

Deus sive natura: Spinoza's zogenaamd pantheïsme.

Winfried Schröder

„Deus sive natura. Über Spinozas sogenannten Pantheismus.“ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (2009) 471-480. Met toestemming van de auteur en van de redactie van het tijdschrift vertaald © door Karel D'huyvetters, met dank aan Maria Cornelis en Hubert Eerdekens voor het proeflezen.

Het nageslacht heeft niet alle, maar toch heel wat filosofen een handig terminologisch etiket toebedeeld. Meestal gaat het om een theorie-typologisch begrip in de taalkundige vorm van de creatie van een -isme. Dergelijke etiketten zijn in het beste geval slechts in geringe mate nuttig voor een gedifferentieerd begrip van de filosofie in kwestie. Niet zelden verhinderen ze een goed zicht op de complexiteit van de desbetreffende theorieën en dragen ze bij tot oppervlakkigheid en sjabloondenken. Ook de filosofie van Spinoza heeft een dergelijk etiket gekregen: het begrip 'pantheïsme'. Men kan de toekenning ervan zoals bekend bezwaarlijk aan de Amsterdamse filosoof zelf toeschrijven. Desondanks is het nuttig zich over dat etiket te bezinnen, want het is eigenaardig, ja bevreemdend dat dit zeer dubieuze begrip zich zo stevig heeft vastgehecht aan Spinoza's filosofie.

Deze samenstelling uit *to pan* (het al, het universum) en *o theos* (God) is echt een overduidelijk oxymoron. Het is waarlijk een schoolvoorbeeld van een schijnbegrip, waarover Rudolf Carnap zich vrolijk gemaakt heeft, omdat het eens te meer aantoonde dat metafysici onzin uitkramen. Het staat vast dat de betekenis van het ene bestanddeel van het woord, het begrip 'God', buitengewoon sterk varieert naargelang van elke theoretische context. De semantische kern van het Godsbegrip ligt echter in de na-heidense Europese filosofie evenwel vast: 'God', *theos*, *deus* staat in de eerste plaats voor *één* entiteit, onderscheiden van de *veelheid* van de tijdruimtelijke dingen; ten tweede duidt het de eerste oorzaak, de oorzaak van alles aan, die het Universum of de tijdruimtelijke wereld tot stand gebracht heeft. Om aanstoot te nemen aan de uitdrukking 'pantheïsme', de afkorting van de zin: 'Alles, het Universum is God', moet men helemaal geen rigide neopositivist zijn. Leibniz was het al die de persoon die zich als eerste als 'pantheïst' omschreven heeft, namelijk John Toland, voorhield dat hij op een weinig ernstige manier met woorden

speelde.¹ Schopenhauer trad hem nadien bij met deze opmerking: 'De wereld God noemen is niets anders (...) dan de taal met een overbodig synoniem voor het woord 'wereld' verrijken.'² Waarover gaat het op zich bij dit merkwaardige begrip? Waarom heeft men het überhaupt in het leven geroepen?

De uitdrukking 'pantheïsme' is een nieuwkomer in de filosofische terminologie. Ze heeft de voor een metafysisch begrip nog altijd prille leeftijd van driehonderd jaar en dat betekent dat, wanneer we ook de geschiedenis van de filosofie laten beginnen, men hoe dan ook het begrip 'pantheïsme' meer dan tweeduizend jaar niet gemist heeft. Des te noodzakelijker is het daarom te weten welke constellaties uit zijn ontstaanstijd, welke eigentijdse gronden en motieven ervoor verantwoordelijk waren dat het begrip dan toch tot stand kwam en dat het echt wel een behoorlijke carrière te beurt viel. In wat volgt zullen we 1° een blik werpen op de betekenis en de functie van het pantheïsmebegrip in het licht van zijn geschiedenis om dan 2° de toepassing van het pantheïsmebegrip op Spinoza thematisch te onderzoeken.

Op de vraag of het bij dit begrip om een adequaat etiket gaat voor het systeem van de *Ethica* zal wel geen enkele Spinozakenner zonder aarzelen ja antwoorden. Maar hoe verklaart men dan zijn verbazingwekkende hardnekkigheid? Is het gewoon de traagheid van de filosofen die het begrip, eens ingevoerd, onnadenkend blijven gebruiken? Of gaat het hier, in tegenstelling met wat men op het eerste gezicht zou denken, misschien toch niet om een *volledige* vergissing? Is het mogelijk dat dit begrip, zij het dan op een welbepaalde, nader te definiëren manier, toch van toepassing is op Spinoza's metafysica? Wat kan dat dan betekenen, achteraf gezien, voor Spinoza's filosofie zelf? En welke gevolgen heeft dat voor wie Spinoza's filosofie meer is dan een hersenschim uit het verleden?

¹ Zijn commentaar over de pantheïsten (*ceux qui ont parlé du monde comme un Dieu*) staat in zijn brief aan John Toland van 30 april 1709: „[...] en faire une substance éternelle, qui méritât le nom de Dieu, ce seroit se jouer des mots, & ne rien dire sous de belles paroles”; in: Toland, *A collection of several pieces*, London 1726, Bd. 2, 385f.; vgl. Thomas Hobbes, *Leviathan* II, ch. 21: „those Philosophers who said the World, or the Soule of the World, was God spake unworthily of him; and denyed his Existence: For by God is understood the cause of the World; and so to say the World is God, is to say there is no cause of it, that is, no God.”

² Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Werke, hrsg. A. Hübscher 1937ff., Bd.6, 106.

