

## Glimpen van Spinoza

**Jonathan Bennett, *Glimpses of Spinoza*.** From *Syracuse Scholar* 4 (1983), pp. 43-56. Met toestemming van de auteur overgenomen en vertaald, met inbegrip van alle citaten, door Karel D'huyvetters © 2012. [De oorspronkelijke Engelse tekst](#) is te vinden op de website van de auteur.

Ongeveer dertig jaar geleden begon ik met mijn studie van de filosofie van Spinoza, vooral zoals ze te vinden is in zijn *Ethica*. In de volgende pagina's zal ik enkele aspecten van zijn denken beschrijven; ik hoop op die manier aan te tonen dat hij mijn drie decennia van af-en-aan arbeid waard was. De beste redenen om hem zo razend interessant te vinden liggen in de harde, technische details die ik hier niet kan presenteren; ik hoop echter dat ik iets kan meegeven waaruit althans een indruk kan ontluiken.

### Pantheïsme en atheïsme

Spinoza was een geboren en getogen jood. Toen hij vierentwintig was werd hij door zijn synagoge geëxcommuniceerd; dat gebeurde niet vaak in de Joodse gemeenschap en was in zijn geval waarschijnlijk te wijten aan druk, of vrees voor die druk, vanuit de omringende christelijke gemeenschap. De veroordeling kwam er niet omdat Spinoza zijn godsdienstige plichten verwaarloosde, maar omwille van zijn onorthodoxe manier om ermee om te gaan. Men maakte bezwaar tegen wat hij meende te moeten zeggen over de ware aard van die God.

Er is een probleem met Spinoza en God. Hume had het over het 'baarlijk atheïsme... waarvoor Spinoza zo wereldwijd infaam is' and over de 'afschuwelijke hypothese' waarop zijn metafysica gebouwd is (*A Treatise of Human Nature I.iv.5*) het is duidelijk dat hij er een beetje een grapje van maakte, maar het grapje zou niet erg geslaagd geweest zijn als er niet heel wat mensen waren die wel degelijk dachten dat Spinoza een atheïst was. Fair en intelligent als Antoine Arnauld was, maakte hij helemaal geen grapjes toen hij Spinoza omschreef als 'de meest gevaarlijke en goddeloze persoon van de laatste honderd jaar' (geciteerd door Leibniz, II,1 blz. 553). En toch kon de dichter Novalis Spinoza een man noemen die 'dronken was van God'. Dat vraagt om enige uitleg.

Mijn verklaring vertrekt van het feit dat Spinoza een pantheïst was. Hij beweerde dat er niets anders is dan God, dat wil zeggen: God is al dat er is. Dat is vanzelfsprekend een voldoende aanmoediging om hem 'dronken van God' te noemen. Het is minder evident dat men daarop een beschuldiging van atheïsme kan bouwen, maar toch kan dat. Om duidelijk te maken hoe dat mogelijk is, moeten we beseffen dat wanneer Spinoza zei dat er alleen maar God is, hij niet bedoelde dat onze wereld van alledag met zijn watervalletjes, vlinders, zorgen en kometen een illusie is en dat het enige reële een God is die daarachter of daaronder rondwaart. In tegendeel: hij gebruikt 'God' als een van de twee benamingen voor de wereld van de natuur; de andere is 'Natuur'. Bijgevolg betekent Spinoza's 'Er is alleen maar God' niets anders dan 'Er is alleen maar de Natuur, en dat is God'. Daarmee heeft hij een belangrijk kenmerk gemeen met de doordeweekse atheïst, die het houdt bij 'Er is alleen maar de Natuur', dat wil zeggen de natuurlijke wereld van bedden en koppijn en ijsjes en euforie. Als we de atheïst dan vragen: 'ga nog even door, leg je standpunt nog wat verder uit', dan zou hij zeggen: 'Ik bedoel dat er geen bovennatuurlijk wezen is naast de vertrouwde wereld van de dingen die we zien en voelen en de mentale toestanden en de processen die we ervaren'. Die bijkomende uitleg is zeker ook iets waarmee Spinoza het helemaal eens zou zijn.

Veronderstel eens dat we onze atheïst zouden vragen om ons nog iets meer te vertellen. 'Wat kan je ons verder nog zeggen over de God wiens bestaan je ontkent?' Hij zal niet aarzelen om te antwoorden: 'Wel, ik ontken het bestaan van een *persoonlijk* wezen dat oneindig veel grootser is dan gelijk welk menselijk wezen'. Ook daarmee is Spinoza het van ganser harte eens. Want als hij zegt dat de natuurlijke wereld God is, dan is dat niet omdat hij meent ontdekt te hebben dat die natuurlijke wereld iets is als een weidse persoon. Zijn God is strikt onpersoonlijk. Hij schrijft: 'Wie God liefheeft' – en daarmee bedoelt hij iemand die God liefheeft *en begrijpt* – 'zal niet proberen om God op zijn beurt hem te doen liefhebben' (E5p19). De reden daarvoor is dat zo iemand zich wel moet bewust zijn dat God niet iets is dat mensen kan liefhebben.

De God van Spinoza is dus geheel en al onpersoonlijk en daarnaast ook op geen enkele manier bovennatuurlijk. We kunnen echt wel de vraag stellen of Spinoza het ook maar enigszins oneens is met onze atheïst, met andere woorden: is hij misschien zelf ook een vermomde atheïst? Het antwoord daarop zal afhangen van wat Spinoza bedoelt met 'God', als het geen bovennatuurlijk of persoonlijk wezen is. Waarom vindt hij 'God' een goed woord voor de hele natuurlijke wereld?

Ik denk dat hij daarvoor twee zeer uiteenlopende redenen had.

Een daarvan is zijn opvatting dat veel van wat men traditioneel over God zegt, inderdaad ook waar is voor de natuurlijke wereld in zijn geheel. Men zegt van God dat hij oneindig is, eeuwig, onberoerd door iets anders, de ultieme verklaringsbron van al wat is, niet onderworpen aan enige kritiek vanuit enig geldig standpunt. Spinoza meende, in mijn opinie volkomen terecht, dat dit allemaal opgaat voor de Natuur en dat het niet opgaat voor om het even wat anders.

De andere reden is, denk ik, dat de houding die men traditioneel aanneemt tegenover God: eerbied, ontzag, nederigheid en liefde, Spinoza voorkwam als de juiste houding om aan te nemen tegenover het ganse universum. Hij vond het wonderbaarlijk; hij was erdoor overweldigd en besefte zijn eigen nietigheid maar ook zijn diepe vreugde omwille van zijn grandeur, zijn oneindigheid, zijn complexiteit, zijn uiteindelijke ordelijkheid en de onbuigzaamheid van zijn wetten.

Ik vind niet dat het zo buitengewoon onredelijk was dat hij sprak van *Deus sive Natura*, 'God, of met andere woorden, de Natuur'. En ik denk dat Novalis er niet eens zo ver naast zat toen hij Spinoza beschreef als iemand die door God geïntoxiceerd was.

