

SPINOZA : RATIONALIST ÉN MYSTICUS ?*

Herman De Dijn

1.

Spinoza's fundamentele bekommernis is 'ethisch'. Dit is van meetaf aan duidelijk. Niet alleen blijkt het uit de beginparagrafen van de *Tractatus de Intellectus Emendatione* (TIE), maar ook uit titels zoals *Korte Verhandeling over God, de Mens en zijn Welstand* en *Ethica*. Paradoxaal genoeg lijkt een antwoord op de vraag naar het heil ('de welstand') een zoektocht te veronderstellen naar de waarheid. Aldus wordt, zoals in zovele wijsheidstradities de vraag naar het goede, gelukkige leven in verband gebracht met het opgeven van illusies en het streven naar *waar inzicht*. Het speciale karakter van Spinoza's 'ethiek' bestaat hierin dat de oplossing voor de 'ethische' problemen rechtstreeks verbonden wordt met *theoretische kennis* die zelf in redelijk (wetenschappelijk) en intuïtief weten wordt opgesplitst.

De gewone levenswijze van de mens bestaat in een streven naar eer, genot, of rijkdom. In zo'n levenswijze maakt men zichzelf afhankelijk van iets *externs* dat ons steeds kan ontvallen. In zo'n leven is geen duurzaam heil of geluk mogelijk : het is een "ziekte tot de dood" ("aeger lethali morbo laborans" (1)). Zo'n leven is ook gekenmerkt door illusie en zelfbedrog : men verbindt zijn eigen lot met iets dat in sé vergankelijk is, maar tegelijk vergeet of negeert men de vergankelijkheid (men 'kent' de *vanitas* zagezegd wel, maar miskent ze *in feite*). Men heeft illusies betreffende het andere waarmee men zijn leven verbindt, én betreffende zichzelf : het andere is niet 'alles' (zoals we denken) en dus ontsnappen wij ook niet aan de uiteindelijke ondergang (in tegenstelling tot wat we denken). Echt heil veronderstelt het opgeven van zo'n banden, en een soort 'sterven' aan zo'n zelf. Echt heil veronderstelt andere allianties, de ontwikkeling van een andere levenswijze, van een ander zelf (dat niet meer zichzelf zoekt *buiten* zichzelf) : een zelf dat door 'in zichzelf' te keren, een houvast vindt in iets dat duurzaam heil biedt. Die 'inkeer in zichzelf' moet ons in contact brengen met iets dat het *ultieme* goed betekent, en waarmee we onszelf kunnen één weten. Deze parafrase van gedachten uit de aanvang van de TIE (2) toont de grote gelijkenis met wat andere wijsheidstradities lijken te zeggen. Het specifieke bij Spinoza is — zoals gezegd werd — dat de 'inkeer in zichzelf' niet te maken heeft met een zich afkeren van de wereld (in ascese en dergelijke), noch in het opnemen van meditatieve praktijken, maar bestaat in *kennisactiviteit* die uiteindelijk moet leiden tot *inzicht* in de eenheid van de mens (als kenner ?) met de Natuur (3). De activiteit van het verwerven van ware kennis kan echter twee vormen aannemen : rationeel en intuïtief weten.

De vraag stelt zich dan ook hoe de heilsproblematiek zich tot die dubbelheid in het weten verhoudt.

2.

Het vooroorlogse debat tussen een meer rationalistische en een mysticistische Spinoza-interpretatie is in de zeventiger jaren hernomen in de discussie over Spinoza's vermeende mysticisme tussen H.G. Hubbeling en Jon Wetlesen (4). Hubbeling tendeeert in het debat een soort 'middenpositie' in te nemen; hij was zelf sterk persoonlijk geïnteresseerd in de 'spinozistische' positie die hij als volgt formuleert : een filosofie die op streng-rationele wijze wil spreken over de ultieme realiteit, en toch dicht lijkt te komen bij een soort mystieke visie die men ook kan aantreffen in de grote religieuze tradities.

