

Carl Gebhardts Spinozisme

'Was ist Spinozismus' (inleiding tot het boek *'Von den festen und ewigen Dingen'* door Carl Gebhardt (1925). Vertaald door Henk Groen, lid van het Spinozahuis in Rijnsburg.

Voorwoord

Carl Gebhardt, 1881-1934, was ontdekker en medeoprichter van Domus Spinozana, het Spinozahuis, Paviljoensgracht 72-74 in Den Haag. Hij was ook medeoprichter van de internationale *'Societas Spinozana'* en auteur van verschillende artikelen in de publicatierreeks *'Chronicon Spinozana'*. Hij promoveerde op het jeugdwerk van Spinoza, het *Traktaat over de zuivering van het verstand*. Gebhardt beschouwde zichzelf als opvoeder pur sang en wijdde zijn werkzame leven aan de ontsluiting en verspreiding van de levensfilosofie van Spinoza. Zo lijkt de inleiding *'Was ist Spinozismus'* bij zijn *'Von den festen und ewigen Dingen'* (1928) als kern van zijn Spinoza-interpretatie opgevat te kunnen worden. Bestudering van het nawoord laat zien dat dit nawoord beter als inleiding en zijn inleiding beter als samenvatting had kunnen functioneren. Verspreiding van het Spinozisme door het oeuvre in begrijpelijke eigentijdse Duitse bewoordingen uit te geven was zijn doel. Dat is te zien in de inhoudsopgave: alle publicaties uit het oeuvre van Spinoza komen aan de orde, maar niet als afzonderlijke delen, niet in de geometrische orde, maar thematisch geordend.

Dat de onderhavige inleiding, *'Was ist Spinozismus'*, eerder als samenvatting dan als inleiding is op te vatten, bleek me bij het vertalen: je moet toch al kennis van de filosofie van Spinoza hebben voordat je Gebhardts Spinozisme kan volgen, laat staan begrijpen.

Ik heb geprobeerd *'Was ist Spinozismus'* zo goed mogelijk in begrijpelijk Nederlands te vertalen. Het woord 'spinozisme' dat in correct Nederlands met kleine letter is geschreven, heb ik consequent met een hoofdletter geschreven als eerbetoon aan het levenswerk van Gebhardt.

Bij het lezen van Gebhardts Spinozisme stuit je snel op moeilijke passages. Gebhardt heeft veel kennis van de antieke filosofie met name die van Plato, de scholastiek, universalia-strijd met de realisten en nominalisten, de filosofie van Kant en van Hegel. Mijn aanbeveling is dan om gewoon door te lezen en de grote lijn proberen te volgen. Die grote lijn lijkt mij - met de kennis van nu - een naïef optimistische wereldbeschouwing waarbij de filosofie van Spinoza als een soort verlossingsleer voor alle tijden wordt voorgespiegeld. Aandoenlijk, en tegelijkertijd de vreugde van het inzicht bewerkstellend. Dit inzicht loopt echter weer de kans tot cynisme te vervallen. Het is in die situatie wellicht het beste om te kiezen voor het halfvolle glas; goed doen en je erover verheugen, oftewel kennis te nemen van zijn Spinozisme en je over de waardevolle inzichten te verheugen en van belang te achten voor de toekomst.

Gebhardts voorliefde voor de filosofie van Plato, die overigens door J. H. Carp gedeeld werd, is te zien in het ex libris, dat ik in zijn persoonlijk exemplaar van *'Von festen und ewigen Dingen'*

mocht aantreffen en dat Plato laat zien met een godin die met een toorts licht uitstraalt, met de tekst *eroos*. Gebhardt geeft Griekse termen in het Grieks weer. Het is buiten mijn vermogen om die Griekse woorden in deze tekst weer te geven.

De opbouw heeft zeven paragrafen:

- De wereldhistorische positie van het Spinozisme;
- De wereldhistorische positie van de barok;
- De mythe van de immanentie;
- De logos van de immanentie;
- Het ethos van de immanentie;
- De Eros van de immanentie;
- Spinozisme en toekomst.

De wereldhistorische plaatsbepaling van het Spinozisme

De overgang van de middeleeuwen naar de nieuwere tijd heeft zich niet eenmalig en rechtlijnig voltrokken. Ten eerste heeft de ontdekking van en de wedergeboorte van de antieke filosofie in de 15e eeuw het vroegmoderne bewustzijn voorbereid. Had tot dan toe de avondlandse mensheid de wereld en de geschiedenis gezien in de categorieën van erfzonde en verlossing, zo liet plotsklaps de antieke wereld een andere wereld zien, een andere wereld die niets van die middeleeuwse categorieën wist en het levensprobleem in volledige harmonie opgelost scheen te hebben. Zo kwamen de nieuwe categorieën van natuur, mens en samenleving naar voren en het bewustzijn van een periode met twee zwaartepunten werd dubbelzinnig. In de noodlottige leer van de dubbele waarheid die tot de ontdekkingen en uitvindingen van de renaissance voerden, namelijk de waarheid van het geloof en de waarheid van de wetenschap, werd deze dubbelzinnigheid in het bewustzijn tot uitdrukking gebracht. De ontwikkeling die vanaf hier tot uitdrukking scheen te komen en die zelfs door het pausdom geïncorporeerd werd in de renaissance van de antieken, werd echter onderbroken door de laatste grote vernieuwing van het christendom die vanuit Spanje begonnen was. Het christendom was op een bepaalde manier de avondlandse religie geworden: elk volk ontving die oriëntaalse religie in een eigen diepgaande beleving en gaf het ook door aan andere volkeren als nieuwe vorm van religiositeit. Zo was in de 13e eeuw het franciscaanse christendom in het voor het eerst tot eenheid samengesmolten Italiaanse volk tot beleving gekomen en zo werd die nieuwe religiositeit in het Spaanse volk, na de strijd tegen de Moren, opnieuw beleefd.

Deze religieuze beweging, een der machtigste van de nieuwere geestesgeschiedenis, kenmerkt men ontoereikend met de negatieve naam van de contrareformatie (misschien zou men in het verlengde van het franciscaanse christendom beter van Ignatisch christendom kunnen spreken (*denominatio fit a potiori*)).

De contrareformatie heeft de renaissance in die zin overwonnen dat ze de renaissance dienstbaar heeft gemaakt aan een vernieuwd christendom. Dat gebeurde door het dienstbaar maken van onderwijs en studie van het humanisme. De antieke filosofie die inhoudelijk werkzaam was in de renaissance werkte in de contrareformatie meer formeel en de geest die vormgaf aan deze religieuze vorm is de geest van de contrareformatie. Daarmee lijkt het dat de weg terug naar de middeleeuwen wordt ingeslagen, want ook de

middeleeuwse scholastiek had christelijke accenten in de antieke filosofie gelegd. In dat geval zou het antieke bestanddeel van een geheel andere omvang en betekenis zijn geweest. Feitelijk heeft de contrareformatie dan ook het thomisme vernieuwd.

Aan deze terugdraaiende beweging, gezien vanuit het standpunt van de renaissance, nam ook het door de reformatie beheerste geestelijk leven van het noorden deel: ook hier kwam het middeleeuwse aristotelisme opnieuw tot gelding, en Francisco Suárez bleef niet alleen maar de filosoof van het katholicisme. Wezenlijke stromingen in de ontwikkeling werden daardoor naar het onderbewuste verdrongen. Als men de geschiedenis wil schrijven van het moderne bewustzijn dan moet men zich niet tot de officiële religiositeit beperken. Wat in de renaissance is opgebouwd, de oplossing van de categorieën van de christelijke wereld, ging onder de oppervlakte verder. De eerste fundamentele poging echter om nieuwe categorieën in de plaats te stellen van de oudere, heeft Spinoza ondernomen. In de eerste plaats waar hij in zijn theologisch-politiek traktaat het openbaringsgeloof niet met een negatieve kritiek bestreed, maar eerder de positieve gedachte van de ontwikkelingsgeschiedenis ervoor in de plaats zette, zodanig dat hij in zijn ethiek aan het levensgevoel van een nieuw tijdperk uitdrukking gaf. Wat hij bewerkstelligde, is zover mogelijk het intelligibele gebied van het Spinozisme in te bouwen in de geestesgeschiedenis van de nieuwe tijd.

Wie het Spinozisme in zijn geestesgeschiedkundige plaatsbepaling wil begrijpen, moet zich daarbij niet beperken tot het in een bepaalde ontwikkelingssamenhang van de nieuwe filosofie in te voegen. Zo beschouwd zou hij als een verdere uitwerking van de cartesiaanse filosofie opgevat kunnen worden, waarop ook andere filosofische systemen zoals die van Hobbes en Geulincx voortgebouwd hadden en waarin de overblijfselen van de Joodse en renaissance-filosofie doorwerkte. Hoe belangrijk een dergelijke bron-kritische beschouwing van de Spinozistische filosofie ook moge zijn, zoveel minder leidt ze tot de wezenlijke kern: want hoewel Spinoza zich op alle filosofische systemen van die periode heeft georiënteerd en hij ook belangrijke formuleringen opgemerkt en overgenomen heeft, is een belangrijk verschil dat hem fundamenteel onderscheidt van zijn tijdgenoten zijn specifieke probleemstelling. De vraag die Spinoza in het begin van zijn systeem in het traktaat ter zuivering van het verstand stelt, luidt: 'Wat moet ik doen om gelukkig te worden?' Het antwoord dat hij in de laatste stelling van zijn Ethica geeft luidt: 'Gelukzaligheid is niet het loon van de deugd, maar de deugd zelf.'