### **Een aanval van binnen uit**

Ik vind echter dat Arnauld eveneens gelijk had, niet toen hij Spinoza 'goddeloos' noemde, maar toen hij zei dat het 'de meest gevaarlijke... man [was] van de laatste honderd jaar'. Zelfs als we aannemen dat Spinoza's pantheïsme een authentiek theïsme was, en geen vermomd atheïsme, was het niettemin ontstaan uit een diepe kritiek op de traditionele Joods-christelijke theologie, die hem wel degelijk als 'gevaarlijk' kwalificeerde. Laten we het even over die kritiek hebben. De wortels daarvan vinden we in een passage die onvoldoende aandacht heeft gekregen van Spinoza-kenners. We vinden ze in een redenering die niet in zijn rijpe meesterwerk, de *Ethica* staat, maar in een vroeg werk waarin hij op zijn eigen manier enkele van de belangrijkste thema's presenteert van Descartes' *Principia Philosophiae*. In dit werk van Spinoza komen er zaken voor die niet in die PP staan, en dus neem ik aan dat ze Spinoza's eigen opvattingen weergeven. Een daarvan is een argument tegen het polytheïsme, i.e. een argument voor de stelling: 'Er zijn geen verscheidene goden' (DPP1p11).

Het bewijs komt neer op het volgende. Laten we veronderstellen dat er twee goden zijn, A en B en we nemen aan dat die volmaakt zijn, alwetend, zelfgenoegzaam enzovoort. Als A niet van het bestaan van B afweet, dan is A niet alwetend en is dus niet God. Als A wel afweet van B, dan is die kennis van B iets in A dat door iets buiten A veroorzaakt is. Dat betekent dat A niet oorzakelijk zelfgenoegzaam is; i.e. dat A ten dele is zoals hij is omwille van een realiteit buiten hem; in dat geval, nogmaals, is A geen God. In beide gevallen is A geen God.

Ik heb een obscuur detail weggelaten in de redenering: als A afweet van B en *B is een God*, dan is B de oorzaak van een bewustzijnstoestand van A. Dat onderdeel van de redenering klopt echter niet, als ik het goed heb en ik ben er ook niet zeker van dat Spinoza dacht dat het klopte. Wat wel lijkt te werken is een krachtiger stelling, namelijk als A van B afweet en *als B ook maar enigszins reëel bestaat*, dan is B de oorzaak van een bewustzijnstoestand van A. Ik kan me niet voorstellen dat men iets zou kunnen weten over een externe realiteit zonder in een toestand te zijn die veroorzaakt is door die realiteit.

Dat hangt samen met het feit dat de idee zelf van een realiteit verbonden is met de notie van iets dat aan zijn eigen wetten gehoorzaamt, iets dat een mogelijk obstakel is, iets dat weerstand biedt, iets dat zijn eigen gang gaat en waaraan wij ons gedeeltelijk moeten aanpassen. 'Is dat een dolk die ik voor mij zie? Kom, laat ik jou vastklampen!' (Macbeth, KD). De realiteitstest is weerstand die causaal terugvecht.

Het is daarom dat dit argument van Spinoza werkelijk aantoont dat het niet alleen onmogelijk is dat er een God is en ook nog een tweede, maar dat er ook geen God kan zijn en daarnaast nog een andere realiteit; tenzij natuurlijk dat die God ofwel onwetend is, of in zekere mate passief, in de zin van iets dat een *handeling ondergaat*, aangezien men wel iets moet ondergaan om er weet van te hebben. Dat is niet alleen mijn conclusie, maar ook die van Spinoza. In een kort werkje dat samen met zijn werk over Descartes gepubliceerd werd, komt hij er onomwonden voor uit. Daar houdt hij zich niet meer bezig met een discussie over het bestaan van een God en nog een tweede God, maar beweert nu dat er geen God kan zijn en ook nog iets anders, van welke aard dan ook. Gods bewustzijnstoestand wordt niet beïnvloed door dingen buiten zichzelf en dus, zegt hij: 'is het object van Gods kennis niet iets dat buiten God valt' (CM2.7). En nog, om het in twee notendoppen samen te vatten: 'God weet alles' en, een paar paragrafen verder: 'God weet niets anders dan God'.

Kortom, er is dus een onaanvaardbare moeilijkheid die elke theorie in de weg staat die zou stellen dat God *kennis* heeft van een *realiteit* die *iets anders* is dan zichzelf. Het is het een of het ander. Ofwel laat je de kennis vallen en dan heb je een onwetende God. Laat de realiteit vallen, en de natuurlijke wereld wordt een illusie, Gods dagdroom (ik zal daar dieper op ingaan in het volgende hoofdstukje). Spinoza stelt voor dat we in de plaats daarvan het 'iets anders' laten vallen: de natuurlijke wereld is reëel en God heeft er weet van, maar die wereld is God, en niet iets buiten God. En zo komt hij tot zijn pantheïsme.

Nu zou je kunnen denken dat je van een God die identiek is met de Natuur niet echt kan zeggen dat hij iets weet. Spinoza zou het ook zo aanvoelen. Vlak na zijn argument tegen het polytheïsme schrijft hij: 'Aangezien er in God geen enkele volmaaktheid kan gevonden worden die niet van God zelf is, is er niets dat uit zichzelf iets bevat dat de oorzaak zou kunnen zijn van Gods kennis. (...) Daaruit volgt duidelijk dat God niet gewaarwordt en ook strikt gesproken niet waarneemt, want zijn begrijpen wordt beïnvloed door niets dat buiten hem is' (DPP1p12c). Een wezen dat niet gewaarwordt noch waarneemt, en toch schrijven we er kennis aan toen? Wel, nee, niet echt. Het is erg belangrijk om in te zien dat waar onze taal ons dwingt om enkelvoudige voornaamwoorden te gebruiken en we moeten kiezen tussen persoonlijke en onpersoonlijke (God benoemen met 'hij' of 'zij' in het ene geval en 'het' in het andere), geen enkele van de talen die Spinoza gebruikte hem tot dergelijke keuzes dwong.

Zolang het over Spinoza's pantheïsme gaat, hoeft Spinoza er niet verveeld mee te zitten dat wij hem erop wijzen dat hij aan God geen kennis van om wat dan ook kan toeschrijven. Zijn redenering belaagt de orthodoxe christelijke theologie van binnen uit; zijn premissen komen regelrecht uit de theologie die hij probeert omver te werpen, al moeten we wel toegeven dat hij ze daartoe wel enigszins geweld moet aandoen. Dit is Spinoza's geliefkoosde tactiek, zoals een van de beste commentatoren heeft opgemerkt: 'Hij lijkt er op uit om aan te tonen dat eens de rede vrij spel krijgt, de theologische speculatie zelf in staat moet zijn om zichzelf uiteindelijk te bevrijden van elke antropomorfisme en een wetenschappelijk standpunt moet innemen. Spinoza ignoreert de theologie niet, maar maakt haar euthanasie mogelijk.' (Frederick Pollock, *Spinoza*, blz. 166)

