Utrecht (voor het Genootschap voor Critische filosofie).

SPINOZA ALS METAPHYSICUS

door

Dr. J. D. Biereus de Haan

Nadat Cartesius' *Cogito-ergo-sum* het esse in het cogitare, het zijn in het denken had vastgelegd, en daarmee voor den nieuwen tijd de idealistische wijsbegeerte had ingezet (hoewel hijzelf aanstonds in het scholastisch dogmatisme terugviel) heeft Spinoza dit „esse” in volstreken zin gedacht, als datgene quod in se est; hetgeen *in zichzelf* is; en dit begrip van het in zichzelf zijnde heeft hij gedacht als hetgeen per se concipitur, d.i. datgene dat het *begrip van zichzelf* is. Dit het-begrip-van-zichzelf-zijnde heeft hij genoemd Substantia, zelf-standingheid. Vondel zegt: het bij zich bestaande. Immers: Wie is hij die van tijd noch eeuwigheid gemeten „bij zich bestaat”?

Spinoza gaat in zijn denken uit van het begrip-zonder-meer, dat het zuivere begrip is, het begrip van zichzelf. Indien weldra de *Cogitatio*, het denken, als attribuut der Substantia naar voren komt, zal dus een innerlijk verband bestaan tusschen dit attribuut en de Substantie zelve, een innerlijk verband, zooals tusschen de Substantie en haar overige attributen, bijzonderlijk het attribuut der ruimte-lijkheid, der extensio, niet bestaan kan. Vandaar dan ook dat de parallelie welke Spinoza aanneemt tusschen de ruimte-wereld en de geesteswereld, extensio en cogitatio, in volstreken zin niet kan gelden. De geesteswereld heeft in deze parallelie een voorsprong, die niet kan worden ingehaald. Spinoza is op dit punt niet geheel consequent; want eenerzijds spreekt hij alsof de verhouding der twee wereldvormen, der twee Gods-attributen, cogitatio en extensio, even streng is op te vatten als bijv. de verhouding

van concaaf en convex, die elkaar nergens verlaten — anderzijds kent hij aan een wezen meer werkelijkheid toe naarmate het tot meerder denken in staat is (II 1 Sch.) waarbij dus de denkende aard van dit wezen de bepaling zijner werkelijkheid insluit, afgezien van zijn ruimtelijke natuur; ook zoo deze ruimtelijke natuur als beweging (moleculaire beweging) zou worden opgevat. Bizaroerlijk in het vijfde deel der Ethica wordt deze leer eener strikte evenwijdigheid der attributen uit het oog verloren, wanneer daar gesproken wordt van een zijn des geestes zonder betrekking op het lichaam (v. 20 Sch.) en van zijn evenwijdigheid, die een ontkenning is van duur, terwijl de ruimtelijkheid als beweging, niet buiten den duur kan worden gedacht (v. 23 Sch.).

Het ware trouwens onmogelijk om de eenmaal gestelde evenwijdigheid der attributen vol te houden over de geheele linie der werkelijkheid, omdat deze evenwijdigheid de onderlinge onafhankelijkheid der beide attributen insluit. Deze onderlinge onafhankelijkheid zou inhouden, dat bijv. bij een piano-sonate het aanslaan der toetsen door de hand een mechanisch verloop had naast de musikale gedachten-opwelling in de ziel van den musicus, en niet door deze werd bepaald. Spinoza zou, om deze stelling aannemelijk te maken, moeten leeren dat, zoowel de geesteswereld als de ruimte-wereld, schijnvormen waren van de al-eenige werkelijkheid der Substantie, zoodat aan een, in geestelijke en ruimtelijke werking bestaande, wereld inderdaad geen werkelijkheid toekwam. Er is ook in de Ethica wel eenige aanwijzing tot deze oplossing der moeilijkheid (I Def. 4). Maar deze Indische, akosmistische, opvatting is met het Spinozisme in strijd. En derhalve is de leer der parallelie een niet geheel verteerbaar brok, en bovendien een bijzaak in de Spinozistische metaphysica; een bijzaak die door sommige geschiedschrijvers der wijswiden hebben als voltooier der Cartesiaansche Substantie-leer. Hiermee is niet Spinoza's attributen-leer vervallen, maar wel de leer der evenwijdigheid van de attributen. De

attributen, uitbreiding en denken, zijn vormen, waarin de Codelijke Substantie haar Alwerkzaamheid betoont, ook zonder dat een gestrenge evenwijdigheid dezer aannemelijk is.

Keeren wij terug tot het Substantie-begrip, het begrip dat begrip van zichzelf is. Gaat Spinoza van dit Substantie-begrip uit in zijn filosofie, dan ligt bij hem de oorsprong der logisch-idealistische metafysika, welker vinding later aan Hegel is toegewezen. Het verwijt dat Hegel tegen Schelling te berde brengt, dat diens begrip van het Absolute als het ware „aus der Pistole herausgeschossen" is, omdat dit beginsel des systems niet als noodzakelijkheid is aangetoond, zou ook tegen Spinoza gelden, indien het Spinozisme als een dogmatisch stelsel kon worden uitgelegd, en het Substantie-begrip een dogmatisch begrip ware. Dogmatisch zou het Substantie-begrip zijn, indien het niet zuiver logisch gesteld ware, als begrip waarin het denken zichzelf denkt; n.l. zoo het als volstrekte algemeenheid des objects ware opgevat, en niet als algemeenheid des subjects tegelijk. Het ware dan een willekeurige grondslag voor het wijsgeerig beraad. Hegel laat het denken bij zichzelf aanvangen. Te dezen opzichte nu is Spinoza Hegel vóór geweest; want Spinoza vangt aan bij het zuivere begrip, het begrip dat zichzelf tot inhoud heeft; begrip van zichzelf, quod per se concipitur. „Gij zijt alleen dan die Gij zijt, uzelf bekend en niemand nader," zegt Vondel.

De bepaling van dit begrip als *Substantia*, *Zelfstandigheid*, beteekent niet, dat het een ding zou zijn, een Ding an Sich, een afzonderlijk wezen, dat tegenover de wereld een eigen bestaan voert. De Substantia bestaat niet op zichzelf, maar zij bestaat in zichzelf. Zij is de ideële grond, waarin al het bestaande zijn oorsprong heeft; het vóór-onderstelde aller werkelijkheid. Het denken, de opgaaf aanvaardend van een doordenking der wereld, de opgaaf aanvaardend om de wereld in den vorm des begrijs te vatten, stelt zichzelf als zuiver begrip, begrip van zichzelf, en vindt in dit begrip van zichzelf het uitgangspunt tot wereldbegrip.

Spinoza noemt dit begrip Substantia, omdat het, van niets anders afgeleid, slechts in en uit zichzelf begrepen wordt en heen wijst naar niets anders. Het is de vooronderstelling aller werkelijkheid, maar zelf vooronderstelt het niets. Het is wat Spinoza noemt *causa sui*. Er is geen grond van dezen grond.

Het Substantie-begrip bij Spinoza is dus gesteld op de wijze der Platonische anamnesis en niet aus der Pistole herausgeschossen. Het is grondpunt der logische zelfbezinning, niet dogmatische voorstelling van een aanvangszaak. Dat Spinoza de Substantie God noemt is niet een laakbare toegeeflijkheid tegenover de dogmatische godsdienstigheid zijns tijds; want toegeeflijkheid is niet de meest sallante eigenschap der Spinozistische wijsbegeerte, maar het beteekent een vooruitzicht op de voltooiing des systems; want op het einde zal blijken, dat dit substantie-begrip slechts ten volle verstaan wordt in de zedelijk-religieuze verheffing, wanneer daar wordt geleerd dat de *cognitio Dei est summa virtus*.

Begrepen als logisch-vooronderstelde van een door het denken aanvaarde werkelijkheid, is met het Substantie-begrip tegelijk het bestaan eener wereld erkend. Men heeft gevraagd: hoe kan Spinoza uit het bestaan der Substantia het bestaan eener wereld afleiden? Deze vraag heeft geen zin. Zij zou zin hebben zoo Spinoza een denker ware, die het Substantie-begrip als grond-dogma had voorgedragen. Nu hij het begrip stelt als vooronderstelling van het wereldbestaan is met het Substantie-begrip deze wereld zelf dáár. Al wat is is in God en niets kan zonder God zijn of begrepen worden (I, 15). Maar ook: God kan niet gedacht worden zonder al wat bestaat. Met het Gods-begrip is het wereldbegrip tegelijk gegeven.

Voor de verhouding tusschen God en wereld wendt Spinoza het *oorzaak*-begrip aan. God is oorzaak zoowel van de essentie als van de existentie der dingen. *Causa efficiens*. Het begrip „oorzaak” is niet zonder dubbelzinnigheid, want het wordt ook gebezigd voor de onderlinge betrekking der in de wereld bestaande wezens

(I, 28). Het begrip „oorzaak”, op de verhouding van Substantie en wereld aangewend, mist datgene wat de causaliteit der wereldverschijnselen kenmerkt: het tijdsverband. In het tijdsverband is alle oorzaak *causa transiens*, buitenstaande oorzaak: de stoot van de biljartqueue op den bal is buitenstaande oorzaak voor de voortbeweging van den biljartbal. God is niet *causa transiens*, maar *immanens* (I, 13). D.w.z. hij is logische oorzaak, logische vooronderstelde van essentie en existentie van welk wezen ook; en hier is de *causa: ratio*. In God ligt de ratio, de redelijke grond dat er een wereld is, en dat deze wereld is zooals zij is. De wereld bestaat als logisch gevolg van het Godsbestaan. Het oorzaakbegrip heeft hier alle mechanistische bijbeteekenis afgelegd en wordt in een overdrachtelijken zin aangewend.

Het verband van God en wereld ligt hierin, dat de God-Substantie zich in de wereld *uitdrukt*. Wat dit zich-uitdrukken inhoudt is alle overweging waard, zal men de verhouding van God en wereld in Spinozistischen zin begripen. Hier komt het principieele onderscheid voor den dag, dat tusschen het Spinozistisch en het Hegeliaansch idealisme bestaat. In de Godheid zijn essentie en existentie onderscheidbaar. De *essentie* Gods is het in-zichzelf-zijn; begrip zijns zelfs zijn; in se esse et per se concipi. Gods *existentie* is zijn alwerkzaamheid. Het ware even onmogelijk om God te denken als niet handelend, als dat het zijn zou om Hem te denken als niet zijnd (II, 3. Schol.). De essentie Gods en zijn existentie zijn onderscheidbaar, maar zóó dat zij niet afzonderlijk denkbaar zijn: de existentie behoort tot de natuur zelve der Substantie (I, 7). Existentie van God gezegd, is niet hetzelfde als wanneer zij gezegd wordt van Amsterdam of van Karel den Groote. Het begrip heeft hier een verhoogden zin. Het beteekent dat de essentie zich uitdrukt. De Substantie, die haar essentie heeft in zichzelf, heeft haar existentie in het zich uitdrukken, d.i. zij existeert in een uitdrukkingswereld.

Nu is hiermee dat de Goddelijke Substantie in een wereld zich uitdrukt, de essentie, het in-zichzelf-zijn en uit zich-

zelf begrepen worden, niet mede uitgedrukt. Wat Schiller zegt van die Seele: spricht die Seele, so spricht ach die Seele nicht mehr, geldt van de verhouding tusschen God en wereld bij Spinoza. M.a.w. de Godheid is in zichzelf ondoorgrondelijk, en in haar zelf-uitdrukking is zij niet meer zichzelf, maar het *andere* van zich. De ondoorgrondelijkheid, het begrepen worden uit zichzelf is een begrepen worden *door* zichzelf. „Zelf bekend en niemand nader”. Spinoza zegt dit zoowel in zijn leer dat er ongeweten attributen Gods moeten bestaan, als vooral in zijn uitspraak (I, 17 Sch.) dat het veroorzaakte verschilt van zijn oorzaak, juist in datgene wat het van zijn oorzaak ontving; wat bijzonderlijk van de Substantie als oorzaak geldt, en waarbij deze toelichting voorkomt, dat verstand en wil, dien wij aan de Goddelijke oorzaak toeschrijven, evenzeer verschilt van hetgeen bij den mensch aldus heet, als het sterrenbeeld de hond, verschilt van het blaffende dier. M.a.w. De zelfuitdrukking Gods in een wereld is niet de zuivere inhoud van het Goddelijk wezen, maar slechts de *symbolische aanduiding* van dezen inhoud. De Alwerkzaamheid geeft uitdrukking aan het Goddelijk wezen niet anders dan op de wijze der aanduiding, der gelijkenis, van het symbool. Het in-zich-zelf-zijn der Godheid blijft ongerept. Het in-zichzelf-zijn en uit zichzelf begrepen worden blijft het Eeuwig Mystèrium waaruit alle werkelijkheid ontspringt.

Hier nu merk ik op het principieele onderscheid, waarvan ik reeds sprak. Voor Hegel ligt de Goddelijke essentie in de wereld. Het Hegelsch begrip ontvouwt zich in de wereld, zoodat het in de wereld zijn waren en eeuwigen inhoud heeft. Er blijft niets achter. Het begrip, de Godheid, is in de wereld uitgeput. Het is in zichzelf, afgezien van de wereld, een *leeg* begrip. Zijn inhoud ontstaat procesgewijze door zijn geleidelijke zelfverwerkelijking langs den systematisch planvollen weg zijner logische categoriën. Hegel is een *encyclopaedisch* denker en meent dat de volle omvang aller wetenschappen in hun onderlinge orde tegelijk de inhoudsbeschrijving vormt van het Godde-

lijk Begrip. In dit encyclopaedisme, in deze wetenschapsvereeëning zie ik den geest der 18de eeuw naweken, die aan den vooravond der wetenschapsuitbreiding der 19de vol blijde verwachting is, dat het wetenschappelijk denken eens de geheele wereld omspannen zal. In dezen zin is de 19de eeuw Hegeliaansch geweest. Spinoza voorziet dergelijk encyclopaedisme niet. Verklaar dit niet uit zijn anderhalve eeuw ouder zijn den Hegel, maar uit het verschil van geestelijke instelling. Hegel hoewel diepte kenend, behoeft in het wijsgeerige echter bovenal breedte, en de breedte van Hegel is zoo omspannend als in geen ander denker is voorgekomen. Vandaar zijn sympathie voor Aristoteles. Spinoza is onmiddellijkwijze een *diepte*-natuur. Voor hem is de wetenschap niet meer dan een overgangsstadium in de opklinning van den redelijken geest. Hulpmiddel om den imaginatieven laagtestand des denkers te boven te komen in zijn stijging naar de scientia intuitiva. Het wetenschappelijk denken is voor hem niet anders dan een weg van loutering, waardoor de denkende geest zich van de zinnelijkheid bevrijdt en tot hooger stand van bewustheid opklimt. De wetenschappelijk geordende verschijningswereld kan nooit ten volle inhoud zijn van het Goddelijk begrip. De Godheid wordt niet encyclopaedisch begrepen. In de doordachte werkelijkheid manifesteert zich het Begrip, maar het put zich niet uit en geet daaraan niet zijn wezen weg. De Substantie is Datgene wat in zichzelf is. Niet God is in de wereld, maar de wereld is in God. En de wereld is God non quatenus infinitus est. Dit non quatenus, „niet voor zoover oneindig heeft een Spinozistische veelzeggenheid. Het wezen Gods is Oneindigheid, waartegenover al het eindige bepaaldheid is, en al het bepaalde heeft aan zich de negatio. Slechts de Godheid is positio in den vollen zin des begrips.

Daar in dezen huidige tijd de wetenschap niet meer het bijna godsdienstig aanzien heeft, dat zij bezat in de vorige eeuw, komt het mij voor dat Spinoza nog sterker dan Hegel de aandacht der komende generaties hebben moet. Bij Hegel valt in de verhouding van God en we-

reld, het accent op de wereld, bij Spinoza op God. Bij alle verwantschap, tusschen Spinoza en Hegel bestaan-
de, is hier een verschil van accentueering, waarvan niemand beweren kan dat de eene accentueering meer logisch recht heeft dan de andere. Ik zie hier een dilemma dat slechts kan opgelost door een persoonlijke voorkeur, en waarin het overigens niet-onbedenklijke woord van Fichte gelijk krijgt, dat, zooals een mensch is, zoo is zijn wijsbegeerte. In het geding van Orestes voor den Areopagus wordt de beslissing verkregeu doordat de godin Athene haar stemsteen bij de vrijspraak werpt. De Athene die ik erken heeft haar steen geofferd voor Spinoza.

Nu is dan de wereld het veld der zelfuitdrukking van Gods wezen. De Goddelijke Alwerzaamheid is zelf-uitdrukking. In dit gedachtenverband wijst Spinoza het *doelbegrip* af. Dit doet hij niet uit een rationalistisch-mechanistisch gezichtspunt, want de leer van Gods oorzakelijkheid is inderdaad van deze vreemde smetten vrij. Hij doet het omdat de werkelijkheid niet begrepen wordt uit doel, maar uit *grond*. De zelfuitdrukking Gods betoont zich in de *wetmatigheid* der wereld, en deze, die in Spinoza's filosofie zoo'n groote rol speelt, beteekent juist het logisch verband tusschen de verschijning en haar grond. Al het bestaande wijst op den grond terug doordat het niet bestaat volgens willekeur en toeval, maar volgens wet. Wetmatigheid is de immanente causaliteit Gods in de wereld. De menschenlijke rede is er op uit om deze wetmatigheid overal te ontdekken, en daarna haar te verstaan als goddelijke immanentie in de wereld. Zij doet zich voor als onderling verband der wereldverschijnselen; doch deze gedaante is niet meer dan uitdrukkingvorm. Voor de ervaring bestaat er een uitwendige samenhang tusschen alle wezens, die te zamen de existentie der wereld uitmaken; maar deze uitwendig causale samenhang (1, 28) beteekent iets anders; hij beteekent de in de Substantie gegronde wetmatigheid. Zoo lang wijzelf als kennende wezens nog in den staat der inbeelding verkeerden, in de

cognitio primi generis, schijnt ons het causaal gebeuren de volle werkelijkheid toe. Wijzelf zijn daarin meebegrepen en verkeerden in den staat der passiviteit, d.i. der causale afhankelijkheid. Stijgt ons denken tot den tweeden trap, dan herkennen wij in dit causale gebeuren de rationeele wetmatigheid; en, komen wij tot den derden, de *cognitio tertii generis*, dan wordt ons de wetmatigheid openbaar sub specie aeternitatis, nl. als wijze van zelfuitdrukking van de goddelijke Substantia. Op den tweeden trap van kennis zijn wij wetenschappelijke denkers, op den derden trap inzichten, verhelderden van geest; mensch der Vrijheid.

Wat Spinoza hier leert over een traporde in het denken, geldt voor de werkelijkheid in het algemeen. In de wereld-existentie bestaat de mechanische natuurcausaliteit een laagste plan. Het is niet dwaling der menschelijke imaginatie die zich inbeeldt dat daar een bevingenheid der dingen is in een oorzakelijk verloop. Deze menschenlijke imaginatie duidt een opzicht der werkelijkheid aan, en stemt met dit opzicht overeen. Vandaar dan ook de zielestaat der passiviteit, die geheel in dit uitwendig kausaal verband der dingen past. Zij is het laagtepunt der goddelijke zelfuitdrukking. Ten tweede doet zich in de wereld een hogere gesteldheid voor: die van het wetmatig verband; de menschenlijke ratio stemt met dit tweede plan der werkelijkheid overeen. In hógste instantie bestaat al het bestaande op de wijze van het bestaan in God. Die Rose welke hier dein aüsseres Auge sieht, die hat von Ewigkeit in Gott also gebliht. De scientia intuitiva, deze derde kenwijze stemt met dit hoogteplan der werkelijkheid overeen. Zoo is er in de wereld zelve een opklinning; een voortbeweging in den logischen zin des begrijs. Hier betoont zich de Goddelijke Zelfuitdrukking de *'modus' 'causae'*, die is eeuwige handeling. Het is evenmin mogelijk God als niet-handelend te denken, als het mogelijk ware Hem te denken als niet zijnd. Zoo is de leer van Gods zelfuitdrukking in de wereld een *ontwikkellingsleer*. Spinoza heeft deze waarheid niet ten einde gedacht, maar in de Ethica liggen genoeg aanduidingen om dit hoofdstuk zijner metaphysica niet te verwaarloozen.

De sluitsteen van Spinoza's wereldleer ligt in de formule: *onder perfectio en realitas, volmaking en werkelijkheid, versta ik hetzelfde*. Dit Spinoza-woord is later door Hegel herhaald in de vaak misverstande uitspraak dat het werkelijke redelijk is.

De vereenzelviging van *perfectio* en *realitas* beteekent dat de werkelijkheid — ware werkelijkheid — niet is wat onze imaginatie zich dienaangaande voorstelt krachtens haar afhankelijkheid van de zinnelijke waarneming en onder den druk der uiterlijke ervaring. Werkelijkheid is de wetmatige zelfuitdrukking van het Goddelijk wezen in de wereldverschijning. In den menschengest is een opklimming van *imaginatio* over *ratio* naar de *scientia intuitiva*, en daarmee verbonden de opklimming in het wilsvleven, uit den staat der passiviteit over den staat der activiteit naar de hoogste vrijheid, de weg der werkelijkheid, die den zin der wereld ontsluit. De Goddelijke zelfuitdrukking betoont zich in deze opklimming, die is de ware werkelijkheid der wereld. Werkelijkheid is verwerkelijking. De som der verschijnselen is bij Spinoza de werkelijkheid niet, doch de wet der zelfverwerkelijking Gods is de werkelijkheid zelve. *Realitas est perfectio*.