Vraag en antwoord gaan niet de filosofie, maar veeleer de religie aan. Maar de weg die van vraag naar antwoord leidt, zal grotendeels het gebied van de filosofie betreffen.

De noodzakelijkheid om een religie te ontwerpen, berustte bij Spinoza in het lot van zijn volk. Nooit eerder en nooit later was een volk volledig van zijn religie beroofd en stond het voor de opdracht een nieuwe religie te reconstrueren als het volk van de Spaans-Portugese joden. Door het alhambra-decreet uit het jaar 1492 had de Spaanse nationalistische politiek de Spaanse joden, en wat later ook de Portugese joden van het Iberisch schiereiland voor de keuze gesteld om alle verschrikkingen van de verbanning op zich te nemen, of hun geloof af te zweren. Diegenen die zich aan de overheidsdwang onderwierpen door zich als nieuw-testamentairen te scheiden van het oude testament en door de inquisitie nauwlettend in de gaten werden gehouden, leefden in een tweespalt in het bewustzijn. Velen echter namen het nieuwe geloof en nationaliteit aan, versmolten als het ware met de Spanjaarden en Portugezen en verwierven aanzienlijke sociale posities. Anderen daarentegen ondergingen het nieuwe geloof tegen hun zin als iets tegengesteld aan hun wezenlijke identiteit. De godsdienst van de drie-enigheid bleef voor hen een afgodendienst. Ook bij hen verbleekte hun oude godsdienst, waar nog de Joodse opvoeding uit hun jeugd nawerkte. Misschien nog

niet geheel bij de tweede generatie, waarbij nog een concreet jodendom doorgegeven kon worden, maar zeker wel bij de derde generatie. De Joodse religieuze verplichtingen waren bij de voor hen nieuwe katholieke godsdienst verboden.

De context van de Spaanse contrareformatie werkte door in het onderwijs, en de kerk werkte onophoudelijk op hen in. Zo ontwikkelde zich een generatie die in de 16e-eeuwse Spaanse cultuur opgroeide met een innerlijke afkeer van een godsdienst die hen vormde en met het jodendom alleen nog maar de verbinding hield door het bewustzijn joden te zijn. Zo leefden zij met een gespleten bewustzijn in een tijd waarin voor alle Europeanen hun geloofsbeleving in eenvoudige categorieën vastlag. De onafhankelijkheid van de Nederlanden bood de Spaans-Portugese nieuw-christenen, de maranen, een toevluchtsoord, juist in een tijd de inquisitie voor hen gevaarlijk werd en het Spaanse wereldrijk in verval begon te raken. Een niet gering aantal van de nieuw-christelijke families maakten van de mogelijkheid van emigratie gebruik en Amsterdam werd de woonplaats van een jodendom zonder getto. De opgave van de Amsterdamse nieuw-joden was echter om voor zichzelf een eigen nieuw soort jodendom op te bouwen. Zo was er de Oost-Europese religie van de oud-Joodse wereld. Anderzijds leidde de Asjkenazische Saul Levi Morteira het Asjkenaziteringsproces waar de Amsterdamse gemeente eensgezind voor koos. We weten van tal van Amsterdamse nieuw-joden die in de humanistische vorming van de contrareformatie opgevoed en in een totaal andere mentale cultuur geworteld waren, die het niet konden opbrengen die vreemde religie uit een andere wereld van eeuwen geleden over te nemen. Bij hen komt die gespletenheid in het bewustzijn in deze nieuwe situatie tot uitdrukking. Abraham Farar plaatste het vernuft boven de openbaring, Uriel Da Costa bracht het onsterfelijkheidsdenken binnen het jodendom en worstelde met de twijfel tussen de mozaïsche openbaring en de natuurreligie. Juan de Prado, die men als de verleider van Spinoza zag, verkondigde de God van de natuur die zijn geboden niet in de bijbel maar in de natuurwetten gaf.

Zo weinig zulke voorgangers van de filosofie van Spinoza materieel betekenden, zo verhelderend is hun optreden voor de probleemstelling van het Spinozisme. Mensen door enig lot van hun religie beroofd, zo zeer in hun cultuur gevormd om de vorming van een hun wezensvreemde religie aan hen te laten gebeuren, proberen een eigen religie te ontwerpen. De enige die daartoe het recht van het creatieve vermogen had, was Spinoza.

Religie is geen eenvoudig, maar veel eerder een samengesteld verschijnsel en heeft een viervoudige wortel in de vorm van een mythe, een logos, een ethos en een eros. In de mythe verbeeldt de religie symbolisch de eindigheid tot de oneindigheid. In de logos geeft de religie betekenis aan de meervoudigheid van de wereldgeschiedenis als een zinvolle samenhang. In het ethos geeft de religie een ordening van de samenleving tot bindende wetten. In de eros beleeft de religie de creatieve eenheid van al het zijn. Zo omvat het Spinozisme als religie in zich mythe, logos, ethos en eros.

Spinozisme en de barok

De stijl van een tijdperk is niets anders dan de krachten die dat tijdperk gevormd hebben. In dit opzicht is het Spinozisme een reëel kenmerkende uitdrukking van de barok. Het levensgevoel dat zich in deze stijl manifesteert, lijkt bepaald te worden door een zekere wetmatigheid met een ritmische wisseling van een bipolaire tegenstelling. Men wordt deze tegenstelling ten volste bewust als men het vanuit het ruimtegevoel probeert te begrijpen.

Voor de ene periode ligt de waarde in een gevormde begrensde ruimte, en het oneindige is alleen maar een grenswaarde. Voor een andere periode ligt de waarde juist in de oneindigheid, in de ontvorming en de vorming; de begrensde wordt dan ontkend. Zo heeft de klassieke antieke periode de vorming van haar levensprincipe gevonden en zich wereld, goden en tempel slechts begrensd kunnen voorstellen, terwijl in de laatantieke periode de tot dan toe ondraaglijk beleefde, afgewezen oneindigheid, positief werd beschouwd en in een emanatie de abstracte godheid in de wereld laat komen, te zien in het doorbroken koepelgewelf van het pantheon dat naar het oneindige verwijst. Zo heeft de romantiek ruimte en wereld in breuklijnen gevormd, de gotiek daarentegen heeft in spitsbogige kathedralen uitdrukking gegeven aan de oneindigheid. Zo ligt bij alle levensuitingen van een tijdsperiode een overeenkomstig levensgevoel ten grondslag. De godsvoorstelling ligt ten grondslag aan dezelfde stijlwetmatigheid die in de kerkkandelaren te zien is. We hebben voor de laatste maal de polaire tegenstelling beschouwd tussen gevormdheid en ongevormdheid in de tegenstelling van renaissance en barok (wat later komt, is geen ritmische afwisseling, maar eerder een opflakking van het levensgevoel dat decennia of zelfs jaren samenbalt dat anders eeuwen nodig had om te gebeuren). De renaissance is het tijdperk van de gevormdheid, de begrensde: in de *concinnitas* vindt Leone Battista Alberti de stijl voor de kunst van zijn tijd met de eindigheid en de volmaaktheid, en geeft hij uitdrukking aan haar essentie. De bouwwerken van de renaissance - al zij het een *Santa Conversazione*, een sonnet of een tempel - zijn gebouwd, gedicht of begrensd. Als in het verloop van de 16e eeuw deze stijl tot een hoogtepunt is gekomen, geeft die verandering van het levensgevoel aan dat niet meer de *concinnitas*, maar eerder de oneindigheid de hoogste waarde is geworden. Michelangelo staat aan het einde van de renaissance, die hij vernietigt; de barok ziet in hem haar schepper. De stijl van de barok is de negatie van de begrensde: ontvorming (op geen wijze betekent dit vormloosheid; geen tijdsperiode heeft zo sterk een zaak, van de bomen in een park tot de denkbeelden van mensen, in hun stijl uitgedrukt als de barok). De tempel van de barok is niet meer gevormde ruimte; koepel of decoratie lopen over in de oneindigheid en door de lichte buiging van de dom van de Sint-Pieter verenigt de ziel zich met de godheid die niet meer de *'architettore del mundo'*, de *'sommo opifice'* van de hoog-renaissance, maar die zelf oneindigheid is.

Daarmee is een tweede essentieel kenmerk van de barok gegeven. De stijl van de renaissance als uitdrukking van de begrensde, was zowel kwantitatief als statisch. Het gaat om ruimteopvulling, om bepaalde harmonische verhoudingen. Mathematisch gesproken rationeel.