## **Descartes over Gods kennis**

De argumentering tegen het polytheïsme en de redenering ten gunste van het pantheïsme die erop volgt komen voor in het werk van Spinoza, natuurlijk, niet bij Descartes. Wat we bij de christelijke Descartes aantreffen, is van aard om, als het kan standhouden, Spinoza's argumentering onderuit te halen. Het is alsof Descartes de storm had zien aankomen en daartegen een schuilplaats wou optrekken. Hij begint met het routineargument dat God geen lichaam heeft en zegt dan dat hij geen kennis heeft van de dingen door ze gewaar te worden: 'Hoewel het voor de mens een voordeel is dat hij zintuigen heeft, moet ik toch concluderen dat God geen zintuigen heeft, en wel omdat gewaarwordingen in ons opkomen tengevolge van indrukken van buiten af, wat er overigens op wijst dat wij afhankelijke wezens zijn' (PP1.53) Volgens Descartes kent (of 'begrijpt', zoals hij het zegt) God de wereld zonder er afhankelijk van te zijn of van daaruit ook maar enige input te krijgen. Hoe dat in zijn werk gaat? Descartes zegt dat in het geval van God 'kennis hebben van de wereld' neerkomt op 'beslissen wat te doen'; Gods kennis komt van in zichzelf, veeleer dan van buiten hem. Die gelijkens tussen kennen en beslissen, of zoals Descartes het formuleert: 'begrijpen' en 'willen', is veel meer dan zomaar een vergelijking. Descartes zegt: 'Gods begrijpen en willen zijn geen twee compleet verschillende operaties, zoals dat bij ons is; het is veeleer zo dat hij begrijpt en wil en dat allemaal doet in één enkele soort van actie.' Maar wat kan dat dan betekenen? Als men van ons verwacht dat wij bereid zijn het idee te slikken van een begripsact *van* iets dat extern is maar dat puur van binnenuit komt, dan hebben wij recht op enige uitleg over wat soort 'act' het hier gaat. Descartes heeft ook daarop een antwoord klaar. Toen ik hem daarnet citeerde, heb ik een stukje zin weggelaten; wat hij feitelijk zegt is dat God begrijpt en wil en dat allemaal doet in een enkele *heel simpele* soort van actie' (mijn cursivering JB). 'Heel simpel' betekent hier dat die act elke analyse te boven gaat. Er hoort geen 'hoe' bij, er kan niets gezegd worden over wat dat inhoudt of waar het op neerkomt of hoe het in stukjes kan opgedeeld worden.

Spinoza zou, in mijn ogen terecht, zeggen dat zoiets onaanvaardbaar is als een filosofie. Descartes beantwoordt de vraag: Hoe doet hij het? Feitelijk door te zeggen: Hij doet het gewoon! Ik geef toe dat er aan elke verklaring een einde komt, maar is het erg redelijk om onze theologie hier te laten vastlopen?

Als we uit wat Descartes zegt toch nog een beetje meer uitleg willen persen, dan zijn we aangewezen op de hint dat die 'heel simpele soort van actie' een soort van willen is, een naar binnen gerichte besluitvorming.

Maar daarmee gaan we alleen maar van een evasieve filosofie naar een ongerijmde theologie. Strikt genomen impliceert dat immers dat wat God zagezegd weet of 'begrijpt' helemaal geen onafhankelijke realiteit is maar een fantasie, een goddelijke dagdroom, iets dat God gaandeweg uitvindt. In het theaterstuk van Harold Pinter *Thuiskomst* kijkt een van de ergerlijke broers terug op een relatie met een vriendin die hij afbrak omdat 'zij de pokken had'. 'Hoe wist je dat ze de pokken had?' vraagt men hem. 'Hoe ik dat wist?' zegt hij: 'Ik *besliste* dat ze die had!' Dat lijkt een goede illustratie van wat de goddelijke kennis kan zijn volgens Descartes' plan.

Zoals gezegd, kunnen we niet aanvaarden dat de christelijke God kennis kan hebben van een andere realiteit buiten zichzelf. Laat de kennis vallen en God is onwetend; laat het andere vallen en je belandt in het pantheïsme; en dus laat Descartes de realiteit vallen en maakt zo van de natuurlijke wereld een soort van spel dat God speelt. Hoe wist God dat wij zondigden? Hij *besliste* dat wij gezondigd hadden!

## **De plaats van de mens**

Laten we van God maar afdalen naar de maat van de mens. Aangezien Spinoza geen plaats had voor een persoonlijke God, kon hij ook niet denken dat de mensheid op een of andere manier speciaal uitverkoren of begunstigd was. Uit die vaststelling volgen twee van zijn belangrijkste metafysische inzichten, een met betrekking tot de moraal en een met betrekking tot de mens.

De eerste doctrine zegt dat er geen absolute waarden zijn (E1app., E4praef). Spinoza stelt dat wanneer Jan met de pet iets 'goed' of 'slecht' noemt, hij alleen maar bedoelt dat het *hem* goed of slecht uitkomt. We kunnen waardeoordelen een beetje meer objectief formuleren door dingen goed of slecht te noemen in de mate dat ze nuttig zijn voor de mensheid in het algemeen; maar dan is dat nog altijd een erg bekrompen standpunt. Het zou pas een betekenis krijgen op een waarlijk kosmische schaal als ons welzijn op een of andere manier een afspiegeling was van de eeuwige waarden van een zorgzame en goedgunstige God; maar feitelijk hebben we het over niets meer dan het welzijn van een biologische soort, een van de vele duizenden, die ons niet bezighoudt omwille van haar intrinsieke uniciteit, maar louter omwille van het feit dat wij ertoe behoren. Op een echt kosmische schaal gezien is al wat er gebeurt 'terecht' in de zin dat het *comme il faut* is, dat het onvermijdelijk

voortvloeit uit de starre natuur van de dingen en dat het een correcte uitdrukking is van de natuur van het universum. Elke poging om de realiteit in te delen in juist/verkeerd of goed/slecht is gewoon absurd de verzenen tegen de prikkel slaan.

De tweede metafysische doctrine is dat er in de mens niets *sui generis* is in vergelijking met de rest van de Natuur. Wij zijn gemaakt uit precies hetzelfde materiaal als al het andere en wij vallen onder dezelfde wetmatigheden. Spinoza zegt dat de mens in de meest volle betekenis van het woord 'deel uitmaakt van de Natuur'. Hij is niet 'in de Natuur gesitueerd als een koninkrijk binnen een koninkrijk', of als iets dat 'de wetten van de Natuur veeleer zou verstoren dan ze te volgen'. (E3praef.)