Het pantheïsmebegrip in het licht van zijn geschiedenis

Niet alleen de uitdrukking 'pantheïsme' is merkwaardig, ook haar geschiedenis is dat. Dat begint al met het vaderschap. Meestal vindt men dat John Toland het begrip in het jaar 1705 ingevoerd heeft.³ In de praktijk weten we echter sinds enkele jaren dat de geboortedatum van het begrip bijna een decennium naar achter moet verschoven worden. Want reeds in 1697 duikt het op in de Latijnse vorm *pantheismus* bij de Newtoniaan Joseph Raphson.⁴ Deze eerdere datering hoeft ons niet al te zeer te bekommeren. Het dubbele vaderschap echter is wel degelijk van wezenlijk belang. Want de filosofische, en in bredere zin ook de intellectuele werelden waartoe Raphson en Toland behoren, kunnen nauwelijks meer verschillen.

Raphson is een voorstander van de theïstische metafysica en een strenge voorvechter van terminologische zuiverheid. Hij gebruikt het begrip 'pantheismus' als een verzamelbegrip voor leerstellingen (*dogmata*), beter gezegd voor geloofsovertuigingen die beide volgende uitspraken gemeen hebben⁵: alle individuele dingen zijn in feite één (*unum esse omnia*). En dat ene is God (*Deus* en *principium*). Maar Raphson laat nu opmerken dat wanneer de *Pantheistae* zo redeneren, hun uitspraken, woordelijk begrepen, helemaal zinloos zijn. Bij nader toezien zal immers blijken dat men iets helemaal anders bedoelt, en dat kunnen twee zaken zijn. Ofwel bedoelt een 'pantheïst' in feite dat er niets anders is dan het geheel van de tijdsruimtelijke dingen en dat er daarnaast geen God is. In dat geval

³ John Toland, *Socinianism truly stated*, London 1705, 7. Ten onrechte houdt ook de auteur van het artikel 'Pantheismus' in *Historischen Wörterbuch der Philosophie* – de auteur van onderhavige bijdrage – dit voor de eerste vindplaats (Bd.7, Basel 1989, 59-63).

⁴ Jean Seidengart, *L'infinitisme panthéiste de John Toland et ses relations avec la pensée de Giordano Bruno*, in: *Revue de Synthèse* 116 (1995) 315-343, vooral 326; Alain Mothu, *Une théosophie matérialiste clandestine au siècle des Lumières: les 'Essais de quelques idées sur Dieu'*, in: *Chrysopoeia* 5 (1992-1996) 755.

⁵ Joseph Raphson, *De spatio reali seu ente infinito conamen mathematico-metaphysicum*, [1st London 1697]; in de tweede uitgave afzonderlijk gepagineerd als: Raphson, *Analysis aequationum universalis*, London 1702, 2: „Dogmata, tam antiquorum, quam recentiorum omnium, ad duas hasce classes non incommode reduci possunt; Alii unum esse omnia, seu non nisi unam in universo substantiam esse contendebant; alii contra plures ponebant easque [...] differentes. E prioribus, quidam asserebant universalem quandam substantiam, cum materialem, tum etiam intelligentem, omnia, quaeque sunt, ex sua effingentem essentia, unde Pantheorum nomen acceperunt: Alii autem nihil in universo materia praestantius agnoscentes, omnia ex eo solo principio explicare conati sunt, licet methodis valde inter se discrepantibus [...]; Hi vulgo Athei audiunt; & non improprie Athei appellari possunt.”

gaat achter het zogenaamde 'pantheïsme' een materialistisch en monistisch atheïsme schuil. Maar het kan ook om iets helemaal anders gaan, namelijk een variant van de emanatietheorie. Maar die komt uiteindelijk neer op een mythologie en kan als dusdanig niet ernstig genomen worden. Dat blijkt overduidelijk uit het feit dat de emanatieleer vandaag de dag, zo stelt Raphson, noch slechts in de marge van de intellectuele wereld instemming vindt: bij de Indiërs (aan de geografische grenzen), die nog steeds vast geloofden dat de wereld uit God is voortgekomen als de draad uit een spin, en daarnaast (in Europa) in de subculturele middens van fanatici en begeesterden. Raphson vat het zo samen: 'Het 'pantheïsme' is een 'dogma (...) *ab historia Philosophica alienum*': met serieuze filosofie heeft het niets te maken.'⁶

Bij John Toland ligt dit helemaal anders.⁷ Deze Britse vrijdenker propageerde een metafysisch-natuurfilosofische wereldbeschouwing die zich afkeerde van zowel de joods-christelijke godsdienst als van de klassieke theïstische rationalistische theologie en benoemde die met de uitdrukking 'Pantheismus'. Toland was een leerling van John Locke en was vervolgens bekend geworden met scherpzinnige godsdienstfilosofische en kentheoretische werken, evenals met geleerde studies over de godsdienstgeschiedenis.⁸ Het einde van zijn bochtenrijke denkwegen, waarbij hij ver afdreef van zijn oorspronkelijke filosofische ideeën, toont ons het voor onze bedoelingen toepasselijke boek *Pantheisticon*, dat twee jaar voor zijn dood verscheen.⁹ Zelfs in zijn uiterlijke verschijningsvorm geeft het daarvan blijk: in rode en zwarte letters gedrukt als een missaal,

⁶ Raphson, *De spatio reali*, *loc. cit.* 21: „Pantheismum etiam hodie apud Indos retinent Brachmanes, qui Deum, seu primam rerum causam per immensam araneam denotant, omnia ex suis textem visceribus, quae tamen aliquando retrahet forsan, & in seipsum absorbebit; inter Europaeos insuper Pantheismum profiteri videntur Fanatici quidam & Enthusiastae, sed horum meminisse, vix operae pretium duximus, utpote ab historia Philosophica alienum.“