Zou de oneindigheid niet slechts in de analogieën en illusies van het kerkinterieur, maar vooral in elk afzonderlijk deel tot uitdrukking komen, zo kan ze potentieel verschijnen, niet kwantitatief maar kwalitatief als ruimtevullend, als kracht. De stijl van de barok is daarom dynamisch. Waar de renaissance vormen ontworpen heeft, beeldt de barok handelingen uit, zowel als de barokke kerkfaçades in beweging worden gezet in de vorm van de asymptoot van het ovaal of de krul, of in de kleuren opgebouwde beelden, door een strijd van licht en donker zichtbaar te maken. Het statische van de renaissance betekent berusting, harmonie, bevredigd zijn. Het levensgevoel van de renaissance is optimistisch. Het verlangen naar oneindigheid die het levensgevoel van de barok karakteriseert, kan in essentie niet vervuld worden; daarom is de stijl van de barok tragisch. Michelangelo's leven was een tragedie en wordt niet minder tragisch als men dit en elke realistische neerslag van het tragisch beleven als banaliteit opvat. In de barok ligt zeker de verleiding om de vereniging met het oneindige in illusie voor te spiegelen en daarom komt geen kunststijl meer in gevaar theatraal of opgeblazen te ontsporen dan de barok. De echte barok is de ondervonden tragiek van het

enkelvoudige ding dat tot oneindigheid aangetrokken wordt, maar toch in '*Principium individuationis*' buitengesloten blijft. De filosofie van Spinoza biedt zich nu als filosofie van de barok aan en daarmee als de werkelijke uitdrukking van de tijdsperiode die het basisprincipe van de barok, maar ook het basisprincipe van zijn filosofie is, zodat zijn probleemstelling die van de barok als zodanig is. Spinozisme is de filosofie van de ontvorming, van de oneindigheid, '*omnis determinatio est negatio*'.

Elke gevormdheid betekent ontkenning. Men kan het levensgevoel van de barok dat alle waarde in de oneindigheid zoekt, niet in de diepste grondslag tot uitdrukking brengen. Zoals Alberti met het begrip *concinnitas* de renaissance beschrijft, zo heeft Spinoza in dit opzicht de formule van de barok tot uitdrukking gebracht. Ook de andere wezenlijke trek van de barok, het dynamische, karakteriseert Spinoza's filosofie. Dit dynamische kan ook volledig verkeerd verstaan worden door de interpretatie van het Spinozisme als een mathematisch pantheïsme, dat op Windelband en via hem wel op Lotze terug te voeren is.

Wie de essentie van het enkelvoudige ding in zijn streven ervaart, heeft de wereld niet statisch, maar dynamisch opgevat. Zo wordt ook ervaren dat Spinoza de essentie van de lichamelijke niet in de eenvoudige ruimtevervulling van de materie, maar eerder in de eigen activiteit die de essentie van het idee niet in eenvoudige feitelijkheid - zoals de beelden op het schilderdoek - maar in de spontaniteit in de Grieks geschreven term, (om de stoïcijnse uitdrukking te gebruiken). God is niet de metafysische ruimte van alle dingen, maar een '*actuosa effentia*', de werkzame essentie, het dynamische.

In het derde kenmerk van de barok ligt een probleem voor het Spinozisme: namelijk de tragiek. Hoe komt het eindige tot uitdrukking in het oneindige? De religie van de barok, die in de religie van de gevormdheid die in het lutheranisme en calvinisme voorkomt, heeft een poging gedaan hier een oplossing voor te vinden op dezelfde manier waarop de jezuïtische systematiek dat gedaan heeft. In die zin dat de mens op weg naar de extase uit zichzelf treedt en zich verenigt met de godheid, gaat het eindige over in het oneindige. De heilige Ignatius (*Exercitia spiritualia*) heeft in dit opzicht naar de weg van de religieuze verlossing gewezen (de laatste grote ervaring van het christendom in de wereld), de schilderkunst van El Greco heeft de symbolen van deze extase gecreëerd waarin het goddelijke in wervelingen emaneert, waarin hij de mens in een magische betrekking het bovenaardse laat ervaren. Zowel het verlangen naar oneindigheid van de contrareformatie als de barokreligie overbrugt in emanatie en extase de kloof van de transcendentie. Of deze overbrugging werkelijk of illusionair is, of ook de barokreligie in de breedste betekenis illusionisme is, zoals de kunstuitingen waarmee de barok zich voordoet, daarover kan slechts de beleving en niet de wetenschap beslissen. De wetenschap stelt slechts de tragiek van de barok vast. Een tragiek die in de altaarstukken van Michelangelo zijn meest treffende uitdrukking vindt door een systeem van Spaanse extase. De wetenschap moet vaststellen dat de wereld nog een andere poging van verlossing heeft leren kennen die in Holland plaatsvond: Rembrandt en Spinoza. De oplossing die zij de wereld gaven, ligt niet in het bereik van de transcendentie maar in de immanentie; hun oplossing is daarom niet extatisch maar mystiek.

Rembrandt is naast El Greco een uitgesproken barokschilder. Zijn stijl wordt bepaald door de wil naar oneindigheid tot uitdrukking te brengen. Zijn werkwijze is dynamisch omdat in de vorm het statische ligt, en in het licht het dynamische van het schilderij. Terwijl El Greco echter de goddelijke oneindigheid zoekt, vindt Rembrandt het in de immanentie in het landschap met de drie bomen; in de zegenende handen van de vader op het hoofd van de verloren zoon, wordt het goddelijke zichtbaar. Rembrandt distantieerde zich ook van het calvinisme als

religie van de gevormdheid en in de Hollandse sektenmystiek de religie van de oneindigheid zocht, een typische barokbelevens vergelijikbaar met de toevlucht van Vondel tot het katholicisme. In deze sektenmystiek ontmoette Rembrandt Spinoza, althans in geestelijk opzicht: Spinoza die verstoten was uit de synagoge en die in de kring van de collegianten en mennonieten leefde. Zo werd de barok als het ware verdubbeld enerzijds in de extases van Ignatius en anderzijds in de mystiek van Rembrandt en van Spinoza. Zo is niet te miskennen dat de parallellie El Greco-Ignatius duidelijker is dan de parallellie Rembrandt-Spinoza. De Griekse El Greco die van Venetië in Spanje belandde, behoort cultureel en religieus tot dezelfde wereld als die van de Baskische religievernieuwer Ignatius. Spinoza was een Joodse Portugese Hollander uit vrije keuze, maar niet zoals Rembrandt doordrongen van het calvinisme en de bijbehorende traditie. Daarbij geldt ook nog dat de Hollandse barok een grensgeval van de barok als wereldstijl is, niet geheel vrij van calvinisme en humanisme met een oneindigheidsstreven gekenmerkt door een sterke hang naar de vorming of systeem van enkelvoudige dingen. Zo kan men ook een stijlhistorische parallellie tussen Spinoza's ethiek en de architectuur van de Nieuwe Kerk in Den Haag zien. Een kerk die de samenleving niet vanuit de benauwdheid van de Hollandse predikantenreligie, maar eerder uit de weidsheid van de neutraliteit van de regenten gevormd is, en die voorbeschikt was de kerk te worden waarin Spinoza begraven werd. In ieder geval veronderstelt zowel de kunst als de filosofie van de immanentie aangaande de transcendentie van de oneindigheid in eindigheid, het goddelijke in het natuurlijke. Het uiteindelijke doel was vrede waarbij eenieder in illusie of catastrofe zou moeten eindigen. Daarbij was de religie van heilige Ignatius de ene mogelijkheid en het Spinozisme de andere mogelijkheid.

De mythos van de immanentie

Het begrip transcendentie heeft de middeleeuwse wereld gevormd. Op een transcendentale wijze verhoudt God zich tegenover de wereld. Op concrete zijde van de begrijpelijkheid verwerklijken zich de universalia in de enkelvoudige dingen. Van gene zijde komt de zedenwet de wereld in. Godsliefde moet de kloof tussen deze en gene zijde overbruggen. Het centrum van de wereld ligt daarbuiten, de wereldse waarden zijn identiek aan de waarden van gene zijde. Nu is de ontwikkeling van de middeleeuwen naar de moderne tijd daardoor getekend dat waarde en wereld elkaar naderen tot uiteindelijk het centrum van de wereld in zichzelf komt te liggen. De Duitse mystiek zoekt de godheid in het binnenste in tegenstelling tot het aan gene zijde te ontlenen. Het nominalisme heft die vindplaats in gene zijde op. Renaissance en reformatie geven het daadwerkelijke leven in het hier en nu zijn eigen waarde. Godsliefde voltrekt zich in 'Liefde tot het alles'. Dit is de ontwikkeling die Spinoza tot uitdrukking heeft gebracht toen hij de religie van de immanentie ontwierp. De religie van de transcendentie bedient zich van de openbaring. De externe godheid kan zijn bestaan en wil slechts aan de mensheid verkondigen via zijn profeten die hij inspireert over de voltrekking van zijn heilsplan. De immanente godsvoorstelling geeft alleen een intern schouwende blik van de intuïtie. Zoals de openbaring de goddelijke verkondiging van de transcendentie is, is de intuïtie het medium van de immanente godsvoorstelling. Spinoza's systeem begint met de drievuldigheid van de begrippen substantie, natuur en God. In de godsvoorstelling ligt de volheid van het bestaan, tot de natuur hoort het bestaan, oftewel het is oorzaak van zichzelf, oneindig omdat uitsluitend in de oneindigheid de bevestiging van de existentie ligt; omdat de gehele werkelijkheid in de attributen gebeurt zoals die de essentie tot uitdrukking brengen, is God het zijnde dat uit een oneindig aantal attributen bestaat. Als men nu vraagt hoe Spinoza tot deze godsvoorstelling is gekomen, dan dient het volgende antwoord

gegeven worden: niet op basis van kentheoretisch onderzoek maar door intuïtie. In de onmiddellijkheid van de immanentie verkondigt zich de mythos van de immanentie. Zoals deze veelvoudigheid voor elke religie geldt, zo ook het voor het Spinozisme de godheid het onmiddellijke weten. Op geen enkele manier betekent de binnenschouwende wetenschap van God de mogelijkheid daarvan een voorstelling te maken. De godsbeschouwing blijft buiten de sfeer van woorden omdat de voorstelling en hulpmiddel, de spraak, elk ding in de sfeer van het materiële trekt. Het eindige echter hoort van het oneindige, noch een beeltenis, noch op geen enkele wijze een gelijkenis te maken.