De tegenstelling tussen Hubbeling en Wetlesen komt hierop neer. Hubbeling ziet geen echt mysticisme bij Spinoza aanwezig, omdat er bij hem geen sprake is van een leer over de graduele opstijging naar een *unio mystica*, en omdat Spinoza's intuïtieve kennis eerder de culminatie is van de rationele kennis dan een mystieke ervaring. Volgens Hubbeling is er in de teksten geen enkele aanwijzing te vinden dat intuïtie moet begrepen worden als mystieke ervaring, noch is er enig bewijs dat Spinoza zelf zo'n ervaring zou hebben gehad. Hubbeling vindt wel dat Spinoza's *godskonceptie* de *structuur* van de godsopvatting van vele mystici vertoont. Spinoza maakt namelijk gebruik van ongewone logische regels — die nog steeds geen algemene aanvaarding hebben gevonden — waardoor men tot een quasi-mystieke *godsopvatting* komt. Spinoza gebruikt wat Hubbeling noemt "de regel van de dialectiek van het oneindige" die toelaat vanuit het eindige het oneindige te bevestigen als de substantie die al het eindige noodzakelijk produceert in de vorm van een oneindig aantal modificaties van die substantie (5).

Wetlesen daarentegen denkt dat er aanwijzingen zijn dat Spinoza *wel* mystieke ervaringen kende. Hij geeft toe dat Spinoza's intuïtieve kennis niet gelijk staat met mystieke ervaring, en dat die kennis in een zekere zin in het verlengde van de *ratio* ligt. Maar tegelijk meent hij uit het laatste deel van de *Ethica* te kunnen opmaken dat er *boven* de intuïtieve kennis *uit* nog een ervaring mogelijk is van intiem, mystiek contact met God. Wetlesen gaat zo ver te beweren dat deze mystieke verbinding met God bij Spinoza te maken heeft met bepaalde vormen van 'body-awareness' of ervaren van het eigen lichaam (zoals dit bijvoorbeeld ook optreedt in yoga of zen-meditatie). Wetlesen ziet dus sterke parallellen tussen Spinoza en welbepaalde vormen van Oosterse religiositeit en mystiek. Volgens Wetlesen is Hubbeling geen echte bemiddelaar tussen de rationalistische en de mysticistische interpretatie, maar kiest hij in feite stelling voor de rationalistische tendens.

Hubbeling heeft op vele punten gelijk in zijn afwijzing van Wetlesens interpretatie. De parallellen met Oosterse yoga- of zen-praktijken lijken al te vergezocht. De opvatting van de intuïtieve kennis als een soort algemene kennis

die *overstegen* wordt in een hoogst persoonlijke Godservaring dank zij een speciale "body-awareness", strookt niet met de teksten. Hubbeling heeft waarschijnlijk ook gelijk wanneer hij beweert dat Spinoza geen mysticus kan genoemd worden in de gewone zijn : iemand die op basis van een gradatie van voorbereidende stappen en praktijken (als beschreven door zeer vele mystici) tot mystieke ervaringen is gekomen en anderen de weg daarnaar wil wijzen.

Anderzijds lijkt Hubbeling de emotionele tonaliteit verbonden met de spinozistische intuïtie enigszins uit het oog te verliezen. Het intuïtieve weten is inderdaad kennis van het strikt particuliere in zijn samenhang met God, maar het gaat ook gepaard met een grote vreugde, een gevoel van heerlijkheid (*gloria*) en een intellectuele liefde tot God (*amor intellectualis Dei*). Hubbeling is echter niet de enige die op dit punt moeilijkheden ondervindt. De bekende en gewaardeerde Franse filosoof en filosofie-historicus Ferdinand Alquié klaagt erover dat hij geen consistent beeld kan vormen van de samenhang van de elementen die volgens Spinoza de intuïtieve kennis zouden constitueren : "Het blijft bezwaarlijk het genotsgevoel en het intellectuele begrijpen van een bewijsvoering met elkaar te verbinden (en te verwarren) en in dit alles een intuïtie te zien" (6).

De verdienste van Hubbeling is hier niet alleen dat hij dit interessante debat heropend heeft, maar ook dat hij de limieten van de discussie precies heeft afgelijnd : 1) als men Spinoza's intuïtieve kennis als een soort mystieke ervaring wil interpreteren, moet men rekening houden met de teksten (deze zeggen bijvoorbeeld, tegen Wetlesen in, dat het *in het intuïtieve weten* om kennis *van het particuliere* gaat; 2) Spinoza in verband brengen met mysticisme kan niet ten koste van zijn rationalisme gaan; 3) men moet laten zien *hoe precies* de intuïtieve kennis verschilt van en toch samenhangt met de rationele kennis.