⁷ Vgl. Giancarlo Carabelli, *Tolandiana. Materiali bibliografici per lo studio delle opere e della fortuna di John Toland*, Florenz 1975/78; R. E. Sullivan, *John Toland and the deist controversy*, Cambridge, MA 1982; Stephen Daniel, *John Toland. His mind, manners, and thought*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1984. xiv + 248 pp.; Robert Rees Evans, *Pantheisticon: the career of John Toland*, New York u. a. 1991; Justin Champion, *Republican learning. John Toland and the crisis of Christian culture*, Manchester / New York 2003, evenals de bijdrage van Henning Graf Reventlow in *Neuen Ueberweg: Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Bd.1: Großbritannien und Nordamerika. Niederlande, hrsg. Helmut Holzhey / Vilem Mudroch, Basel 2004, 188ff.

⁸ Vgl. Toland, *Christianity not mysterious* [1696]; *Letters to Serena* [1704], evenals de desbetreffende voorwoorden van Günter Gawlick bij de heruitgaven van deze werken (beide Stuttgart-Bad Cannstatt 1964).

⁹ John Toland, *Pantheisticon. Sive formula Celebrandae Sodalitatis Socraticae, 'Cosmopoli'* [London] 1720; *Pantheisticon, or, the form Of Celebrating the Socratic-Society*, London 1751; *Pantheistikon*.

bevat het naast passages met uiteenzettingen inderdaad ook liturgische gezangen en hymnen aan de goddelijke natuur, en vormt zo een grensgeval van de filosofische literatuur.

Voortgaand op deze dubbele oorsprong heeft het pantheïsmebegrip in de volgende eeuwen een tweevoudige functie vervuld. Enerzijds diende het als een polemisch strijdbegrip dat een variant van het atheïsme aanduidt,¹⁰ en wel een zeer geniepige vorm, aangezien hij de eigenlijke betekenis, het ontkennen van het bestaan van God, verbergt achter een religieus vocabularium. Meestal zijn de uitdrukkingen 'pantheïsme' en 'Spinozisme' omwisselbaar, want Spinoza's filosofie gold als de paradigmatische vormgeving van een terminologisch verkleed atheïsme.¹¹ Anderzijds werd het pantheïsmebegrip echter ook affirmatief gebruikt. In bepaalde middens van de filosofische (in de ruimste betekenis van het woord) omgeving van de 18^{de} en 19^{de} eeuw is het de gebruikelijke aanduiding van een eigenaardig hybride filosofisch-religieuze constructie. Als prototype kan Lessings beroemde bekentenis van zijn Spinozisme gelden. De woorden die hij (vermoedelijk) aan Jacobi heeft toevertrouwd, vatten de beide elementen van deze hybride constructie, waarvoor de uitdrukking 'pantheïsme' staat, bondig samen. Enerzijds de afkeer van het christelijke Godsbeeld: 'De orthodoxe begrippen van de Godheid zijn niet meer voor mij; ze zijn voor mij ongenietbaar.' En anderzijds het zich bekennen tot een monisme op zijn Spinoza's: '*En kai pan*. Iets anders ken ik niet.'¹² Wat daar verder ook moge van geweest zijn, er zijn voldoende authentieke getuigenissen van pantheïsten sinds het begin van de 18^{de} eeuw. Dat klinkt dan in het slechtste geval zo: 'God is de *natura naturans*, ik ben de '*natura naturata* (...). Hij is de eenvoudige materie, ik de gemodificeerde materie. Hij is het water, ik ben een druppel. Hij is de zon, ik ben een lichtstraal'.¹³ Of zo: 'Hij, God, is waarlijk *to pan*, alles wat er is

¹⁰ Adam Tribbechov, *Historia naturalismi a prima sua origine ad nostra usque tempora per suas classes deducta*, ¹Jena 1700, 8: *Naturalismi Atheistici convincuntur, qui naturam pro Deo habent*"; Johann Friedrich Acker (Auct. et Resp.) / Philipp Christian Range (Praes.), *Observationes miscell[ane]as de pantheismo [...] solemniter defendet*, Straßburg 1748, 5: „qui to. pan esse Deum, verbis disertis affirmant, eoque ipso Deum esse revera negaverunt“.

¹¹ Acker / Range: *Observationes [...] de pantheismo*, 8: „Spinozismus seu Pantheismus“.

¹² Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*. Breslau 1785, in: Heinrich Scholz (Hrsg.): *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, Berlin 1916, 77.

¹³ „Mihi: Deus Natura Naturans: ego Natura naturata [...]. Materia simplex: ego materia modificata. Oceanus: ego Fluvius. Aqua: ego gutta. Ignis: ego Scintilla. Terra: ego gleba. Aer: ego effluvium. Sol: ego radius. Corpus: ego membrum. [...] Deus Aranea: Textura Mundus.“ Theodor Ludwig Lau: *Meditationes Philosophicae [und andere Schriften]*, hrsg. Martin Pott, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, 9 en 18; vgl. W. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg 1987, 124-132.

en zijn kan.¹⁴ Dat was, dertig jaar voor Lessing, de vrijgeest Johann Christian Edelmann. Later, na Lessing, herkenden zelfs de theologen in het pantheïsme een verschijnsel waarmee ze zich verwant voelden, althans in zekere zin en erkenden ze de authenticiteit van zijn religieuze kern: 'Een pantheïst heeft nog altijd een God, ook als hij zich helemaal vergist over de natuur van God', geeft Herder toe.¹⁵ Met de mildheid van oordeel en de dogmatische handigheid van een alreeds werkelijk moderne evangelische theoloog ging Schleiermacher nog verder: 'De vroomheid van een pantheïst (kan) helemaal dezelfde zijn als die van een monotheïst.'¹⁶