De uitspraak *perfectio est realitas* sluit een wereldwaardeering in. De oud-Christelijke wereldwaardeering is pessimistisch, daar zij dualistisch is, en de tegenstelling handhaaft tusschen *phenomenale* en *noumenale* wereld, aardse wereld en Godsrijk. Spinoza's denken is monistisch: de *noumenale* wereld ligt *in* de *phenomenale*; of beter: de *phenomenale* wereld ligt in de *noumenale*. Zij kan slechts begrepen worden in haar wezen, door uit het gezichtspunt der eeuwigheid te worden verstaan. De Renaissance heeft het Middeleeuwsch pessimisme verworpen voor een optimistische bestaansverheerlijking. Spinoza onderschrijft dit optimisme niet, maar verdiept het in zijn metaphysisch monistische wereldleer, waarmee het oud-Christelijke pessimisme is afgewezen. Indien dit laatste de uitspraak deed: het Godsrijk is niet van deze wereld, dan kan in den geest van Spinoza daarop geantwoord wor-

den: deze wereld is wel van het Godsrijk. Want deze wereld heeft in de goddelijke zelfstandigheid haar grond, en zij is de zelfuitdrukking van het Wezen, dat in zichzelf is en uit zichzelf begrepen wordt.

SPINOZA ALS ETHICUS

door Prof. mr. dr. Leo Polak.

Toen tegen 1877, het herdenkingsjaar van Spinoza's 200ste sterfday, de plannen werden beraamd voor een standbeeld in Den Haag, verschenen er strijdschriften tegen Spinoza, waaronder een van een zeer gezien Nederlands theoloog, waarvoor deze zelfs de hoogste wetenschappelijke ere mocht oogsten, dat de leus aanhief: „Geen standbeeld voor een tegenstander van de vrijheid” en dat Spinoza's pantheïsme en zijn determinisme brandmerkte als een „zedelijke fout”, als „onzedelijkheid in den hoogsten zin des woords”, immers als eigenlik voortkomende uit „afval des harten van den levenden God”, als „een poging om den prikkel des gewetens te verstompen”, „om ongestoord in het ongeheiligd leven te kunnen blijven” (waarbij dus „krachtens den zondeval de zondeval wordt ontkend”), een boek, waarin „de aanbidding van het succes” tot „practisch Spinozisme” wordt gestempeld en Spinoza's redelijke zelfliefde tot „onzedelijke zelfzucht” en koude „lage eigenbaat”. En het verwondert ons dan ook niet, als de schrijver boven het koude, onzedelijke proza van Spinoza de voorkeur geeft aan de „ethische poëzie” van Nicolaas Beets.

Horen wij nu hietegenover eens het oordeel van iemand als Goethe over diezelfde ethiek van Spinoza: „Der Geist, der so entschieden auf mich wirkte, und der auf meine ganze Denkweise so grossen Einfluss haben sollte, war Spinoza. Nachdem ich mich nämlich in aller Welt um ein Bildungsmittel meines wunderlichen Wezens vergebens umgesehen hatte, geriet ich endlich an die Ethik dieses Mannes. Was ich mir aus dem Werke mag herausgelesen, was ich in dasselbe mag hineingelezen haben,

davon wüsste ich keine Rechenschaft zu geben; genug, ich fand hier eine Beruhigung meiner Leidenschaften, es schien sich mir eine grosse und freie Aussicht über es sinnliche und sittliche Welt aufzutun. Was mich aber besonders an ihn fesselte, war die grenzenlose Uneigennützigkeit, die aus jedem Satze hervorleuchtete. Jenes wunderliche Wort: *Wer Gott recht liebt, muss nicht verlangen, dass Gott ihn wieder liebe*, mit allen den Folgen, die daraus entspringen, erfüllte mein ganzes Nachdenken. Uneigennützig zu sein in allem, am uneigennützigsten in Liebe und Freundschaft, war meine höchste Lust, meine Maxime; meine Ausübung, so dass jenes freche spätere Wort *Wenn ich dich liebe, was geh's dich an?* mir recht aus dem Herzen gesprochen ist.”

En horen wij dan tot besluit en afsluiting van deze tegenstelling nog Hegel: „Es gibt keine reinere und erhabener Moral als Spinoza's; nur die ewige Wahrheit hat der Mensch in seinem Handeln zum Zwecke.

Wij zien hier dus opperste verering en verguizing, nog altijd trouwens als van ouds en dit verschil in waardering is vooral ten opzichte van Spinoza als ethicus begrijpelijk. Is reeds Spinoza's wijsbegeerte in het algemeen op tal van punten moeilijk te begrijpen, voor velerlei duiding en misduiding vatbaar, daar zijn termen vaak alleen uit de geest van het geheel zijn te verstaan, zelfs daar waar Spinoza zelf tot volledige klaarheid zijner gedachten is gekomen, hoeveel te meer nog is dit het geval, hoeveel te meer dreigt misduiding, waar dit bij Spinoza niet het geval is, waar heterogene gedachtenstroom in zijn leer om de voorrang strijden en een volledige laatste afsluitende eenheid niet is bereikt.

Dit nu geldt vooral van Spinoza in ethicis. Het is zelfs de vraag, of wij Spinoza wel „ethicus” kunnen noemen. Hij is metaphysicus par excellence, ook in zijn hoofdwerk, de „Ethica”, want een eigenlike Ethica heeft Spinoza niet geschreven: zijn „Ethica” of „Zedekunst” bevat een wereldleer, een psychologie en wat men tegenwoordig zou noemen „filosofische anthropologie”, een

levensleer of moraal — maar ethicus of „zedekundige“, naar wat wij daar heden, in de trant van te onzent De Bussy of Heymans, onder verstaan, kunnen wij Spinoza toch nauwelijks noemen: Een methodies speciaal onderzoek naar de maatstaf of de wetten van het zedelijk keuren, naar de zedelijk keurende, de axiologische geesteshouding, heeft Spinoza nooit ondernomen. Ja, Spinoza heeft heel die axiologische geesteshouding in beginsel, en in uitwerking althans in malam partem, verloochend, al heeft hij ze, natuurlijk, niet kunnen vermijden en zelfs uitzonderlijk zuiver en hoog gehandhaafd, ten dele tegen eigen theorie in.

Alle ethiek toch berust op de grondtegenstelling tussen „zijn“ en „behoren“, werkelijkheid en waarde of ideaal, causale noodzakelijkheid en axiologische noodzakelijkheid of plicht, wat de Duitser noemt het „Müssen“ en het „Sollen“. Wij zeggen voor beide „moeten“, zoals Spinoza voor beide dooreen de term „debere“ gebruikt. En Spinoza's metaphysicisme (waaronder ik supranaturalisme en naturalisme samenvat) sluit tendenties in, die tot verloochening of verdoezeling van heel deze tegenstelling moesten leiden.

Zo bevat dan Spinoza's leer een vijftal van deze tendenties, die alle een zuivere ethiek op hun wijze in de weg staan en die alle door Spinoza naar vermogen onschadelijk zijn gemaakt, krachtens de zuiverheid, de diepte van zijn eigenlijk zedelijk gevoel en besef. Zo zou ik Spinoza als ethicus voorshands willen karakteriseren. De tendenties, die ik bedoel, zijn:

Ten eerst het *naturalisme* in zijn leer, de naturalistische gedachtegang, die hij grotendeels aan Hobbes, Bacon en anderen heeft ontleend. We denken hier aan het „fundamentum“, zoals hij het zelf noemt, van alle deugd, de bekende conatus in suo esse perseverandi of suum esse conservandi (de zucht tot zelfbehoud), de conatus die een algemeen natuurfait is, iets dat tot het algemeen zijnde behoort en om zijn algemeenheid — niet zijn „ware algemeenheid“, zijn algemene geldigheid, die wij straks

zullen ontmoeten — tot „grondslag“ wordt genomen, ook van de deugd. Al dienen wij tegen een veelverspreid misverstand er al dadelijk bij te voegen, dat dit „fundamentum“ grondslag is in de zuiver psychologische, ontologische zin van zijnsvoorwaarde, van feitelijke vooronderstelling of conditio sine qua non: deugdzaam of edel streven of onderstelt streven, goed of zedelijk willen leven vereist willen leven (zie uitdrukkelijk Ethica IV: 21 en 22), en allermint in de zin van een axiologische fundering, van een criterium; wie geen (eigen)belang heeft kan geen redelijk, geen edel (eigen)belang hebben — en slechts hij is zedelijk d.w.z. deugdzaam, edel, wiens (eigen)belang, wiens lust en leven de zedelijkheid zelf is, al wat de rede „voorschrijft“. Het is wederom naturalisme, dat hem noopt tot een opzettelijk afwijzen van het axiologische keuren, wat hem in verband met zijn pantheïsties optimisme, zijn mechanisties determinisme en zijn eudaemonisties intellektualisme, waarover aanstonds nader, tot altijd eenzijdige, slechts de afkeuring lakende uitspraken leidt als het befaamde: „sedulo curavi humanas actiones non ridere non lugere neque detestari, sed intelligere“ (ik heb al mijn best gedaan om de menselijke gedragingen niet te belachen noch te betreuren noch te verfoeien, maar ze te begrijpen, Tract. Pol. I § 4). Of, zoals hij elders zegt, aan het slot van het eerste deel van de „Ethica“: „docet haec doctrina neminem odio habere, contemneri, irridere, nemini irasci, invidere“ (zo leert dan deze leer niemand te haten, te verachten, te bespotten, op niemand kwaad of jaloeers te zijn). Zie ook Ethica IV: 50 Scholium. Immers het is de ontologische noodzakelijkheid van „zijn“ en „gebeuren“, die voor hem aanvankelijk en theoreties de axiologische houding uitsluit en daaraan in de weg staat. Het toekennen of ontzeggen van waarde heeft slechts subjectieve, betrekkelijke, zo niet „imaginaire“, foutief-indeterministische (Eth. I. App.), in plaats van objectieve, absolute geldigheid — is op zijn best het werk van beperkte, „slechts menselijke“ ratio (Tract. Pol. II § 8). Waarbij dan vergeten wordt, dat dit laatste evenzeer geldt van het toekennen of ontzeggen van

waarheid. Wij zullen straks zien, hoe hij zelf dit verzet tegen het keuren is te boven gekomen. Want Spinoza heeft axiologies geageerd en gereageerd, geoordeeld en veroordeeld, geprezen en gelaakt, vereerd en veracht, met aanspraak op objectiviteit, . . . als de beste, in de dubbele zin des woords, als de beste.¹⁾

Maar als tweede tendentie noem ik: het *pantheïsme* in zijn metaphysica, de vereenzelviging, die wij zo even vernomen hebben, van realitas en perfectio; alles is volmaakt, zoals het behoort te zijn, want eeuwig (met logiese noodzakelijkheid) voortvloeiend uit het eeuwige wezen van de volmaakte substantie. Op dit pantheïsme vooral berust Spinoza's eenzijdig-optimistische ontkenning van „essentie”, „aktieve”, „vrije slechtheid. Zedelijke minderwaardigheid is dus altijd slechts iets „passiefs” (vandaar ook ontoerekenbaars) of „negatiefs” — zodat zelfs (aldus Spinoza's theodicee) het bestaan van het onvolmaakte, het axiologies verwerpelijke (turpe, pravum, vitium etc.), zover dit meer dan iets louter „negatiefs” of zelfs „imaginairs” is, slechts een te groter „volmaaktheid” of oorzakelijke kracht van de wereldgrond bewijst, dan het ontbreken daarvan in de wereld zou doen!

Een derde of ook vierde van deze tendenties is het door Spinoza deels aan Hobbes, deels aan de Griekse

¹⁾ Heel zijn werk is doortrokken van objectief of zelfs absoluut bedoelde waarde-terminen en waarde-oordelen. Ik behoeft hier slechts te herinneren aan zijn axiologies begrip „exemplar humanae naturae”, het voorbeeld of ideaal van mens-zijn (Eth. IV Voorrede), en dienovereenkomstig de perfectiores of imperfectiores homines; aan zijn „(summa) virtus” tegenover de „vicia”; veritas tegenover error, insonnia, figmenta, falsum; „sana” ratio tegenover „prava”; „recta” cupiditas; het iustum of aequum en het plus of minus iusto inmodicum, immoderatum etc. etc.

Zijn term voor het zedelijk behoorlijk, eerbiedwaardige luidt: *honestum*, gedefinieerd als „quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, laudant”, dus het objectief lofwaaardige — en voor het tegenovergestelde onbehoorlijk, zedelijk verwerpelijke: *turpe* . . . waarbij hij dan weer krachten het systeem, dat alle „essentie”, „aktieve”, „vrije” slechtheid, dus alle echte toerekenbare zedelijke schuld verloochent, moet terugdeinzen voor de hier geboden correctie van onrechtvaardigheid: quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, vituperant, het objectief laakwaardige. Zedelijke verantwoordiging („indignatio”) en blaam („vituperium”) worden dan ook met behulp van degraderende definities, immers als vormen van „haat” (tegen wie een ander leed heeft veroorzaakt) en „leed” (wegens ander ongelukkig gedrag of gebrek) stelselmatig verwoord.

In „meritum” en „peccatum” voelt Spinoza altijd iets deels van indeterminante deels van gebods-beteronomie met straf en loon, zodat hij deze termen speciaal reserveert voor buitenzadelijk („extrinseca”) theologies en juridisch gebrek.

ethiek, aan de Stoa inzonderheid ontleende: *eudaemonisme* en *utilisme*. De geesteshouding, die zijn levensleer gemeen heeft met ongeveer de gehele klassieke zowel als de Christelijke ethiek, is de grondvraag: Hoe word ik zalig? Het is de onjuiste vereenzelviging in plaats van de principiële onderscheiding van de zedelijke waarde en de individuele geluks- of nuttigheidswaarde. In plaats van principieel onderscheiden, worden zij door het eudaemonisme en utilisme, en in eerste instantie ook door Spinoza, vereenzelvigd. Waarschijnlijk mede krachtens de „personele unie”, die zij aanschijnlik mede krachtens de „hedonistische element bij Spinoza, als bij zo menig essentiële hedonist (Epicurus b.v.), moeten leren zien als een echte defaut de ses qualités. Bovendien heeft Spinoza zonnin als trouwens Epicurus of de Stoa het ethies onderscheid tussen geluk en geluk, dus tussen verwerpelijk laaghartig genot en „ware” edele vreugde, geloofend of miskend — integendeel, juist hier ligt de waardematstaf van heel zijn zedeleer: zeg mij, waarin zij uw geluk zoekt en ik zal u zeggen wie zij zijt, wat zij zedelijk waard zijt.

Er komt nog een *fatalistische* tendentie bij, gelegen in zijn determinisme, zover dat geduid moet worden in samenhang met zijn realistics parallelisme. Dit realistics parallelisme kan niet aan mechanies-fatalistische elementen ont-komen en die hebben hem dan ook het determinisme doen duiden in een zin, waarin het tegenovergesteld zou zijn aan die vrijheid van dwang, die „vrijwilligheid”, die voorwaarde is voor zedelijke toerekening, ten goede en ten kwade, voor loven en laken, de eerbied en de verachting of verontwaardiging, die dus ook dit verband weer door Spinoza worden ontzenuwd ten goede en afgewezen ten kwade. Alle slechtheid wordt ontoerekenbare lijdelijkheid, lichamelijke en daarmee psychiese, ja intellektuele gebrek- kigheid, blindheid.

Ten slotte een tendentie, die in dit verband een belangrijke rol heeft gespeeld: het *intellektualisme*, dat in de eerste plaats geïmpliceerd wordt door elk eudaemonisme. De vraag is: hoe word ik zalig, hoe verzorg ik op de juiste

wijze mijn geluk of het algemeen geluk, het algemeen nut. Dan wordt de zedelijkheid een kwestie van wijsheid, van inzicht, kennis en begrip. Dan wordt het onderscheid, dat ook in de terminologie door Spinoza is vastgehouden, ontleend aan de Stoa en aan alle ethiek, die krachtens het hedonisme intellektualistes is, het grondonderscheid tussen de wijze en de dwaas, de sapiens en de ignarus of ineptus. Ligt dus in dat eudaemonisme reeds dit intellektualistes element, er komt bij Spinoza nog een tweetal factoren van intellektualisme bij. Vooreerst het Cartesiaans-voluntaristies vereenzelvigen van de logiese affirmatie en negatie, het oordelend beamen en afwijzen, met de volitio, het wil-lend aanvaarden en verwerpen (Ethica II: 49) en de daaruit voortvloeiende vereenzelviging van wil en rede, voluntas et intellectus, waardoor niet alleen de wil voor overtuiging verantwoordelijk wordt gesteld, maar ook omgekeerd deze laatste zedelijke waarde of onwaarde krijgt. Terwijl in waarheid karakter of wilsrichting, het enig mogelijke voorwerp der zedelijke beoordeling, van alle knapheid of domheid, intellektuele begaafdheid of misdeeldheid, kortom van welke intellektuele faktor ook, volstrekt onafhankelijk is, zo goed als omgekeerd. — En zo komen wij nu tot de meest krasse, de axiologies verwerpelijke uiting van ethies intellektualisme, wanneer Spinoza, voor wie terecht de waarheid het enige doel is van alle wijsbegeerte (philosophiae scopus nihil est praeter veritatem), dus het begrijpen het enige doel van de wijsgeer als zodanig, wanneer nu Spinoza ook het begrijpen, het inzicht niet alleen tot het hoogste doel van de mens maakt (IV: 26—28), maar ook tot de hoogste deugd, tot datgene wat zedelijk als doel wordt gesteld en zedelijk wordt beoordeeld en vereist — i.p.v. enkel en alleen de zuivere gezindheid. — Vooral in het Vde deel der Ethica viert dit intellektualisme hoogtij, tot in de verbijsterendste konsekwenties (de armzalige kindertjes en lichamelijke gebrekkige dwazen van V: 39, die zoveel „deugdelozer” en minder „eeuwig” zouden zijn, dan de volwassen begrippers!), al mogen we nooit vergeten, dat bij Spinoza, gelijk de „cogitatio” al

het psychiese, ook het voelen en willen, zo het „intelligere” alle „aktiviteit” van de geest, dus ook het redelijk-zedelijk keuren en willen, alle „waar” geestelijk leven, omvat.

Deze intellektualistiese tendentie heeft voor Spinoza's ethiek bedenkelijke gevolgen gehad, uiterst bedenkelijke gevolgen, die hij zelf heeft trachten af te weren; want hij heeft het wel gevoeld, dat het heel erg was, dat intellektuele (en via zijn realisties parallelisme zelfs lichamelijke!) minderwaardigheid en gebrek aan begrijpen en besef, van de „gelukzaligheid” der „deugd” en van het boventijdelijk „heil” en „behoud” zou uitsluiten! Hij heeft immers besef en geformuleerd aan het slot van zijn Ethica: „Omnia praecleara tam difficilia sunt quam rara”: al het voortreffelijke is even moeilijk als zeldzaam. Vooral het bereiken van die wijsheid, die dan tevens hoogste deugd en hoogste („eeuwige”) gelukzaligheid is. Spinoza is er zo nog toe gekomen (in de Tractatus Theol.-Politicus, C. XV slot), een soort heteronome „openbaring” als nodig of nuttig te aanvaarden om ons te leren, wat zijn systeem principieel afwijst, dat men ook zonder wijsheid of inzicht, „absque rerum intelligentia” en zelfs zonder de eigenlijke, echte zedelijkheid, door blote blinde „obedientia”, het voor ieder, ook de domste mogelijk „gehoorzamen op bevel” („ex mandato obtemperare”) „zalig” kan worden. Het is een geluk en een troost, dat ons dat de „profeten” verkondigd hebben, zegt Spinoza, want anders hadden we toch redelijkerwijs nagenoeg heel de mensheid als „verloren” moeten beschouwen! Daarin ligt een dubbele zelfweerspreking van Spinoza. Want of die „openbaring” al of niet juist is, waarheid of waan, kan alleen weer, naar Spinoza's eigen leer, door eigen innerlijke redematstaf worden uitgemaakt. Week die openbaring van de rede af, dan moest ze worden verworpen. Het was dus weer Spinoza's zuiver ethies gevoel en dieper inzicht, dat de mogelijke zaligheid ook der „armen van geest” beaande. — Een tweede contradictio lag er in, want in zijn Tractatus Theologico-Politicus heeft Spinoza juist uiteengezet, dat die „obedientia”, die gehoorzaamheid, die de vroomheid,

de zuivere, van „superstitio” gereinigde „godsdienst” vergt, in niets anders bestaat — en dat was juist de grote leer der profeten, waaraan zij zelfs, volgens Spinoza, ook op het voornemende punt pas hun geloofwaardigheid zouden ontleenen! — dan in charitas (amor) et iustitia, in het „een ander liefhebben als zichzelf”, in die loutere „liefde”, die immers terecht door de „profeet” . . . „de vervulling der wet” is genoemd. Ergo: deze „obedientia” moet qua charitas et iustitia zelf een kwestie van gezindheid, van karakter, van vrijheid, van innerlijke voorkeur zijn: *men kan precies zo min op bevel liefderijk of rechtvaardig, als op bevel sapiens of wijs zijn*. Een uiterlijke „gehoorzaamheid” zonder deze autonome elementen zou voor Spinoza een flagrante tegenstrijdigheid zijn, immers . . . het éniġ „gebodene” missen! Wat Spinoza hier gevoeld en bedoeld heeft kan derhalve niets anders geweest zijn, dan dat het éne nodige voor ’s mensen „hoogste heil” en „behoud”, wat voor Spinoza wil zeggen: de ware deugd, ten slotte slechts is de zuivere gezindheid, *de goede wil ook van de verstandelijk misdeeldsten „absque rerum intelligentia”, m.a.w. de deugd der sancta simplicitas*.