Een dergelijk debat zal wel nooit definitief beslecht worden, gezien de enorme interpretatie-moeilijkheden verbonden met Spinoza's beperkte uitspraken over het rationele en het intuïtieve kennen, én gezien de even enorme moeilijkheden om over de betekenis van mystiek en mystieke ervaring akkoord te gaan. Dit alles hoeft ons geenszins te beletten over dit boeiend en belangwekkend probleem verder na te denken.

3.

We komen er niet onderuit ons af te vragen wat het rationele weten (de tweede soort van kennis) reeds op zichzelf genomen betekent. Hoe dit kennen ook verder precies moet gekarakteriseerd worden, één ding is zeker : het is een weten waarin wij de dingen op een neutrale, afstandelijke manier beschouwen, en niet meer volgens de categorieën van het dagelijkse leven, gekenmerkt door de illusies van antropocentrisme, finalisme en uitmondend in antropomorfistische ideeën over de godheid (zie : *Ethica* I, Appendix). Indien we niet mathematisch hadden leren denken, zeg Spinoza (in hetzelfde Appendix), dan zou de waarheid

(en het heil door de waarheid) wel altijd aan de mens voorbij zijn gegaan. Maar hoe kan het 'mathematisch' denken ons op een ander plan brengen, ons laten ontsnappen aan de illusie en het soort leven daarmee verbonden ?

Bij het begin van de *TIE* vinden we een soort antwoord. Om te beginnen sluit leven in en volgens illusies zijn eigen ongeluk in (men weet dit wel, maar men miskent doorgaans dit weten). In zo'n situatie kan toch soms een verlangen ontstaan naar een echt goed. Op zichzelf is dat verlangen *niet* voldoende. Men moet, zoals Spinoza, het geluk hebben *een ontdekking* te doen, die een drastische ommekeer kan betekenen : de ontdekking van de troost en het speciale genot van het verstandelijke nadenken, van het vrije onderzoek van de eigen situatie. ("Dit ene bemerkte ik, dat mijn geest, zolang hij zich met deze overpeinzingen bezig hield en ernstig over zijn nieuwe levensdoel nadacht zich van die verwerpelijke zaken afwendde; wat mij tot grote troost strekte." (7)). Wanneer men erin slaagt koel, nuchter, van op afstand en systematisch de eigen situatie te bekijken en te analyseren, beleeft men *tot zijn eigen verbazing* momenten — aanvankelijk geïsoleerd en zeldzaam — van een echt ontsnappen aan de jacht van het gewone streven. De volle ontwikkeling en realisering van zo'n *afstandelijke* activiteit is natuurlijk de wetenschappelijke activiteit (die volgens Spinoza altijd op 'mathematische' wijze georganiseerd is). In die activiteit ontsnappen we niet alleen aan de beslomeringen en bekommernissen van het dagelijks leven, maar worden we als het ware ook een 'nieuw mens' : het toevallige, idiosyncratische ik verdwijnt om plaats te maken voor een objectief denkend ik dat zich alleen aan de wetten van het denken onderwerpt. Het is bekend dat de wetenschappelijke activiteit effectief ervaren kan worden als een ontsnapping aan de onbenulligheid van het dagelijks leven, een activiteit die ons zo in de ban kan houden dat men elk appel van buitenaf, en zelfs honger, dorst en ongemak vergeet of veronachtzaamt. Tegelijk kan men het gevoel hebben in die activiteit meest 'zichzelf' te zijn, ontdaan van allerlei bijkomstigheden die alleen de concrete persoon betreffen (8).