Wat de auteurs betreft die zichzelf als pantheïsten omschrijven en met name die uitdrukkelijke formulering gebruikten, vinden we steeds een zeer duidelijk profiel, dat gekenmerkt is door drie wezenstrekken. Ten eerste: pantheïsme is een filosofie van dilettanten. Pantheïsten zijn zonder uitzondering geen professionele filosofen,¹⁷ maar onbezorgde autonoom denkende auteurs, die geen uitzonderlijk strenge maatstaven aanleggen voor hun terminologie en voor de coherentie van hun overtuigingen. Een tweede kenmerk is het religieuze non-conformisme. Een pantheïst is iemand die geen christen meer wil zijn, maar die evengoed veel belang hecht aan de religieuze dimensie van zijn wereldbeeld. Een derde kenmerk ten slotte is het zich beroepen op Spinoza. Steeds weer is de Amsterdamse filosoof de leidster. De motivering om zich op Spinoza te beroepen is sterk religieus gekleurd en wijst vaak op trekken die doen twijfelen aan de grondigheid van de toenmalige lectuur van de *Opera posthuma* en de *Tractatus Theologico-politicus* van 1670.

Ook wanneer deze wijze van levensbeschouwing vanuit filosofisch perspectief een weinig attractieve, of zelfs vanuit het standpunt van de

¹⁴ Johann Christian Edelmann, *Moses mit aufgedecktem Angesichte. Zweyter Anblick*, 1740; *Sämtliche Werke*, hrsg. Walter Grossmann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1969ff., Bd.7/1, 133.

¹⁵ Johann Gottfried Herder, *Gott, Sämtliche Werke*, hrsg. Bernhard Suphan, Bd.16, Berlin 1887, 418.

¹⁶ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, hrsg. H.-J. Birkner u.a. *Kritische Gesamtausgabe* I,7/1, Berlin/New York 1980, 53.

¹⁷ Een voorbeeld dat in de 17de en 18de eeuw steeds weer aangehaald wordt is de formulering „*ipsa natura, quae deus est*” van de nieuwe heiden Lucilio [Giulio Cesare] Vanini (*De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor*, Paris 1616, 366). Helemaal tot het milieu van die subcultuur behoort de molenaar Menocchio, voor wie Carlo Ginzburg (*Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*, Berlin 1990) een monument heeft opgericht: *Das Feuer „ist allenthalben wie Gott, aber die andern drei Elemente sind die drei Personen: der Vater ist die Luft, der Sohn die Erde und der Heilige Geist ist das Wasser.”* (142)

zuiverheid van de begrippen een weinig appetijtelijk¹⁸ resultaat is van het denkvermogen, mag men niet uit het oog verliezen dat het hier gaat om een fenomeen dat we in de mentaliteitsgeschiedenis en in de marge van de geschiedenis van de filosofie van de 18^{de} en 19^{de} eeuw niet alleen vaak aantreffen, maar dat daarvoor in hoge mate betekenisvol is. In een tijd waarin de door de Verlichting veroorzaakte breuk met de religieuze tradities door velen als een verlies ervaren werd, bezat het pantheïsme een grote aantrekkingskracht. De achteruitgang van de christelijke godsdienst sinds de Verlichting had een nood gecreëerd aan een surrogaat. En die nood werd veelvuldig bevredigd, van de Rozenkruisers en de Vrijmetselaars tot de gedachte aan een nieuwe mythologie of een religie van de kunst. In dat verband behoort het pantheïsme, dat Heine 'de verborgen filosofie van Duitsland' heeft genoemd,¹⁹ in strikte zin niet tot de filosofie. Als wij voortgaan op de teksten die voor de betekenis van het pantheïsmebegrip het meest van belang zijn, zinken we diep weg in een dubieus geestelijk milieu, waarin men geen bezwaren had tegen het gebruik van filosofische en religieuze losse decorstukken om daarmee een povere wereldopvatting te fabriceren die buitenfilosofische religieuze behoeften bevredigt.

Wat heeft dat met Spinoza te maken? De auteurs die we net genoemd hebben beroepen zich inderdaad allemaal op de auteur van de *Ethica*. Maar al heel vroeg hebben grondige lezers, onder wie een zo uitzonderlijke tegenstander van Spinoza als Christian Wolff,²⁰ ervan afgezien om Spinoza als een pantheïst te diffameren. Met dit strijdbegrip wordt inderdaad de complexiteit waarmee Spinoza de verhouding tussen *deus-substantia* en de *res singulares* beschrijft, op ontoelaatbare wijze vervlakt. Wat ook de betekenis zij van de pantheïstische

¹⁸ Een meer ontspannen kijk op het pantheïsme vinden we als een thema in de mentaliteitsgeschiedenis, waarin bedenkingen over dit begrip steunen op een *inadequate perspective, namely a purely philosophical point of view*. Wanneer het pantheïsme gecontextualiseerd, dus *historically* opgevat wordt, dan valt het gemakkelijker *to understand how a pantheistic view of the universe, replete with mystical overtones, could be made compatible with mechanical explanations of nature, in themselves so apparently incompatible with it*; Margaret C. Jacob, *The radical Enlightenment. Pantheists, freemasons and republicans*, London 1981, 33; ²Morristown 2003, 27.

¹⁹ Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Sämtliche Schriften, hrsg. Klaus Briegleb, Frankfurt am Main u.a. 1981, Bd.5, 571.