Zo zien wij hier, hoe Spinoza zelf, innerlijk, zelfs het fundamenteelste intellektualisme van heel zijn leer overwint en te boven is. Ook bij hem gaat de natuur boven de leer, ja, Spinoza is een van nature zo sterk en zo zuiver ethies voelende, ethies reagerende geest, dat hij zelfs uit de dode rots van zijn dogmatiek levend ethies water weet te slaan! Juist hier, ten aanzien van de ethiek, meer dan voor iets anders van Spinoza, geldt dat woord, dat ik reeds meermalen geciteerd heb en bij voorkeur pleeg te citeren, wanneer ik over Spinoza spreek, dat woord van sir Frederick Pollock: „Spinozism as a living and constructive force is not a system, but a habit of mind”: het Spinozisme als een levenwekkende, opbouwende kracht is niet een systeem, maar is een „habit of mind”, een geesteshouding. Over die habit of mind van Spinoza in ethicis wil ik dan ook spreken. Want het is de habit of mind, die al dat anti-ethiese en onehiese, dat in zijn

systeem lag — tendenties die hij theoreties daarin heeft opgenomen — heeft gezuiverd, veredeld, opgeheven tot het hoogste ethiese, zodat hij de naturalistische conatus suum esse conserveandi, de natuurlijke zucht tot zelfbehoud, en het suum utile quaerere, het eigenbelang, heeft kunnen verredelijken in zijn systeem tot er het hoogst bereikbare en denkbare in lag, het *verum* utile quaerere, het „redelijk eigenbelang: het handhaven niet van het eigen naturalistische zijn, maar van het eigen *redelijk* wezen, de „ware” essentia, een axiologies begrip voor Spinoza (zoals tal van termen, die naturalistische klank en axiologische zin voor hem hebben). Zodat het ware, redelijk geboden, „aktieve of „vrije” suum esse conservare gaat betekenen: zijn eigen eeuwige, redelijk zelf trouw zijn, een trouw die gehandhaafd wordt zelfs en juist daar, waar men het leven offert aan waarheid en waarachtigheid! Zelfs dit wordt voor Spinoza een vorm van dat suum esse conservare, wanneer hij betoogt (Ethica IV: 72), dat de „vrije”, d.w.z. redelijk autonoom (ex legibus suae naturae) willende, dus zijn „waar belang en behoud” zoekende mens nimmer bedriegelijk, maar steeds trouw en eerlijk handelt, zelfs (Scholium) al kon woordbreuk, trouweloosheid hem redden van onmiddellijk levensgevaar, en Spinoza tracht hier merkwaaardigerwijze geheel in de trant van Kant een kategories, van al het eudaemonisties-hypothetiese gereinigd redeverbod te bewijzen uit de onmogelijkheid van het gelden als algemene regel!

Ik kom aldus tot wat voor Spinoza eigenlik en in wezen *de zuiver ethiese maatstaf* is geweest en wat de ethiek aan Spinoza heeft te danken.

Spinoza behoort ondanks zijn dogmatiek door zijn habit of mind tot de grondleggers van de ethiese autonomie en van een autonome ethiek, zo goed als Kant op zijn wijze. Kant meer positief, Spinoza meer negatief door de afwijzing, de principiële overwinning van alans een der beide vormen van heteronomie, de gebods-heteronomie. Want de heteronomie, die de ethiek heeft te overwinnen, is tweërlei, een Scylla en Charybdis; als de ene over-

wonnen is, strandt men veelal op de andere klip: De Scylla is de gebods-heteronomie, die de zedeleer maakt tot een stel geboden, en de zedelijkheid tot gehoorzaamheid aan deze geboden van een ander, van een vreemde wil, die de wet stelt; — dat is het supra-naturalisme of theologisme in de ethiek. — En de tweede klip, de Charybdis, is de zijns-heteronomie, d.i. het naturalisme of ontologisme, dat uit welk zijn of gebeuren ook, uit welke algemeenheid of natuurwettelijkheid ook zou willen afleiden wat behoort te geschieden, ook al geschiedt het nimmer. Het een is even onmogelijk als het ander. Spinoza nu heeft reeds in het jeugd-concept van zijn leer, de „Korte Verhandeling”, die gebods-heteronomie principieel weerlegt en twee van de belangrijkste elementen der autonomie verkondigd, welke ethiese autonomie uit drieërlei bestaat:

1e. Wij kunnen alleen uit en naar eigen maatstaf oordelen. De laatste maatstaf van goed en slecht is nergens ter wereld te vinden dan in ons zelf, ons eigen keurvermogen of de rede.

2e. Het zedelijk goede is uitsluitend een uit eigen voorkeur besluiten, een handelen „uit eigen beweging”, uit eigen, vrij (d.w.z. uit eigen karakter of „essentie” af te leiden) willen, inplaats van een handelen onder dwang of op bevel, tegen innerlijke voorkeur in op grond van voor het eigen ik te verwachten „sancties”.

Deze twee vormen van autonomie zijn typies Spinozistes.

3e. Wij moeten het zedelijk goede (iets principieel anders dan het „nuttige”, want het echte zedelijke criterium is een ander dan nut of schade) willen, begeerlijk achten om zijn eigen, innerlijke of absolute waarde en niet als middel om een ander doel, 't zij eigen of anderer „gelukzaligheid”, te bereiken.

Deze laatste vorm van autonomie is nu door Spinoza theoreties weer eer verloochend dan bereikt.

Doch hij heeft ook dit soort autonomie weer gevoeld en bedoeld: de eigen waarde van het ethiese, onafhankelijk van elk doel daar buiten, wanneer hij uitdrukkelijk zegt,

dat de deugd, d.i. de redelijkheid van de wil, om der wille van haar zelf moet worden begeerd, „omdat zij het besten is”. Zo spreekt hij in een brief aan Van Blijenbergh van „de filosofen en met een al die geene die boven de wet zijn, d.i. die de deugd niet als een wet, maar uit liefde, omdat zij het besten is, volgt.” En zo zegt hij in het programmatische Scholium bij de 18e stelling van het vierde deel der Ethica: „Virtutem propter se esse appetendam, nec quicquam quod ipsa praestabilis, aut quod utilis nobis sit, dari, cuius causa debeat appeti.” De deugd moet dus om haar zelf worden nagestreefd en er is niets voortreffelikers dan zij en niets dat ons nuttiger zou wezen en om der wille waarvan zij zou moeten worden nagestreefd. Dat klinkt weer autonoom en mooier dan het — in het verband van het systeem — kan zijn, zoals wat voorafgaat, het „virtutis fundamentum esse ipsum conatum, proprium esse conservandi, et felicitatem in eo consistere, quod homo suum esse conservare potest” (dat de grondslag der deugd het streven naar zelfbehoud is en het geluk bestaat in het vermogen, dit streven te bevreemden) weer slechter klinkt dan het in wezen wel is. Het ene is niet naturalisties-hedonisties, het andere niet autonoom-absoluut bedoeld, want de virtus die om haar zelf moet worden nagestreefd, blijft in het stelsel haar waarde ontleen aan de felicitas (het geluk, in tijdelijke, psychologische zin) of de beatitudo (de „eeuwige” zaligheid in boventijdelijke zin), die zij impliceert voor haar subjeet. Al heeft Spinoza hier weer de zuivere bedoeling der afwijzing van elke heteronomie misduiding der deugd tot een zelfbenadeling of een zich-telkort-doen om der wille van iets anders, tot een opgelegde, met tegenzin, op hoop van zegen aanvaarde last, in plaats van eigen lieve lust en vrije voorkeur, eigen hoogste goed en belang. Zeker, de deugd is volgens Spinoza (terecht) het „eigenbelang”, van de redelijk, zuiver keurende en willende mens, doch zij is niet deugd, dewijl en in zover zij „eigenbelang”, maar juist omgekeerd, „eigenbelang”, dewijl en in zover de mens deugdelijk is. Al heeft dan Spinoza zich noch anderen ooit duidelijk gemaakt, dat de deugd, dat wil

voor hem (terecht) zeggen: de zuivere, „onbaatzuchtige” dienst der „euwige”, bovenindividuele en bovenijdelijke waarden, haar eerbiedwaardigheid niet ontleent aan het feit, dat haar subjeet in haar zijn geluk, zijn zielevrede, zijn hoogste „acquiescentia” vindt, maar aan de van alle individueel-eudaemoniese waarde volstrekt onafhankelijke verhevenheid en eigenwaarde van de doeleinden (waarheid, gerechtigheid), in welker dienst zij zich stelt en haar bevrediging zoekt en vindt. In elk geval vindt dus voor Spinoza, dank zij dit „zich verblijden in de gerechtigheid”, dit zijn „bene agere et laetari” (wel doen en blij zijn), precies als voor zijn veel te veel op de achtergrond geraakte tijdgenoot Geulincx, de deugd haar „loon” of „sanctie” uitsluitend in zichzelf: *Beatitudo non est virtutis praemium sed ipsa virtus*, gelukzaligheid is niet het loon der deugd (want loon voor deugd geeft men slechts aan „slaven”, zegt hij in zijn *Tractatus Politicus*), maar deugd heeft slechts, wie in haar zijn gelukzaligheid vindt. Naar het oude, door Geulincx geciteerde dichtwoord: *Ipsa sibi merces rerum pulcherrima virtus*, Zich zelve strekt tot loon de deugd, het schoonste der dingen.

De maatstaf- en gebods-heteronomie heeft Spinoza zelfs principieel nog dan Kant overwonnen en dit reeds in de Korte Verhandeling, die ik noemde. De tijd is te kort, u dit voor te lezen, gelijk dit mijn voornemen was geweest. Men leze zelf II Hoofdstuk 24, en in aansluiting daarbij zijn annotatie 34 bij de *Tractatus Theologico-Politicus*. Hier toont hij eerst aan, dat geen uiterlijk teken, geen woord of geschrift of welke macht buiten ons ook ons kan leren wie of wat God is of God wil, wat goed is of waar is, maar alleen ons eigen verstand, onze eigen rede, de enig mogelijke laatste maatstaf; en hij laat daarop volgen, dat indien men eenmaal krachtens eigen maatstaf inziet, dat iets goed is en het op die grond verkiest, het niet meer mogelijk is van gehoorzaamheid of „obedientia” aan God te spreken, want dat is gehoorzaamheid aan een vreemde wil, aan een beveler, als jus, als „wet” in de juridiese zin van een gebod; dan wordt de obedientia *vervallen* door

amor, door de liefde, door de eigen voorkeur; en dat betekent die amor: het blijdschap vinden in, het willen van datgene, waarvan men inziet, dat het eeuwigheidswaarde, boven-tijdelijke geldigheid heeft. — Dat is buitengewoon belangrijk, want zó principieel *het zedelijk goede* te zien als *tegenstelling tot wat ooit geboden kan zijn* — het is niet meer een jus, een lex in de zin van jus, maar *lex in de zin van aeterna veritas, een eeuwige waarheid* — gaat zelfs de ethiek van Kant in zuiverheid te boven. Want voor Kant is er geen echte „zedelijkheid” zonder een tegen de natuurlijke „neigingen” of voorkeur in „ongaarne”, gehoorzaamde „plicht”. En voor Kant ontleent die plicht zijn eerbiedwaardigheid eigenlijk aan zijn bovennatuurlijke herkomst. Kant zag toch altijd innerlijk in deze plicht nog een „gebod” van een transcendente macht, Spinoza niet meer. Dat is een typerend verschil tussen Kant en Spinoza. Zeker, Spinoza is het hoogtepunt en de afsluiting van de dogmatiese vóór-Kantiaanse, vóór-kritiese wijsbegeerte. Dit zullen wij moeten erkennen, zowel in de metafysica, die kennis-kritiese fundering mist, als in de ethiek, waar het metatysiese rationalisme de principiele tegenstelling tussen transcendent boven-tijdelijk zijn en immanent boven-tijdelijk gelden evenzeer miskent (in het begrip aeternitas, eeuwigheid, inzonderheid in deel V der *Ethica*) als die tussen *moeten* en *behoren*. Maar heeft Kant ons de kritiese methode gegeven, is het in Kant de methode, de sleutel zelf tot de kritiese wijsbegeerte, die hij ons verschaft heeft, bij Spinoza is het niet de methode en niet het systeem zelf, doch veelmeer ondanks het een en het ander zijn eigen persoonlijke kritiese geest, waaraan wij al dat zuiverend en bevrijdend inzicht, dat aan zijn denkgewrochten hun onvergankelijke waarde, hun eeuwigheidsgehalte verleent, te danken hebben. Spinoza was in aanleg zeker geen minder kritiese, vrije geest dan Kant. Maar Kant heeft een Hume gehad om hem uit de „dogmatiese sluimer” te wekken. Wanneer Kant gestorven was op de leeftijd van Spinoza, 44 jaar, toen hij nog niet door Hume uit die dogmatiese sluimering

was gewekt, dan had Kant nauweliks een eigen plaats in de geschiedenis der wijsbegeerte gehad. Dan was hij de zoveelste dogmaticus geweest uit de school van Leibniz-Wolff. — Zo ook hier in de ethiek: Het is de individuele, kritiese geest van Spinoza, die hem tot zijn verlossende resultaten brengt, ondanks zijn dogmatiese methode, gelijk Kant op meer dan één punt dogmatis en gebonden is gebleven, ondanks zijn kritiese methode.

Wat ik nu tot slot wil zeggen, is iets dat men misschien in een vergelijking van Kant en Spinoza niet zou hebben verwacht. Het is dit, dat in laatste instantie *de maatstaf van het zedelijke*, die heel Spinoza's ethiek blijkt te beheersen, *in wezen dezelfde is als die van Kant* en dezelfde is als die wij uit het werk van Hegel en van Schopenhauer en uit tal van andere, zelfs reeds oud-Griekse, filosofen kunnen opdiepen, al hebben zij hetzelfde geheel anders, soms diametraal verschillend geformuleerd: Het is *de redelijkheid zelf van het willen*, dus *de algemene geldigheid*, de „*objektiviteit*“ (Heymans), de overwinning van alle egocentrische, subjektieve partijdigheid, de Vernunftgemässheit van de wil, die de maatstaf blijkt, zoals die was voor Kant en ook voor Spinoza: *het leven sub ductu rationis*. Wij zouden dit uit al wat Spinoza zegt in het vierde, voor zijn ethiek essentiële deel van zijn Ethica, gemakkelijk kunnen tonen. Al zijn mooie, edelmoedige uitspraken inzake moraal, die veelal gebouwd zijn op de banaalste, ethies irrelevantste definities (zo bij „liefde“ en „haat“, „lof“ en „blaat“), zouden dit telkens bewijzen, want Spinoza mogedanimmenig opzicht een bedenkelijk ethicus zijn geweest, hij toont zich telkens een voortreffelijk en edelmoralist, verkondiger van persoonlijkheids-heiliging door subjektiviteits-verzaking, prediker van een onverstoorbare nooit versagende Stoïcijnse blijmoedigheid, die haat en hartstocht door begripjende liefdegrootmoedigheid overwint en verzoent. Met welk een koninklike hoogheid triomfeert hier de tot redelijkheid verheven vijandsliefde over alle laagheid, alle smaad en verongelijking (IV: 46

met Scholium)! Met welk een feilloze intuïtieve zekerheid wordt hier de objectiviteit der gezindheid als het radikaal-goede gesteld tegenover het radikaal-slechte, de „sovereïniteit van het lieve ik“ (IV 35—37) en de „sovereïniteit van het ogenblik“ (IV: 60), eeuwen voordat onze Heymans (met de termen van Höffding) deze ethiese grondwaarheid bewust als zodanig zou formuleren! Welk een geest, die met arendsvlucht over alle metafysiese afgronden heen deze hoogste top bereikt!

Helaas, zelfs hier mogen wij Spinoza niet eren zonder krities voorbehoud t.a.v. zijn leer. Spinoza's edelmoedigheid toch en Spinoza's blijmoedigheid zijn ons met zijn leer, al naar men het neemt, te duur gekocht of te goedkoop verworven. Want Spinoza's ethiese wereld is in waarheid verlost van alle heteronomie, ontorekenbare „zonde“ — maar in waan tevens van alle echte autonome schuld. Dank zij die waan is er theoreties geen plaats meer voor zedelijke haat en verachting, heilige toorn en verontwaardiging, zonnin als voor ootmoed en berouw. Dank zij die waan wordt alles begripen tot alles vergeven, ja tot vrede hebben met alles, met de wereld en zichzelf. Waarbij dan weer een gelukkige persoonlijke inkonsekventie de klippen van het quietisme omzeilt, gelegen in dit optimisties pantheïsme... gelijk au fond in elk voldoende verdiept Godsgeloof.

Spinoza's rede-maatstaf zelf nu t.a.v. zedelijk goed en kwaad is ontleend aan zijn grondgeeststelling, de fundamentele tegenstelling, die heel zijn kenleer en heel zijn zedeleer gelijkelijk beheerst. Dat is de enge, die er in zijn pantheïsme over kon blijven, het onderscheid tussen de *partialitas* — in dubbele zin — en de *universalitas*. Het is de tegenstelling tussen enerzijds de waan en de blinde begeerte, anderzijds het algemeen geldig, redelijk denken en willen. Ginds de vervalsende, passieve, met memorie en corpus, met zinnen en zinnelijkheid samenhangende, individuele inbeelding of *imaginatio* en de vervalsende partijdigheid, *prava, caeca cupiditas*, ten bate van eigen belangen boven die van anderen, en hier het boven alle ik-middelpuntig-

heid en partijdigheid verheven, voor allen gelijke universele denken en willen. Dat verblinde egocentrische voortrekken van een *deel* boven het *geheel* en het beschouwen en het waarderen van dat deel, dus van pars of partij als het een en het al, dat is de waan en het kwaad van de subjectieve onredelijke „partialitas”, „verminktheid”, parteeheid en partijdigheid. Het hoogste willen en de ware verhevenheid is juist de verheffing boven dat eigendunkelijke en eigenzuchtige individuele standpunt tot het *voor allen ene*, het *alomvattende*, tot het bereiken der eeuwige (boventijdelijke) wezenheid, waarheid en waarde. Dat is nu wat Spinoza noemt de dingen „zien” in het licht van de eeuwigheid, sub specie aeternitatis, niet natuurlijk met het oog des lichaams, maar met het oog des geestes, d.w.z. met hoofd en hart, met hart en ziel. En dat is ook voor Spinoza het ware, het enige „God zien”, die hoogste kennis-top der „intuïtie”. Dat is geen bijzonder soort „helderziendheid”, naar wat het bijgeloof daaronder pleegt te verstaan, te danken aan een of andere occulte „zin”, maar veeleer een het zinnelijke, ja tijdelijke principieel tebovengaan de helderdenkendheid — geen uiterlijk zicht („aanschouwing”), maar inzicht — onmiddellijke, konkrete kennisfunderende zekerheid, die voor Spinoza waardebesef en waardewil insluit. Immers, slechts dank zij deze hoogste verredeliking van denken en willen zijn tijdelijke felicitas en boventijdelijke beatitudo uitsluitend te vinden in het een en al, dat hier niet kan gedacht worden naturalisties, maar uitsluitend idealisties, als de boventijdelijke „waarheid”, als hoogste waarde en ideaal, zodat dit „God-zien” betekent de zuivere, door geen troebele, blinde waan of begeerte bedorven dienst, de blijmoedige dienst van het eeuwig geldige, van de boventijdelijk algemeengeldige waarden. Heel de „intuïtie” van Spinoza’s nergens voldoende tot „begrip des begrijs” verheven „derde soort der kennis” (die slechts met één en hetzelfde, waarlijk al te schamele evenredigheidsvoorbeeldje wordt toegelicht en slechts dogmatiese schijnwetenschap van het transcendent-boventijdelijke kan verschaffen) gaat enkel boven de

„ratio” in engere, diskursieve zin, maar nergens boven de „ratio” in de omvattende zin van intellectus („sive ratio”) uit: Het is een amor *intellectualis* dei, die deze hoogste intuïtie verschafft en deze intellectus is diezelfde rede, die de wet en de maatstaf van waarheid en van zedelijkheid inhoudt. Het is dus deze intellectus, deze maatstaf zelfs alleen, waarbij wij blijven. *Het gehele vijfde deel van de Ethica geeft geen enkel ethics-relevant nieuw element*. Uitdrukkelijk erkent Spinoza zelf de ethiese irrelevantie van heel zijn dogmaties vervaard begrip „aeternitas”), zoals dat in het Vde deel tot ontwikkeling komt met de boventijdelijk(?) te denken begrippen Libertas, Beatitudo, Amor, Salus, Gloria etc., in de gelijk een onweer de bezwangerde atmosfeer zuiverende *voorlaatste stelling* zijner „Ethica”.

Het blijft bij de „Rationis praescripta” van deel IV, bij de redelijkheid als maatstaf en wezen van de zedelijkheid, diezelfde Ratio, die „de Zon is in het rijk van Waarheid en Wijsheid”, quae revera Mentis lux est, sine qua nihil videt, praeter insomnia et figmenta, het ware licht des Geestes, waarzonder hij niets ziet, dan dromen en verzinself. Zo heeft derhalve die „eeuwige” amor intellectualis dei, welbegrepen, *ethies* geen andere zin dan: de pure wijsheid des verstands en de pure wijsheid des harten in enen. In het licht dezer wijsheid, dus „onder de leiding der rede” (door het „bestuur van het verstand”, zoals de oude tot verstandelijk misverstand leidende vertaling luidt), zullen wij vanzelf niets begeren voor onszelf, dat wij niet evenzeer verlangen voor ieder ander, die er evenveel recht op heeft, zullen

¹⁾ Een begrip „*eeuwigheid*”, dat belast het boventijdelijke qua *immanent gelden*, dat wij onmiddellijk beseffen, sensus experimurque, doorlopend verhaspelt met het boventijdelijke qua *transcendent zijn*, ja zelfs met een van geboorte en dood onafhankelijk (en hoewel dus „ongeworden”, en „na” de dood „blijvend”, nochtans zomin praesens als postensent, immers ontijdelijk te denken) en in dualistiese zin ontkennelijk, herinnering- en voorstellingsloos, geestelijk (?) zijn.