Wanneer men uit deze geprivilegieerde toestanden of momenten valt, kan er een verlangen ontstaan om ernaar terug te keren; dan zal men zijn leven zo trachten te organiseren dat die terugkeer zo efficiënt mogelijk kan gebeuren. Het verlangen om terug te keren contrasteert met de aard van de toestand zelf. Wanneer we *in* het afstandelijke, wetenschappelijke nadenken zitten, geven we eigenlijk niet om onszelf (als concrete persoon), en noties als goed of kwaad, interessant of oninteressant, ... hebben hier geen betekenis. Wanneer we *verlangen* naar die toestand, verlangen we als concrete persoon naar die toestand, die we onvermijdelijk zien als goed, interessant. Het 'ethisch' verlangen is onvermijdelijk enigszins 'imaginair' : een volkomen vrije mens (die echter niet echt kan bestaan) zou geen enkele notie van goed of kwaad vormen (*Ethica* IV S 68); dat we dat toch doen (en een ideaal vormen — van een leven van echt begrijpen —, en in functie van dat ideaal alles classificeren als goed of slecht), heeft te maken met de onvermijdelijke beperktheid van de mens (9).

Russell interpreteert, op een zeker moment van zijn lange Spinozastudie,

Spinoza's intuïtieve kennis als de toestand van geluk verbonden met het aan wetenschap doen en vooral met het moment van intellectuele ontdekking. (10). Hij zag later in dat de zaak niet zo eenvoudig kon zijn. Intuïtieve kennis wordt door Spinoza niet alleen in verband gebracht met een bepaald soort activiteit (hoe waar het ook is dat deze een ontsnapping toelaat uit de alledaagsheid en de beperktheid van het persoonlijk leven); intuïtie heeft ook te maken met *wat* geweten wordt, én met een betrekken *op zichzelf* van de inhoud van het weten (*Ethica* V S 29).

Men zou wellicht zelfs kunnen zeggen dat een louter opgaan in de wetenschappelijke activiteit dikwijls een manier is om *juist niet tot wijsheid* te komen (dat wil zeggen : tot intuïtief weten en *Amor Dei intellectualis*). Wat Spinoza interesseert in het wetenschappelijk kennen is uiteindelijk niet dat weten als zodanig, maar de band ervan met het heil (*Ethica* II Voorrede : "Weliswaar (ga ik) niet alles (uiteenzetten)..., maar slechts datgene wat ons als een handleiding kan zijn tot de kennis van de menselijke Geest en diens hoogste gelukzaligheid".)

De vraag die zich dan stelt, is : hoe is het mogelijk dat het rationeel wetenschappelijk weten een ander, intuïtief weten kan tot stand brengen, dat rechtstreeks met het hoogste heil (het "*summum bonum*") te maken heeft .

4.

Zeer dikwijls poogt men, zoals Hubbeling en Russell, elk op hun manier, de intuïtieve kennis in zekere zin tot een complicatie van redelijk kennen te reduceren, of de twee als zeer nauw in elkaars verlengde liggend te zien. Het kan niet ontkend worden dat Spinoza daar zelf aanleiding toe geeft : de kennis van de derde graad lijkt bijvoorbeeld niets anders dan een direct inzicht in demonstratief begrepen verbanden (*Ethica* V S 23 Opm.; II S 40 Opm. 2). Het is dan ook niet verwonderlijk dat Gueroult Spinoza zó interpreteert : de intuïtieve kennis is directe kennis van de gemeenschappelijke essentie van het particuliere in zijn theoretische samenhang met een adequaat begrip van het geheel. Indien intuïtie echter alleen een verdere ontwikkeling zou zijn van het rationale weten, of een complicatie ervan, waarom dan zou Spinoza — zoals zovele wijzen — zo sterk de nadruk leggen op de *uiterste* moeilijkheid van de weg naar het heil die slechts *door weinigen gevonden wordt* (*Ethica* V S 42 Opm.) ?

De dubbelzinnigheid die erin bestaat enerzijds de twee soorten kennis te onderscheiden en ze anderzijds bijna tot elkaar te reduceren, vormt zelf een interessant probleem; vooral wanneer deze dubbelzinnigheid telkens opnieuw in de geschiedenis van de filosofie in andere gedaanten opduikt, en reeds sinds haar ontstaan aanwezig lijkt te zijn (in het begrip *theoria*). Ik kan dat algemene probleem nu echter niet behandelen (11). Wat ik wel zal pogen te doen, is aan te tonen hoe rationeel-afstandelijk weten toch zou kunnen te maken hebben met het ontluiken van een geheel ander soort kennen, en hoe het dat (intuïtieve)

kennen bepaalt. Impliciet zal ik betogen dat, ondanks de aanwezigheid van de vermelde dubbelzinnigheid bij Spinoza, zijn standpunt toch ook zonder al te veel moeilijkheden kan geïnterpreteerd worden in een mijns inziens meer interessante zin.