²⁰ Bijvoorbeeld: S. *Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff*. Aus dem Lateinischen übersetzt [von Johann Lorenz Schmidt], Frankfurt und Leipzig 1744, 4f.: „Insgemein saget man, die Spinozisterey bestehe in der Vermengung Gottes und der Natur, [...] allein, diese Beschuldigung ist nur eine Folgerung. Denn in der Sittenlehre [...] erkennet derselbe, daß die ursprüngliche Natur und die entsprungene Natur [...] voneinander unterschieden seyen.“

levensbeschouwing in de mentaliteitsgeschiedenis en in de marges van de godsdienstgeschiedenis van de 18^{de} eeuw, het slagwoord 'pantheïsme' valt niet te redden als filosofische vakterm. Het ziet ernaar uit dat deze overwegingen aansluiten bij de wenselijkheid om het uit de filosofische nomenclatuur te wissen en bij de oproep om het als benaming voor Spinoza's metafysica strikt te mijden. Maar mogen we het ons werkelijk zo gemakkelijk maken? Ondanks alles lijkt de uitdrukking 'pantheïsme' nog steeds een equivalent te zijn van Spinoza's *Deus sive natura*.

De religieuze elementen in Spinoza's filosofie.

Het is bekend dat de uitdrukking *Deus* als synoniem voor *substantia* en *natura naturans* voor het eerst voorkomt in de zesde definitie van het eerste deel van de *Ethica*. Dat Spinoza vasthoudt aan het Godsbegrip is niet zomaar een louter taalkundige formaliteit. Het is maar al te duidelijk hoeveel dit begrip gemeen heeft met zijn tegenhangers in de traditionele metafysische rationalistische theologie. Meteen springt een hele rij begripskenmerken in het oog: Spinoza definieert zijn *Deus* als eerste oorzaak, *causa prima* (E1p16c), meer bepaald als werkoorzaak²¹ van de existentie en de essentie van de individuele dingen en benadrukt zijn ontologische prioriteit tegenover het geheel van de individuele dingen. Gods daden (of beter: zijn *operationes*) met betrekking tot de individuele dingen²² geeft hij aan met uitdrukkingen als 'voortbrengen' (*producere*, E1p28) en 'voorbesteden' (*praedeterminare*, E1app). Voor het overige is het begrip *substantia-natura-deus* op een normatief-axiologische manier geladen zodat er zelfs gemeenschappelijke kenmerken duidelijk worden met *religieuze* Godsbeelden. Weliswaar heeft Spinoza's *deus* verstand noch wil (E1p17s), en ook gevoelens zoals de mensen die ervaren, zijn hem vreemd (E1p8s2). Hij is geen persoon. Men kan niet spreken van 'handelingen' bij God. Zijn *operationes* verschillen ten gronde van de handelingen van de mensen, die een doel nastreven. Maar het zijn toch 'werkingen' die in aanmerking komen voor een normatief waardeoordeel. Wat God ook 'bewerkt' (*operatur*) is rechtmatig: Gods *operationes* gebeuren *summo naturae jure*. Ver over de grenzen heen van de metafysische rationalistische theologie en diep in de religieuze dimensie voert ons de doctrine waarmee Spinoza inhoudelijk zijn ideaal voor het leven van de wijze vult: de doctrine van de *amor dei*. Met die leerstelling

²¹ *causa efficiens*, E1p25.

²² Vgl. E1p17, scholium: *Deus omnibus rebus prior est causalitate*.

verheft zijn theorie van de goddelijke substantie zich het scherpst, en op de meest onthullende manier, boven een theoretisch alternatief, met name van een *religieus neutraal monisme*, een opvatting zoals we die aantreffen bij vele atheïsten van de Verlichting en de periode daarna.²³ In tegenstelling daarmee is Spinoza's *deus sive natura* geen neutrale houding, het gaat wel degelijk om liefde. Op die manier is er in Spinoza's filosofie meer dan slechts een te veronachtzamen restant van de klassieke metafysische godsleer en ook meer dan slechts een overblijfsel van religieuze voorstellingen. Wanneer we dat onverbloemd toegeven, volgen daaruit onbelemmerd een aantal onplezierige consequenties. We geven daarvan drie voorbeelden.

Ten eerste: de zo-even vermelde religieuze of bij de religie aansluitende elementen van de filosofie van Spinoza brengen in niet geringe mate eenieder in verlegenheid die daarin systematisch en niet enkel geschiedkundig geïnteresseerd is. Want zij herinneren eraan hoe ver Spinoza verwijderd is van een moderne opvatting van de filosofie. Zoals vermeld hangt de Spinoza-receptie onder het trefwoord 'pantheïsme' klaarblijkelijk samen met de behoefte aan surrogaten voor de godsdienst, die ontstond met de neergang van de godsdienst sinds de Verlichting. Menig *homo religiosus*, scharen van dichters en cohorten van zondagsfilosofen wendden zich tot Spinoza's metafysica, omdat ze niet wensten christenen te blijven geschoeid op voormoderne leest, noch tot een totale breuk wensten te komen met de religie überhaupt. Maar wat is er precies gebeurd wanneer mensen als Toland, Edelmann en Lessing zich tot de filosofie van Spinoza hebben gewend? Hebben filosofische dilettanten met hoge religieuze behoeften zich op *illegitieme* wijze meester gemaakt van de filosofie van Spinoza? Heeft er ook zoiets als een cross-over plaatsgevonden, zoals heden ten dage pop- of schlagermuzikanten zich aan de composities van Bach vergrijpen? Als dat het geval was, dan hoeft die fase van de Spinozareceptie ons niet verder te verontrusten. In feite was het echter geen toeval dat Spinoza's metafysica vaak als 'pantheïsme' begrepen werd en weerklank vond als een quasireligieuze constructie. Ze bood zich aan om als een surrogaat voor religie onthaald te worden. Vooral Spinoza's onbevangen spreken