Ik ken geen andere filosoof die deze doctrine met meer halsstarrigheid aankleeft dan Spinoza. Hoewel hij van mening is dat een menselijk wezen meer is dan een dierlijk lichaam, toch houdt hij vol dat alles wat waar is over een menselijk wezen, ook zijn gedachten en gevoelens, reflecties zijn van en dus ook niet meer complex kunnen zijn dan wat er in het lichaam gebeurt. Daaruit leidt hij af dat de wetten die gelden voor het menselijk lichaam hoe dan ook volstaan om een menselijk wezen volledig te verklaren. Die wetten, zo vervolgt hij, zijn zuivere fysica; een menselijk wezen is een verzameling van partikels die zo is samengesteld dat ze een nogal beperkt duurzaam en een nogal pover zelfonderhoudend systeem vormt, geen koninkrijk binnen een koninkrijk, veeleer een kleine wieling in een grote vloed. Spinoza weet ons niet veel te vertellen over de interne integriteit van een dergelijk systeem; hij zegt alleen dat het 'dezelfde proporties van rust en beweging' onderhoudt, maar ik denk dat we dat als een stoplap moeten beschouwen, een voorlopige oplossing die we ooit zullen vervangen door een doorgedreven anatomie en fysiologie. Maar hij maakt in alle geval duidelijk dat de eenheid van een menselijk lichaam niets meer is dan een set van onderlinge relaties tussen de partikels van de materie. Hij zegt daarover: 'Onder het afsterven van een lichaam versta ik het ogenblik dat de delen ervan ertoe komen om onderling een gewijzigde verhouding aan te nemen tussen beweging en rust.' (E4p39c)

Hieronder volgt een enigszins minder cryptische maar even Spinozistische beschrijving van de dood, uit een roman waarin een personage met de naam Dyson de uitvaart bijwoont van een vroegere collega, Eddy.

*Lichten, bloemen, koperen beslag, een plechtige intonatie... En in die kist het al rottend lichaam van de man die in Dysons kantoor het bureau in de hoek had bezet sinds de dag dat hij de afdeling had overgenomen. Toen was die goeie ouwe Eddy nog een jungle van zwakke elektrische circuits*



*die samen gedachten maakten en herinneringen en pijn en slaperigheid, als een schoolbord vol met krijtstof in een patroon dat het binomium van Newton vormt of de geschiedenis van de Vierde Kruistocht. Nu waren die minieme elektrische potentiaalverschillen verdwenen, zoals het krijtstof aan het einde van de les. De ouwe Eddy was schoon geveegd. Dyson probeerde zich te concentreren op de minuscule stofdeeltjes van het krijt die wegstoven voor de bordveger en zich verspreidden in de lucht en zich neerzetten op glanzende oppervlakken, compleet en voor altijd bevrijd van theorema en kruistocht, of van enig achtergebleven spoor daarvan.*

*(Michael Frayn, Against Entropy)*

## **Het lichaam en de mentale vermogens**

Op die manier spreken over de dood van het lichaam klinkt ergens normaal. Wij zijn vertrouwd met de gedachte aan 'doodsoorzaken' en door daaraan te denken in wat in essentie chemische termen zijn, zijn we gemakkelijk geneigd om over de dood zelf, en dus alle dierlijk leven, in chemische termen te denken. Maar wat met de dood van onze mentale vermogens, onze ziel, de persoon die niet enkel wandelt en ademt en eet en uitwerpselen produceert en slaapt, maar die ook redeneert en zich verwondert en hoopt en vreest en medelijden heeft en dingen gelooft? Dit is een hoge horde om nemen voor eenieder die de mens door en door wenst te omschrijven als alleen maar 'een onderdeel van de Natuur', in die zin dat men een absoluut vloeiende curve wenst, zonder bulten, die vanaf de mens afloopt naar de dieren en de anorganische wereld. Het ziet ernaar uit dat zich ergens op die helling het verschil bevindt tussen de onderdelen van de wereld die beschikken over mentale vermogens en andere die er geen hebben, en dat eruit ziet als een bult.

We moeten tot klaarheid komen over wat het betekent als we een dier verstandelijke vermogens toeschrijven en vervolgens op die basis een houdbare opvatting ontvouwen over hoe wij passen in de rest van de Natuur. Dat is een reusachtig onopgelost filosofisch probleem. Om een beetje een idee te krijgen wat voor probleem het is, kijken we eens naar Descartes' poging om het op te lossen. Hij was van mening dat het mentale enkel te vinden is in de mens en dat een gekwetste hond een krijsende machine is maar niet het subject van echte innerlijk gevoelde pijn. En hij stelde dat een menselijk wezen mentaal *is*; dat het mentale een speciaal soort van substantie is, waarin God erg geïnteresseerd is, en dat wij de eer hebben tot die soort te behoren. Hoe passen we dan,

volgens Descartes, in de rest van de Natuur? Wel, wij, dat wil zeggen die mentale dingen, zijn elk verbonden met een verzameling chemicaliën die men een menselijk lichaam noemt; wij zijn dus aan een lichaam vastgehecht en de lichamen maken deel uit van de materiële wereld en zo passen we dus in de Natuur.

Het is een verhaal dat redelijk plausibel is (misschien op de theologie na), maar laten we toch maar eens wat details opvragen. Vooreerst: hoe is ieder van ons verbonden met een lichaam? Wat maakt dit lichaam tot het mijne, i.e. het lichaam dat speciaal bij mijn mentale vermogens hoort? Het meest plausibele antwoord, en tevens het enige dat Descartes had, was dat dit het lichaam is dat rechtstreeks met deze mentale vermogens oorzakelijk verbonden is in een tweerichtingsverkeer: het lichaam handelt volgens wat het mentale verlangt en het mentale ondergaat wat het lichaam overkomt. Dat betekent dan evenwel dat dit lichaam, deze verzameling van chemicaliën, blijkbaar op een wel heel bijzondere gerelateerd is aan de rest van de fysische wereld. Andere chemische systemen gedragen zich volgens de pure chemische wetmatigheid. Maar in Descartes' verhaal is dit ene lichaam onderhevig aan intrusies van buiten het fysische domein, namelijk vanuit het mentale. Het ziet er inderdaad naar uit dat in een menselijk lichaam de wetten van de chemie al eens overtreden worden. Die wetten zeggen dat de chemicaliën zuss moeten handelen, maar mijn mentale vermogen bevelen dan dat ze veeleer zo moeten doen, iets anders dus. Als dat nooit zou gebeuren, dan zijn de bevelen van mijn mentale vermogens slechts geveinsd en bevelen ze mijn lichaam alleen maar te doen wat het toch al zou doen vanuit de chemische noodwendigheid, een beetje zoals het personage in *De kleine prins* dat aan het universum 'redelijke bevelen' geeft, zoals de zon de opdracht te geven om 's avonds onder te gaan.

Dat is niet het hele verhaal, natuurlijk, maar het is al genoeg om in te zien dat we hier met een ernstige vraag zitten en dat Descartes' antwoord erop teleurstellend is. Het zadelt ons op met een ongemakkelijke plaats in de rest van de Natuur: het lijkt er veeleer op dat we misplaatst zijn!

Wat vangt Spinoza daarmee aan? Hij zegt dat een menselijk wezen iets is dat zowel een materiële als een mentale kant of aspect heeft; dat ik een lichaam ben én een mentaal vermogen en dat ik daarin niet verschil van alle andere onderdelen van de werkelijkheid. Dat is de verbazingwekkend gedurfde hypothese van het psychofysisch parallellisme, dat zegt dat het ganse universum een fysieke realiteit is én een daaraan beantwoordende mentale realiteit, die parallel verloopt met de fysische en ze tot in elk detail weerspiegelt. Dat wil niet zeggen dat elke stok en steen mentale

vermogens heeft: Spinoza reserveert de Latijnse term *mens* voor mentale systemen die een hoge graad van complexiteit hebben, die overeenkomt met de complexiteit van de fysische systemen die wij onderbrengen onder de hogere organismen. Maar hij postuleert een vloeiende curve vanaf mijn mentale aspect naar dat van een kei, parallel met de vloeiende curve die loopt van mijn fysische toestand naar die van de kei.