Om Spinoza's intuïtieve weten beter te begrijpen, ga ik uit van een (al te schetsmatige) analyse van een bepaald soort lach. Het verband tussen de lach en de mystiek is niet onmiddellijk duidelijk, maar ook niet totaal uit de lucht gegrepen (denk alleen al aan de mysterieuze, verstilde glimlach van de Boeddha). Men moet hier de aandacht richten op het soort glimlach zoals die kan optreden wanneer we anderen of onszelf plots op een andere manier gaan zien, in een dissociatie ten opzichte van het gewone (betrokken) standpunt, — wat kan resulteren in een lach of glimlach van aanvaarding en vrede. Er gebeurt hier niet alleen een dissociatie ten opzichte van het gewone standpunt (wat aanleiding zou kunnen geven tot angst, verwerping, ...). Er is als het ware doorheen de dissociatie een 'terugkeer' naar het gewone dat men 'met nieuwe ogen ziet' en 'aanvaardt in wat het is'.

Dergelijke vorm van lach is nauw verwant met wat in een bepaald soort *verwondering* gebeurt. Ik bedoel niet de actieve, speurende verwondering die zich afvraagt hoe *dit* zou kunnen samenhangen met *dat* (dat is de wetenschappelijke verwondering). Het gaat hier om een soort 'contemplatieve' verwondering (over onszelf, het gelaat van iemand, de roos, de sterrenhemel, ...), een verwondering die ons op bepaalde 'begenadigde' momenten toevalt. Opnieuw betekent een dergelijke verwondering een dissociatie tegenover het gewone betrokken standpunt, én een soort nieuwe betrokkenheid, doorheen de dissociatie, op *het particuliere*. In een dergelijke contemplatie wordt de gewone drukdoenerij onderbroken. De menselijke begeerte is een eindeloos streven naar genoegdoeningen, naar 'alles'. Zelfs in het afstandelijke kennen is dit zo : daar neemt de begeerte de vorm aan van een onuitputtelijke nieuwsgierigheid waarin men 'zichzelf verliest' (en elke bijzondere gerichtheid op iets particuliers verliest). In de contemplatieve verwondering wordt de begeerte niet vernietigd, maar even stilgelegd : de gerichtheid op een persoon (bijvoorbeeld) is nu geen *cupiditas* meer, maar contemplatieve aanvaarding.

Er *moet* een niet-toevallige band zijn tussen glimlach en verwondering : "het Engelse *smile* is met het Skandinavische *smila* verbonden, dat verwant zou zijn met het Latijnse *mirari*, en het Griekse *smeidiaoo*" (12) : de verwondering wordt op het gelaat geboren in een onwillekeurige glimlach.

Mijn hypothese is nu dat ook Spinoza's intuïtief weten naar analogie met de glimlach en de verwondering kan worden begrepen, en dat deze analogie niet toevallig is. Dergelijke ervaringen zijn wellicht geen mystieke ervaringen in de strikte zin, maar zij lijken structureel ook niet fundamenteel verschillend. In het Zen-boeddhisme aanvaardt men vele graden van *satori* of mystieke vervulling.

Spinoza's intuïtieve weten is, zoals Hubbeling terecht beklemtoont, op het particuliere of concrete gerichtheid, daarenboven veronderstelt het een welbepaald perspectief als mogelijkhedenvoorwaarde, namelijk : de *rationele*

kennis van de natuur en van onze plaats daarin.