²³ Vgl. van deze auteur: 'Deus sive natura': pantheism and atheism in the Enlightenment, in: Giancarlo Carabelli / Paola Zanardi (Hrsg.): Pan tra i filosofi. Saggi sul panteismo da Spinoza alla New Age. Atti del convegno internazionale di studi «Panteismo e illuminismo», Ferrara 7-8 giugno 2007, Padua 2008, 125-137; Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts. Stuttgart-Bad Cannstatt:1998, 322ff.

over 'God' en zijn aansporing om hem lief te hebben konden daartoe een aanleiding zijn. Deze religieuze elementen (of: elementen die aantrekkelijk waren voor religieuze lezers) in de filosofie van Spinoza brengen hedendaagse lezers niet weinig in verlegenheid, of toch hen die zijn metafysica begrijpen als een antitheologie. Het gaat echter niet alleen om het verwarren van de filosofie met een *religieuze* nood. De *metafysische* theorie van de goddelijke substantie confronteert ons met niet geringere moeilijkheden. Het crux is de funderende rol die Spinoza toekent aan het onderdeel van de metafysica dat vroeger ooit als de hele metafysica gold en dat vandaag – dat kunnen, ja moeten we wel zo scherp stellen – werkelijk dood is: de filosofische theologie. Voor Spinoza is dat de basis van zijn poging om een grondslag te vinden voor de normen, van zijn bekommernis voor een filosofische zingeving en van de geprivilegieerde specifieke levenswijze, het voorbeeld van de wijze. Hoe zou dit beroep op een goddelijk principe verenigbaar kunnen zijn met onze rechtvaardigheidsnormen? Vanuit dit oogpunt ontstaat er tussen ons en Spinoza een onoverbrugbare tegenstelling. Wij mogen zijn metafysica niet overijld integraal onderbrengen in het museum van de filosofiegeschiedenis; het zou echter even roekeloos zijn haar als aanvaardbaar te beschouwen waar het gaat om de funderende rol van de filosofische theologie.

Ten tweede: de religieuze overblijfsels herinneren ons verder ook nog aan de inconsistenties in Spinoza's filosofie; een enkel voorbeeld daarvan moet hier volstaan. Hoe wij daar verder ook mogen tegenover staan, een van de origineelste en moedigste bijdragen van Spinoza is voorzeker het onttoveren van onze evaluatieve en normatieve begrippen. Wij gaan ervan uit dat menselijke handelingen en houdingen *goed* of *slecht* zijn, alsof er morele eigenschappen zijn die hun toekomen, alsof de dingen een objectieve waarde hebben. Maar de evaluatieve en normatieve begrippen die we daarbij aanwenden, kunnen gereconstrueerd worden vanuit de theorie van het handelen en de psychologie: zij gaan terug op doelstellingen en preferenties van handelende eindige wezens en op de perspectieven van het menselijk verbeeldingsvermogen. Dat is, zoals Spinoza benadrukt, een exhaustieve verklaring. Alle begrippen zijn 'niets anders dan modi van de verbeeldingskracht.'²⁴ Als wij ons die verklaring eigen maken, staan wij dan echter radeloos ten aanzien van de *amor dei intellectualis*. Deze doctrine, die de bekroning is van de levenskunst van de *Ethica*, dwingt ons tot een ander inzicht, dat niet verenigbaar is met

²⁴ Vgl. E1, Appendix (Gebh. 81f.): *praeter imaginandi modos, quibus imaginatio diversimode afficitur, nihil sunt.*

Spinoza's onttoveren van het evaluatieve vocabularium. Want kan men spreken van liefde voor iets dat niet kan beschreven worden met evaluatieve begrippen? Een *deus* die het object is van onze liefde, kan niet axiologisch neutraal zijn. De semantiek van het begrip 'liefde' zo ver uitbreiden dat er zelfs sprake kan zijn van de liefde voor een dergelijk neutraal iets kan echter evenmin de oplossing zijn. Een begrip dat in die mate uitgekleet is, zou niet meer bruikbaar zijn. Het is niet gemakkelijk te zien hoe we aan die aporie kunnen ontsnappen.

Ten derde: daarbij komt nog dat de religieuze elementen in Spinoza's metafysica uitlopen op een onvoorstelbare intellectuele en psychologische uitdaging. Die wordt duidelijk wanneer men doordenkt op de consequenties die daaruit volgen met betrekking tot het negatieve in de wereld: het euvel en het kwaad. In dat verband is de boodschap van Spinoza even duidelijk als bekend. Ongetwijfeld hoort men ze meestal slechts zeer ongaarne. Maar net daarom moeten wij ons voor de geest halen wat Spinoza zelf ons – en dan nog met zoveel nadruk – opdraagt. Reeds de klassieke theodiceeën leggen ons een wereldbeeld op dat op zijn zachtst uitgedrukt nauwelijks enige plausibiliteit geniet: alle leed, al het kwaad, al het negatieve, zonder enige uitzondering, waarmee we in de wereld geconfronteerd worden, heeft een functie in het groter geheel en is in die mate ook zinvol. Het kwaad is inderdaad slecht, maar als gerechtvaardigd kwaad is het compatibel met het aanvaarden van het bestaan van God. Zoals bekend gaat Spinoza nog verder. Hij drijft, om het met een woordspeling van Odo Marquard te zeggen, de onteuveling van het euvel op de spits. In het licht van de *Ethica* zijn er helemaal geen defecten, geen enkel *vitium*, geen euvel in de natuur (E3praef), geen onrecht en geen ongerechtigheid (*injustum*), niets afschuwelijks of moreel afkeurenswaardig of verwerpelijks (*turpe*, E4p73s). Wanneer iets ons 'in de natuur als lachwekkend of slecht voorkomt, dan is dat enkel omdat onze kennis van de dingen slechts gedeeltelijk is'.²⁵ Bijgevolg 'kan er niets in de natuur zijn dat in strijd is met de liefde tot God of haar kan verhinderen',²⁶ niets dat in feite slecht (*malum*) zou zijn. Uit deze fundamentele verandering van onze filosofische kijk op de wereld en op het kwaad dat erin aanwezig is, volgt een tweede, psychologisch-antropologische uitdaging: wij moeten onze reactieve instelling tegenover wat wij ervaren en beleven fundamenteel veranderen. Verontwaardiging