Hij drukt de stelling van dat parallellisme als volgt uit: voor elk fysisch ding of elke gebeurtenis die er in de realiteit is, bestaat daar ook een 'idee van'. De 'idee van' iets is gewoon de mentale tegenhanger van dat ding. Volgens deze theorie is het mentale vermogen van de mens het 'idee van' het menselijk lichaam. Dit is dan Spinoza over de dood: 'Wanneer andere lichamen zo gewelddadig op ons lichaam inwerken dat zijn verhouding tussen beweging en rust niet kan behouden blijven: dat is de dood van het lichaam en de vernietiging van onze mentale vermogens, in de mate dat die enkel het idee zijn van dit aldus geproportioneerde lichaam.' (KV2, praef. 14, KD)

Het psychofysisch parallellisme is inderdaad eigenlijk wel een heel gedurfde theorie. Men zou gerust kunnen besluiten dat het echt niet de moeite loont om te proberen de mens naadloos in te passen in de rest van de Natuur, als dat betekent dat men aan die natuur een zo ruime plaats moet toemeten. Ik kan daar best inkomen. Maar ik zal meteen maar toegeven dat terwijl ik geen erg grondige redenen heb om Spinoza's parallellismedoctrine te accepteren, ik geen weet heb van enige duidelijk betere oplossing voor het uitzonderlijk moeilijke probleem van 'het mentale en zijn plaats in de Natuur'.

## **Mentale voorstellingen**

Zelfs als men het psychofysisch parallellisme geheel en al verwerpt, kan Spinoza's toepassing ervan nog altijd meeslepend interessant en uitdagend zijn. Ik zal in het kort uitleggen waarom, aangezien dat te maken heeft met mijn voornaamste reden om van zijn werk te houden.

Spinoza behandelt de mens als een hoop chemicaliën met een mentaal correlaat; daarmee impliceert hij dat al wat waar is over de menselijke mentale vermogens een mentale afspiegeling is van een feit betreffende het menselijke lichaam. Er kan geen sprake van zijn dat het mentale beschikt over zijn eigen kleine trucjes, zonder lichamelijke weergaande, net zo min als het mentale zich kan mengen in het lichaam. Dat plaatst Spinoza voor enkele buitenmaatse, dwingende, prachtige problemen.

Daartoe hoort niet het probleem van het duidelijk maken van wat de lichamelijke processen zijn die corresponderen aan de uiteenlopende mentale activiteiten. Spinoza mocht zeggen, zoals hij ook deed, dat hij en zijn tijdgenoten vrijwel niets afwisten van hoe dierlijke lichamen functioneren. In een bepaalde passage voert hij ons geloof *dat wij zullen sterven* aan als een van die overtuigingen waaraan wij vasthouden zonder ook maar enigszins te begrijpen waarom ze waar zijn.

Hij moet echter het hoofd bieden, zonder ze te ontwijken of uit te stellen, aan een aantal strategische mentaal-lichamelijke problemen die puur filosofisch lijken te zijn en geen kennis veronderstellen van wetenschappelijke kennis van de biologie. Het belangrijkste van die problemen is dit: wat betekent het dat een mentale toestand een representatie is van iets van het fysische domein? Ook wanneer hij insisteert dat er geen causale invloed is in beide richtingen tussen het fysische en het mentale domein, moet Spinoza wel zeggen dat een mentaal item een fysisch item kan representeren, een idee of een geloofsaanname daarvan kan zijn. Het is een fantastisch moeilijk en nog altijd onopgelost probleem om duidelijk in te zien wat die representerende relatie is, dat wil zeggen wat het betekent dat iets 'over' of 'van' iets anders is. Het is een oud probleem. St.-Augustinus kwam het tegen toen hij er zijn verbazing over uitdrukte dat zijn eigen mentale vermogens, die zelf geen enkele afmeting hadden, toch ruim genoeg waren om het hele universum te vatten.

Op het eerste gezicht ligt Spinoza's antwoord vervat te midden van zijn metafysica. Er is een systematisch, breeduit parallellisme tussen het fysische en het mentale; een mentale voorstelling van iets is gewoon het routineuze, automatische mentale correlaat daarvan, zijn partner in het parallellistische schema der dingen. Als dat echter het hele verhaal zou zijn van de mentale voorstellingen, dan zou dat betekenen dat we nooit over iets anders een geloofsaanname zouden kunnen hebben dan over ons eigen lichaam.

Dat ziet Spinoza in en hij probeert aan te tonen hoe mijn mentale vermogens ideeën kunnen bevatten, rechtstreeks, van mijn lichaam, en onrechtstreeks ook van andere dingen. Ik heb van jouw lichaam een indirect idee als mijn lichaam in een bepaalde toestand is (die natuurlijk door mij mentaal geregistreerd wordt), die het gevolg is van het ondergaan van de activiteit van jouw lichaam, bijvoorbeeld door de lichtstralen die van jouw lichaam gereflecteerd worden naar mijn ogen. Dat is een goed begin van een perceptieleer, maar niet van een theorie van de mentale representatie in het algemeen, en vooral niet van een

theorie over geloofsaannames. In mijn uitleg daarover zal ik mij concentreren op die 'geloofsaannames' omdat Spinoza voorhoudt dat de fundamentele samenstellende delen van de mentale vermogens, die hij 'ideeën' noemt, in de grond allemaal zoets zijn als geloofsaannames.

Geloofsaannames kunnen twee kanten uit: iets kan het geval zijn zonder dat wij aannemen dat het zo is, en wij kunnen iets aannemen terwijl dat niet zo is. Dat wil zeggen, wij zijn onwetend, en wij vergissen ons. Elke theorie van geloofsaannames moet die twee feiten toelaten. Maar terwijl Spinoza wegkomt met onwetendheid, is er bij hem geen mogelijkheid tot vergissing. Hij kan stellen dat ik onwetend ben over een voorval in de buitenwereld als het geen verandering veroorzaakt in mijn lichaam. Maar wat kan hij zeggen over vergissingen? Wel, dat het zoets is als onwetendheid. Zijn argumenten daarvoor zijn verbazend koppig en ingenieus, maar het zijn complete vergissingen; dat kan ook niet anders aangezien hun conclusie klaarblijkelijk onwaar is.