Een waarnet van neoplatonico-aristoteliane, aversotiese strijdigheden, heel deze zgn. „*eeuwigdurendheid*” of „des ziels onsterfelijkheid” via de „intellectus activus” (9065 701-71265), waarin Spinoza van zijn jeugd af (Korte Verhandeling II: 22 en 23) verstrikt is gebleven.

De krities-ethiese zuivering en verdieping dezer „geestelijke overwinning des doods” door het immanente „vervisselen van het tijdelijke met het eeuwige” vinde de belangstellende in mijn „Le Sens de la Mort” III.

wij rechtvaardig, trouw en eerlijk zijn, ja levend in dit licht zouden wij allen zijn als één lichaam en één ziel, niet dus in een onbegrijpelijke bovenredelijke unio mystica, maar in deze welbegrepen unio rationalis, de eenheid der zuivere rede. Baroach Spinoza, gezegend Spinoza, de man die in alle eenvoud heeft geleefd en geleden, gedacht en gestreden in dit licht der eeuwigheid

SPINOZA ALS MYSTICUS

door dr. J. H. CARP.

I

DE MYSTISCHE BESCHOUWINGSWIJZE

*„Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann
leben, Wird ich zunichte, er muss von Not den Geist
aufgeben.“*
Angelus Silesius

Welke zijn de kenmerken van de beschouwingwijze, die als mystiek kan worden aangeduid? Kan het Spinozisme in deszelfs wezenstrekken als vorm van de mystische beschouwingwijze begrepen worden? Is een andere opvatting van het Spinozisme dan als mystische beschouwingwijze aanvaardbaar? — Ziehier de vragen, welke hij, die met betrekking tot een onderzoek van de verhouding van Spinozisme en mystiek standpunt bepalen wil, zich behoort voor te leggen.

Wat is mystiek?

Uitgangspunt bij de typeering van de mystische beschouwingwijze is, dat het een der vormen betreft, waarin 's menschen verhouding tot zijn bestaansgrond (het Goddelijke) uitdrukking vindt. Onder verschillend gezichtspunt kan deze verhouding worden beschouwd: dualistisch of monistisch. Dualistisch is zij, indien God en mensch (wereld) principieel van elkander gescheiden worden opgevat, elk in een eigen wezensfeer; monistisch, waar God en mensch (wereld) een wezenseenheid uitmaken. Eenerzijds is het type van bedoelde verhouding het theïsme, anderzijds het pantheïsme, waarin het Goddelijke het geheel van al het wereldlijke is. De dualistische structuur van het theïsme berust op de transcendente Gods ten op-

zichte van de wereld en daarom kan de mensch het Goddelijke niet anders kennen dan langs den weg eener openbaring, waarin hem door een middelbaar kennis van het Goddelijke verschaft wordt in geloof en wonder. 's Menschen redevermogen op zichzelf is principieel onmachtig inzicht in het transcendent-Goddelijke te verwerven, zoodat de laatste kennisbron der theistische beschouwingswijze irrationeel is in dezen zin, dat onafhankelijk en buiten bereik van 's menschen redelijke bezinning en denken, *gegeven kennis* wordt aanvaard, welker waarheid berust op den heteronomen eisch van erkenning, gegrond op de autoriteit van openbaring en middelbaar. Het pantheïsme daarentegen, het Goddelijke en de wereld identificeerend, voert tot de gedachte, dat de kennis van de wereld de kennis van het Goddelijke insluit en dat 's menschen denken, waarin het goddelijk denken zich uitdrukt, tot volkomen inzicht in het Goddelijke alszoodanig kan geraken. De kennisbron der pantheïstische beschouwingswijze is rationeel. Tegenover irrationeel theïsme en rationalistisch pantheïsme neemt de mystiek een eigen plaats in. Noch het wonder als transcendente en heteronome bron van kennis, noch het postulaat van volledige rationeele kenbaarheid van het Goddelijke is uitgangspunt der mystische beschouwingswijze, daar zoowel het een als het ander zich niet verdraagt met de grondgedachte dezer beschouwingswijze, dat het wezen van het Goddelijke gelegen is in deszelfs absolute oneindigheid, aan elke begrenzing en bepaling onttrokken. Immers, in de transcendente beschouwingswijze, waarop het openbaringsgeloof berust, is de wezensfeer van het Goddelijke principieel gescheiden van die der wereld, zoodat het Goddelijke de wereld niet insluit, een gedachte, waarin een begrenzing van het Goddelijke ligt. Anderzijds onderstelt een alzijdige rationaliseering van het Goddelijke een omvatting van het goddelijke wezen door 's menschen denken, dat in zijn ordening het Goddelijke bepaalt en in rationeele kenmerken onderscheidt, een opvatting, waarin de goddelijke Oneindigheid uiteraard niet tot uitdrukking komt.

Want absolute Oneindigheid onsluit niet slechts al wat is of zijn kan in haar wezen, maar zij gedooft ook geen *begripsbepaling*, welke als rationeele onderscheiding nimmer anders dan als onderlinge *afgrenzing* van begrippen mogelijk is. De absolute Oneindigheid vordert de gedachte van niet-onderscheiden-zijn, alszoodanig onttrokken aan elke begripsbepaling, zoodat haar rationeele kenbaarheid is opgeheven. Immers, indien geenerlei onderscheiding tot uitdrukking kan komen, dan kunnen geen kenmerken worden bepaald, waarop rationaliseering en kenbaarheid alleen kan berusten.

De mystische beschouwingswijze is geworteld in een *streven* naar inzicht in het Goddelijke, opgevat als datgene wat aan elke begrenzing en bepaling onttrokken is, het Oneindige in absoluten zin. Het streven naar inzicht in het Grentzenlooze en Absolute is als uiting van het religieus bewustzijn te verstaan, hetwelk den druk van het Oneindige op het eindige ervaart en uit deze spanning den vorm schept, waarin de mensch zijn verhouding tot het Goddelijke opvat. Noch het wonder, noch een rationaliseering van het Goddelijke, theïsme noch pantheïsme geven den mysticus een bevredigende oplossing voor het vormprobleem van de verhouding van het Goddelijke en den mensch. De drang tot inzicht in het Absolute als datgene wat aan elke grensbepaling, niet slechts in tijdelijken en ruimtelijken maar ook in logischen zin, onttrokken is, voert derhalve tot een staat des geestes, waarin elke wijze van denken (rationeel of intuïtief) zichzelf opheft als ontoreikend om het Absolute te omvatten en tot uitdrukking te brengen — immers, het Onbepaalde gedooft geen bepaling —, een staat des geestes, welke zich niet anders dan negatief als „*ignorantia docta*” kan uiten. Maar niet slechts berusting in de grenzen van elke wijze van redelijk inzicht kenmerkt de mystische beschouwingswijze, doch tegenover deze negatieve geesteshouding staat de beleving (ervaring) van dat wat naar deszelfs aard niet gedacht en gekend kan worden, het Absolute en Aleene, in welks niet-onderscheiden-zijn de geest met zijn zelfbewustzijn is op-

gegaan: de *Unio Mystica*. Is eenzijds het beleven van het Aleene, waarin 's geestes bewustzijn van zichzelf is opgeheven, — deze stemming des gemoeds — de laatste grond der mystische beschouwingswijze, welke vóór de bewustwording van den geest en redelijke bezinning is gegeven, anderzijds stelt de mystiek, voorzoover zij *beschouwingswijze* is, bepaalde eischen aan den tot zelfbewustzijn geraakten geest. Hier liggen de redelijke grondslagen der mystische beschouwingswijze.

In tegenstelling tot de dualistische en rationalistisch-monistische beschouwingswijzen, waaraan begripsbepaling ten grondslag ligt, berustend op de tweehed van kennen en gekend worden, waarin 's geestes zelfbewustzijn zich uit — de scheiding van subject en object als voorwaarde voor alle denken —, vindt de mystische beschouwingswijze haar grond in de opheffing van deze tweehed van kennen en gekend worden, in de Aleenheid derhalve, waarin ook het zelfbewustzijn en daarmede het denken zelf is opgegaan. Daarom kan het uitgangspunt der mystische beschouwingswijze niet anders zijn dan een definieering van het ondefinieerbare, een symbolische idee, waarop betrokken wordt hetgeen naar deszelfs aard niet kan worden gedacht en begrepen.

Wereldbeschouwing sluit bewustwording des geestes in, opdat gedacht en gekend worde, en daarom kan de mystische beschouwingswijze niet in den negatieven staat van inzicht berusten, welke met de formeele gedachte der Aleenheid als symbolische idee gegeven is. De oneindige Eenheid, welke voor het denken alles en niets is, moet zich als zelfbewustzijn relativeren; het is logische noodwendigheid, dat het niet-denkbare zichzelf denkt, waardoor het grondeloze tot grond wordt, chaos tot *Logos*. De rationaliseering van het Goddelijke neemt een aanvang; het Aleene, de absolute Oneindigheid, is tot God als transrationeel beginsel van wereldbeschouwing geworden. Het uitgangspunt der mystische *beschouwingswijze* is noch irrationeel, als ware het vóór alle denken en redelijke bezinning gegeven, zooals de geopenbarde transcendente waarheid,

noch rationeel, als zou het een product van louter redelijke bezinning zijn. De *transrationaliteit* van het uitgangspunt der mystische beschouwingswijze berust eenenzijds op redelijken grondslag. Immers, het is niet anders dan redelijk inzicht, dat tot de erkenning voert, dat alles wat gedacht en begrepen wordt, de tweehed van kennen en gekend worden, d.i. de tweehed van subject en object, onderstelt, zoodat het Aleene *alszoodanig* niet gedacht en begrepen kan worden. Dit inzicht in de grenzen van denken en redelijk kennen is op zichzelf redelijk, maar berust anderzijds op de aanvaarding van een metaphysische realiteit, welke boven deze grenzen uitgaat en in haar niet-ondercheiden Aleenheid slechts als religieuze ervaring beleefd kan worden. En daarom kan het uitgangspunt der mystische beschouwingswijze niet anders dan als symbolische idee worden opgevat, waarop het redelijk onkenbare betrokken wordt: de Aleenheid en haar bewustwording, de overgang van de alogische metaphysische werkelijkheid tot *Logos*.

In de mystische beschouwingswijze, welke in het zelfbewustzijn van het goddelijk Aleene haar aanvang moet nemen, ligt de gedachte van immanente begripsontwikkeling als een proces van bewustzijnsontplooiing opgesloten, hetwelk zich in immanenten begripssamenhang tot een rationeel verband voltrekt, geworteld in een transrationeel apriori. Ontwikkeling — emanatie, niet evolutie — uit de Aleenheid van het Goddelijke is methodisch beginsel der mystische beschouwingswijze, maar naar mate deze ontwikkeling in een rationeel proces voortschrijdt en zich in zooverre van de hoogste werkelijkheid, welke uitgangspunt was, verwijdert, dreigt het inzicht in den wezensamenhang met het uitgangspunt — de Aleenheid — verloren te gaan. Daarom is postulaat voor de mystische beschouwingswijze, dat haar rationeele dialectiek tenslotte weder tot het inzicht in de wezeneseenheid voert, waarmede het denken tot zijn punt van uitgang terugkeert, zoodat de mystische beschouwingswijze haar einde evenzeer in een symbolische idee vindt, gelijk haar transrationeel begin.

In de mystische beschouwingswijze beweegt het denken zich in een cirkelgang, uitgaande van de symbolische idee van de Aleenheid, waarin het tevens weder zijn einde bereikt. De noodwendigheid om tot haar uitgangspunt terug te keeren is methodisch postulaat der mystische beschouwingswijze, het is naar het woord van Meister Eckehart het „ewiges Rückstaren der Seele in Gott“, het „Rufen und Eilen aller Wesen dorthin wovon sie ausgegangen sind“.

II

HET SPINOZISME ALS MYSTISCHE BESCHOUWINGSWIJZE

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.

In hoeverre kan het Spinozisme begrepen worden als vorm der mystische beschouwingswijze? In welke begijnen van de Spinozistische wereldbeschouwing komt de structuur der mystische beschouwingswijze, zooals deze in het voorgaande werd aangegeven, tot uitdrukking?

De mystische beschouwingswijze berust op de gedachte, dat de metaphysische realiteit *alszoodanig* — het Aleene — rationeel niet kenbaar is, een gedachte, welke eveneens als fundament van de Spinozistische wereldbeschouwing aangewezen kan worden.

De metaphysische realiteit als de werkelijkheid in haar alzijdigheid en oneindigheid, wordt in het Spinozisme gekenmerkt door een *oneindig aantal attributen* (Eth. I, 9, 10, schol.), en daarom wordt God, het absoluut oneindig wezen, als uit een oneindig aantal attributen bestaand opgevat, gelijk in de definitie van de Godsidee (Eth. I, def. 6), wordt uitgedrukt. Deze attributen zijn de grondeigenschappen, waarin redelijk inzicht het wezen van de metaphysische werkelijkheid (het Goddelijke) begrijpt (Eth. I, def. 4), maar *s menschen* denken is tot het inzicht in slechts *twee* attributen, de geestelijke („cogitatio“) en de tijd-ruimtelijke („extensio“) zijde des levens bepalende,

beperkt (Eth. II, ax. 5). Deze principieele begrenzing van het denken is met betrekking tot de mogelijkheid van rationalisering van het goddelijk wezen van fundamenteele betekenis en bij herhaling heeft Spinoza daarop gewezen. Tegenover een vraag van Schuller, (Ep. 63), of God in meer dan twee attributen (denken en uitgebreidheid) kan worden begrepen, stelt Spinoza in zijn antwoord, (Ep. 64) een bewijs van de beperking van *s menschen* denken tot het inzicht in de beide genoemde attributen, terwijl hij in een brief aan Boxel (Ep. 56) de gedachte van volkomen doorgroting van het Goddelijke afwijst en zijn inzicht in Gods wezen aanduidt als de kennis van slechts eenige van Gods attributen en zelfs niet van het meerendeel.

De rationeele onkenbaarheid van Gods wezensvolkomenheid en van de metaphysische realiteit *alszoodanig* ligt in het Spinozisme opgesloten in de gedachte, dat zij door een oneindig aantal attributen gekenmerkt wordt, waarvan het redelijk inzicht er *twee* begrijpt. Zoo geeft de definitie van de Godsidee (Eth. I, def. 6) als het uit een *oneindig aantal* attributen bestaand wezen, uitdrukking aan het logisch kenmerk der Godsidee, nl. haar principieele onkenbaarheid, d.i. de onmogelijkheid God *alszoodanig* te denken.

Maar niet alleen in de beperking van het redelijk inzicht tot de twee attributen van denking en uitgebreidheid is het beginsel vervat, dat de goddelijke wezensvolkomenheid aan rationalisering onttrokken is, doch ook op andere wijze vloeit dit beginsel uit het begrip der oneindige attributen voort. Immers, de toekenning van oneindige praedicaten aan het Goddelijke geeft op zichzelf reeds uitdrukking aan de rationeele onkenbaarheid van het goddelijk wezen, zoover het oneindig aantal der praedicaten, dat noodwendig ook onderling tegengestelde omvat, de mogelijkheid van rationeele bepaling van het aldus gekenmerkte wezen opheft. Uit rationeel oogpunt heeft de toekenning van een oneindig aantal kenmerken dezelfde betekenis als het toekennen van geen enkel kenmerk en in zooverre bestaat er verwantschap tusschen het Spinozistisch Godsschema met

zijn oneindig aantal attributen en dat der negatieve theologie van de Middelieuwsche mystiek.

Het oneindig aantal attributen als kenmerkend Gods wezen drukt derhalve tevens uit het niet-onderscheiden-zijn van het Goddelijke *alszoodanig*, waardoor het buiten rationeele bepaling gesteld is. Deze gedachte, welke de mystische beschouwingswijze typeert, komt duidelijk uit in Eth. II, 7, scholium. Hier wordt tegenover elkander gesteld enerzijds de wereld in haar onderscheidingen, welke begrepen wordt in het goddelijk wezen, onderscheiden in deszelfs attributen van denking en uitgebreidheid; anderzijds de wereld in haar wezensvolkomenheid, d.i. de wereld zooals zij onafhankelijk van rationeele onderscheiding is als metaphysische realiteit en als zoodanig in het Goddelijke geworteld voorzoover dit uit oneindig vele attributen bestaat. Een begripmatig verband, berustend op rationeele onderscheidingen, aan den eenen kant; de aan rationaliseering onttrokken oneindige Aleenheid, waarin de wereld niet-onderscheiden opgaat, aan den anderen kant, een verband, dat niet gedacht en rationeel gekend kan worden, doch de in de Unio Mystica beleefde ervaring van het Aleene als de metaphysische werkelijkheid is, symbolisch uitgedrukt door de gedachte, dat de wereld geworteld is in het goddelijk wezen voorzoover dit uit een oneindig aantal attributen bestaat.

De rationeele onkenbaarheid van de metaphysische realiteit, de Aleenheid, welke aan de Spinozistische wereldbeschouwing ten grondslag ligt, wordt aangeduid door een symbolische uitdruktingswijze, waarop het rationeel niet bepaalde betrokken wordt: „Rerum, ut in se sunt” — (d.w.z. onafhankelijk van de attributen van denking en uitgebreidheid) — „Deus revera est causa quatenus infinitis constat attributis” (Eth. II, 7, schol.). De „ignorantia docta” is hiermede als de laatste grond van het Spinozisme uitgesproken. De Godsídee, zooals zij in Eth. I, def. 6, aangegeven wordt, met als kenmerk het oneindig aantal der attributen, waardoor het Goddelijke aan rationeele kenbaarheid is onttrokken, is derhalve een definieering van

het ondefinieerbare, welks werkelijkheid niet anders dan in de mystieke ervaring gelegen kan zijn.

Ook de *zelfbewustwording* van het goddelijk Aleene volgt zich in de wereldbeschouwing van het Spinozisme, het uitgangspunt voor rationaliseering, dat kenmerkend is voor de mystische beschouwingswijze in het algemeen. Het Goddelijke, dat in deszelfs oneindig vele attributen het niet-onderscheiden Aleene is, moet *zichzelf* denken en daarmee tot Logos worden, opdat uit de a-logische metaphysische realiteit een wereldbeschouwing kan worden begrepen.

Den overgang van de metaphysische realiteit, het Aleene, tot de sfeer der rationeele onderscheidingen waar het denken tot inzicht geraakt, voltrekt de mystische beschouwingwijze van het Spinozisme uteraard niet langs den weg der rationeele dialectiek, maar de grenzen, welke aan redelijke bezinning zijn gesteld, worden overschreden door de aanvaarding van een transrationeel beginsel.

Hoe wordt het *niet-onderscheiden-zijn* van het goddelijk Aleene tot *onderscheiden* uitgangspunt voor een rationeele ontwikkeling der Spinozistische wereldbeschouwing? Het zijn de attributen, welke het Godsbegrip rationaliseeren, maar op welke wijze moeten deze attributen als onderscheidende wezenskenmerken uit het niet-onderscheiden wezen der Aleenheid worden afgeleid? Ziehier het probleem, dat geenszins wordt opgelost door een verwijzing naar de definitie der attributen (Eth. I, def. 4), als de door het redelijk inzicht begrepen wezenskenmerken Gods. Immers, wat is de grond van dit redelijk inzicht, dat in deze definitie zonder meer van de Aleenheid onderscheiden wordt en dat uteraard niet als het op zichzelf beschouwd redelijk inzicht des *menschen* kan worden opgevat, daar dit inzicht dan apriori van de goddelijke Aleenheid zou zijn onderscheiden, hetgeen met het Aleenheidsbeginsel als uitgangspunt in strijd ware? Slechts voorzoover in het Spinozisme het kenmerk der mystische beschouwingswijze, gelegen in de zelfbewustwording van de goddelijke Aleenheid, tot uitdrukking wordt gebracht, kan deze leer als vorm dier beschouwingswijze worden opgevat. En inder-

daad, de Spinozistische kosmologie poogt het beginsel van rationalisering van het Aleene te ontvouwen onafhankelijk van 's menschen redelijk inzicht, een poging, welke echter onder logisch gezichtspunt niet kan worden begrepen, maar daarom juist niet anders dan als transrationeel beginsel kan worden beschouwd, gelijk uit het volgende nader moge blijken.