²⁵ TP2.8: *Quicquid ergo nobis in natura ridiculum, absurdum, aut malum videtur, id inde est, quod res tantum ex parte novimus.*

²⁶ E5p37: *Nihil in natura datur, quod huic amori intellectuali sit contrarium, sive quod ipsum possit tollere.*

of afschuw (TP1.1) zijn zinloze reacties op gegevens die slechts schijnbaar slecht zijn. Alles wat gebeurt en zich voordoet, 'volgt inderdaad uit de noodwendigheid van de goddelijke natuur' (E4p73s). Spinoza geeft ons de raad een objectieve instelling aan te nemen tegenover wat wij aanvankelijk als negatief waarnemen. Onze onmiddellijke subjectieve houding tegenover het negatieve zoals verontwaardiging, beklag, verwijt, moeten we opgeven ten gunste van deze objectieve instelling. Want het schijnbaar negatieve is te wijten aan de ordening en de wetmatige samenhang (*ordo* en *cohaerentia*, TP2.8) van de natuur. Dit inzicht doet de subjectieve kijk op de wereld verzwinden. Inderdaad, het doel van de filosoof die het ideaal van de wijsheid nastreeft, is niets anders dan dat: de subjectieve perspectieven restloos elimineren en zo het lijden in de wereld en al het andere negatieve zien als iets dat niet in tegenspraak is met de liefde tot zijn oorzaak, de goddelijke *natura naturans*. Deze dubbele uitdaging stond van meet af aan in het centrum van de Spinozakritiek. Vanuit het standpunt van de critici legt ze op een ronduit drastische manier de absurde consequenties bloot van de metafysica onder het leidend begrip *deus sive natura*. Dat heeft met name Pierre Bayle in zijn *Dictionnaire* op zijn beurt drastisch uit de doeken gedaan. Hij vestigt daartoe onze blik op het moorddadig oorlogsgeweld in de Balkan. Het ligt voor de hand, zo beweert Bayle, hoe een Spinozist moet aankijken tegen de verschrikkingen die zich daar afspelen: bij de volkeren die zich daar wederzijds schuldig maken aan moord en doodslag, gaat het in wezen om 'een en dezelfde God, die zich modificeert in een Turk en zich tevens in een Hongaar modificeert'. Het is duidelijk waar Bayle op uit is: het devies *deus sive natura* dwingt de Spinozisten ertoe om een bizar perspectief in te nemen op wat zich in de wereld afspeelt. Volgens Spinoza is 'God zelf het handelende en leidende subject van alle menselijke misdaden en van alle menselijke ellende'. Bijgevolg 'hebben alle uitspraken waarmee men uitdrukt wat mensen elkaar aandoen, geen andere echte betekenis dan dit: "God haat zichzelf, hij smeekt zichzelf om genade en weigert die; hij vervolgt zichzelf, hij doodt zichzelf, hij vreet zichzelf op, hij beschuldigt zichzelf, hij sleurt zichzelf naar het schavot enzovoort."'²⁷ Men heeft Bayle vaak deze uitspraken over Spinoza verweten en ze afgedaan als overdreven en simplistisch polemisch. Als men echter de *Ethica* erbij haalt, dan moet men Bayle recht laten wedervaren. Hij neemt Spinoza op zijn woord: de 'kracht waarmee de individuele dingen handelen en bijgevolg ook de mens' is inderdaad niets

²⁷ Pierre Bayle, Art. 'Spinoza (Benoît de)', *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam u. a. ⁵1740, Bd.4, 253ff. Vgl. W. Schröder, Zwei 'tugendhafte Atheisten'. Zum Verhältnis von Moral und Religion bei Pierre Bayle, in: Lothar Kreimendahl (Hrsg.): *Die Philosophie in Pierre Bayles 'Dictionnaire historique et critique'*, Hamburg 2004, 5-20.

anders dan 'de kracht van God zelf, dat wil zeggen de natuur'.²⁸ Spinoza's critici zoals Bayle en vele anderen schrijven in feite enkel uit wat aanwezig is in de fundamentele uitdrukking *deus sive natura*. Formele bezwaren tegen deze doctrine brengen ze niet naar voren. Alleen al de formulering van deze doctrine, met inbegrip van de uitdagingen die er uit voortvloeien, loopt naar hun mening uit op een fataal bezwaar: daarmee bespaart Spinoza zelf zijn critici de moeite van een *reductio ad absurdum*. Schopenhauer zegt het expliciet: als we de 'gekwelde wereld' bekijken, is de weg 'van het theïsme naar het pantheïsme' een 'overgang van het onbewezene en nauwelijks denkbare naar het totaal absurde'.²⁹