Zoals Spinoza de wereld heeft vergoddelijkt en in het godsbegrip geïntegreerd, heeft hij de godheid immanent gemaakt. Substantie is dat wat in zich is. En daarom is alles wat is, in God gebeurt alles wat gebeurt alleen door de wetmatigheid van de oneindige natuur van God. God is de immanente oorzaak van alle dingen, God is de naturende natuur, het ene, en God is de genatureerde natuur, het alles. ('Een en al' in het Grieks).

De zinsnede: elke bestemming is ontkenning; de barokformule voor de oneindigheid heeft in dit opzicht een negatieve theologie, verhindert de immanentie een voorstelling te geven. Spinoza kon zich met conventionele uitdrukkingen van de gotische scholastiek, zoals substantie, en attriboot, of de gotische mystiek zoals naturende en genatureerde natuur genoeg nemen omdat die begrippen eveneens oneindigheid symboliseren. Zo ook andersom ongeveer in de kunst van Grünewald of in de esthetiek van de zwermgeesten de laat-gotiek tegelijkertijd de barok doorbreekt.

Spinoza moest alleen maar de begrippen van de doorgaande oorzaak van zijn begrijpen in de inwonende oorzaak substitueren om daarmee de overtuiging van de immanente causaliteit zeker te stellen waarop de wetenschap berust. Op dezelfde manier als bij de laat-gotische symboliek bracht Spinoza een ander inzicht van het moderne bewustzijn tot uitdrukking: namelijk dat van het oneindige aantal attributen waaruit zijn godsvoorstelling bestaat, we er slechts twee kennen: uitgebreidheid en denken. Onze kentheoretische vaardigheid verhoudt zich dus tot de bestaansvolheid als twee tot oneindig. Daarin ligt de kennistheoretische beperking die het intuïtieve denken van Spinoza van elk rationalisme onderscheidt. Zoals voor Kant het '*ding an sich*' het grensbegrip is dat dus de kennismogelijkheid begrenst van de wereld, wat we kennend tot een wereldbeeld maken, zo is het begrip van het oneindig aantal attributen het grensbegrip van Spinoza's filosofie; evenzo is onze kennis beperkt wat de eerste grondslag van onze kennis omvat of ervan kan worden afgeleid. Zo weinig men het recht heeft de synthetische filosofie van Spinoza op te laten gaan in de analytische filosofie, zo zeer mag men aannemen dat beide filosofieën in dat resultaat overeenstemmen in de beperking dat de voor ons enige toegewende zijde van de werkelijkheid zou zijn, zo mag Kant deze werkelijkheid als een metafysische-absolutie opgevat hebben. Voor de vraag naar de essentie van de immanentieleer heeft Spinoza geen symbolen willen creëren: voor de vraag naar het ontstaan van eindige dingen uit oneindigheid, het 'al' vanuit het 'een'. Zoals we het feit dat we van de oneindige attributen van God slechts de beide attributen van uitgebreidheid en denken kennen en als gegeven aannemen, zo moeten we ook het andere feit als gegeven aannemen dat de eenheid van het godsídee zich in de veelheid van de enkelvoudige dingen manifesteert. Als Spinoza erop uit was de discrepantie tussen eindigheid en oneindigheid ongeveer door de bereidheid symboliek van een emanatie te verhullen, heeft hij ook gewezen op de weg tot deelname van het oneindige aan de

eindigheid. De enkelvoudige dingen, lichamen en ideeën zijn de manieren door welke Gods attributen - voor ons dus uitgebreidheid en denken - op zekere en bestemde manier tot uitdrukking komen. Nu zijn er echter ook manieren die niet door de eindigheid van het godsídee gebeuren, dus niet door middel van het godsídee ontstaan, maar die binnen de attributen van de bestaanssfeer van het godsídee, oneindig zijn en onmiddellijk door hen voortgebracht worden. We kennen er twee van die Spinoza de vaste en eeuwige dingen genoemd heeft. We kennen die twee die met de tweeheid van de attributen overeenkomen; in de uitdijing beweging en rust en in het denken het oneindige goddelijke verstand. In deze twee berust de creatieve wetmatigheid van de geestelijke wereld.

Spinoza heeft aan de wetten van de materiële wereld iets toegevoegd, namelijk de wetmatigheid van de geestelijke wereld. Zo is zijn leer in eigenlijke zin de leer van de vaste en eeuwige dingen. In het oneindige weten is de deelname van God aan de wereld in essentie gegeven, in de creatieve wetmatigheid heerst God, in het erkennen van deze wetmatigheid erkennen wij de Godheid. De mythe van de transcendentie loopt enerzijds de kans antropomorf te worden, anderzijds dat die mythe antropocentrisch is. Voor de middeleeuwen was de wereld het toneel waarop *'La divina commedia'* van de mens gespeeld werd, waarin de eerste acte de zondeval van de mens en het verderf van de mensheid was, de tweede acte bestond uit de offerdood van de godenzoon en waarbij in de derde acte, aan het einde van alles, het laatste oordeel te verwachten was. Voor het Spinozisme is God de natuur, en het verschijnsel mens slechts een van de oneindig veel verschijnselen die noodzakelijk uit de goddelijke natuur voortkomen. Zoals Spinoza elke vermenselijking in zijn godsvoorstelling afwijst en daarmee wil en begeerte, kortom alles dat de oneindigheid zou ontkennen en van de godheid weghoudt, zo verwijdt hij ook het doeldenken uit de godsvoorstelling. Niet door doelen bestemd, maar werkend door causaliteit. Er is daarom geen waartoe, maar eerder een waardoor. De God van de immanentie handelt vanuit de wetmatigheid van de eigen natuur en in deze noodzakelijkheid in het gebeuren ligt de vrijheid. Het is de vrijheid van de immanentie.

De logos van de immanentie

Om de betekenisgeving die Spinoza aan de geesteswetenschappelijke wereld heeft gegeven goed te begrijpen, is het nodig te beseffen dat die wereldbeschouwing van het Spinozisme een objectieve beschouwing is. Als uitgangspunt gaat deze beschouwing van een godsvoorstelling uit van een vooraf gegeven feitelijkheid. Dus niet gebaseerd op een subject dat de feitelijkheid creëert. Om die reden moet men erop letten de objectieve wereldbeschouwing van het Spinozisme niet door een subjectieve terminologie in gevaar te brengen. Dat wordt gedaan wanneer men de Latijnse term *'mens'* vertaalt met ziel (en niet met geest). De kenleer van Spinoza is de leer van de objectieve geest, en de leer van de van de subjectieve geest is slechts een grensgeval van die leer. Het geheel van het bestaan van de godheid vindt in ons verstand plaats in de bestaanssferen van uitgebreidheid en van denken, die beide opgevat dienen te worden als de eenheid van de substantie en dus ten diepste identiek zijn. Wat dus in een bepaalde bestaanssfeer bestaat, moet ook in de andere bestaanssfeer bestaan, wat in het attribuut uitgebreidheid als uitgebreidheidswijze is, dus lichamenlijk, moet in het attribuut denken als denkwijze, dus als idee, geest of essentie zijn. Tegelijkertijd moet de ordening en verknoping van de dingen terug te zien zijn in de ordening

en verknoping van de ideeën. Wanneer bij Spinoza sprake is van ideeën, dan gaat het niet om denkhandelingen van een denkend subject maar eerder om metafysische realiteiten. Die wijze van denken die met de uitgebreidheidswijze overeenkomt, is daarvoor hetzelfde, of het nu door een denkact geactualiseerd is of niet. De ideeën bij Spinoza zijn vergelijkbaar met de metafysische werkelijkheid van de ideeën bij Plato; ze zijn slechts enkelvoudige dingen, met elk idee van een enkelvoudig lichaam overeenkomend, geen soort-wezen met een veelvoud aan enkelvoudige lichamen overeenkomend als bij Plato. Spinoza is zo te zeggen een meer nominalistische Platonist. Ineens onderscheidt de wereld van de ideeën zich van de wereld van de lichamen. De lichamen als uitgebreidheidsdingen staan niet slechts in de ruimte tot elkaar, maar bestaan tegelijkertijd ook in betrekking tot de tijd. Ruimte en tijd zijn voor Spinoza 'correlata'. De ideeën daarentegen zijn niet bepaald door ruimte en tijd zoals de kenmerkende eigenschappen van het attribuut uitgebreidheid. Zoals ze zonder ruimte zijn, zijn ze ook tijdloos of, wat hetzelfde is, eeuwig. Eeuwigheid hoort bij de essentie van de ideeënwereld zoals de tijdelijkheid en duur tot de essentie van de lichamelijke wereld horen. Zo staan de ideeën tot elkaar in dezelfde zakelijke betrokkenheid als de lichamen, wier essentie of geest zich stelt, zo liggen zij ook in de betrokkenheid van de sferen van de eeuwigheid, terwijl diezelfde betrokkenheid bij de lichamen in de sferen van de tijdelijkheid ligt. In deze tijdsafhankelijkheid zijn de essenties van de dingen eeuwige waarheden.