Het specifieke van Spinoza's intuïtief weten bestaat hierin dat het geconditioneerd is door de mogelijkheid tot distantie ten opzichte van het gewone leven, ons geboden door het *theoretisch-wetenschappelijk-filosofische kennen* (13), door het kunnen innemen van een standpunt "sub specie aeternitatis", van *The View from Nowhere* (14). Opdat er een contemplatieve verwondering of een intuïtief inzicht tot stand zou komen, verbonden met een *amor Dei intellectualis*, is echter meer vereist dan dat. De capaciteit tot innemen van een wetenschappelijk-theoretisch gezichtspunt kan immers evengoed leiden tot een ervaring van verlorenheid of angst (af en toe en reeds zeer vroeg in de Moderne Tijd uitgedrukt in de literatuur (15)), of tot een puur opgaan en zich verliezen in de activiteit zelf (zie : Russells eerste interpretatie). Opdat een intuïtieve ervaring zou kunnen tot stand komen, is een soort 'terugkeer' naar zichzelf (als particulariteit) nodig, die een soort 'aanvaarding van zichzelf' betekent.

Aan minstens twee voorwaarden moet men dus voldoen om tot een spinozistische intuïtie te komen. *Eén* van de voorwaarden lijkt te zijn dat de rationele denker over een kader beschikt waarin hij zijn eigen activiteit kan plaatsen op een manier die dissociatie toelaat. Het *wereldbeeld* dat de spinozistische filosoof juist dankzij zijn doorgedreven denkactiviteit bereikt, lijkt uitstekend geschikt om zo'n kader te bieden : het is een kader waarin *alles*, dus ook de rationele activiteit van de denker zelf, verschijnt als een loutere modificatie van een alomvattende, onpersoonlijke substantie. *Tweede* voorwaarde : wanneer de denker over zo'n kader beschikt, kan de eigen activiteit binnen dit kader op een ongewone manier bewust worden, en kan een dissociatie tegenover de eigen activiteit optreden. De mogelijkheid van dissociatie veronderstelt : *niet* dat men ook de eigen activiteit op een afstandelijke manier gaat bestuderen als een gecompliceerd onderdeel van de realiteit; maar dat men de *eigen* activiteit, *zoals men die effectief beleeft*, plots in dat onpersoonlijke kader van de Natuur 'geplaatst' ziet. Daardoor krijgt men een *andere 'visie'* op de eigen activiteit dan diegene die men er impliciet op had *in* de activiteit zelf : men *ervaart* plots een distantie tegenover datgene waaromtrent er geen echte distantie was. Het 'nieuwe zien' van onszelf is een *ervaren* van 'onze ware plaats in het geheel', en geen theoretisch-rationeel weten. Zelfs de eigen afstandelijke denkactiviteit kan aldus *beleeft* worden als een modificatie van de onpersoonlijke en doelloze Natuur : daarin bestaat de intuïtieve verwondering en verbijstering.

De spinozistische wijsheid lijkt onmiskenbaar verwant met de Oosterse wijsheid. Luister bijvoorbeeld naar wat de Oosterse denker Ma-Tsu zegt (in parafraze) : "Niets heeft een zelfstandige natuur. De lege natuur is de ware werkelijkheid waaruit alles ontstaat, en alles wat ontstaat heeft de leegte als natuur... De fundamentele natuur heeft geen verlies of winst." (16) Zo'n waarheid *betekent* echter niets tenzij in een *ervaring*. (Vergelijk met het volgende. Het weten dat alles vergankelijk is, is — hoewel volkomen juist —

doorgaans slechts een triviaal weten. Op bepaalde momenten, in samenhang of contrast met bepaalde belevingen, kan dat weten een diepe existentiële betekenis verkrijgen, waarin men die waarheid pas goed lijkt te beseffen en te 'kennen'). Bij Spinoza bepaalt het theoretisch-rationeel weten het tot stand komen van zo'n ervaringsweten in een dubbel opzicht : vertrekpunt is de eigen rationele activiteit van de denker waartegenover een dissociatie moet optreden, en het theoretisch weten biedt zelf het kader of wereldbeeld waarbinnen distantiëring ten opzichte van die eigen denkactiviteit mogelijk wordt.