Slotbeschouwing

Het etiket 'pantheïsme' is van een dermate crue ongerijmdheid, dat we er in feite enkel kunnen op reageren met een terminologische nultolerantie. Nochtans maakt het ons opmerkzaam op iets wezenlijks, en dat op een nadrukkelijke en vervelende manier. Het vestigt onze blik op een fundamenteel kenmerk van Spinoza's filosofie, dat Novalis verleid heeft tot een op het eerste gezicht misschien overdreven aandoende maar toch pregnante formulering: 'Het Spinozisme is de oververzadiging van Godheid'.³⁰ Net dat heeft evident religieus gestemde geesten van alle tijden aangetrokken. Daarmee heeft Spinoza echter zijn hedendaagse lezers³¹ een geweldig obstakel in de weg gelegd. Nu kan men wel terecht aanvoeren dat Spinoza op dat punt absoluut geen alleenstaand geval is. Talrijke filosofen uit het verleden hebben hun moraalfilosofische, rechtsfilosofische en epistemologische theorieën die vandaag nog steeds de moeite waard zijn, bekroond met metafysische en rationalistische theologische speculaties die vanuit een hedendaags standpunt voorbijgestreefd of abstruus zijn. Zo is bijvoorbeeld elke lezer van de

²⁸ E4p4, dem.: *ipsa Dei, sive naturae potentia*; vgl. TP2.2: [...] *rerum naturalium potentiam, qua existunt et consequenter, qua operantur, nullam aliam esse posse quam ipsam Dei aeternam potentiam*.

²⁹ Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Werke, Bd.6, 107; vgl.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.3, 678: „Der Pantheismus [...] ist jenen schlimmen Seiten der Welt gegenüber vollends unhaltbar“.

³⁰ Novalis, *Schriften*, hrsg. Richard Samuel, Stuttgart u.a. 1960ff, Bd.3, 649.

³¹ Ludwig Feuerbach heeft echter Spinoza al een halfhartig verlaten van de traditie aangewreven en zijn metafysica bekritiseerd als „Negation der Theologie auf dem Standpunkt der Theologie“: „'Aut Deus aut natura' ist die Parole der Wahrheit“; *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*. *Gesammelte Werke*, hrsg. W. Schuffenhauer, Berlin 1967ff. Bd. 9, 245; *Geschichte der neuern Philosophie*, Werke, Bd. 2, 454.

Nicomachische Ethiek zich ervan bewust dat Aristoteles zijn leer over een zichzelf bedenkende onbewogen beweger beschouwde als de theoretische sluitsteen van zijn filosofie. Maar wij kunnen Aristoteles' ethiek en gedragsleer losmaken van welke metafysische theorie dan ook en er tot vandaag ons voordeel mee doen. Dat geldt evenzo voor Thomas Hobbes' bizarre filosofische theologie, zijn theorie van een materiële God. Wie teruggrijpt naar de grondslagen voor de normen op contractuele basis van de *Leviathan*, kan zich het devies van Quentin Skinner 'ik houd me niet met God bezig' (*I don't do God*) eigen maken en het verder openlaten of Hobbes zijn Godsleer op een ernstige manier uitgewerkt heeft. Dat verhindert ons helemaal niet om de grondgedachten van zijn contracttheorie te laten meespelen in de huidige debatten.

Kunnen we dan stellen dat dit ook het geval is voor Spinoza? Ongetwijfeld zijn heel wat van zijn bijdragen tot de praktische en theoretische filosofie vandaag voor ons ook nog methodologisch interessant. Maar is het mogelijk om die los te maken van die problematische religieuze en speculatief-theologische theoretische inhouden, waarop ons het pantheïsmebegrip opmerkzaam maakt? Daarmee in het reine te komen is een dringende opgave voor wie zich niet alleen als historicus met Spinoza inlaat. Het is inderdaad niet zo dat alleen maar de uitdrukkingen waarvan Spinoza zich bedient, wijzen op een religieuze toonzetting. Het gaat niet om een louter taalkundige toegeving aan het religieuze discours. Het concept van de *amor dei* en het spreken over het *summum jus* van de *potentia divina* brengen *inhoudelijke* begripsvormingen met zich mee, waarmee waarlijk religieuze theorie-elementen binnendringen in Spinoza's filosofie. Anders dan bij Hobbes dringt het religieuze karakter van het dragende begrip *substantia-natura-deus* ook door in zijn bijdragen tot andere filosofische disciplines, niet het minst zijn praktische filosofie. Een seculariserend gehalveerde Spinoza is om die reden onbegrijpelijk. Als we de religieuze dimensie uitvlakken, kunnen we helemaal niet begrijpen wat het geluk van de mensen uitmaakt: het geluk *bestaat uit* de intellectuele liefde tot God.³² En het gezegde dat er niets is dat verwijten, kritiek of verontwaardiging verdient, is dan zonder meer honend. Zijn ware betekenis ontsluit zich pas wanneer men in gedachten houdt dat de goddelijke substantie niet alleen de oorzaak is van alles wat zich voordoet, maar dat ook legitimeert. Het valt moeilijk te begrijpen hoe men, met een variatie op de uitspraak van Skinner kan zeggen: *ik houd me niet bezig met deus sive natura* ('I don't care about deus sive natura'). Een dergelijk

³² Vgl. E5p42, dem.: *Beatitudo in amore erga Deum consistit.*

lichtvaardig afvoeren van de religieuze en speculatief-theologische elementen van Spinoza's filosofie staat ons niet vrij. Daarmee is meteen fundamenteel de vraag gesteld naar de mogelijkheid om er methodologisch bij aan te knopen.