De gemeenschappelijkheid van de ideeën of de wereld in geestesgesteldheid noemt Spinoza het oneindige verstand (ontwikkeld vanuit het gedachtegoed van het Averoïsme en onder de veronderstelling van het nominalisme opgevat als het metafysische oord van de ideeën, (Griekse term) van Plato te begrijpen. Deze logos waarvan de filosofie van Spinoza spreekt, is de logos van de immanentie. In elk lichaam is zijn idee verwerkelijk, elk lichaam is identiek met zijn geest.

Zoals de kentheorie van Plato de wereld uitgelegd heeft als de wereld van oerbeelden, zo synthetiseert Spinoza het dualisme waarin het oneindige verstand de uitdrukkingswereld immanent maakt. Daarbij maakt Spinoza een onderscheid tussen werkelijkheid (*realitas*) en daadwerkelijkheid (*actualitas*). In zijn bestaan in het bereik van de uitgebreidheid is de essentie van lichamen daadwerkelijk geworden en daarmee het eeuwige zijnde binnengedrongen in het tijdelijke zijnde. Van hieruit laat zich begrijpen wat in het Spinozisme onder het psychofysische parallisme verstaan wordt: allereerst op geen enkele wijze een psychologische theorie, die de mysterieuze van het op elkaar betrokken zijn van geestelijk en lichamenlijk gebeuren zou moeten verklaren, maar veeleer de metafysische leer van het parallisme of beter de identiteit van de attributen.

De overgang van de leer van de objectieve geest naar de subjectieve geest vindt plaats in het bijzondere geval van het menselijk lichaam. Zoals in de natuur elk lichaam overeenkomt met zijn idee van de geest; elk lichaam in de natuur heeft in verschillende graad een geest, zo heeft elk menselijk lichaam een hem kenmerkende idee van zijn geest, en omdat uit een idee zich weer opnieuw een idee kan ontwikkelen, in dit idee van een idee, ontwikkelt zich het zelfbewustzijn. Zo is de geest van elk mens objectief en subjectief tegelijk, objectief eeuwig in zijn grondvesting in het eeuwig verstand, subjectief tijdelijk in zijn grondvesting in het lichamenlijk als een daadwerkelijk bestaand enkelvoudig ding. Daarmee is tegelijkertijd de mogelijkheid van actualisering van ideeën, hun verwerkelijking in het menselijk denken gegeven.

Hier komt het barokkarakter van het Spinozisme als dynamische wervelverklaring in de sterkste uitdrukkingwijze naar voren. Geen statische gegevenheden, niet bestaand als

domme schilderstukken, maar werkend vanuit een levendige zelfbevestiging. Gekenmerkt door een eigen spontaniteit, hun eigen (**Griekse term, karakter**). Dat geldt nu ook op dezelfde manier voor de menselijke geest als idee van het menselijk lichaam. De zelfbevestiging van het idee verschijnt in de menselijke geest als een aangeboren kracht, onafhankelijk van externe oorzaken. De zelfbevestiging van de ideeën die door de menselijke geest verwerkelijkt worden, verschijnt in het onmiddellijke gevoel van zekerheid dat alle ware kennis in zich heeft en dat de waarheid als norm voor zichzelf maakt. Wanneer de mens denkt, wanneer hij klare en welonderscheiden ideeën vormt, handelt hij uitsluitend vanuit die aangeboren kracht van zijn geest, is hij door en door actief creatief. En omgekeerd geldt: slechts daar waar de mens creatief scheppend is, waar hij uitsluitend alleen maar handelt vanuit zijn ingeboren kracht van zijn geest, erkent hij de waarheid: de heldere en duidelijke begrippen die we zo vormen zijn uitsluitend van onze natuur en de vastgestelde natuurwetmatigheden afhankelijk. Met dit begrip van de a-prioristische kennis omgrenst Spinoza dit terrein, dat in het algemeen voor onze menselijke kennis toegankelijk is. Wel staat de mens als lichamenlijk wezen met de materiële wereld in een verhouding van terugkoppeling; wel spiegelt deze terugkoppeling van de buitenwereld zich ook in de sfeer van het denken van de geest, want de geest moet immers als idee van het lichaam aan alle lichamenlijke veranderingen deelnemen. Hier openbaart zich de identiteit van de attributen, het psychisch-fysische parallelisme in zijn subjectieve betekenis. Naar zijn essentie kan echter dit lichaam-geest-proces van het voorstellen niet tot kennis leiden omdat het proces aan de lichamenlijkheid en tijdelijkheid gebonden is, terwijl de (ware) kennis slechts in de sfeer van het onlicamenlijk eeuwige, alleen '*sub specie aeternitatis*' totstandkomt. Ook de enkelvoudige dingen zijn voor de kennisverwerving van de menselijke geest ontoegankelijk omdat alles, dus ook het enkelvoudige ding uit een onoverzienbare hoeveelheid causale relaties bestaat. Zo kan ook het eigen lichaam niet tot een overeenstemmend voorwerp van de menselijke geest worden, evenmin zo elk deel van de buitenwereld. Slechts wat de geest, vergelijkbaar met een mentaal apparaat, zelf produceert, laat zich kennen. Dat is echter de wetmatigheid van de wereld die in de oneindige modi op oneindige manieren van beweging en rust en in het oneindige verstand vorm geeft aan de wereld.

Zo heeft de immanentie van de logos geleid tot de immanentie van het waarheidsbegrip van de Spinozistische filosofie. Niet in overeenstemming tussen kennis en voorwerp van kennis, maar in de onmiddellijke zekerheid waarin de garantie van de waarheid ligt. De empirische wetenschap, verstrikt in de materie, kan aan de geest als empirie nooit de absolute kennis bieden. Daarom is de eigenlijke basiswetenschap voor Spinoza de wiskunde, die de dingen niet vanuit de buitenkant benadert om ervan te leren, maar die van binnenuit de begrippenwereld laat ontvouwen. Wiskunde is zonder meer de wetenschap van de immanentie. Steeds weer gebruikt Spinoza, om de noodzakelijkheid van het wereldgebeuren te demonstreren, het voorbeeld van de som van de drie hoeken van een driehoek die uit de natuur van de driehoek noodzakelijk is af te leiden. Wie echter de oorzakelijke noodzakelijkheid van de gevolgen op de aard van de gevolgtrekking wil overdragen en de gevolgen waaruit de wereld bestaat naar de geest van Spinoza als mathematisch wil opvatten, zou de betekenis van het begrip kracht binnen de Spinozistische filosofie ontkennen. Wat de wiskunde van alle empirische wetenschappen onderscheidt, en van de wiskunde een zuivere kenniswetenschap maakt, is de innerlijke beschouwing, de intuïtie die haar basis vormt en haar conclusies laat baseren op logische gevolgtrekkingen (daartoe in staat gesteld door de wetenschap van de mystiek). Van hieruit laat Spinoza de werkelijke kennisbron zien van zijn filosofie: de intuïtie. Uitsluitend intuïtief vatten we in onmiddellijke beleving de godsvoorstelling, intuïtief belevend, waarbij we de veelvuldigheid van de wereld waarnemen en de eenheid van al het gebeuren inzien als wetmatigheid. Daarmee is Spinoza

natuurlijk ook onduidelijk als hij de innerlijke schouwing in de plaatst stelt van het discursieve denken, de laatste kennisbron, de kennis zelf van de sfeer van de taal, want spraak is lichamelijkheid, tijdelijkheid en daarin kunnen de eeuwige ideeën noodzakelijkerwijs onvolledig tot uitdrukking worden gebracht. Daarom zijn het slechts gelijkenissen, zoals al het vergankelijke in de sfeer van de geest. Zoals zich God als de immanente logos in de oneindige volheid van ideeën uit, zoals ook onze geest, voor zover de geest begrijpt, als een manier van het goddelijke denken en goddelijk verstand, de immanente oorzaak van ons verstand. Wat we allemaal begrijpen, begrijpen we in God. Het oneindig verstand van God is voor een deel ons verstand; de ideeën van God spelen zich in ons verstand af. Zo verenigt zich elke menselijke kennisverwerving met de godheid.