Het ervaren van de waarheid van onze verhouding tot de Natuur gaat volgens Spinoza gepaard met een vreugdevolle aanvaarding (*laetitia*), een gevoel van heerlijkheid (*gloria*) heel verschillend van de gewone zelfgenoegzaamheid, en een serene liefde tot de onpersoonlijke Natuur (*Amor intellectualis Dei*) (*Ethica* V, S 32 met Toegift + S 36 met Toegift en Opm.). Het is pas in en dankzij de contemplatie dat een affectieve relatie met de onpersoonlijke Natuur zelf kan ontstaan. In de intuïtieve beleving wordt de Natuur als het ware zelf 'geparticulariseerd', zodat wij er ons gevoelsmatig toe kunnen verhouden : de Natuur krijgt de aloude naam van God. Doordat de intuïtie verband houdt met de plaatsing van onszelf in een onpersoonlijke context (verworven in het wetenschappelijk-theoretisch denken), wijzigt de betekenis van die naam zich grondig. In de intuïtie *beleven* we de ultieme 'waarheid' betreffende onszelf en onze verhouding tot God in *spinozistische* zin. Wij zijn in onze zuivere wetenschappelijke activiteit een onvermijdelijk onderdeel van een eindeloos productieproces van betekenissen (ideeën), dat buiten zichzelf zelf geen doel heeft. Deze 'waarheid' kan alleen momentaan in de intuïtie op de wijze van *heerlijkheid* beleefd en aanvaard worden. De 'intellectuele' liefde tot God, die we in de intuïtie voelen, mag niet als het gevoel van opgaan in de eindeloze Moeder-Natuur van de Romantiek worden misverstaan. Het gaat bij Spinoza om een verhouding tot de Natuur die gekleurd is door de afstandelijke, intellectuele visie op de Natuur, ons geboden in de filosofisch-wetenschappelijke activiteit.

5.

De intuïtieve ervaring of het intuïtieve weten is zeker niet tegenstrijdig met het theoretisch-wetenschappelijke weten : deze ervaring vooronderstelt dit weten zelfs in verschillende opzichten zoals we gezien hebben. Het specifieke en interessante van Spinoza is mijns inziens dat hij wellicht als eerste (niet als enige ?) de mogelijkheid heeft gezien (en dus ervaren) van een intuïtie, uitgelokt naar aanleiding van de wetenschappelijk-theoretische activiteit die pas in zijn tijd voor vele mensen echt bereikbaar was. Hoe nauw ze ook aanleunt bij het theoretisch-wetenschappelijk kennen, toch is de spinozistische intuïtie daartoe niet te herleiden : ze brengt geen nieuwe informatie aan die aan het rationele inzicht zou moeten worden toegevoegd, ze is ook geen dialectische 'sophisticatie' of gewaagde complicatie van het rationele inzicht. Wat de Engelse filosoof Michael Oakeshott zegt over de *contemplatie* geldt perfect voor Spinoza's

intuïtie : "De activiteit is hier duidelijk niet inferentieel of argumentatief. Het gaat niet om het oplossen van een probleem, of het onderzoeken van een hypothese, of het overwinnen van een rusteloosheid, of het bevestigen van een wens, of het verwerven van een goedkeuring. Daarom is er geen 'Dit, dus Dat', geen overgang van idee naar idee op zo'n manier dat elke stap een stap is in de verheldering of in de uitvoering van een project." (17) Het gaat om een *verwondering die naar aanleiding* van een volgehouden, streng-rationele activiteit mogelijk is. Het is een verwondering die *eindpunt* is, die niet meer leidt tot verder vragen en verder zoeken : ze is een moment van *gelukzaligheid (beatitudo)*; een dóórbreken van de eeuwigheid in de tijd.

Noten

*Een eerdere versie van deze tekst werd uitgesproken op een symposium te Groningen op 25 september 1987 ter nagedachtenis van prof. Dr. H. G. Hubbeling, gewezen voorzitter van de Vereniging Het Spinozahuis en internationaal bekend Spinozist.

¹Zie : *Spinoza Opera II* (ed. C. Gebhardt), Heidelberg, C. Winters, p. 7 (lijn 2); Nederlandse vertaling van de *TIE (Vertoog over de Verbetering van het Verstand...)* in : Spinoza, *Korte Geschriften* (bezorgd door F. Akkerman, H.G. Hubbeling, F. Mignini, M.T. Petry, N. en G. van Suchtelen), Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1982, p. 445.

²Voor een zeer verhelderende en nauwkeurige interpretatie van de beginparagrafen van de *TIE*, zie : Theo H. Zweerman, *Spinoza's Inleiding tot de Filosofie. Een vertaling en structuuranalyse van de Inleiding der 'Tractatus de Intellectus Emendatione'*; *benevens een commentaar bij deze tekst*, Leuven (Doctoraatsthesis), Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, 1983.