## **Minimalisme**

Waarom zei ik dan dat deze kwestie verband houdt met mijn voornaamste reden om van Spinoza's werk te houden? In feite omdat ik in mijn eigen worsteling met het concept van de mentale representatie meer geholpen, gestimuleerd, verfrist en uitgedaagd ben door Spinoza's mislukkingen dan door om het even wat ik ooit gelezen heb. Zoals nog wel meer filosofen vind ik hem op die manier zo goed in verscheidene domeinen van de filosofie. Hij was vanuit zijn temperament een minimalist in zijn concepten. Hij trachtte voortdurend zijn filosofisch werk te doen met een te kleine voorraad aan intellectuele instrumenten. Zo wou hij een allesomvattende classificatie maken van al de emoties op basis van de simpele onderverdeling in emoties die de mens aanzetten tot een verhoogde vitaliteit en andere die hem de andere kant uitsturen. Hij leidt het menselijke eigenbelang af uit de algemene metafysische doctrine dat het ondenkbaar is dat iets, een persoon, een keitje, een berg, de oorzaak zou kunnen zijn van zijn eigen destructie. Hij toont aan dat wij de lagere diersoorten mogen gebruiken, niet omdat ze lager zijn, maar omdat ze verschillend zijn van ons. In elk van deze redeneringen en in nog talrijke andere zien we dat minimalisme, zoals ik het genoemd heb, aan het werk.

Maar nergens is het zo opvallend aanwezig als in Spinoza's theorie van de geloofsaannames, of liever in zijn substituut voor een dergelijke theorie. Precies omdat het zo'n minimalistische theorie is, moet die ook mislukken,

denk ik. Maar dat is net ook wat die theorie ook zo diepgaand leerzaam en nuttig maakt. Je kan het vergelijken met wat je kan leren van iemand die een motor van een auto probeert te bouwen met een meccano; zelfs als die persoon een genie is op het gebied van automotoren, zal hij of zij er nog niet in slagen om er een te bouwen met die materialen, maar door hem te zien proberen, zal je een hoop bijleren over automotoren. Als je die persoon echter zou loslaten in een magazijn met auto-onderdelen, dan zou die er wellicht in slagen om een half dozijn mysterieuze onderdelen ineem te flansen en een werkende motor te maken, maar als toeschouwers zouden wij niets bijleren over wat voor iets een automotor is. Voor mij is Spinoza een geniaal mechanicus die om redenen die alleen hem duidelijk zijn, automotoren probeert te bouwen met zijn meccano.

Een dergelijk minimalisme is niet alleen profijtelijk, maar ook leuk, althans als men ervan houdt om met teksten te worstelen en ze onder de knie te krijgen. Spinoza is niet alleen spaarzaam met zijn concepten, maar ook zuinig met woorden. Soms gooit hij ons een piepklein zinnetje toe dat men blijkt te kunnen uitpakken als iets dat de moeite van een meer uitvoerige uiteenzetting waard is. Mijn geliefkoosd voorbeeld daarvan is een opmerking die ik hier uit mijn geheugen moet citeren, aangezien ik de referentie kwijt ben. Het is ongeveer zo: 'Denken dat God woedend is op de mensen omdat zij slecht zijn, is de waarheid op haar kop zetten'. (E1, app., passim, KD). Over zulk zinnetje kan men gemakkelijk heen lezen, en er alleen de vage impressie van meenemen dat Spinoza, tot niemands verwondering, zijn scepticisme uitdrukt over objectieve kwaadaardigheid en/of goddelijke woede. Maar als we wat nauwer toekijken, zien we dat het niet gaat om een vaag scepticisme, maar om een zeer precieze uitspraak over de volgorde van het verklaringsprocedé. Als we dat ernstig nemen en omkeren wat volgens Spinoza moet omgekeerd worden, dan krijgen we: 'De mensen zijn slecht omdat God woedend is op hen'. Nu is 'God' voor Spinoza een benaming voor de Natuur; ze verwijst naar iets dat niet persoonlijk is en dat dus ook niet in staat is tot woede in de normale zin van het woord. Er is wel een veelgebruikte metafoer die ons toelaat om te spreken over 'de woedende zee' enzovoort en dat laat ons toe om te zeggen dat God of de Natuur woedend is op iemand, als we daarmee simpelweg bedoelen dat het universum die persoon slecht bedeed heeft. Volgens die lezing van de tekst zegt Spinoza dat het morele kwaad, bijvoorbeeld de walgelijke gevoelloosheid van de sociopaat, in dezelfde categorie van natuurlijke tegenslagen thuishoort als *spina bifida* of aangeboren blindheid. Spinoza stelt soms heel duidelijk dat hoewel slechteriken noodzakelijkerwijze slecht zijn, zij 'daarom niet minder moeten gevreesd worden of minder schadelijk zouden zijn' (Brief 58.10).

Maar in het zinnetje over 'de waarheid op haar kop zetten' impliceert hij, duidelijk genoeg voor wie hem goed leest, dat dergelijke mensen toch moeten aangezien worden als slachtoffers van een zware tegenslag. Ik juich die uitspraak toe en ik was verrukt toen ik ontdekte dat hij ze doet.

## **Het morele systeem**

Spinoza's grote meesterwerk draagt de titel *Ethica*. In het eerste delen zet hij zijn metafysisch systeem uiteen, zijn uitleg over hoe de mens in het universum past, over de natuur van onze mentale vermogens enzovoort. Dan gaat hij over tot een beschrijving van een levenswijze die hij ons wenst aan te bevelen, en tot het aantonen hoe men ertoe komt op die bepaalde manier in het leven te staan en wat de gevolgen daarvan zoal zijn.

De theorie over de dingen in de ruimte is misschien wel het meest waarachtige en het beste stuk. Spinoza zegt dat er werkelijk en fundamenteel slechts één enkele uitgebreidheid en dat is, ook al zegt hij dat niet expliciet, de ruimte. Wat wij dingen noemen in die ruimte zijn eigenlijk alleen maar verdichtingen van die ruimte, als het ware. De 'beweging van een steen' door de lucht is op het diepste metafysisch niveau vergelijkbaar met de 'beweging van de dooi' op de buiten. In dit laatste geval beseffen we goed dat er eigenlijk niets beweegt: het zijn louter veranderingen waarbij er bepaalde stukken van het platteland zijn die bevroren zijn en andere niet. Spinoza stelt dat wanneer wij zeggen dat een voorwerp door de ruimte beweegt er eigenlijk, in feite, niets beweegt: er zijn alleen maar veranderingen waarbij sommige delen van de ruimte van steen zijn en andere die lucht zijn. Hij heeft voor deze vreemd lijkende theorie goede redenen, maar ik kan daarop nu niet ingaan.

Ik zal echter wel iets vertellen over het slot van de *Ethica*, meer bepaald over het morele systeem waaraan het werk zijn titel ontleent.