Het ethos van de immanentie

De omschakeling van transcendentie naar immanentie zoals Spinoza dit opvat, openbaart zich in volkomen duidelijkheid in de ethiek van het Spinozisme. De transcendentie godsopvatting stelt een ethiek die in het transcendentie karakter op twee manieren wordt uitgewerkt. Eenmaal moet de godheid als zedelijke norm van zijn waarden scheppende wil ergens in de wereld een plek krijgen. Dan moet echter de mens als waarden ontvangend en waarden verwezenlijkend wezen in staat zijn het aan hem gerichte gebod te vervullen; de mens moet vrijheid van keuze hebben. Zo ontstaat ten gevolge van deze transcendentie ethiek een heteronome moraal en '*liberum arbitrium*'. In beide gevallen komt nu een dualisme tevoorschijn dat onlosmakelijk verbonden is met transcendentie. Daartegenover staat de immanentie-opvatting van Spinoza met een autonome moraal en het daarbij ingesloten vrijheidsbegrip. De mens kan niet als een staat in de staat opgevat worden, maar als natuurwezen onder andere natuurwezens. Wat voor de een geldt, gaat ook voor de ander op. Daarom kan het geldingsgebied van de zedelijkheid niet van het geldingsgebied van de natuur gescheiden worden, en met een eigen volledig andere wetmatigheid verondersteld worden. De in God gegrondveste eenheid met de natuur vereist dat er een gelijke wetmatigheid heerst in alles. Hier toont zich als evidentie dat de essentiële kern van het Spinozisme dynamisch is. Men zou de bijzonderheid van het systeem verkeerd inschatten als men het als voluntaristisch zou beschouwen want wil en verstand vormen voor Spinoza een ondeelbare eenheid. Het is wel zo dat wat er binnen het systeem werkt - namelijk de kracht die in zowel mensen als alle dingen werkzaam is - als zelfhandhavingsstreven naar voren komt en zich uitdrukt in de leer van de begeerte die de menselijke essentie zelf is. Dit voor de mens ten diepste funderend streven om zijn bestaan te verwerkelijken, wordt door de ethiek van de immanentie niet ontkend, maar juist bevestigd. Onder deugd en vermogen verstaat Spinoza hetzelfde. Dan echter kan de opgave van de zedelijkheid de rechte weg uitbeelden waarop de mens zijn wezen of zijn essentie verwerkelijken kan. Om dit doel te bereiken, plaatst Spinoza zich niet in de luchtledige ruimte van de abstractie, maar blijft in de brede vanzelfsprekendheid van de ervaring. Hij ontwerpt in zijn affectentheorie een dynamiek van de affecten die tot in de huidige tijd (1925) voorbeeldig is gebleven. (Johannes von Müller heeft het in zijn leerboek van de fysiologie ingevoegd, ja, de betekenis is zelfs door de moderne psychoanalyse als van belang erkend.) De barok van de tijdsperiode van het dynamische, zowel in de differentiaal- en integraalrekening als in de jezuïtische pedagogiek, kon pas toen een moderne psychologie ontwikkelen, juist omdat men dynamisch is gaan denken, wat in een statische tijdsperiode ontoegankelijk is gebleven, omdat men zich op het oneindig kleine richtte. Het psychologische wereldbeeld, dat de grootste noordelijke barokkunstenaar, Shakespeare, beschreven heeft en dat met zijn '*Troilus en Cressida*' tot het toppunt van de meest vruchtbare toneelstukken van de wereldliteratuur gerekend kan worden, heeft zijn theoretische tegenhanger in Spinoza's affectenleer vanuit het diepste pessimistische inzicht;

maar Spinoza overwon het pessimisme door de leer van de vergoddelijking van de wereld, door de godsverwerkelijking in de mensen. Vanuit het fundamentele inzicht van de eenheid van het bestaande moest Spinoza bestrijden dat voor de mensen de bijzondere categorieën van goed en kwaad gelden. Hij herkent in deze categorieën louter een betrekkingbegrip dat de nuttigheid van zaken voor de mensen tot uitdrukking brengt. De gedachte van een vitale moraal, voorbij aan het goede en boze, is door Spinoza in een uitzonderlijke helderheid uitgewerkt zodanig dat alle latere pogingen om het goede en boze zo te verklaren, te kenmerken zijn als herhalingen. Wie in Spinoza slechts de consequente representant van een wetenschappelijk determinisme ziet die onze moderne natuurkennis niet bevatten kan, maakt de verkeerde inschatting dat Spinoza tegelijkertijd de ontwerper van het ethische vrijheidsbegrip van onze tijd is, het begrip van de vrijheid van de immanentie. Al in de godsleer had hij aangetoond dat de vrijheid niet in de vrije willekeur - zus of zo handelen - bestaat, want elke willekeur lost het natuurlijke mechanisme van de motivatie niet op, maar eerder dat waarheid, vrijheid en noodzakelijkheid samenvallen. Niet tussen vrijheid en noodzakelijkheid bestaat een tegenstelling, maar tussen vrijheid en gedwongen zijn.

Onvrij is de mens die door uitwendige oorzaken moet handelen, de vrije mens handelt alleen uit eigen wetmatigheid. Zo ontwikkelt zich uit het immanente vrijheidsbegrip een nieuwe ethiek. Niet de onderwerping aan een op transcendentie gefundeerd gebod, bestaat de ethische waarde van het handelen, maar eerder bestaat het hierin dat in het handelen de eigen wetmatigheid van het handelen tot uitdrukking komt.

Deze vooropplaatsing betekent voor de mens een ontkenning van de lijdende affecten en een bevestiging van de handelende affecten. Slechts waar de mens echt scheppend is, is de mens echt ethisch. Scheppend is de kennende mens, want in het kennen is de mens in de volle vrijheid van uitwendige oorzaken. Door kennen alleen overwint de mens zijn onderworpenheid, maakt hij zich vrij. In dat kennen ligt de vereniging met God, ligt de verwerkelijking van onvoorwaardelijkheid in voorwaardelijkheid.

Kent het Spinozisme het begrip persoonlijkheid? Oftewel betekent het ethisch ideaal van het Spinozisme de uiterste onpersoonlijke en volledige overgave aan de oneindigheid? Het Spinozisme zou niet door de renaissance heen getrokken hoeven zijn als ze het begrip van de persoonlijkheid ontkennen wilde. Al in de gedachte dat we pas dan ethisch kunnen handelen als we ons het toonbeeld van de ethische mens kunnen voorstellen - een toonbeeld waar we naar gezocht hebben en als voorbeeld nemen - komt een samenbindende functie van het ethisch bewustzijn opdagen die de ontpersoonlijking verwerpt, en in het beeld van vrije mensen heeft Spinoza deze synthese voltrokken. Op geen wijze is de vrije mens van het handelend actieve leven afgewend, gewijd aan het leven dat door helder verstand verlicht en in de hoogste beschouwing als goddelijke verwerkelijking beschouwd kan worden. Het persoonlijkheidsbegrip bij Spinoza is gegrondvest in het begrip individualiteit en is in dat begrip werkelijk. Individueel betekent dan voor Spinoza elke samenvoeging van veelvuldigheid tot eenheid. Zijn individualiteitsbegrip is organisch. Cellen voegen zich samen tot een individueel leverdeeltje, tot leverdeeltjes, tot hart, en zo verder tot een individueel mens. Mensen voegen zich samen tot staat en zo is dat grotere organisme opgebouwd dat we universum noemen. Tussen individuen bestaat een onderscheid in bestaanswijze en werkelijkheid in *'entitas'* en *'realitas'*. Het onderscheid echter betekent verschil tussen waarden. Ook de menselijke individuele bestaansverwerkelijking is een eeuwige modus van het attribuut denken, en naarmate een individueel mens meer bestaansmogelijkheden heeft, des te meer waardevol die mens is. Kan men de gedachte van persoonlijkheid

fundamenteel aannemen? Het beste bewijs voor de persoonlijkheidsleer van Spinoza vormt zijn leer van de onsterfelijkheid. De geest, als idee van het lichaam, is tijdloos, onafhankelijk van het tijdelijke lichamelijke bestaande lichaam. Ook wanneer het voorstellingsvermogen en zelfbewustzijn met het lichaam ten gronde gaan, het idee van de mens blijft. In de objectieve wereldbeschouwing van het Spinozisme ontwikkelt zich de leer van de objectieve eeuwigheid van de geest. De renaissancegedachte van de *'virtu heroica'* als rechthebbende van de onsterfelijkheid, keert hier in hogere vorm terug. Is, op zich, het idee van elk lichaam eeuwig, zo is de menselijke geest als idee van zijn lichaam, des te meer eeuwig; zeker groter dan de bestaanswerkelijkheid van zijn persoonlijkheid groter is geweest. Het onderscheid in aard van de ideeën zet zich voort in het onderscheid in waarden van het begrip eeuwigheid: onsterfelijkheid is de mens niet gegeven, maar opgedragen. In zijn prestaties maakt de mens zichzelf eeuwig. Met deze ethiek van de immanentie zet Spinoza zich af tegen de in zijn tijd heersende ethiek van de transcendentie. Niet in gene zijde zoekt de mens normen en waarden, maar in het leven zelf. Naar het leven, en niet naar de dood, richt de ethische mens zich in zijn leven. Met buitengewone scherpste wijst Spinoza het transcendentale eudemonisme af die het ethisch goede gedrag in het hier en nu, naar beloningen in gene zijde verplaatst, en het begrip van de autonome persoonlijkheid, die in het ethische gedrag zelf het loon van de ethiek doet vinden, wordt daar dan in het Spinozisme tegenover gesteld. Daarmee verwerpt de mens in het uitsluitend handelend hulpmiddel van de ethiek, niet alleen hoop en vrees, die slechts een slavenmoraal veroorzaken, maar ook medelijden en rouw. Sentimentaliteit is geen actief affect, maar een passief affect en daardoor is het op zich onethisch. Uiteindelijk keert Spinoza zich in zijn vestiging van het leven af van enige ascese, een ontluisterend bijgeloof dat de godheid door zelfontkenning, kastijding en ontluistering beter dacht te dienen dan door de zelfbevestiging van het leven als handeling. Goed handelen en blij zijn, is het devies van het Spinozisme.