De mystische gedachte van de zelfbewustwording van het niet-onderscheiden Aleene komt in het Spinozisme tot uiting in Eth. II, 3: In God is noodwendig een voorstelling gegeven, zoowel van zijn wezen als van alles wat daaruit noodwendig volgt, d.w.z. uit de noodwendigheid van het goddelijk wezen vloeit voort, dat God zichzelf begrijpt, (t.a.p. schol.). Deze formuleering van de mystische gedachte van de zelfbewustwording Gods sluit aan bij een andere zegswijze in Eth. I, 16: Uit de noodwendigheid van de goddelijke natuur vloeit oneindig veel op oneindige wijzen, d.w.z. alles wat in een oneindig verstand besloten is, voort. Het is hier niet de op redelijk inzicht (Eth. I, def. 4) berustende onderscheiding van de attributen, welke aan de rationalisering van het Goddelijke ten grondslag wordt gelegd, maar aan deze attributenonderscheiding wordt een aprioristisch-metaphysisch fundament gegeven. Dit blijkt uit de wijze, waarop het in Eth. I, 16 geformuleerde beginsel wordt toegelicht: Het goddelijk wezen heeft een oneindig aantal attributen, d.w.z. het goddelijk wezen is voor 's menschen denken onkenbaar, zoodat, waar het Aleene ook het denken omvat, in God een denken geworteld is, dat als „intellectus infinitus“ de gansche kosmische ordening, waarvan 's menschen denken slechts een deel is, begrijpt. Dit „oneindig verstand“ is evenwel niet een denken, dat apriori de verscheidenheid in de eenheid Gods denkt, maar het is zelf afhankelijk in God begrepen; het „oneindig verstand“ behoort tot de „natura naturata“ (Eth. I, 31), d.w.z. het „oneindig verstand“ onderstelt de „natura naturans“, het goddelijk wezen onder het gezichts punt van het attribut des denkens, als grond van deszelfs logische mogelijkheid. Maar indien eenzijdig

de attributen door den intellectus aan God worden onderscheiden, (Eth. I, def. 4) en anderzijds echter het attribut van het goddelijk denken de vooronderstelling is van den intellectus, dan ligt hierin de gedachte opgesloten, dat God zichzelf denkt, in dezen zin, dat hij zichzelf onderscheidt in het attribut van denken en in het daarin gewortelde „oneindig verstand“. De zelfbewustwording van het goddelijk Aleene is in het Spinozisme derhalve hierin uitgedrukt, dat God zichzelf denkt als zelfbewustzijn (attribut van denken) en als beginsel van denken (intellectus infinitus), als Logos. In Eth. II, 5 vindt deze gedachte haar bevestiging: God heeft een voorstelling van zijn eigen wezen, d.w.z. van zijn attributen, doordat God denkt en niet doordat God het „voorwerp“ van deze voorstelling is. Immers, de zin van deze gedachte is aldus te verstaan, dat God niet gegeven attributen begrijpt, maar dat Gods denken zelf aan de attributen het aanzijn geeft: het goddelijk wezen denkt zichzelf als grond van denken.

Men hoede zich er voor, dat dit inzicht in de mystische gedachte van de zelfbewustwording Gods als kenmerk der Spinozistische beschouwingswijze, verduisterd wordt door de wijze, waarop Spinoza in zijn systeem de „afleiding“ van het attribut van denken in rationeelen vorm heeft gekleed (Eth. II, 1). Hier zijn de „bijzondere“ gedachten uitgangspunt en wordt uit haar aard, dat zij als modi in God begrepen moeten worden, afgeleid, dat aan God een attribut moet toekomen, het attribut van denken, waarin deze bijzondere gedachten haar grond vinden. Op deze wijze schijnt het attribut van denken en daarmee de rationeele onderscheiding van het Aleene, methodisch aposteriori bepaald te worden en ware het redelijk denken de grond van de onderscheidende kenmerken van het Goddelijke. Het misverstand, dat deze „rationeele afleiding“ van het denken als attribut Gods zou kunnen wekken, wordt echter vermeden, indien men zich er rekenschap van geeft, dat het beginsel, waarop bedoelde afleiding gegronde is, hierin is gelegen, dat de bijzondere gedachten als bestaanswijzen (modi) van God

worden opgevat, zoodat het goddelijk denken tenslotte toch het apriori van deze rationeele bewijsvoering vormt en derhalve het probleem weder oprijst van een denken als het absoluut apriori van de bijzondere gedachten. Het beginsel van de zelfbewustwording van het goddelijk Aleene, de Logos der Spinozistische wereldbeschouwing, ligt niet in de stellingen, welke over de redelijke afleiding van de goddelijke attributen handelen, (Eth. II, 1, 2) opgesloten, maar het is daaraan voorondersteld op de wijze zooals in het voorgaande werd uiteengezet.

Zooewel het niet-onderscheiden-zijn van de goddelijke Oneindigheid, haar Aleenheid, als haar overgang tot onderscheidenheid, waarin het Goddelijke zichzelf denkt, is principieel onttrokken aan rationeele bepaling, welke de tweehed van kennen en gekend worden apriori vordert. De aanvaarding van dit transrationeel uitgangspunt is evenwel geboden, opdat de in de Unio Mystica beleefde ervaring van de Aleenheid van chaos tot Logos, d.w.z. tot grond eener wereldbeschouwing worde.

Het goddelijk Aleene sluit in zich de identiteit van subject en object van denken, hetgeen als beginsel van mystische wereldbeschouwing aldus moet worden opgevat, dat het subject des denkers zichzelf als denkend denkt, een zgn. intellectueele aanschouwing, waarin de zelfbewustwording van het Aleene wordt uitgedrukt: het Goddelijke denkt zichzelf als denkend God. De intellectueele aanschouwing van het Absolute is de Logos der wereldbeschouwing: het is de in God noodwendig gegeven voorstelling van zichzelf als transrationeel beginsel, waaruit de rationaliteit der wereldordering volgt, aldus Spinoza, of, in een andere zeggwijze, het Goddelijke, dat zichzelf denkt, verheugt zich in eigen volmaaktheid en heeft zichzelf lief (Eth. V, 35).

De mystische beschouwingswijze, welke in de zelfbewustwording van het goddelijk Aleene haar uitgangspunt neemt, kan haar gedachten niet anders dan in een gesloten begripsverband ontwikkelen, een continuïteit en samenhang van begrippen, gedragen en bepaald door de tot

Logos geworden Aleenheid. Dit immanent begripsverband is ook kenmerkend voor het Spinozisme. De richting der Spinozistische dialectiek is bepaald door de gedachte van eenheid in de goddelijke Substantie, waarin de ervaringswereld begrepen moet worden. Op deze apriori gestelde richting van begripsontwikkeling zijn alle definities der Spinozistische beschouwingswijze betrokken, in dezen zin, dat de definities onder het gezichtspunt dezer eenheid bepaald worden als de logische, systematische grondslagen van het verband, waarbinnen zich de begripsontwikkeling voltrekt. Zoo ontplooit zich onder het gezichtspunt eener begripnatiege verbandseenheid een systeem van begrippen, tusschen welke de dialectiek een logischen samenhang ontwikkelt, welker richting bepaald is door de gedachte van de eenheid, die in het verband met de goddelijke Substantie begrepen moet worden. Daarom is de mathematische vorm van de Spinozistische beschouwingswijze in stede van een bezwaar zooals wel is aangevoerd, veel eer als een typische uitdrukking aan te merken van de structuur der mystische beschouwingswijze, voorzover deze in rationeele begripsvormen in plaats van in paradoxen en beelddpraak is gekleed.

Begripsontwikkeling uit Eenheid tot Eenheid is het dialectisch principe van het Spinozisme, gelijk dat der mystische beschouwingswijze in het algemeen. Hetgeen deze begripsontwikkeling voortbeweegt, wordt in het Spinozisme aangeduid als „scientia intuitiva“, waarvan in Eth. II, 40, schol. 2, gezegd wordt, dat zij voortschrijdt van de adequate idee van het wezen van de attributen Gods tot de adequate kennis van het wezen der dingen.

Het emanatieproces, waarin uit de goddelijke Aleenheid de wereld ontwikkeld wordt onder het gezichtspunt van de idee van Eenheid en immanenten begripssamenhang, voltrekt zich op den grondslag van het tot Logos geworden zelfbewustzijn van het Aleene, waardoor de attributen als begripsbepalingen van het Goddelijke tot aanzijn geraken. Uit de eenheid der Substantie ontvouwt zich als uiting van den goddelijken Logos de rationeele onderscheiding van de

attributen van denken en uitgebreidheid, waardoor de levensgebieden des geestes en der tijd-ruimtelijke existentie in derzelver verband tot de Substantie kunnen worden begrepen. Uit deze attributen, welke de eerste phase van het emanatieproces uit de goddelijke Aleenheid vormen, vloeien vervolgens de „modi infiniti” voort, eenzijdig — uit het attribuut van denken — het „oneindig verstand” („intellectus infinitus”), anderzijds — uit het attribuut van uitgebreidheid — „beweging en rust”, de rationeele principes, welke de wetmatigheid in het rijk des geestes en in dat der tijd-ruimtelijke existentie, resp. als rationeele en causale noodwendigheid bepalen. De derde phase in dit emanatieproces is de afleiding van de wereld van denken en van die van uitgebreidheid, beide in haar totaliteit, d.w.z. het bepaalde denken en de bepaalde uitgebreidheid, de materie in het algemeen. Het hiervoren bedoelde emanatieproces betreft datgene wat volgens Eth. I, 28, schol., *onmiddellijk* uit God voortvloeit voorzoover het in den absoluten aard van het Goddelijke gegrond is. De bijzondere vormen van denken en uitgebreidheid, de modi, kunnen derhalve niet rationeel uit den absoluten aard Gods worden afgeleid, (Eth. I, 28, demonstr.), en daarom kunnen de bijzondere vormen van denken en uitgebreidheid — waaronder de mensch als *modus* der Substantie — niet anders in het emanatieproces begrepen worden dan als in hun algemeene, aprioristische bestaansmogelijkheid bepaald door het wezensverband met de Substantie, als modi (schijn gestalten) der Substantie.

Op het emanatieproces der Spinozistische beschouwingswijze heeft het eerste deel der Ethica, *De Deo*, betrekking, terwijl in de vier volgende deelen een ontwikkelingsproces in omgekeerde richting gevolgd wordt, in dezen zin, dat uitgaande van den staat des *menschen* de gang tot het Goddelijke ondernomen wordt. De treden van deze Jacobsladder voeren den mensch niet alleen tot inzicht in het Goddelijke als object van 's menschen kennis, waardoor de mensch tot het Goddelijke nadert, maar de hoogste trede is daar bereikt, waar de mensch niet-onderscheiden in de

goddelijke Aleenheid is opgegaan, in de opheffing van het ervaren van zichzelf en van het Andere, een gesteldheid, welke onttrokken is aan de sfeer des begrijs en slechts symbolisch kan worden uitgedrukt.

Het emanatieproces der Spinozistische wereldbeschouwing gaat uit van de metaphysische werkelijkheid, de Aleenheid, en voert tot het onderscheidene, dat, naar mate het zich differentieert, meer en meer als relativering der werkelijkheid en vermindering der volmaaktheid, die uitgangspunt waren, begrepen moet worden, waardoor tenslotte het inzicht in den wezenssamenhang van den mensch — een der oneindig vele modi van de Substantie — met de goddelijke Aleenheid verduisterd wordt. 's Menschen wezenseenheid met het Goddelijke, daar te stellen is het doel der mystische beschouwingswijze, gelijk van het Spinozisme, en daarom moet van den mensch uit tot het Goddelijke worden opgestegen. Over dit verschil tusschen emanatie uit God en opstijging tot God spreekt Spinoza in Eth. V, 36, schol.: Want hoewel in het eerste deel der Ethica, *De Deo*, is aangetoond, dat alles en dus ook 's menschen geest van God afhangt — emanatie —, maakt dit bewijs toch niet zulk een indruk als wanneer hetzelfde be-
wezen wordt uit het wezen van elk bijzonder ding, welks afhankelijkheid van God is vooropgesteld.

De opstijging tot het Goddelijke vindt in de Spinozistische wereldbeschouwing uitdrukking in het bereiken van den staat van beschouwing van het lichaam onder het gezichtspunt der eeuwigheid, *sub specie aeternitatis*. Hier wordt de mensch de gelukzaligheid („beatitudo”, Eth. V, 42) deelachtig, duidend op een staat des geestes, in welken inzicht in het Goddelijke wordt erlangd, waardoor de volmaakte, tot zijn bestemming geraakte mensch gekenmerkt wordt. Hiertoe wordt een zoodanige verdieping van inzicht gevorderd, dat de mensch, zich van alle individueele bijzonderheid bevrijdend, zich verheft tot de objectieve waarheid zelve en 's menschen denken een functie wordt van het objectieve denken, een proces van geestesontplooiing, in het Spinozisme uitgedrukt als de

beschouwing van het lichaam onder het gezichtspunt der eeuwigheid („sub specie aeternitatis”).

Volgens Eth. V, 30 heeft 's menschen geest in zooverre kennis van God en weet hij, dat hij in God is en in God begrepen wordt, als de geest zichzelf en het lichaam onder het gezichtspunt der eeuwigheid beschouwt. In deze beschouwingswijze onder het gezichtspunt der eeuwigheid heeft de geest niet een voorstelling van het concrete bestaan des lichaams en begrijpt hij de dingen niet in tijdsverband (Eth. V, 29, demonstr.), maar hetgeen onder het gezichtspunt der eeuwigheid beschouwd wordt, denkt de geest als in God begrepen en uit de noodwendigheid van het goddelijk wezen volgend (Eth. V, 29, schol.). Deze wijze van beschouwing van het lichaam heet de gedachte aan een bijzonder lichaam — dus aan eigen individualiteit — op, daar de materie alleen in zooverre in God als uit zijn wezen voortvloeiend begrepen kan worden, als zij als materie in het algemeen en haar wetmatigheid (de wisselwerking van „beweging” en „rust”) beschouwd wordt, (verg. Eth. I, 21—24). In deze opheffing van de gedachte van eigen individueel bestaan is het vermogen des geestes gegrond om tot inzicht in het wezen Gods te geraken, opdat, indien de geest bevrijd is van de voorstelling van het concrete bestaan des lichaams, de geest ook zichzelf onder het gezichtspunt der eeuwigheid en daarmee als onveranderlijken, eeuwigen openbaringsvorm van het goddelijk denken begrijpt. In de beschouwingswijze onder het gezichtspunt der eeuwigheid verheft de mensch zich boven de eindigheid, welke de concrete bepaaldheid zijner individualiteit kenmerkt en maakt hij deel uit van de eeuwig, in het Goddelijke gewortelde orde: 's menschen denken wordt een vorm van het objectieve denken zelf. Zoo is de gelukzaligheid van den mensch hierin gelegen, dat zij denken wordt tot objectief denken en zijn geest zich verheft tot functie van den oneindigen geest. Vorenbedoelde opvatting wordt in Eth. V, 23 aldus uitgedrukt, dat 's menschen geest niet tegelijk met het lichaam teniet kan gaan, maar dat het eeuwig deel des geestes overblijft. Teniet

gaat het lichaam van den mensch in dezen zin, dat, indien het lichaam onder het gezichtspunt der eeuwigheid beschouwd wordt, de gedachte aan het bijzondere lichaam en daarmee aan 's menschen individuele bepaaldheid wordt opgeheven; teniet gaan de voorstellingen, welke aan de subjectieve lichaamsaandoeningen gebonden zijn. Alsdan subjectieve lichaamsaandoeningen gebonden zijn. Alsdan rest een gesteldheid des geestes, waarin deze bevrijd is van de gedachte aan eigen subjectiviteit — verbonden aan den voor aandoeningen vatbaren staat des lichaams — en is de geest geraakt tot inzicht in het Goddelijke en daarmee zelf tot deel van de eeuwigheid der objectieve waarheid geworden.

De beschouwingswijze onder het gezichtspunt der eeuwigheid heeft den mensch gevoerd tot den hoogsten staat van begripmatig inzicht, welke voor de rationeele dialectiek bereikbaar is, het inzicht in 's menschen goddelijke gesteldheid als denkmodus der Substantie, met welk inzicht de volmaaktheid des geestes verworven is voorzover in 's menschen denken het objectieve en in dezen zin het goddelijke denken zich uit. De mensch is op dezen trap van inzicht tot het Goddelijke genaderd, maar hij is niet in het Goddelijke opgegaan, daar begripmatig inzicht de tweehed van subject (de mensch) en object (het Goddelijke) van kennis vordert. Opheffing van deze relatie tusschen subject en object van kennis, van de betrekking tusschen het een en het Andere, en in plaats daarvan eenheid van kennen en gekend worden, het diepste zwijgen van het niet-meer-weten — deze staat van beleven, waarin 's menschen zelfbewustzijn in het Goddelijke is opgegaan, ligt echter buiten de grenzen van redelijk inzicht. In deze gesteldheid is evenwel de hoogtestand der mystische beschouwingswijze gelegen, gelijk hij in symbolischen vorm gekleed in het Spinozisme uitdrukking vindt in den *Amor Dei Intellectualis*.

Van de voorstelling, dat de mensch, van eigen individueel bestaan bewust, zijn goddelijken bestaan grond liefheeft, (Eth. V, 15) wordt in het Spinozisme een andere gedachte onderscheiden, nl. dat de mensch, wiens zelfbewustzijn

is opgegaan in het Goddelijke, zich in een gesteldheid bevindt, welke, in analogie tot de liefde des menschen tot het andere, als Geestelijke Godsliefde wordt aangeduid. Welke is de betekenis van deze Geestelijke Godsliefde, wat is haar plaats in de Spinozistische wereldbeschouwing?

¹ Menschen geest, die het lichaam en diensengevolge zichzelf onder het gezichtspunt der eeuwigheid beschouwt, (d.i. 's menschen denken, waarin de objectieve geest zich uit), heeft de hoogste kennis des begrijs erlangd en is daarmee tot den staat zijner volmaaktheid geraakt (Eth. V, 31, schol.). In den overgang („transitio”) van den geest tot dezen hoogsten staat van volkomenheid bestaat 's geestes lust („laetitia”, Eth. III, affectuum def. II), welke, vergezeld van de gedachte aan het inzicht in het Goddelijke als oorzaak, als Geestelijke Godsliefde, *Amor Dei Intellectualis*, wordt aangeduid (Eth. V, 32, coroll.). In deze gesteldheid van zijn volmaaktheid gaat de geest in het Goddelijke op; immers, 's geestes intellectueele liefde tot God is Gods liefde zelf, waarmee het Goddelijke zichzelf mint (Eth. V, 36).

De *Amor Dei Intellectualis* is niet als vorm van „liefde” in Spinozistischen zin aan te merken daar deze laatste berust op de gedachte eener „uitwendige” oorzaak („causa externa”, Eth. III, affectuum def. VI), welke den overgang van een staat van geringere tot een van hoogere volkomenheid bepaalt. Bij den *Amor Dei Intellectualis*, welke geen verband houdt met de voor aandoeningen vatbare gesteldheid van 's menschen bestaan, ontbreekt uiteraard de gedachte aan een „uitwendige” oorzaak, wijl het inzicht in het wezensverband van het Goddelijke, waarvan de mensch deel uitmaakt, aan deze gesteldheid ten grondslag ligt. Evenmin is de *Amor Dei Intellectualis* voorzoover hij op het Goddelijke als subject betrokken wordt (Eth. V, 35) als vorm van „lust” in Spinozistischen zin te beschouwen, daar „lust” op een overgang van een staat van geringere tot hoogere volkomenheid duidt, een gedachte, welke onverenigbaar is met de absolute volkomenheid van het goddelijk wezen. Zoo spreekt Spinoza dan ook in dit ver-

band van „lust — indien ik dit woord hier nog gebruiken mag” (Eth. V, 36, schol.). Het *analogisch* karakter van den *Amor Dei Intellectualis* en de zin der „liefde als symbolische idee”, blijkt uit het voorgaande: deze gesteldheid van den geest is geen vorm van liefde, zooals het Spinozisme haar kent, maar zij heeft een eigensoortigen zin, welke zich alszoodanig niet begripmatig laat uitdrukken en daarom wordt zij analogisch als betrekking van liefde opgevat. De *Amor Dei Intellectualis* heeft geen „begin” (Eth. V, 33, schol.)¹⁾ en kan derhalve niet op een oorzaak betrokken worden, zoodat tot deze Geestelijke Godsliefde het rationeel-onderscheiden-zijn, dat het „worden” kenmerkt, niet behoort: de Geestelijke Godsliefde heeft betrekking op het wezen der Aleenheid en brengt de wezens-eenheid van God en mensch symbolisch tot uitdrukking. De „liefde” is een bekend mystisch symbool ter aanduiding van het opgaan tot Eén: „Wo noch zwei sind, da ist die Liebe nicht” (Eckehart).

De *Amor Dei Intellectualis* is de liefde, waarmee God zichzelf mint omdat God zijn eigen volkomenheid denkt (Eth. V, 35, demonstr.). *Het Goddelijke denkt zichzelf* — zie hier den grond van den *Amor Dei Intellectualis*, maar het is tevens het uitgangspunt van de gansche Spinozistische wereldbeschouwing, het beginsel van de *zelfbestuuring Gods*, dat in Eth. II, 3, uitgesproken is, (zie blz. 22). Het is de metafysische bron der wereldwording in de mystische Aleenheidsleer van het Spinozisme, waar toe de *Amor Dei Intellectualis* terugvoert. Zoo is deze Geestelijke Godsliefde als de kroon der Spinozistische wereldbeschouwing de transrationeele idee, waar einde en aanvang dezer beschouwingwijze samenvalten. De cirkelgang van den mystischen gedachtenbouw is in den *Amor Dei Intellectualis* voltooid, de symbolische idee van de Aleenheid is fundament en sluitsteen der Spinozistische wereldbeschouwing.

¹⁾ Het „ontstaan” van de gesteldheid des geestes, welke door den *Amor Dei Intellectualis* wordt uitgedrukt, is symbolisch op te vatten, hetgeen hieruit blijkt, dat het „begin” dezer liefde, hoewel zij niet „ontstaat”, „aangenomen” wordt (Eth. V, 33, schol.).

SPINOZA ALS STAATS- EN RECHTSPHILOSOF

door Jhr. mr. dr. J. J. von Schmid.