De Spinozistische levenswijze berust op determinisme. Spinoza is ervan overtuigd dat de Natuur op een rigide manier gecontroleerd wordt door causale wetten en dat de mens gewoon een onderdeel van de Natuur is. Dus is volgens hem ook alle menselijke activiteit volledig causaal gecontroleerd. Deze overtuiging speelt een belangrijke rol in zijn opvattingen over hoe een rationeel menselijk wezen zal leven. Bijvoorbeeld: als het determinisme klopt, dan kan men nooit nog iemand ergens de schuld van geven. Iemand ergens de schuld voor geven, zegt hij, is betreuren dat iemand iets gedaan heeft en aannemen dat hij het uit

vrije wil deed; aangezien we dat nooit kunnen aannemen, is schuld aanwijzen altijd verkeerd. Dit is wat hij daarover schreef aan een vriend niet lang voor het einde van zijn kort leven:

*Jij houdt vol dat wanneer de mensen noodzakelijkerwijs volgens hun natuur zondigen, ze derhalve te verontschuldigen zijn; maar je legt niet uit wat we daaruit kunnen besluiten, te weten: dat God niet woedend kan zijn op hen, of dat ze de zaligheid waardig zijn. Als je het eerste bedoelt, dan geef ik grif toe dat God niet woedend is en dat alles verloopt volgens zijn wilsbesluit. Maar ik ontken dat zij daarom de zaligheid mogen verwerven. De mens kan immers te verontschuldigen zijn en toch de zaligheid derven en op velerlei wijzen gekweld worden. Wie gek wordt omdat hij gebeten is door een razende hond is inderdaad te verontschuldigen, en toch wordt die terecht verstikt. Wie niet bij machte is om zijn driften te beheersen en ze in te tomen uit vrees voor de wet, mag wel verontschuldigd worden omwille van zijn zwakheid, maar zal desondanks onmogelijk zielenrust genieten en zal onherroepelijk te gronde gaan. (Brief 78)*

Schuld is een van die dingen uit het lijstje van menselijke praktijken waarvan Spinoza dankt dat we beter af zijn zonder en waarvan hij zegt dat ze het resultaat zijn van een gebrek aan inzicht, of zwakte, of instabiliteit. Er is nog een hele reeks andere reacties, waaronder teleurstelling en bittere spijt, die Spinoza afwijst omdat ze het leven ondergraven; het zijn vormen van onlust en zijn dus neigingen tot een verminderde vitaliteit. Zij zullen minder voorkomen, zo zegt hij, in de mate dat men bepaalde dingen inziet; de grootste bron van gemoedsrust, stabiliteit en zelfbeheersing is een goed begrip en het aanvaarden van de zienswijze dat wat er ook gebeurt behoorde te gebeuren. Dit is niet het fatalisme dat zegt dat de toekomst geschreven staat in het Grote Boek. Spinoza kent de notie van voorbestemming niet als een factor in de menselijke gesteltenis. Zijn determinisme is er een met beide voeten op de grond: wat er gebeurt, was onvermijdelijk omdat er nu eenmaal al voldoende redenen voor bestonden in de wereld. Daaruit volgt dat er ook niet zoiets bestaat als een bijna-gebeurtenis, iets dat bijna gebeurde maar dan toch net niet. Al wat niet gebeurd is, kon ook niet gebeuren, omdat het uitgesloten was dat het zou gebeuren onder de gegeven omstandigheden. Daarin ligt er misschien een soort van welbehagen, of ten minste een kalmerend effect. Ik gooi het klokhuis van een appel naar de vuilbak en ik mis en het klokhuis schuift voort over de vloer en laat een veeg na die ik moet opkuisen. 'Verdorie!' zeg ik en ik ervaar een verstoring die ik niet zou gewaargeworden hebben indien de vloer



besmeurd zou geweest zijn door een duidelijk zichtbaar onvermijdelijk en niet te stoppen proces. Maar mijn verstoordheid is er alleen maar omdat ik me niet realiseer dat het onvermijdelijk was dat ik zou missen. Luister naar dit gedichtje van Philip Larkin, *As Bad As a Mile*\*

*Watching the thrown core*

*Striking the basket, skidding across the floor,*

*Shows less and less of luck, and more and more*

*Of failure spreading back up the arm*

*Earlier and earlier, the unraised hand calm,*

*The apple unbitten in the palm.*

Vertaling: Mijlen ernaast

Ik zie het klokhuis vliegen

de vuilbak raken en over de vloer schuiven

altijd maar minder geluk te zien en altijd maar meer

missen dat zich uitspreidt terug naar de arm

altijd maar eerder de niet opgeheven hand kalm

de appel niet aangebeten in de palm.

\*Philip Larkin, *The Whitsun Weddings*, p. 32); *a miss is as bad as a mile* is een gezegde: of je er nu net naast zit of een mijl ernaast, een misser is een misser.

Dat is het hele gedicht en het is Spinoza ten voeten uit: nog voor ik mijn tanden in de appel heb gezet, is het al uitgemaakt dat ik zal missen als ik het klokhuis gooi. Het is Spinoza's metafysica zonder Spinoza's ethiek, omdat er niets gezegd wordt over de gemoedsrust en het vrij zijn van het onaangenaam gevoel van wrevel die het gevolg zijn van het gevoel dat de misser zich terug langs de arm uitspreidt. De nadruk die Spinoza legt op de gemoedsrust staat centraal in zijn eigen opvatting van hoe men het best hoort te leven.

Wat is dan die levenswijze? Wel, wie ze naleeft, leidt een redelijk leven. Je gedachten vrijmaken van hoop en vrees, van ambities en doelstellingen

die je overleveren aan omstandigheden die je niet kan controleren of voorspellen. Je altijd in bescheidenheid bewust zijn van hoe nietig je bent in het geheel der dingen. Weten dat je pijn en schade zal oplopen als je je overgeeft aan wrok, haat of misprijzen voor anderen en dus proberen om niet het slachtoffer te zijn van dergelijke attitudes en emoties.

Behulpzaam zijn en bereid om samen te werken met anderen van je eigen soort, omdat je weet dat dit het beste is voor jou. Maar precies daarom je ook actief aangetrokken voelen tot het belang van de anderen, en je er niet toe gedwongen voelen uit vrees voor de gevolgen als je het niet doet. Niet handelen uit medelijden, en wel om twee redenen: medelijden vertroebelt je denken en maakt je minder efficiënt om anderen te helpen, en medelijden is een 'onlust', een emotioneel in de tocht staan, en moet dus vermeden worden.

Leven op de manier van Spinoza is nog veel meer dan dat, maar misschien krijg je daarmee de smaak te pakken. Zijn eigen leven kwam nogal goed overeen met zijn moraal. Hij leidde een rustig en bescheiden leven, wees academische benoemingen van de hand en hield het bij het slijpen van zijn lenzen, maakte heel wat vrienden maar hield ze toch op een afstand, enzovoort. Er is iets puurs en waars in de relatie tussen het leven van Spinoza en zijn moraalfilosofie, maar de bewondering die men gewoonlijk heeft voor zijn resoluut vasthouden aan zijn eigen principes lijkt me toch een tikkeltje naïef. Je zou kunnen denken dat die principes eerst kwamen, en dat denk ik nu net niet. Ik denk dat voor alle oprechte moraalfilosofen, met inbegrip van Spinoza, hun morele theorieën in ruime mate een projectie is van het karakter van de theoreticus. Wij mogen dus onder de indruk zijn van hoe goed Spinoza's theorie aansloot bij zijn eigen voorkeuren, maar niet van hoe hij heroïsch zijn eigen principes trouw bleef.