De eros van de immanentie

Het religieuze karakter van het Spinozisme eindigt met de leer van eros. Het is de belangrijkste opgave van elke religie om de mens met de godheid te verbinden, al was het in objectieve verbondenheid, al was het in de sacrale handelingen, al was het in de subjectieve verbondenheid van de godsaanschouwing of gebed. Ook het Spinozisme kan deze opgave van verbondenheid niet ontlopen. Dat het Spinozisme daaraan voldoet, zou alleen al zijn kwalificatie onder de filosofische systemen moeilijker maken.

Elke handeling waarbij de mens scheppend is, is in zichzelf belonend, want in waarachtig handelen, in de verwerkelijking van zichzelf, moet de mens zijn overgang tot grotere volmaking ondervinden en deze ondervinding geeft vreugde. De mens die de waarheid kent, want kennen is handelen, kent de waarheid van de wereld in God. Zo ontspringt bij de mens uit dit levendige eenheidsgevoel de vreugde. Vreugde die op het veroorzakende object gericht is, is liefde. Zo is de kennende, de handelende, de liefhebbende, de scheppende, en de ethisch handelende, gewijde mens met de godheid verbonden. Op dit punt aangekomen, ontspringt uit de godsliefde de mensenliefde. Het levendige eenheidsgevoel dat de menselijke geest met de hele wereld verbindt, kan - omdat het in het scheppende karakter van de mens wortelt - zich nu uitwerken tot handelen. Het behoort tot ons menselijk geluk dat vele anderen met ons datzelfde deelachtig worden, en onze godsliefde zal des te groter zijn als des te meer mensen zich met dezelfde godsliefde verbonden voelen. De eros van Spinoza heeft hetzelfde scheppende karakter als de eros bij Plato. Daarin ligt tegelijkertijd de

garantie dat de Spinozistische ethiek niet een uitsluitend individuele ethiek wordt. Hoewel het individualiteitsbegrip bij Spinoza organisch is, elke individualiteit in een hogere individualiteit invoegende, zo ontspringt uit de eros het gevoel van onmiddellijke verbondenheid van mens tot mens. Alleen in de wederzijdse ondersteuning en de oplossing van de opgaven die het leven stelt, kunnen de mensen de nood in het leven het hoofd bieden en de opgaven die het leven stelt, tot een oplossing brengen. De beste vorm is echter als alle krachten op een gemeenschappelijk doel gericht worden, en dat gebeurt in de staat. Daarom is de leer van Spinoza wat betreft individualiteit duidelijk positief gericht op de staat. De ethische mens leeft vrijer in de staat volgens de gemeenschappelijke besluiten dan in eenzaamheid, alleen voor zichzelf.

Weliswaar ligt de hoogste opgave van de staat zelf in het vrije spel van geestelijke krachten die de organische eenheid van de staatsvorming uitbeeldt, en niet in de mechanische dwangmiddelen om een uiterlijke eenheid tot stand te brengen. De staatsleer van Spinoza verschilt van de in zijn tijd geldende staatsopvatting van Hobbes. Spinoza's staatsopvatting is niet statisch maar dynamisch; niet in de uiterlijk afdwingbare eenheid, maar in de innerlijke vrijwillige eenheid. Daarin ligt de waarde van zijn staatsopvatting. Daarin wordt zichtbaar dat de Spinozistische staatsopvatting niet in de rationaliteit van doelgerichtheid maar eerder in het boven-rationele gegrondvest is. De gedachte dat tot het eigen geluk ook het geluk van anderen onderdeel is, die uit de godsverbondenheid van de immanente eros ontspringt, geeft de Spinozistische ethiek zijn sociale bestemming. Maar het betreft niet alleen de staatsleer van Spinoza, die de rationaliteit overstijgt en tegelijkertijd de hoogste synthese van zingeving bewerkstelligt: zo geldt om het hoogste goed, in verbondenheid met anderen, deelachtig te worden.

Zo bestemt Spinoza, die elke vorm van winnen van zieltjes als zending en missie verworpen heeft, die de godsvrede van een naïef geloven verstoort, zo onderscheidend vraagt hij af te zien van geestelijke exclusiviteit - dat eenieder die voor zichzelf erkenning verlangt - en roept hij op om te bewerkstelligen dat in de godheid de verwerkelijking in de wereldbeschouwing van mensen gevonden zou worden. Zoals de God van de wereld immanent is, zo is ook de eros immanent: de liefde waarmee we God liefhebben, is het licht waarmee God zichzelf liefheeft. Zoals God zich in zichzelf kent, en ernaar handelt, zo heeft hij ook ons lief. De wereld is van God doortrokken. 'God is de natuur' was de eerste gedachte van de Spinozistische leer, de natuur in God is de laatste gedachte. Zo is het Spinozisme in de diepste grond de bevestiging van het scheppend karakter van het leven. Had eens de transcendenten God zijn wereld bevestigd met 'en God zag dat het goed was', in de immanente eros van Spinoza bevestigt het leven zichzelf.

Spinozisme en toekomst

Elke religie heeft in de tijd van zijn vorming de tendens tot syncretisme. Wil de nieuwe religie werkelijk aan de nood van de tijd voldoen, dan moet deze religie alles in zich opnemen wat de mensen in die tijd ten diepste beweegt en moet dat in de symboliek vormgeven. Op overeenkomstige wijze is het mogelijk om in de grote synthese van het Spinozisme ook de strevingen van de 16e en 17e eeuw verwerkt en opgeheven te zien worden, de wiskunde en natuurwetenschap van die periode, de renaissance-filosofie en nieuwe scholastiek,

Descartes en Bacon, Geulincx en Hobbes. Zoals echter elke religie het principe van een eenmalige gebeurtenis laat zien en waaruit alle te onderscheiden voorafgegane ontwikkelingen een plek krijgen, zo is geen leer verder verwijderd van de opvatting haar op te vatten als de eenvoudige samenvoeging van een eclecticisme als de Spinozistische filosofie. Het Spinozisme dringt aan op een keuze en beslissing en niet weinige van de na-Spinozistische filosofieën zijn opgevat als een alternatief. Als in onze tijd het Spinozisme opnieuw tot leven komt, dan mag het niet in dit opzicht zijn dat het aan alle oneigenlijkheden van onze tijd een extra oneigenlijkheid toevoegt. Veel meer kan het de crisis van ons bewustzijn ophelderen, waarmee het Spinozisme ons tot een keuze dwingt.

Het eerste onderscheid ligt op het gebied van de religie. Transcendentie en immanentie zal altijd een these versus antithese van de menselijke geest blijven omdat transcendentie en immanentie zich in geen altijd geldende synthese laten voegen. Zo vraagt het Spinozisme als onmisbare antithese van de religie de transcendentie die op haar wijze door openbaring, door sacrale handelingen of door extase de mens met een godheid verbindt, wat zich in het innerlijke van de mens niet laat vinden. Religies komen en gaan, voor zover ze zich niet van eeuw tot eeuw vernieuwen. Paganisme en allegorisme zijn de vormen waarin religies afsterven: de kenmerkende symbolen van het religieuze leven van een vergane tijd vervallen tot fetisjismen voor de ene mens, tot een allegorie voor de andere. Zo is de antieke religie ten onder gegaan, de religie van het beeld ten onder gegaan, ontwikkeld in een tijd als uitdrukking van een tijdsperiode waarin lichaam en geest zich naïef tot elkaar verhielden en een eenheid vormden. Nadien is het christendom ontstaan als een religie van de geest: *'crux est negatio corporis'* (het kruis is de ontkenning van het lichaam). Het is onderdeel van de huidige crisis, hoe wijds de symboliek van deze religie nog levenskracht had, hoeveel van haar zich in de orthodoxie van het protestantisme had kunnen redden vanuit elk allegorisme, dat met het 18^e-eeuwse rationalisme ingezet werd, hoe verder zo al in de romaanse landen het katholicisme veranderde in heidendom. Het Spinozisme zet tegenover de religie van de geest het geloven van een nieuwe eenheid van geest en lichaam, van natuur en ethiek. Daarmee wil het Spinozisme ook de religie van het materialisme overstijgen, die in het marxisme zijn werkzame uitdrukking heeft gevonden. Niet de materie bepaalt hoe de mens in de wereld staat, maar eerder werkt de vormkracht evengoed in het geestelijke als in het materiële leven; want uitgebreidheid en denken zijn voor het Spinozisme twee te onderscheiden, maar in hun onderscheidbaarheid identieke zijden van een en dezelfde werkelijkheid.