Degene, tot wien het verzoek werd gericht Spinoza als staats- en rechtsphilosoof voor U te schetsen, ziet zich voor een taak geplaatst, die in zekeren zin van ondergeschikte betekenis gelijk wanneer men haar vergelijkt bij de arbeid van hen die hem voor U als metaphysicus, ethicus en mysticus mochten schilderen. Immers deze tak van wijsbegeerte is in het denken van Benedictus de Spinoza eenigszins een bijkonstigheid, daar hij niet in de eerste plaats staatsman of jurist geweest is, zooals Machiavelli of Hugo de Groot. Het is echter Spinoza gegaan als met de meeste groote denkers, bij wien staat en maatschappij in hun maatschappelijk leven als denker zich op een gegeven oogenblik hebben voorgedaan als bindende realiteit voor hun handelen en denken. Daardoor werden door staat en recht werking uitgeoefend op hun overigens door ander soort problemen in beslag genomen denken. Zoo ook bij Spinoza, toen diens denken, theologisch en algemeen wijsgeerig van oorsprong, met de macht van staat en recht dreigde te botsen, door de groote vrijheid van gedachtenuitingen die het niet slechts van de theologen, maar ook van de regeerders bleek te vorderen.

Aanvankelijk bemerkt men dus in de geschriften van den wijsgeer niets dat betrekking heeft op staat en recht. Noch in de „Korte Verhandeling“, in de „Loutering van het Denken“ of in de „Beginselen der Cartesiaansche wijsbegeerte“ kan men eenige aanleiding vinden tot het aanknoopen van een beschouwing over staat en recht. Eerst de groote theologische verhandeling van 1670¹⁾ moest tege-

lijker tijd een politieke verhandeling worden nu de laatste vijf hoofdstukken, te beginnen met het 16e, staat en recht tot onderwerp van hun beschouwingen maken. Want de theologische verhandeling eischte, als noodzakelijke voorwaarde om tot uiting te komen, een staatswezen waarin daarvoor in voldoende mate vrijheid van gedachtenuiting werd toegestaan. Dat het hier niet alleen een abstracte vraag betrof, maar een van groote praktische waarde, ook voor het tractaat zelf en de door Spinoza daarin geuite gedachten, is gebleken toen het Hof van Holland op 19 Juli 1674 het boek inderdaad verbod.

Daaruit blijkt hoezeer het denken van Spinoza over staat en recht reeds van den oorsprong verband hield met problemen van eigen tijd en plaats van den wijsgeer. Het is dan ook voor een juist verstaan daarvan onontbeerlijk zich allereerst daaromtrent kennis te verschaffen. Behalve in de laatste hoofdstukken van het Theologisch-Polietiek Tractaat, kan men Spinoza's staats- en rechtswijsgeerige gedachten aantreffen in zijn hoofdwerk, de Ethica²⁾ en wel in zeer kort samengevatten, maar principieel diepen vorm,³⁾ terwijl hij als laatste onvoltooiden arbeid van zijn leven een verhandeling heeft nagelaten die zich uitsluitend met staat en recht bezig houdt, het Staatkundig Vertoog.⁴⁾ zoodat wij ook op dit gebied van zijn denken rijpe arbeid van hem bezitten. Men krijgt dan ook den indruk dat de wijsbegeerte van staat en recht den wijsgeer steeds meer belang is gaan inboezemen, naar mate de jaren van zijn zoo kort leven klommen. Bovendien moet er reeds terstond op gewezen worden dat hij bij dit denken een bijzonder standpunt heeft ingenomen, dat er een eigen karakter aan verleent, ten opzichte van zijn overige beschouwingen en dat een afzonderlijke beschouwing van zijn staats- en rechtphilosophie volkomen rechtvaardigt.

Wanneer wij ons inzicht willen verschaffen in den

¹⁾ Ethica more geometrico demonstrata (1677). Verwezen wordt naar de uitgave van Carl Vogt en Friedrich Bülow uit den Alfred Kröner Verlag Leipzig.

²⁾ IV, 37, verklaring 2, pag. 201 vlg.

³⁾ Tractatus Politicus (1677). Verwezen zal worden naar de uitgave van Carl Gebhardt uit de Philosophische Bibliothek van Felix Meiner, Leipzig 1922.

⁴⁾ Tractatus Theologico-Politicus (1670). Verwezen zal worden naar de Duitche uitgave van Carl Gebhardt, uit de Philosophische Bibliothek, Leipzig 1922.

aard van het denken van Spinoza over den staat en het recht, moeten wij beginnen hem te beschouwen als een Hollander uit de 17e eeuw en de gedachte dat hij ook in geestelijk opzicht slechts een volkomen eenzame zou zijn geweest geheel los laten. Reeds bij den eersten blik, dien men er in werpt, doet zich Spinoza's staats- en rechtsteor aan den kenner voor als een denkbaarheid uit de 17e eeuw, die onmogelijk in de 16e, noch in de 18e, zou hebben kunnen zijn geconspiceerd, om van verder verwijderde tijdperken maar niet te reppen. Het draagt dus door en door het algemeen karakter van zijn tijd en plaats.

In welke phase van ontwikkeling was het denken dan in dien tijd gekomen?

Om dit te begrijpen is het noodzakelijk een zeer globaal overzicht te geven van hetgeen de voorafgaande tijden hadden doorgemaakt.

Het Middeleeuwsche wereldbeeld had al het aardse als tijdelijk beschouwd en daardoor van ondergeschikt belang tegenover het eeuwige. De mensch beschouwde zich als onderworpen deel van de algemeene wereldbeschouwing met de daarin gelegen geopenbaarde goddelijke waarheden en slechts in zoo verre zich zelf van betekenis als hij daarvan deel uitmaakte. Uit die algemeene religieuse wereldbeschouwing ontsproten aanvankelijk alle denkgelieden, dus ook die van recht en moraal, totdat geleidelijk nieuwe ervaringen deze verhoudingen geheel omkeerden. Eerst was de rede te hulp geroepen om het algemeene te versterken, daarna was de rede in de nominalistische richting de universaliteit gaan aantasten door aan het bijzondere het vermogen toe te kennen om op het algemeene veran-dendend te werken. Zoo had in de Renaissance de mensch zich zelf kunnen ontdekken, zooals Burckhardt het zoo treffend heeft gezegd⁷⁾. Hij gevoelde zich vrij en zelfstandig en niet meer onderworpen aan het algemeene boven hem, terwijl het leven hier op aarde voor hem zijn volle directe belangstelling terugkeeg, onder uitingen van genot

⁷⁾ Die Kultur der Renaissance in Italien (1860) IV. 4. Ulligave Walter Coetz. Kröner Verlag, Leipzig pag. 284.

en weelde. Overal begon men het persoonlijke naar voren te brengen, in den godsdienst door de Hervorming, in de maatschappelijke en staatkundige zeden door de onderworpenheid aan het algemeene te doen plaats maken door een persoonlijk streven van een ieder naar hetgeen voor hem zelf nuttig, voordelig en aangenaam was. Zoo ontstaat tegen het begin van de 16e eeuw aanvankelijk een tijd waarin alles hartstochtelijk bruist door persoonlijke uitingen en botsingen. Toch blijft ook de staatsgemeenschap om behartiging van haar belangen vragen. Ja eerst nu wordt men zich bewust dat zij op zich zelf beschouwd waardevol zijn en dat de wereldlijke gemeenschap eigen belangen heeft, hetgeen in de Middeleeuwen, Marsilius van Padua uitgezonderd,⁸⁾ nimmer theoretisch voorop gesteld werd. Dit doel was orde, veiligheid en rust scheppen, een belang noodzakelijk voor hen die de door handel en handwerk in de vele opkomende aardse behoeften moesten en wilden voorzien en voor wie iedere strijd van anderen om de macht van den staat door de daaruit voortvloeiende nadeelen een ernstig beletsel was. Denken over recht en staat en over moraal waren los komen te staan van het theologische en zoo kon de eerste onafhankelijke geest op dit gebied uit dien tijd, Machiavelli, tot een leer van de staatsraison komen, waarin het doel van den staat door ieder middel kon worden nagejaagd, zonder zich om voorschriften van godsdienst en zeden te bekommeren, mits het maar doeltreffend was. Met zijn „Handboek voor den Vorst”⁹⁾ bereikten vele vorsten een superieure positie over de vroegere machten in den staat, zooals de twistende adelsgroepen, om deze staatsrechtelijk geleidelijk geheel van zich afhankelijk te maken. Macht onverschillig de middelen was recht in dien tijd. Het belang van den derden stand diende de vorst er mede. Zoo stond een nieuwe staatsvorm, die van het absolutisme, en slechts hierin begrensd in macht dat men niet durfde, dat

⁸⁾ Defensor Pacis (1324). Hij stelde den vrede als staatsdoel. Zie Diction. I. Capitulum I. Omni quippe regno desiderabilis debet esse tranquillitas, in qua et populi proficiunt, et utilitas gentium custoditur. Edited by C. W. Previté-Orton. Cambridge 1928, pag. 1.

⁹⁾ Il Principe (1513).

de vorst den godsdienst aantastte of bevelen gaf die in strijd waren met den godsdienst, hetgeen door Katholieken en Calvinisten als monarchomachen met klem verkondigd werd. Zulk een vorst was dan een tyrann. Men mocht hem de gehoorzaamheid opzeggen en wanneer hij dien verkeerd weg vervolgde mocht hij worden afgezet, ja zelfs men mocht hem dooden. En vele moorden op vorsten gepleegd hebben bewezen dat dit niet enkel theorie was.

Er ontstonden dus in de Nieuwe geschiedenis staten waarin de onderdanen de door de renaissance gewilde vrijheid aan wereldlijke heerschers spoedig verloren hadden. Wat Nederland betreft, hier overwonnen bij uitzondering de Staten en niet de vorst, waardoor een bijzondere toestand in het leven trad, die meer vrijheid aan de onderdanen verleende dan elders het geval was.

Zoo is dus tegen het einde van de 16e eeuw staatkundig de eenheid hersteld en vaster grondvest dan ooit. Ook het denken legt dezelfde neiging aan den dag om opnieuw tot een eenheid te komen nu de vroegere algemeene grondslag verscheurd was en zoo zal de 17e eeuw de tijd worden waarin de groote wijsgerige systemen gemaakt worden, waarvan dat van Spinoza naast die van Descartes, Pascal, Hobbes en Leibniz een voorbeeld is. De 16e eeuw levert hiertoe een voorbeeld door het brengen van een nieuw natuurkundig wereldbeeld in de plaats van het vroegere Middeleeuwsche religieuze en natuurkundige ⁹⁾. Dit wereldbeeld van Copernicus en zijn volgelingen verschilt hierin van het vorige dat het door mathematisch denken gestaafd en uitgebreid kon worden. Zoo had men, dank zij de logisch-deductieve methode van de wetkunde, in de 16e eeuw op dit gebied van de natuurwetenschap de vroegere vastheid teruggekregen die het geloof in de Middeleeuwen had verschaft. Maar op andere gebieden van het geestelijk leven bleef de strijd om de algemeene

⁹⁾ Het religieuze wereldbeeld vindt men uiteengezet bij Dante, *Paradiso* XXIV, 1 vlg. Raffael bracht het in beeld in zijn fresco „Disputa” in het Vaticaan. Het kosmische was dat van Ptolemaeus uit de Oudheid met de epicyclic-theorie.

Zie voor het nieuwe wereldbeeld: Harald K. Schielderup, *Geschiede der Philosophischen Ideen von der Renaissance bis zur Gegenwart*, Berlin-Leipzig 1920 pag. 9-29.

waarheid overal voortduren, totdat een artillerieofficier in de eerste jaren van den godsdienstoorlog in Duitschland in de winterkwartieren in Beieren op de gedachte kwam ⁹⁾ ook de wijsbegeerte met de mathematische methode te fundeeren om haar daarmee dezelfde algemeene objectieve grondslag te verzekeren. Dit was René Descartes.

Wanneer wij nu na deze algemeene beschouwing over de ontwikkeling van het denken en gebeuren in de periode die aan de 17e eeuw vooraf ging, den blik richten op het leven van den wijsgeer Spinoza zien wij daarmee een merkwaardige overeenkomst. Het moge dan niet een Christelijke gemeenschap geweest zijn, toch is Spinoza opgegroeid in een afgezonderde religieuze gemeenschap, zooals de Middeleeuwsche dit geweest was, om onder invloed van buiten en door aangeboren individualiteit geleidelijk daaraan te onttroeven, van een geestelijk daarvan afhankelijk tot een zelfstandig denkende persoonlijkheid. Een wanneer men dan tevergeefs heeft getracht, hem die als een tyrann het geloof der vaders wilde aantasten, te vermoorden, is hij zoowel geestelijk als maatschappelijk geworden tot zulk een zelfstandig geestelijk atoom als men sedert de Renaissance den mensch beschouwde en moest hij, de geestelijk hoog begaafde, zich dus zelf een eigen geestelijke wereld opbouwen. Toen greep hij daarvoor naar de wijsbegeerte van Descartes, die hem een nieuwe methode verschafte, als een leidraad voor zijn geest en die hem tegelijker tijd voldoende vrijheid liet voor eigen denken. Met het Joodsche milieu als bijzondere gemeenschap had hij toen geheel gebroken, maar met den nieuwen tijdgeest was hij geestelijk geheel verenigd.

Deze nieuwe tijdgeest bestaat dus uit het domineren van een kosmisch mathematische wereldbeschouwing met een individualistische levensbeschouwing, twee richtingen die het denken van Spinoza verder geheel geleid hebben en die hij eerst op het theologische en het algemeen wijsgerige en ten slotte op het denken over staat en recht heeft toegepast. Na twee maal den aanloop genomen te hebben tot

⁹⁾ In zijn dagboek vermeldt hij als datum 16 November 1619.

de staats- en rechtsphilosophie ¹⁰⁾ wijdt hij er zich dan geheel aan ¹¹⁾. Helaas is zijn werk een torso gebleven.

De denkers van de 17e eeuw zijn voor het probleem gesteld wereld- en levensbeschouwing te doen harmonieëren en juist het denken over staat en recht zag zich hier toe genoodzaakt. Men zocht de naturalistische wereldbeschouwing opdat men door het logisch deductieve betoog in wetenschappelijke trant ook in de geesteswetenschappen de vroegere vastheid zou terug krijgen die door het verbreken van het universele religieuze wereldbeeld verloren was gegaan. Dit beteekende voor de sociale wetenschappen het zoeken naar natuurwetten voor het denken en handelen van den mensch. Naast de natuurwetten van Copernicus en de zijnen had Descartes de gelijk gearde denk- wetten gevonden en zou ook voor het menschelijk handelen een dergelijk natuurrecht bestaan. Om dit te vinden richt Spinoza de aandacht onmiddellijk op het menschelijk handelen en Spinoza zegt dat het moet geschieden zonder daarbij, gelijk voorheen het geval was, goed of af te keuren, maar enkel om te begrijpen. ¹²⁾

Behalve met de rede is de mensch ook met hartstochten behept, zegt Spinoza. Het zou een droom zijn te denken dat de mensch zich bij zijn handelen door de rede liet leiden ¹³⁾. Integendeel het zijn de hartstochten die hem steeds beheerschen ¹⁴⁾. Dit moet allereerst in het oog worden gevat wanneer men de realiteit niet wil miskennen. Zoo gaat Spinoza dus uit van den geheel werkelijken Renaissance-mensch, terwijl de andere natuurrechtseeraars slechts van een enkele menschelijke neiging uitgaan. Hugo de Groot van de sociale ¹⁵⁾, Hobbes van de niet-sociale neiging ¹⁶⁾, maar Spinoza van den geheel mensch. Nu eens aan deze, dan weer aan een andere harts-

¹⁰⁾ Theol. Pol. Tract. XVI—XX, Ethica IV 37, 2.

¹¹⁾ Pol. Tract.

¹²⁾ Pol. Tract. I. 4, pag. 57.

¹³⁾ t.a.p. I. 5, pag. 58.

¹⁴⁾ t.a.p. pag. 57; II, 18, pag. 68.

¹⁵⁾ De jure belli ac pacis 1625, prolegomena, editie Molhuysen, Leiden 1919 pag. 6.

¹⁶⁾ De Cive 1642, I 12. Deutsche uitgave van Max Frischeisen-Köhler, Phil. Bibl. Leipzig 1918, pag. 87.

tocht is hij ten prooi, terwijl de menschen onderling daardoor uiteenloopen in denken en handelen ¹⁷⁾. Van dit beeld moet men uitgaan om de staatsorde te kunnen doorgronden. Het is de natuurstoestand. Daar voor Spinoza als pantheïst God en de natuur vereenzelvigd zijn, laten zich in dien natuurstoestand, waarin slechts de hartstochten werken ¹⁸⁾, noch goed en kwaad, noch recht en onrecht onderscheiden ¹⁹⁾. Dit zijn slechts onderscheidingen van de menschelijke rede die voortvloeien uit haar kortzichtigheid en gebrekkigheid ten opzichte van de onbegrepen goddelijke natuurmacht ²⁰⁾. Zoo moeten voor Spinoza in den natuurstoestand recht en macht identiek worden. Men heeft zooveel recht als men macht heeft ²¹⁾ en het feit dat men macht heeft is het bewijs dat men recht heeft. Wat is dit anders dan het ongebreidelde individualisme van de Renaissance en haar persoonlijkheidsideaal gefundeerd in haar naturalistische wereldbeschouwing, en zoals Machiavelli het den vorst als staatshoofd heeft voorgehouden. Zoo wordt de eene mensch een vijand van den andere ²²⁾, een standpunt waarop ook Thomas Hobbes stond ²³⁾, die echter als theïst in den natuurstoestand een kwaad moest zien.

Eerst nu komen wij tot het eigenlijke probleem. Hoe zijn dan van uit dit uitgangspunt, met den individu als natuurlijk zelfstandig atoom, te verklaren de menschelijke samenleving, anders gezegd, de staat met zijn regeringsmacht en de wetgeving. Wat is het recht en het doel daarvan en hoe moet de inrichting zijn? Het aldaar geldende recht noemt Spinoza in tegenstelling met het natuurrecht, burgerlijk recht, dus deze term in anderen meer ruimen zin dan thans gebruikelijk is ²⁴⁾. Wij zouden nu van positief recht spreken.

¹⁷⁾ t.a.p. II, 14, pag. 65.

¹⁸⁾ t.a.p. II 6, pag. 62.

¹⁹⁾ t.a.p. II 23 pag. 70.

²⁰⁾ t.a.p. II 8 pag. 63 en 64.

²¹⁾ t.a.p. II, 4, pag. 60.

²²⁾ t.a.p. II 14 pag. 66.

²³⁾ Leviathan (1651) I. 13, Cambridge-editie 1904 pag. 83.

²⁴⁾ Theol. Pol. Tract., XVI pag. 283.

De mensch moge dan als natuurlijke realiteit bezien zijn, de staatsgemeenschap is dit nog niet. Hoe is de mensch er dan toe gekomen in een staatsgemeenschap te leven als hij van nature zoo is? Wel, in den natuurtoestand wordt het wezen van den mensch niet geheel, maar slechts ten opzichte van zijn hartstochten bevestigd, niet echter in redelijk opzicht. Hij is tevens een sociaal wezen, zooals *Aristoteles* reeds leerde ²⁶⁾ en de onderlinge hartstochtelijke strijd maakt hem bang. Hij wil bevrijd van vrees in vrede en veiligheid leven ²⁷⁾. Daarom zijn dit de doeleinden waarvoor de staatsgemeenschap in het leven wordt geroepen. De overige natuurrechtsleeraars laten dan een maatschappelijk verdrag sluiten waarbij de individuen hun individueele rechten geheel of gedeeltelijk op den staat overgedragen. Maar het is als of Spinoza deze uitdrukking zooveel mogelijk wil vermijden ²⁷⁾ om de historie geen geweld te behoeven aandoen, die hij bij zijn beschouwing over het kerkrecht ter staving van zijn opvattingen had aangevoerd ²⁸⁾.

Hobbes laat de menschen bij maatschappelijk verdrag al hun rechten aan de staatsgemeenschap afstaan, waardoor zij van volkomen vrije „wilden” op eens tot even volkomen machteloze onderdanen worden van de staatsalmacht die door een absoluut vorst over hen wordt uitgeoefend ²⁹⁾. Zoo ontstaat de meest denkbare tegenstelling tusschen natuurtoestand en staatsgemeenschap. Niet aldus bij Spinoza omdat in zijn leer de natuurtoestand in den staat in zeker opzicht blijft voortduren ³⁰⁾. Want in den staat blijven de menschelijke hartstochten, waarop de natuurtoestand zich uitsluitend baseerde, zich bij de menschen toch doen gelden, al stelt het staatsbestuur zich op redelijk standpunt bij bestuur en wetgeving daartegenover. Want terwijl de hartstochten den mensch binden, maakt

²⁶⁾ *Politica* I, 9, Franse editie van A. Basile, Paris Garnier Frères pag. 5.

²⁷⁾ *Pol. Tract.* V, 2, pag. 88.

²⁷⁾ Zie *Theol. Pol. Tract.* XVI, pag. 276, pag. 280, enz. *Ethica* IV, 37, 2, pag. 203.

²⁸⁾ *Theol. Pol. Tract.* XVIII en XIX passim.

²⁹⁾ *Leviathan* II, 21, pag. 150 vlg.

³⁰⁾ *Pol. Tract.* III, 3, pag. 72.

³¹⁾ *Theol. Pol. Tract.* XVI, pag. 281. — *Pol. Tract.* II, 11, pag. 65.

de rede hem vrij ³¹⁾. Ook vereenigt de rede hetgeen de hartstochten verdeelen ³²⁾ en het burgerlijke recht vloet er uit voort. Zonder rechtsgemeenschap is er daarom niet te leven. Toch mogen de regels niet enkel uit de rede voortvloeien willen zij niet krachteloos zijn ³³⁾. De staat moet met de menscheijke affecten rekening houden: met de geheele natuur van den mensch. Zoo wordt de staat dus rationeel onder erkenning van het irrationele.