## **Een bezwaar**

Wat daarvan verder ook moge zijn, het moet gezegd dat ik uiteindelijk Spinoza's ideaal verwerp. Dat ideaal komt voor een groot stuk neer op het vermijden, niet alleen van plotse emotionele tegenwind, maar van alle soorten van onverwachte gebeurtenissen, van elke innerlijke turbulentie. Spinoza denkt, waarschijnlijk terecht, dat de enige manier om te ontsnappen aan de toevallige opstoten van pijnlijke en schadelijke emoties erin bestaat te kiezen voor een bestaan zonder emoties. Hij pleit voor een soort van kalme vreugde die hij ziet als intrinsiek aan een leven geleid 'volgens de voorschriften van de rede', maar het lijkt me meer kalm

dan vreugdevol, en het is niet wat wij gewoonlijk een emotie zouden noemen.

In mijn opinie is dat een te hoge prijs om te betalen.

Ik zou dat willen illustreren met een ander literair voorbeeld. Het komt uit een kortverhaal van Isaac Bashevis Singer, *De Spinoza uit de Marktstraat*. De titel verwijst naar Dr. Fischelson, een bejaarde werkloze geleerde die leeft van een pensioentje dat vrienden en bewonderaars hebben bijeengebracht, en die zijn leven heeft gependeed aan de studie van de Ethica van Spinoza en aan leven zoals Spinoza. We zijn in augustus 1914, in Warschau. Dr. Fischelson is ernstig ziek geweest en wordt verzorgd door een medebewoner van het huis waar hij logies heeft, een lelijke, lompe, gratielloze vrouw, blijkbaar van middelbare leeftijd, die in de buurt met de weinig flatterende naam van Zwarte Dobbe wordt uitgelachen. In een verstrooide daad van voorzichtigheid en vriendelijkheid stemt Dr. Fischelson erin toe haar te huwen: dat huwelijk kan hem enig gemak opleveren op zijn oude dag en het brengt ook haar iets op, misschien haar trots paaien, en haar een beetje helpen om zich te verzoenen met haar knokig figuur, haar donkere huidskleur, haar scheve neus, haar snorharen, haar zware mannenstem. Het huwelijk van Dr. Fischelson is gemotiveerd op een nogal Spinozistische manier, maar dan gebeurt er iets heel on-Spinozistisch. Alvorens ik hier de laatste paar bladzijden weergeef van het kortverhaal en Singer het laatste woord geef, wil ik nog wijzen op twee zaken. Een, terloops alleen maar, is dat Singer een heel intens Spinozistisch beeld van het universum ophangt, een waarin er een substantiële uitgebreidheid is, een door en door geïntegreerd en zich inflexibel ontvouwend systeem. Onderwerpen als de galactische ruimte, de eerste salvo's van de Eerste Wereldoorlog, en een bejaarde geleerde die door het raam naar buiten kijkt in een moment van postcoïtale kalmte: het zijn allemaal modi, manieren waarop de ene substantie is, gecompliceerde bewegingen van een dooi door een universeel landschap, bij manier van spreken. Niets kan beter Spinoza's opvattingen weergeven dan dit insisteren op de samenhang van alles in één globaal beeld. Het andere is de werkelijke reden om Singers verhaal hier op te nemen. Het is het feit dat Dr. Fischelson, nadat hij is afgeweken van de Spinozistische levenswijze, zich verontschuldigt, en wel voor iets waarvoor geen verontschuldiging nodig zou mogen zijn. Dat is wat er verkeerd is met Spinoza's levenswijze: voor je gemoedsrust moet je een te hoge prijs betalen.

We komen binnen in het verhaal tijdens de huwelijksnacht, wanneer Zwarte Dobbe, de vrouw die de Spinoza-geleerde heeft gehuwd uit

gemakzucht en medelijden, hem verbijstert door bij hem in bed te kruipen.

*Dr. Fischelson beefde en de Ethica viel uit zijn handen. De kaars ging uit. Dobbe tastte naar Dr. Fischelson in het donker en kustte hem op de mond. 'Mijn liefste man', fluisterde ze, 'mazel tov!'*

*Wat er die nacht gebeurde kan men gerust een mirakel noemen. Als Dr. Fischelson er niet van overtuigd geweest was dat alles gebeurt volgens de wetten van de natuur, dan zou hij zeker gedacht hebben dat Zwarte Dobbe hem behekst had. Krachten die lang ingedommeld waren geraakt, herleefden in hem. Hij had van de wijdingswijn maar een klein slokje gedronken, en toch voelde hij zich als dronken. Hij kustte Dobbe en sprak haar van de liefde. Lang vergeten citaten van Klopstock, Lessing, Goethe rezen op naar zijn lippen. De beklemming en de pijn verdween. Hij nam Dobbe in zijn armen, drukte haar tegen zich aan, hij was weer man zoals in zijn jeugd. Dobbe werd flauw van verrukking; in tranen fluisterde ze hem woordjes toe in een Warschaus dialect dat hij niet verstond. Nadien gleed Dr. Fischelson weg in de diepe slaap die jongelui kennen. Hij droomde dat hij in Zwitserland was en dat hij bergen beklom, hollend, vallend, zwevend. Tegen de morgen aan opende hij de ogen; hij had de indruk dat iemand in zijn oren had getrompet. Dobbe was aan het snurken. Dr. Fischelson stond stilletjes op. In zijn lang nachthemd ging hij naar het raam, de trappen op, en keek verbaasd naar buiten. De Marktstraat was in slaap verzonken, ademend in een diepe stilte. De gaslampen flikkerden. De zwarte luiken van de winkels waren vastgemaakt met ijzeren baren. Er woei een koele bries. Dr. Fischelson keek omhoog naar de hemel. De zwarte koepel was dik bezaaid met sterren, groene, rode, gele, blauwe sterren, grote en kleine, flikkerende en constant schijnende. Er waren er in dichte clusters bijeen en andere helemaal alleen. In die hogere sferen werd er blijkbaar maar weinig aandacht besteed aan het feit dat een zekere Dr. Fischelson op zijn oude dag in het huwelijk getreden was met iemand die Zwarte Dobbe heette. Van daarboven was zelfs de Groote Oorlog niet meer dan een tijdelijk spel van de modi. De myriaden vaste sterren vervolgden ongestoord hun voorbestemde pad in de grenzeloze ruimte. De kometen, satellieten en asteroiden bleven ronddraaien rond die schitterende middelpunten. Werelden ontstonden en vergingen in kosmische kenteringen. In de chaos van de sterrennevels werd oermateriaal gevormd. Af en toe rukte een ster zich los en zwiepte door de hemel met achter zich een vurige streep. Het was augustus, de maand waarin er meteorenregens zijn. Jazeker, de goddelijke substantie was uitgebreidheid zonder begin noch einde. Ze was*

*absoluut, ondeelbaar, eeuwig, zonder tijdsduur, oneindig in haar attributen. Haar golven en bobbelen dansten in de universele heksenketel, ziedend met verandering, de ongebroken keten volgend van oorzaak en gevolg en hij, Dr. Fischelson, met zijn onvermijdelijk lot, was een onderdeel daarvan. De dokter sloot de oogleden en liet het briesje zijn bezwete voorhoofd koelen en de haren van zijn baard beroeren. Hij ademde de nachtlucht diep in, steunde met zijn trillende handen op de vensterbank en mompelde: 'Goddelijke Spinoza, vergeef me, ik ben gek geworden.'*

Isaac Bashevis Singer, *The Spinoza of Market Street and Other Stories*, p. 24-25.