Het tweede onderscheid ligt op het gebied van de filosofie. Sinds Kant de filosofie door de antithese: dogmatisme en kritiek, uiteengerafeld heeft, hebben we de belangrijke kennis van de metafysica uit het oog verloren. Sinds de opleving van de kantiaanse filosofie, na het uiteenvallen van het wetenschappelijk materialisme, was de Duitse filosofie vooral kentheoretisch en analytisch. Heden ten dage (1925) staan we door de implosie van de analytische filosofie voor de noodzaak om naar een nieuwe synthese te zoeken. En we kunnen tot de stelling komen dat hier het Spinozisme voor in de plaats kan komen - iets dat in Frankrijk al gebeurt - vergeleken met het kantianisme dat een halve eeuw geleden de boventoon voerde. Hierbij mag het voor ons als bevestiging gelden dat we op een weg gekomen zijn waarop Kant zelf gewezen heeft met zijn kritiek van de oordeelskracht. Als Kant het als opgave had gezien, het weten op te heffen en te vervangen door geloven, niet tot een subjectief-willekeurig geloven, maar door een algemene noodzaak te geloven, dan had hij in de reflexieve oordeelskracht op een constitutief menselijk vermogen moeten wijzen door

middel waarvan de mens niet tot kennis komt en ordent, niet handelt, maar vormgeeft. Slechts voor zover we zo de oneindige menigvuldigheid van de ervaringsinhoud met de zekerheidsvormende, scheppende kracht tegemoet treden, zijn we in staat de macro-kosmische wereld en het micro-kosmische leven meester te worden. De ordening en vorming die uit een dergelijke beschouwing naar voren komt, is individu-overstijgend en daarom is de wetmatigheid algemeen geldend. Wat echter de reflexieve oordeelskracht bewerkstelligt, is geen wereldkennis, maar wereldbeschouwing, het vat de samenhang niet in kennis op, maar in symboliek. Noch kennis noch handelingen geven uitleg over het symbolisch handelen. Producten van de vormkracht betekenen voor ons wereldkennis. Zo heeft de leer van de symbolen, de metafysica, zelf uit het perspectief van het kritische het recht van de toekomst en verbindt daarbij een nieuwe religie waarvan de opgave een andere is: namelijk ons de symbolen van het leven te geven. Daartoe is echter nimmer de analytische, maar alleen de synthetische filosofie in staat.

Het derde onderscheid betreft de betekenis van de geschiedenis voor het leven. Er zijn systemen die de geschiedenis als zodanig afwijzen zoals min of meer de bestaansleer van Parmenides waarbij alles direct bestaat, of Schopenhauer's leer van het zinloos worden die de geschiedenis geen eigen waarde laat zijn. Aan de andere kant staat het ontwikkelingsgeloof positief tegenover de geschiedenis en staat alleen zingeving en waarde in de wereld, tot de geschiedenis toe. Het Spinozisme wijst de geschiedenis niet af. Het Spinozisme zou er zelfs zijn als de leer van het wiskundige zijnde, dat helemaal geen geschiedenis kent. Dynamisch zoals het Spinozisme is, barok-filosofisch, is het de filosofie van het scheppende zijn, de leer van de verwerkelijking van God in de werelden van de verwerkelijking van God in de mensen. Daarom moet het gebeuren en dient de geschiedenis tot categorieën van het Spinozistische denken te behoren. Inderdaad heeft het Spinozisme in een naïef onhistorische eeuw als eerste het historisch bewustzijn een fundament gegeven. Het hoort bij de tot verlichting leidende gedachte van het Spinozisme dat elke geestelijke verschijning, in haar eigen tijd gegrondvest, die verschijning te begrijpen en als voorwaarde te laten gelden. Zo heeft het Spinozisme de religies verstaan als de tijdgebonden openbaringen van godsvoorstellingen in de wereld. Zo was de kritiek van Spinoza op het jodendom niet een uiterlijke maar een immanente kritiek die wijst op de tijdsafhankelijkheid als oproep voor voorwaardelijkheid. Vanuit dit ontwikkelingsdenken - dat Spinoza aan de moderne filosofie toegevoegd heeft - elk ontwikkelingsdenken ermee in overeenstemming brengen, daarmee zou Spinoza wel kunnen instemmen. Of het nu uitsluitend het ideaaltypische systeem van Hegel betreft, of is het met het eveneens ideaaltypische systeem van Marx voor zoverre dat ook een ontwikkelingssysteem is. Het beste is het met het ontwikkelingssysteem van Goethe te begrijpen die de eenheid van idee en vorm vooropstelt. Op geen enkele wijze loopt het Spinozisme het gevaar zich in de geschiedenis te verliezen. De tijdgebondenheid van de verschijningen betekent voor het Spinozisme geen relativisme, dat zich alleen opdringt met een op het verleden gericht bewustzijn, maar de moed opwekken voor zoverre het scheppend karakter dat toelaat.

Zo brengt het Spinozisme activiteit zowel in het actuele leven als in de filosofie. Spinoza is zo in de nieuwe ideeëngeschiedenis de eerste denker die de moed had tot een systematische eenheid te geraken waar Bacon en Descartes zich met een deeloplossing tevreden moesten stellen. Daarom mag Spinoza ook bij ons de moed opwekken om in plaats van ons te verliezen in het relativisme van de geschiedenis, ons eigen levensgevoel serieus te nemen.

‘Alleen in het metafysische, en op geen enkele wijze in het historische levensgevoel, ligt gelukzaligheid.’

Nawoord

Gebhardts schreef zijn levenswerk *‘Von festen und ewigen Dingen’* voor een Duitstalig publiek ten tijde van het interbellum. Na de verschrikkingen van WO I zag hij in de Spinozistische filosofie een reddende universele wereldbeschouwing. Erg optimistisch, en mijns inziens vergelijkbaar met de Esperanto-beweging en het marxisme-leninisme. Met de kennis die we nu hebben, weten we dat deze optimistische wereldbeschouwingen Spinozistisch als inadequaar beschouwd kunnen worden. De oorzaken in Nederland lijken mij het feit dat de dragers van dat Spinozisme, Gebhardt en von Dunin Borkofski, Duitstalig waren, dat na de bevrijding in populariteit overtroffen werd door het Engels als wereldtaal, de Duitse overval en bezetting in 40-45, en dat de vertegenwoordiger van dat Spinozisme in Nederland, Dr J. H. Carp, zich bekeerde tot de nationaalsocialistische ideologie.

Het idee van een internationaal studiecentrum in het sterfhuis van Spinoza, waarin internationale belangstellenden zich aan het Spinozisme konden laven *‘als dat hongerig hert de jacht ontsnapt’*, om even de christelijke allegorie te gebruiken, lijkt mij dan ook volledig achterhaald. Het digitaal beschikbaar maken van de Spinozistische literatuur maakt het sterfhuis van Spinoza als fysieke ontmoetingsplaats mijns inziens compleet overbodig. In mijn lezing **‘Een visie op de functie van Spinoza’s sterfhuis’** voor de ALV van de VHS 2019 heb ik dat uitgewerkt: <https://www.wageningsspinozakring.nl/2020/06/22/een-visie-op-de-functie-van-spinozas-sterfhuis-paviljoensgracht-72-74-iets-tussen-plaats-delict-en-bedevoortsoord/>

Wat ik van Gebhardt geleerd heb, is dat het *‘reader digest’* maken van het oeuvre van Spinoza onbegonnen werk is. Wat wel kan, is een vonk aansteken dat een klein vuurtje wordt, waarmee de lezer zelf de steile moeilijke weg op gaat. Daar helpt bewerken niet mee in de vorm zoals Gebhardt *‘omnis praeclara’* vertaalt met *‘alles Herrliche’*.

In absoluut zekere zin is de Ethica onleesbaar, voor zover je onder ‘onleesbaar’ verstaat dat je een boek in enkele dagen, enkele maanden zelfs enkele jaren uit kan hebben.

Waarom ik nu zoveel moeite doe om dat lastige, gecompliceerde, bijzin aan bijzin rijgende Duits te vertalen in - naar ik hoop - begrijpelijk Nederlands? Omdat het een inkijkje biedt in een religieuze beschouwingwijze van de filosofie van Spinoza. Gebhardt is net zo creatief als Spinoza om alles wat zich bij hem aandient aan elkaar vast te knopen totdat er een samenhangende beschouwing ontstaat.

Clare Carlisle’s *‘Spinoza’s religion’* (2022) vertoont mijns inziens opvallende gelijkenissen met het Spinozisme van Carl Gebhardt. Namelijk in wezen is de filosofie van Spinoza een religieuze filosofie oftewel een filosofische religie.

Ik vind het grappig om met de laatste zin van Gebhardts nawoord te eindigen:

'Der tag is nicht mehr fern, in dem Spinoza 250 Jahre tot sein wird. Vielleicht wird man an diesem Tage finden, der Spinozismus sei lebendiger denn je'.

Dat werd 1927, wat zou 2027, het 350e gedenkjaar van de dood van Spinoza, brengen?

Hendrik Klazes Groen, Wageningen, 29 augustus 2022.