Dit verdient onze bijzondere aandacht. Immers het verheft Spinoza's denken verre boven eigen tijd en zelfs boven dat van de 18e eeuw. Dit heeft tot gevolg dat het staatsbestuur zekere grenzen niet zal mogen overschrijden in zijn eigen belang. Want de burger erkent den staat slechts in zijn tegenover hem gesteld recht omdat hij hem nuttig vindt op redelijke gronden ³⁴⁾. De staat geeft hem vrijheid, vrede, veiligheid in plaats van de vroegere vrees. De burger mag zich niet op het standpunt stellen de wetten naar billijkheid te interpreteeren om daardoor eigen rechter te worden en moet ook het onbillijk gevoelde uitvoeren ³⁵⁾. Dit lijkt onredelijk, maar is juist redelijk; want de vrede is een grooter belang voor hem en tusschen twee kwaden, natuurtoestand en onbillijke wet kiest men het minste kwaad ³⁶⁾. Maar nimmer kan de staat iemand het vermogen om te denken en te oordeelen ontnemen. Want niemand is bij machte met belooning of bedreiging hier iets te bereiken ³⁷⁾. Ook tegenover een meerderheid van onwilligen staat de staat machteloos. Zoo heeft de staat zich ook te onthouden van het gebied van den innerlijken godsdienst, terwijl de uiterlijke godsdienst nimmer de belangen van vrede en rust mag verstoren ³⁸⁾. Hobbes had den vorst ook hier tot absoluut hoofd van de kerk gemaakt ³⁹⁾.

³¹⁾ *Pol. Tract.* VIII, 6, pag. 134.

³²⁾ *La.p.* X, 9, pag. 176.

³³⁾ *La.p.* III, 3, pag. 72.

³⁴⁾ *La.p.* III, 4 en 5, pag. 73.

³⁵⁾ *La.p.* III, 6, pag. 73 vlg.

³⁶⁾ *La.p.* III, 8, pag. 75.

³⁷⁾ *Theol. Pol. Tract.* XIX, pag. 335.

³⁸⁾ *Leviathan* III, 42, pag. 398 vlg.

De staat zelf verkeert in den toestand van het natuurrecht, zoowel tegenover zijn burgers als tegenover andere staten en is niet gelijk de burger aan het burgerlijke recht onderworpen⁴⁰⁾. Wel brengt het belang van den staat mede zich door het burgerlijk recht tegenover de burgers te binden. Zijn recht is echter zoo groot als zijn macht. Staten onderling zijn vijanden van nature. Verbonden kunnen worden gesloten, maar zijn eenzijdig opzegbaar zonder dat men van trouweloosheid zal kunnen beschuldigen en wel wanneer vrees of verwachting waarop zij aangegaan werden zijn verdwenen, de toestanden veranderd zijn of zij in strijd zijn geworden met het algemeen belang van de onderdanen. De neiging tot zelfbehoud moet overwegen. Hier is Spinoza wederom geheel naturalistisch als Machiavelli, zooals overal waar hij den natuurstoestand schildert. Onrecht kan dus slechts tusschen burgers ontstaan, wanneer zij in strijd met het burgerlijk recht gehandeld hebben en ieder die er volgens handelt, handelt rechtvaardig. Steeds moet men de overheid gehoorzamen. Een goddelijk recht met voor den individu bindende kracht, aan natuurstoestand of staat voorafgaande laat zich niet denken. Het zou slechts de natuurmacht zelve kunnen zijn. Bij de Joden onbekend, berust het alleen op de historische ontwikkeling van het Christendom⁴¹⁾. De hoogste macht blijft steeds het natuurrecht en in den staat duurt het natuurrecht van den enkeling voort. Hij blijft oordeelen, nu eens volgens dit, dan volgens dat affect en het voordeel, niet het recht, is daarbij beslissend.

Bij de verdeling van de staatsvormen aanvaardt Spinoza de driedelige onderscheiding van Aristoteles in monarchie, aristocratie en democratie⁴²⁾. De monarchie, hoewel de typeerende vorm van het tijdperk, heeft voor hem vele bezwaren⁴³⁾. De staatszaak gaat het vermogen van één persoon aanmerkelijk te boven, zoodat gunstelingen mederegeeren en een verkapt aristocratie ontstaat.

⁴⁰⁾ Pol. Tract. II, 11, pag. 77, vlg.

⁴¹⁾ Theol. Pol. Tract., XIX, pag. 334 vlg.

⁴²⁾ Pol. Tract. II, 17, pag. 67.

⁴³⁾ Zie voor het volgende, t.a.p. VI, pag. 91.

Bovendien gaat het gezag te gemakkelijk over. Wil de monarchie goed zijn, dan moeten de burgers en niet vreemdelingen het leger vormen, oorlogen niet om familie-questies maar om den vrede gevoerd worden en de koning niet op vrees, maar op trouw van de burgers steunen met overdracht van de kroon door het volk. Hoe meer rechten de burgers gezitten, hoe vaster het geheel is. Volkswil, recht, staat en koning moeten als één zijn, zonder geheim gedoe als bij tyrannen, terwijl de koning het recht niet kan opheffen en de grond stateigendom moet zijn in het belang van vrede en eendracht.

De aristocratische is de betere regeringsvorm⁴⁴⁾, omdat de macht (dus het recht) bij meerdere heerschers vaster gefundeerd is. Vreemde troepen kunnen er zonder gevaar gebruikt worden. Ook behoeft de grond niet stateigendom te zijn. Spinoza geeft dan een uitvoerige uiteenzetting, die in hoofdzaak overeenstemt met de feitelijke toestanden in de Republiek der Vereenigde Nederlanden in zijn tijd. Liet hij zich bij het schilderen van den natuurstoestand leiden door Machiavelli en bij het schilderen van den algemeenen opbouw van den staat door Hobbes, hier, bij het schilderen van de staatsinrichting fantaseert hij soms daarbij als Thomas Morus in zijn *Utopia*⁴⁵⁾, om dus zonder logisch-mathematische afleiding van gedachten desiderata te uiten zonder zich om verwezenlijkingsmogelijkheden te bekommeren. Daarbij gaf het boek van Pieter van Hove, de „Politieke Weegschaal“⁴⁶⁾ hem naast kennis van zaken ook stof tot het maken van vergelijkingen. Daar de werkelijkheid verdeeld was in de oordeelen van prins- en staatsgezinden kon hij niet louter beschrijvend blijven. Met dezen Pierre de la Court was hij aanhanger van de Witt en de Staatsgezinden, daar hij in deze libertijnen geestverwanten vond van zijn denkbeelden over de verhouding van godsdienst en staat. Aan hen dankte hij zijn uiterlijke levensrust. Toch zou men zich geheel vergissen wanneer men dacht, dat zijn beschouwin-

⁴⁴⁾ Zie t.a.p. VIII, pag. 130 vlg.

⁴⁵⁾ De optimo rei publicae statu deque insula Utopia (1516).

⁴⁶⁾ Consideraatiën van Staat ofte Politijcke Weegschaal beschreven door V. H. A. Dam 1661.

gen „politiek” zijn in dien zin dat zij tot doel zouden hebben gehad op personen of toestanden veranderend te willen werken. Dan zou men het wijsgeerig denken van de 17e eeuw geheel misverstaan. Eerst de 18e eeuw met Locke als uitgangspunt begint daarmede, door Montesquieu en Rousseau⁴⁷⁾. Het wil nog slechts het bestaande verklaren door het systematisch te vatten. Daarmee stemden de gedachten van de Groot uit Holland met die van Spinoza sterk overeen, en wilde de Engelsman Hobbes uit Engeland voor de Stuarts de absolute monarchie verklaren en verdedigen. Het gaat om redelijke bezinning van het bestaande en Spinoza's denken over staat en recht is daardoor anti-revolutionair 16e eeuw het affect, in de 18e eeuw zou de rede aanvankelijk de leidster worden. Eerst daarna zouden de romantici in het begin van de 19e eeuw hem doen herleven, dien zij waardeerden om de harmonie van voelen en denken en daarmede het volledig menselijke dat uit zijn denken tot ons komt. Daardoor was ook zijn persoonlijk leven geheel één met zijn denken, al werd de hartstocht hem de baas bij het vernemen van den dood van Johan de Witt. Juist dit evenwicht van het irrationele en het rationele, tusschen voelen en denken, zou zijn gedachtenwereld, hoezeer ook voortgekomen uit eigen tijd en daarvan een verklarende beschrijving, daarna doen uitstijgen boven dien tijd tot hetgeen van alle tijden is. Zijn latere werken zijn voor de wijsbegeerte, hetgeen de latere werken van Rembrandt zijn in de schilderkunst, toen hij boven den barockstijl was uitgekomen tot hooger niveau. Daartoe behooren ook zijn beeld van staat en recht dat in zijn gematigdheid — gevolg van een veelzijdige realistische beschouwing van den mensch met oog voor het ratio-

⁴⁷⁾ Ook deze willen zelf nog slechts wijsgeerig en wetenschappelijk het bestaande begrijpen en verklaren. Beiden werken echter door hun publicatie revolutionair, omdat eerstgenoemde de parlementaire monarchie Engeland en laatstgenoemde de republiek Genuë prijst in het absoluutisch geregeerde Frankrijk.

⁴⁸⁾ Zie *Montesquieu*. De l'Esprit des Loix (1748) XI, 6, uitgave Garnier, pag. 152. Rousseau

Contrat Social I, uitgave Garnier, pag. 235.

nele en het irrationele — eerst in de 19e eeuw zich in den tijdgeest algemeen zal verwezenlijken. Maar hoe zou de man, die niet slechts aan wijsbegeerte deed, maar waarlijk geheel wijsgeer was, het irrationele in den mensch geheel buiten zijn denken over staat en recht hebben kunnen bannen, nu juist hetgeen hem irrationeel toescheen hem met den banvloek had getroffen. De 18e eeuw moge in vaak eenzijdig rationeel denken, gedacht hebben dat de rede kerken en synagogen zou kunnen doen verdwijnen uit de maatschappij, Spinoza doordrongen van de macht van het gevoel, kon aldus nog niet denken. En is hij in dit opzicht niet geheel modern? In andere opzichten is hij dit zeker niet. Zoo, wanneer hij in de meest principiële punten van zijn denken over staat en recht het rechtsbegrip eerst als natuurrecht afleidt uit de macht van het individu als zijn natuurlijk vermogen, om daarna de maatschappelijke werking er van als burgerlijk recht te willen fundeeren in een individuele ethiek die geen hoogere drijfveer kent dan eigen persoonlijk voordeel. Maar dan verlieze men niet uit het oog dat hij vóór alles de realiteit wilde verklaren⁴⁸⁾ en dat zijn denken over recht en staat dan ook overwegend een afspiegeling is van de machtsstrijd der staten onderling en de positie van de burgers daarin in de 17e eeuw, om dit tot eenheid te brengen met de toen moderne wereldbeschouwing en dat daarbij het karakter van eigen staat draagt. De uitzonderlijke toestanden in zijn eigen staatsgemeenschap, de Republiek, maakten dat hij zich tegenover de typeerende staatsvorm, de absolute monarchie, eenigszins kritisch kon stellen, een zwakke af-schaduw van zijn theologisch denken, waarin hij met de nieuwe wereldbeschouwing de traditionele theologie doordrong, als een machtige revolutionaire daad. Maar op het gebied van staat en recht van zijn land had Spinoza ook oog voor de waarde van historie, traditie en

⁴⁹⁾ Zie Theol. Pol. Tract. XVII, pag. 292.

⁴⁸⁾ Evenals Machiavelli in zijn „Beschouwingen over de eerste decade van Tullius Livius” (Discorsi) en dus uit het historische gebeuren als causaal gebouwen wetmatigheden afleidde, die hij van algemeene geldigheid beschouwde, deed ook Spinoza zulke uit de geschiedenis van den staat der Hebreërs. Zie Theol. Tract., XVII en XVIII, pag. 292 vlg.

continuiteit zooals zijn wereldbeschouwing dit mede moest brengen ⁴⁸⁾ en zooals bleek uit zijn opvattingen van de gebeurtenissen in Holland in 1581 en Engeland in 1649 ⁴⁹⁾.

Latere tijden hebben de zuivere rede uitsluitend geëischt voor het denken over staat en recht, waardoor de realiteit uit het oog verloren werd en dit denken zich slechts kon ontwikkelen in volkomen abstracte en formeele geestesvoorstellingen ⁵⁰⁾. Van uit dit denken met Neo-Kantiaanschen inslag, zou men hier den geheel inhoud van de tractaten voor de rechts- en staatsphilosophie moeten afwijzen en daarmede de eigen denkarbeid van den denker miskennen, om daarna een Spinozistische wijsbegeerte van staat en recht te gaan scheppen met de methode van denken van de Ethica tot uitgangspunt ⁵¹⁾. Zoo heeft men gedaan en niet slechts met Spinoza, maar ook met Kant en Hegel. Maar hoe kan dit in den geest van den wijsgeer zijn, wiens Staatkundig Vertoog onmiskenbaar van later datum is dan de Ethica. Juist de redelijke beschouwing van Spinoza over staat en recht maakten zijn beschouwingen van een betekenis, die ook voor ons in dezen tijd van blijvende waarde toeschijnt daar waar hij bij het rationeële het irrationeële in aanmerking nam. Daaruit ontstonden zijn opvattingen voor een gematigd staatsgezag met erkenning van geestelijke vrijheid en verdraagzaamheid, zooals het grootsche slothoofdstuk van het Theologisch-Politiek Tractaat, een even vlammend betoog voor de verdraagzaamheid als Milton's Arcopagitica was geweest voor de drukpersvrijheid ⁵²⁾ die te samen gevat zijn in de volgende woorden die men tegen het einde van het fragment dat het Staatkundig Vertoog is, kan vinden: Anima enim Imperii Jura sunt. His igitur servatis, servatur

⁴⁸⁾ i.e.p. XVIII, pag. 332 en 333.

⁴⁹⁾ Biv., de rechtsphilosophie van Rudolf Stammler.

⁵⁰⁾ Biv., wanneer men in de Ethica een gemeenschapsgedachte ontdekt om deze tot uitgangspunt te maken voor een beschouwing, die een parallel maakt met de democratie van dezen tijd.

⁵¹⁾ Een rede voor de vrijheid van de pers aan het Engelsche Parlement (1644). Schijner dezes kent de staatkundige wetten van Milton slechts uit een Duitse uitgave in drie deelen van Dr. Wilhelm Bernhardt, Leipzig, 1874, 1876, 1879. De bewuste rede aldair I pag. 38.

necessario imperium. At jura invicta esse nequeunt, nisi et Ratione et communi hominum Affectu defendantur: alias, si scilicet solo Rationis auxilio nituntur, invalidae sane sunt, facileque vincuntur" ⁵³⁾. Hiermede zij Spinoza's staats- en rechtsphilosophie in hoofdlijnen getypeerd. Niet van uit een hedendaagsch standpunt van het denken heb ik haar behandeld, maar getracht haar uit denken en gebeuren van eigen tijd voor U te ontvouwen.

⁵²⁾ Carl Gebhardt vertaalt: Denn das Recht ist die Seele des Staates. Bleibt es erhalten, so bleibt auch der Staat erhalten. Aber das Recht ist nur dann unzerstörbar, wenn es in der Vernunft und in dem allgemeinen Affekt der Menschen seine Stütze hat. Ist es anders, stützt es sich bloß auf die Fülle der Vernunft, dann ist es kraftlos und leicht zu verlieren. Tract. Pol. X 9, pag. 176.

SPINOZA EN DE GEREF. THEOLOGIE

door Dr. H. W. van der Vaart Smit

In den titel ligt niet zoozeer de vraag naar de verhouding van het Spinozisme en het Geref. theïsme in het algemeen — immers, dan kon en moest met hetzelfde recht ook de vraag gesteld worden naar de verhouding van Spinoza en de Roomsch-Katholieke, de Luthersche, de ethische, de vrijzinnige theologie — maar in de eerste en in de voornaamste plaats de historische reminiscens aan de ernstige botsing tusschen Spinoza's gedachtenwereld en de Gereformeerde theologie van zijn tijd en dan en in de tweede plaats de vraag om die bepaalde botsing en tegenstelling in het breeder en wijder licht van de 20e eeuw te beoordeelen.

Die taak is eenigszins pijnlijk — beoordeeling immers moet ten deele veroordeeling zijn — maar is ook een eerschuld aan de eeuw, waarin wij leven — immers, wij moeten thans in staat zijn om de botsing van dien tijd te begrijpen en onder hooger aspect opnieuw te belichten. En schrijver dezes — zelf Gereformeerd theoloog — stelt er prijs op, juist deze taak hier naar vermogen te vervullen.

Wie van de discussie tusschen Spinoza en de Gereformeerde theologen van zijn tijd, urbain gesproken, het beste deel had, is spoedig uitgemaakt. Spinoza wint het. Zijn discussie, meest apologetisch, zelden aanvallend van aard, is edel van karakter, ontspruit uit serene rust, wordt gedragen door een innerlijke, beheerschte, nobele overtuiging, staat boven het gemiddeld peil van het debat, dat tegen hem gaande gehouden werd; zijn discussie is en blijft een sieraad voor de wijsbegeerte. Van zijn Gereformeerde bestrijders kan echter in menig opzicht niet gezegd worden, dat hun bestrijding een sieraad voor de

Gereformeerde theologie is. Maakte al niet ieder het even erg als de Middelburgsche Gereformeerde predikant ds. C. Tuinman, die in zijn liederenbundel „Rijnlust” als grafschrift voor Spinoza de algemeene gevoelens in deze befaande woorden vertolkt:

„Spouw op dit graf. Hier ligt

Spinoza. Was zijn leer

Daar ook bedolven! Wrocht die

stank geen zielpest meer “ —,

het zou niet moeilijk vallen een bloemlezing van distels, éénsortig met dezen wel zeer groven distel, uit den Gereformeerden kerkelijken tuin van dien tijd samen te lezen. Men schreef tegen Spinoza van Gereformeerde zijde te vaak op groven toon, toonde menigmaal een onttellend tekort aan zelfbeheersching, maakte de betoogen tegen Spinoza en zijn leer vaak onleesbaar door overvloed van afkeerbetuigingen en bewees op deze wijze in het algemeen gesproken geen dienst aan de geschiedenis der beschaving, geen dienst ook — a fortiori — aan de geschiedenis der theologie.

Dit stoot des te meer af, daar men zich bij het lezen dier polemiek tegen Spinoza vaak niet aan den indruk ontrokken kan, dat velen zich de moeite niet getroost hebben, Spinoza's werken te lezen en vrijmoedigheid tot polemiek aan „hooren-zeggen” ontleenden.

Een groot gebrek der kerk, niet slechts van dien tijd, maar van meer dan één tijd, wordt daarin openbaar, nl. haar gebrek aan liefde. Het is tragisch, maar onmiskenbaar, dat de kerk, de gemeenschap, die in deze veelszins harde wereld de draagster bij uitstek bedoelt en behoort te zijn van de liefde tot God boven al en van de liefde tot den naaste als tot zichzelf, de predikster der heilige moraal van den gulden regel der wederkeerigheid, dat wat gij niet wilt, dat U geschiedt, gij dat ook een ander niet zult aandoen, in niets zoo zeer te kort schiet als in deze liefde zelve. Zeker, er is liefde in de kerk; haar bestaan zelve en haar zending, haar diaconie en haar philanthropie bewijzen dit;

en ook anderszins toont het innerlijk leven der kerk in de deugden van het broeder- en zusterschap in menig opzicht gloed van waachtige liefde. Maar — van de kerk mag naar haar aard en wezen ook veel verwacht worden. En haar gebrek, juist in het voornaamste, valt dubbel sterk op. De kerk wordt in deze strijdende en strijdvolle wereld zoo makkelijk een partij tegenover andere partijen; de kerk-ganger wordt zoo makkelijk partijganger. En dan is de liefde tot God boven alles en tot den naaste als tot onszelf, in den echten, Christelijken zin des woords, reeds onmogelijk geworden. De naaste naar Gods wet is immers niet slechts de kerk- en partijgenoot. De naaste naar Gods wet is *ieder*, *met wien men in het leven te maken heeft*, vriend en vijand, medestander en tegenstander te zamen. De heilige plicht der heilige liefde naar den gulden regel der wederkeerigheid omvat praktisch in het leven *allen* met wie wij het ooit in ons leven van doen hebben, *allen*, zonder *eenige* uitzondering en verbiedt principieel en om Gods wil uitlatingen als het geciteerde vers van ds. Tuinman, verbiedt principieel en om Gods wil *elke* haat en *elke* haatting tegen medemenschen. Zeker, de bijbel doet ook een bijbelheilige zeggen: *Zou ik niet haten, die God haten —; maar — het duurt zeer lang, het duurt een leven lang, vóór wij weten, wie God haten; bovendien vinden wij dan misschien de haters van God ook daar, waar wij ze in het geheel niet vermoed hebben; en — wie kent zichzelf? Men moet zéér, zéér ver in de liefde tot God en tot den naaste gevorderd zijn, éér men dien bijbelheilige, niet met het oog naar beneden, maar met het oog naar boven en naar binnen nazeggen kan: Zou ik niet haten, die God haten. En zoo lang men zoo ver niet gevorderd is, dat de tegenstelling tusschen de wet der liefde en die uitspraak in waachtigen zin opheffen is, houde men zich aan dat wat het naaste bij ligt, nl. dat aan de liefde tot God en tot den naaste naar Jesus' woord, de *gansche* wet en de profeten, dat is: de *gansche* bijbel, dat is: het *gansche* Christendom hangen; en dat alzoo de *gansche* bijbel en het *gansche* Christendom tegenover ons staan, indien wij*

niet eerst en voor alle dingen met deze liefdewet den vollen ernst leeren maken.