³*Vertoog...*, p. 447.

⁴De discussie tussen Hubbeling en Wetlesen is te vinden in : H.G. Hubbeling, *Logica en ervaring in Spinoza's en Ruusbroecs Mystiek* (Mededelingen XXXI vanwege het Spinozahuis), Leiden, E.J. Brill, 1973; Idem, *Logic and Experience in Spinoza's Mysticism*, in : J.G. Van der Bend (ed.), *Spinoza on Knowing, Being and Freedom, Proceedings...*, Assen, Van Gorcum, 1974. Idem, *The logical and Experimental Roots of Spinoza's Mysticism - an Answer to Jon Wetlesen*, in : S. Hessing (ed.), *Speculum Spinozanum 1677-1977*, London, Routledge and Kegan Paul, 1978. Er bestaat reeds een 'M.A.-dissertatie' betreffende hun discussie, zie : M.C. Secker, *Difficulties in the Interpretation of Spinoza* (M.A.-dissertatie), Univ. of Surrey, 1984.

⁵Betreffende de "regel van de dialectiek van het oneindige", zie : H.G. Hubbeling, in J.G. Van der Bend, *o.c.*, p. 133.

⁶F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, P.U.F., 1981, p. 230.

⁷*Vertoog...*, p. 446 (troost = *solatio*).

⁸Zie bijvoorbeeld deze opmerking in A. Einstein, *Ideas and Opinions*, New York, Dell Publ. Co. (Laurel), reprint 1981, p. 220 : "... Met Schopenhauer geloof ik dat een van de sterkste motieven die mensen tot kunst en wetenschap brengen, de vlucht is uit het alledaagse leven met zijn pijnlijke grofheid en hopeloze triestigheid, het ontsnappen uit de beklemming van de eigen steeds wisselende verlangens. Een fijn besnaarde natuur verlangt ernaar los te geraken van zijn puur persoonlijk leven en binnen te treden in de wereld van objectieve waarneming en denken ; dit verlangen kan men vergelijken met de onweerstaanbare hunkering van de stedeling om aan zijn luidruchtige en

benauwende omgeving te ontvluchten naar de stilte van het hooggebergte, waar de blik zich vrij beweegt door de rustige, pure lucht en strelend de contouren volgt, als het ware gemaakt voor de eeuwigheid".

⁹Vertoog..., p. 447.

¹⁰Zie : K. Blackwell, *The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell*, London, Allen & Unwin, 1985, p. 118.

¹¹Zie bijvoorbeeld : M. Oakeshott, *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*, in : Idem, *Rationalism in Politics and other Essays*, London, Methuen, 1977, p. 218-9.

¹²Pierre Boutang, *Ontologie du secret*, Paris, P.U.F., 1973, p. 313.

¹³Het is moeilijk om bij Spinoza een precies onderscheid te maken tussen wetenschap en metafysica (filosofie). Zie mijn bijdrage voor de *First Jerusalem Spinoza Conference* (1987), *Metaphysics as Ethics*, (te verschijnen in de *Proceedings* van de conferentie).

¹⁴Aldus de titel van een werk dat de filosofische implicaties onderzoekt van de menselijke capaciteit tot het innemen van een extern, neutraal standpunt : T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

¹⁵Zie bijvoorbeeld dit gedicht van John Donne (Anatomy of the World, First Anniversary, 1611):

..... new Philosophy calls all in doubt,
 The Element of fire is quite put out:
 The Sun is lost, and th'earth, and no man's wit
 Can well direct him where to look for it.
 And freely men confess that this world's spent,
 When in the Planets, and the Firmament
 They seek so many new; then see that this
 Is crumbled out again to his Atomics.
 'Tis all in pieces, all cohaerence gone;
 All just supply, and all relation.

In : A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1957, p. 29.

¹⁶Zie : Ma-Tsu, *De Gesprekken*. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door drs. Bavo Lievens, Bussum, Het Wereldvenster, 1981, p. 24-5 (het citaat komt uit de inleiding).

¹⁷M. Oakeshott, *o.c.*, p. 221.