En in deze liefde heeft de Christenheid nog zooveel te leeren. Indertijd bewoog Jezus Christus zich vrij door Israël, stoorde zich aan geen pharizeesche of sadduceesche partij, stoorde zich aan geen enkele „partij“, ging vaak tegen alle partijregelen in in zijn liefde tot den naaste. Wij weten weinig meer, hoe ingrijpend het was, dat hij at en dronk met „tollenaren en zondaren“, dat Maria van Magdala in zijn gezelschap gevonden werd, dat... *alles* anders ging dan de principieele Israëlhet verwachten wilde. Maar het heilig voorbeeld blijft. En nog altijd is dit heilig voorbeeld in dat en in alles de levende prediking van de wet der liefde tot God en tot den naaste *als tot ons zelf*.

Die naaste is *ieder* met wien wij het van doen hebben, was, is en blijft ook Spinoza. De mensch van andere overtuiging dan wij is ook voor het intellectueel inzicht degene dien wij om der wille van Gods groot gebod met overtuiging ook intellectueel moeten liefhebben. De pantheïst, eventueel de materialist enz., zij zijn ook intellectueel *onze* naasten. En is, afgezien van den eisch der Christelijke hoofdwet, dien wij noemden, *elke eerlijke* overtuiging in de wereld voor den denkenden mensch deze ook intellectuele naastenliefde niet waard? Elke eerlijke overtuiging is ze waard en behoort ze te ontvangen, ook al vernietigt deze liefde heilige plichten niet als bijv. handhaving van het staatsgezag tegenover den staat ondermijnende propaganda. Maar de wereld rekene het het Christendom niet toe, wat bij de Christenen aan deze liefde ontbreekt en bedenke, dat de Christenmensch van natuur ook een wereldmensch is. De hoogste plicht is voor menschen ook de moeilijkste. En waar men zich ergert aan de vaak liefdelooze beoordeeling van de zijde van Christenen ondervonden en aangaande de kerkelijke barvonnissen, „multis lacrimis“, met vele tranen, uitgesproken, niet steeds de overtuiging kan verkrijgen, dat deze vele tranen ook nat zijn geweest, bedenke men, dat de Christenheid nog steeds bezig is het Christendom te leeren,

dat de edelste goederen der cultuur ook het zeldzaamst zijn en beleve men iets der tragiek van den tranen — hopelijk ditmaal een echten, dien Erasmus als hij zich in het Latijn op dit alles wreekt, mengt in den lach, waarmee hij den lof der zotheid zingt. De „zotheid“, die Erasmus bedoelt, is overal daar waar menschen zijn, helaas ook in de kerk.

Symptoom van het gebrek aan naastenliefde was indertijd in de theologische bestrijding van Spinoza het chargeeren van Spinoza's pantheïsme tot atheïsme. Zeker, er zijn redeneeringen mogelijk, welke op de conclusie uitloopen, dat pantheïsme eigenlijk en in den grond der zaak atheïsme is. Spinoza's Gereformeerde bestrijders (en met hen ook Rooms-Katholieke en Joodsche bestrijders van dien tijd) leveren daarvan exemplen. Maar deze redeneeringen zijn, dooreengenomen, sterker in de tendens om tegen Spinoza en zijn wijsbegeerte te waarschuwen dan in de kracht der argumenten. Spinoza's pantheïsme was geen atheïsme. Spinoza was — en nu citeeren we met voorzicht een Gereformeerd theoloog van onzen tijd —, n. dr. J. H. Bavinck ¹⁾, „een van de meest religieuze denkers, die Europa ooit heeft voortgebracht“.

Hij is, gelijk Salomon Maimon het eerst betoogd heeft en Hegel na hem naar voren bracht, veel eer „akosmisch“ te noemen dan „atheïstisch“. Waar hij tekort doet, doet hij niet aan de zelfstandigheid Gods, maar aan de zelfstandigheid der wereld tekort. Hij kent de wereld niet, hij kent slechts God.

Goethe, die hem „theissimum“ noemde, heeft meer recht dan Bayle, die hem „den ärgsten Atheist, der je existierte“ achtte. Als Oldenburg aan Spinoza vraagt, wat hij als de fout in het systeem van Cartesius en Francis Bacon zou willen aanwijzen, dan antwoordt hij, dat de fout deze is, dat deze systemen zich te weinig met de eerste oorzaak bezig houden. Kant, die van het ein-

¹⁾ Persoonlijkheid en Wereldbeschouwing, 1928 p. 166; men vergelijkte voorts o.a. dr. J. Severijn, Spinoza en de Ceref. theologie zijner dagen, 1919.

dige uit de redeneering begint, zou, indien men zoo wilde, om dit principe veel eer den naam atheïst verdienen dan Spinoza, die van den *Oneindige* uit de redeneering begint, d.i. Spinoza verdiende dezen naam het minste van allen. Zijn systeem is God, en God alleen en niets dan God. En de vraag die zijn filosofie nalaat, is niet de vraag of God bestaat — deze vraag is voor Spinoza geen vraag maar zekerheid — maar de vraag of de wereld bestaat. Daarom is ten slotte de beschuldiging van atheïsme absurd. De Gereformeerde theoloog van dezen tijd moet beaamen wat Schleiermacher volkomen terecht van Spinoza zegt: „Het oneindige was zijn begin en zijn einde, het heelal zijn eenige en eeuwige liefde; vol van godsdienst was hij; en — nu noemen we een Nederlander — prof. dr. J. H. Gunning, wiens boek „Spinoza en de idee der persoonlijkheid“, herdrukt in 1910, aanleiding werd, dat hem een eere-doctoraat werd aangeboden, kan als Christen voor Christenen aangaande Spinoza dit te boek stellen: „Wanneer Spinoza over zijn Substantie spreekt, achten wij ons niet verhinderd te gelooven, dat het hart van den vrouwen wijze, ondanks de banden van zijn stelsel, toch inderdaad den levenden God bedoelt. Zóó hebben wij hem beschouwd, meenende, dat het geloof dat wij be-lijden ons daartoe noopt“. Spinoza heeft gelijk als hij het verwijt atheïst te zijn, meermalen verontwaardigd afwijst, o.a. in zijn brief aan Jacob Ostens ¹⁾. „Deum tamen amabo et salvus ero“, schrijft hij hier (d.i. ik zal God be-minnen en zalig zijn).

Waarom moest de stille figuur, die door zijn persoon geen aanstoot gaf, ook niet als propagandist optrad, die in het Latijn schreef, de voorzichtigheid beminnende, de op-spraak vreesde en die om al deze redenen aan kerkeraden en vreeschappen onbekend had kunnen zijn, zoo heftig en voor een groot deel ook zoo onrechtvaardig worden bekampt? Heeft het zeldzame feit zijner openbare ver-vloeking door de synagoge al te zeer de aandacht op hem

¹⁾ Epist. 43, 49 (het eerste cijfer noemt het briefnummer in de uitgave van Van Vloten-Land, het tweede cijfer geeft de oude volgorde, o.a. naar de uitgave van Bruders).

gevestigd? Als na Spinoza's dood de „Ethica” zal worden uitgegeven, vaardigen de Staten van Holland en West-Friesland bij plakkat van 25 Juni 1678, waarin zij het nagelaten werk van Spinoza voor profaan, atheïstisch en godslasterlijk verklaren, een scherp verbod tegen het boekwerk uit. Waren er in zijn tijd geen „ergeren” dan hij, wien nochtans noch banvloek noch strafplakkaat trof?

Dit alles vereischt na de veroordeeling en afwijzing van het te heftige en in menig opzicht onrechtvaardige der bestrijding van dien tijd, ook verklaring.

Dr. J. D. Biereus de Haan geeft bij het bovenstaande o.a. in *De Stroom* van 26 Nov. 1932 deze verklaring, dat men in het spinozisme een *religieuze* beweging vermoedt heeft en dat Spinoza als *religiestichter*, ook al werd hij als zoodanig door weinigen hekend en erkend, ondervonden heeft, wat hij ondervond.

Deze verklaring is inderdaad een verklaring. Wel stond het spinozisme bij de meesten van Spinoza's tijdgenooten als een *anti-religieuze* beweging te boek, maar de heftigheid waarmee men dit betoogde, verried in deze heftigheid zelf, zij het dan ook meerendeels zonder dat men zich ervan bewust was en althans zonder dat men zich daarvan voldoende rekenschap gaf, dat het spinozisme een *andere* soortige religieuze beweging en in elk geval een *religieuze* beweging was. En als zoodanig heeft het zich in de historie ook een weg gebaad, worstelend met Kant, daarna triomfeerend in Goethe, Hegel en Schleiermacher.

Voegt men daar nu nog de psychologische verklaring bij, dat de bijbelcritiek, gelijk Spinoza die in zijn *Tractatus Theol.-Politicus* inleidde, de theologische wereld toen buitengewoon pijnlijk aandeed en de reactie op deze bijbelcritiek zoodoende een gevoels-reactie werd, dan is wederom een deel van de heftigheid der bestrijding van het spinozisme verklaard. Vanzelf — aan niemand kan het recht worden ontzegd om een boek, ook al is het een heilig boek van een deel der menscheid, toch als een publiek cultuurdocument in zekere vrijheid te beoordeelen. Maar de Geref. Christenheid had eengen tijd nodig, om in dezen toe-

stand zich te leeren schikken. Men viel dan ook den *Tractatus* van Spinoza aan en liet — later — de *Ethica* vrijwel onbesproken. De *Tractatus* had nl. de Geref. meede Christenheid diep gewond en al is het zeker, dat Spinoza dit werk niet met het doel om pijn te doen gescreven heeft, integendeel, de patiënt gevoelt dat ten tijde der pijn vaak anders. Dit rekene men mee. Het verklaart veel.

We noemden Spinoza's ideeën reeds pantheïstisch (niet atheïstisch). Alvorens de verhouding van dit pantheïsme tot het theïsme der Geref. meede theologie nader te karakteriseeren, dient nog de opmerking vooraf te gaan, dat het woord pantheïsme voor Spinoza's ideeën niet zonder meer juist is. Spinoza is pantheïst tegenover een bepaald soort theïsme, doch dan méér negatief dan positief.

Maar nu positief! Leert hij God bijv. als de onpersoonlijke (en dan ook onbewuste) totaliteit van alle bestaan? Neen. Hij weigert een bepaald persoonlijkheidsbegrip op God toe te passen, maar weigert ook om God onpersoonlijk te noemen. Hij zoekt het bovenpersoonlijke, iets anders dan het onpersoonlijke. Het bovenpersoonlijke houdt zowel het persoonlijk als het onpersoonlijke in, is (naar de omschrijving van dr. Biereus de Haan¹⁾ „de hoogere gestalte, die in de wereld zich uitdrukt in de onderscheidenheid van het persoonlijke en het onpersoonlijke, van menschenwereld en natuur”. Hier is dus het persoonlijkheidsbegrip niet in het begrip der absoluteheid opgelost. Een bepaald persoonlijkheidsbegrip verwerpt hij wel, maar hij stelt er een onbepaald persoonlijkheidsbegrip, dat bovenpersoonlijk en toch niet onpersoonlijk moet zijn, voor in de plaats. Zoo blijft ook voor Spinoza het mysterie van absoluteheid en persoonlijkheid bestaan. Hij is er als wijsgeer te grooter en als mensch te deernoediger door. God is Substantie, Zelfstandigheid, en de oneindige rijkdom dezer Zelfstandigheid is onzegbaar. Zijn pantheïsme wordt getemperd door dezen mystieken inslag, culmi-

¹⁾ In „Kerk en Wereld”, 7 Oct. 1932.

²⁾ *De Stroom*, 26 Nov. 1932.

neepend in het begrip der liefde, de amor Dei intellectuais. Zijn gedachtenbouw in koele rationalistiek opgetrokken, blijft ten slotte een altaar te zijn, zegt dr. B i e r e n s de Haan, „waarop de offerlam der intellectueele liefde tot de Godheid stijgt”²⁾ en waarbij de stelling dat niets bestaan kan noch gedacht kan worden dan als in God bestaande, „uit de strake wiskunstigheid losgemaakt, tot strophe eener hymne wordt”. Velen beoordeelen Spinoza naar zijn in 1665 uitgekomen *Tractatus theologico-politicus*. Maar zijn hoofdwerk is de *Ethica*. En deze *Ethica* snijdt den rationalistischen uitleg van Spinoza's stelsel geheel af; rationalisme en mystiek worstelen hier om dezelfde problemen, waarmee ook het theïsme worstelt. Is het theïsme der Cereformeerde theologie van toen en nu zeer ver van Spinoza verwijderd?

Bij het zoeken naar het antwoord op deze vraag, moet wederom eerst de terminologie van de bestrijders, ditmaal dus van Spinoza en de vrienden van het spinozisme gemingerd worden. Dr. B i e r e n s de Haan, zelf van eerste professie theoloog en dus deskundig, zegt¹⁾: „Verstaan wij onder theïsme een Godsopvatting, die de Godheid stelt als soevereine, van de wereld gescheiden wijsmacht, die naar eigen goeddunken beschikt over natuur, mensch en wereld, — dan is Spinoza's pantheïsme de ontkenning van een dergelijke Godsfiguur”. En in het mede zoo juist genoemd Stroom-artikel spreekt dezelfde oud-theoloog van een „geopenbaard leersysteem”, gelijk dit bij de Cereformeerde theologie gevonden wordt, van een „geopenbaard godsdienststelsel”, door Spinoza's *Tractatus theologico-politicus* bestreden. Maar, hier is de visie van de Cereformeerde theïsten zelve niet recht vervolkt. Een God, als „van de wereld gescheiden wijsmacht, die naar eigen goeddunken beschikt over natuur, mensch en wereld”, zou alleen door een theïsme, dat de immanentie verwierp, geleerd kunnen worden. En... dan ware het geen theïsme meer. Het kenmerk van het theïsme ligt juist in zijn dubbele taak *en om de transcendentie en om de immanentie te*

¹⁾ *Kerk en Wereld*, 7 Oct. '32.

handhaven. De idee der immanentie sluit een God „als van de wereld gescheiden wijsmacht”, naar „eigen goeddunken over natuur, mensch en wereld beschikkend”, ten eenenmale uit. Het theïsme der Cereformeerde theologie heeft nimmer, noch in dien tijd, noch in eenigen anderen tijd op het standpunt gestaan, dat hier door de vrienden van het spinozisme als het aan Spinoza antithetische standpunt wordt aangegeven. Het theïsme leert wel een *onderscheidenheid* van God en wereld, van transcendentie en immanentie, nimmer echter een *gescheidenheid*. En uit deze onderscheidenheid vloeit wel voort bijv. een leer van schepping, onderhouding en regeering der wereld door God, nimmer echter kunnen door het theïsme de natuur, de mensch, de wereld als louter van den wil Gods afhangend worden geacht. Ook het „zijn” immers van natuur, mensch en wereld wordt dan als in God rustend gedacht.

En evenmin is de confessie of de dogmatiek een „geopenbaard leersysteem” of „geopenbaard godsdienststelsel”; en nooit werd het door de Cereformeerde theologie als zoodanig aangedien. Als afdoend bewijs, met name voor dezen tijd, moge hier aangevoerd worden de verklaring, waarmee de oude dr. A. Kuyper de officiële uitgave der belijdenisschriften van de Nederlandsche Cereformeerde theologie inleidt¹⁾, in welke het heet, dat dit „leersysteem” en „godsdienststelsel” niet anders is en niet meer dan een „accord van kerkelijke gemeenschap” met „uitsluitend een kerkelijk gezag en geen het minste gezag over de consciëntiën”, daarom ook altoos revisibel. Dit alles zou van een „geopenbaard” systeem of stelsel niet kunnen gelden. Zulk een geopenbaard systeem of stelsel bestaat niet. Het Cereformeerd theologisch denken kan wel onder den naam systeem of stelsel worden samengevat, maar het is niet juist dit systeem of stelsel een „geopenbaard” systeem of stelsel te noemen. Niemand geeft het als zoodanig uit. Niemand gaf het ook vroeger daarvoor

¹⁾ De Drie Formulieren van Eenigheid, uitgegeven voor kerkelijk gebruik door dr. A. Kuyper, voorrede.

uit. Dr. Kuiper's omschrijving is geen „neo-gerefor-meerdheid", gesteld dat die bestaat. Ze is de seigneurale omschrijving van dat wat altijd het standpunt der Gerefor-meerde theologie geweest is. Maar dan kan ook niemand der bestrijders of beoordeelers het zoo noemen.

De vraag kan bij het debat tussen het spinozisme en de Gereformeerde theologie en bij alle debat überhaupt — rijzen, of véél debat in de wereld niet juist haar scherpte verkrijgt door misverstand en miskenning van elkanders bedoelen en idealen. Werd naar den gouden regel der wederkeerigheid het ideaal van den naaste met dezelfde liefde als waarmee men eigen idealen zuiver zoekt te houden en te doen kennen, gekend en gezocht, de tragiek van het leven werd verwisseld voor schoonheid en menigte van leed hield op.

Inderdaad, men doet doorgaans elkander dit leed niet opzettelijk aan. Het is voor den overtuigten mensch moeilij-k, om een ander overtuigd mensch van tegengestelde structuur met gelijkmoedigheid te zien. De overtuigde wil veroveren. En veroveren is een bezigheid, die stukken maakt; onbedoeld, maar even vaak onvermijdelijk. De wijs-heid, is, om èn overtuigd te zijn èn (naar een bijbelwoord) den naaste uitnemender te achten, ook in zijn overtuiging, dan zichzelf. Dan wordt het debat tot discussie en de discussie tot wederzijdsche levensverrijking. Want God heeft ons onze medemenschen gegeven, opdat wij van hen zullen leeren. En daartoe heeft God in aller menschen hart de eeuw gelegd; het is God die in elke rechtschapen overtuiging spreekt en ze alle te samen wijsgeerig en weten-schappelijk tot een symphonie verwekt. Het detoneeren uit deze symphonie van den strijdenden mensch is het gebrek in zijn strijd, onvermijdelijk omdat hij mensch is en met menschen van doen heeft, maar.... gebrek.

Niettemin, er is onderscheid tussen Spinoza's pan-theïsme en het theïsme der Gereformeerde theologie. In den kern is dit hierop terug te brengen, dat het theïsme de middenpositie inneemt tusschen Spinoza's Godsver-verzekerdheid en Nietzsche's aarde-verzekerdheid.

Spinoza ging van God uit en laat de vraag onopge-lost, hoe nu van den Oneindige tot het eindige te komen. God is bij hem alles; maar voor den mensch en de wereld blijft er nu geen zelfstandigheid meer over. Ze zijn ver-slonden in het oneindige. Hij is akosmisch. Nietzsche biedt de tegenstelling. Nietzsche gaat van het eindige uit en slaat het phantoom der oneindigheid stuk. Bij hem is geen brug naar de oneindigheid.

Het theïsme heeft een gecompliceerder taak. Het tracht èn de zelfstandigheid Gods èn de zelfstandigheid van mensch en wereld èn den onverbrekelijken samenhang van dit tweërlei te handhaven, is zoowel monistisch als dualis-tisch, handhaaft zoowel de transcendentie als de immanen-tie en heeft tot wachtwoord de „ongescheiden onderschei-denheid" van God en mensch, oneindigheid en eindigheid, eeuwigheid en tijd. Dat maakt op den niet-theïst den indruk van inconsequentie, maar beantwoordt dit ook uit overtuiging met de thesis, dat „jede Konsequenz zum Teufel führt".

Dat hiermee een andere geesteshouding gegeven is dan in het spinozisme, is zonder meer duidelijk. Spinoza zoekt niet verlossing, maar harmonie. Het theïsme zoekt harmonie door verlossing. Het monisme van Spinoza ontmoet hier een monisme, dat tevens en tegelijkertijd dualistisch is en nu eens het eerste, dan weer het andere met sterkeren nadruk naar voren brengt, ongeneigd om één van beide prijs te geven. En hierin is een hoog ideaal gerepresenteerd.

De taak van de Gereformeerde theologie tegenover en naast het spinozisme is — niet om het bestaan Gods te verdedigen — Spinoza is niet atheïstisch, maar veel eer akosmisch — maar om de reële zelfstandigheid van het geschapene te verdedigen, bijv. op de wijze van Plato, Augustinus, van de monadologie van Leibniz, van Hermann Lotze, van de jongere Fichte e.a. En de wijsbegeerte komt als zoodanig daarin het theïsme menig-maal te hulp. Triomfeerde het spinozisme in Goethe en Hegel, het kantianisme vervormde daarna Spinoza's

strakker Substantie tot Subject; en sinds Spinoza hield het idealisme niet op te worstelen om den overgang te vinden van het oneindige tot het eindige. Het theïsme hield daarbij niet op, om in te brengen, dat ook al erkent het Spinoza's hooge religieusiteit, nochtans zijns inziens *werkelijke* religie alleen bestaanbaar is, indien de mensch méér is dan slechts modus der ééne substantie.

Aan den anderen kant heeft het theïsme oorzaak om Spinoza en het spinozisme en het idealisme in het algemeen dankbaar te zijn voor de immanentie-gedachte, die op deze wijze zóó sterk naar voren komt. Ware er geen diversiteit van richting, geen enkele richting zou zich inspannen, geen enkele richting zou zich ontplooiën en in den waarheidsdienst vorderen. Niet alleen hebben het Jodendom en de Gereformeerde theologie Spinoza aan het denken gebracht, ook omgekeerd bewijst het spinozisme aan het theïsme den grooten dienst, én van den drang tot arbeid én van den drang tot dieper indenken van de immanentie-gedachte. Het is mede middellijk aan het pantheïsme te danken, dat het deïsme geen serieusen aanhang meer vindt en het theïsme voor deïsme bewaard bleef.