

MEDEDEELINGEN VAN WEGE HET SPINOZAHUIS

V

SPINOZA EN DE STOA

DOOR

DR. K. H. E. DE JONG



LEIDEN  
E. J. BRILL  
1939

## SPINOZA EN DE STOA<sup>1)</sup>

De stoïcijnsche filosofie heeft sinds ongeveer het midden der zestiende eeuw ook op de Nederlanders in ruimen kring grooten invloed uitgeoefend.

In 1562 publiceerde D. V. Coornhert een vertaling van Seneca's uitvoerig werk „Over de weldaden”. En ook in zijn eigen veel geroemd hoofdwerk „Zedekunste dat is Wellevenskunste” (1586) zijn stoïcijnsche gedachtegangen duidelijk te bespeuren.

Een vertolking van Epictetus' „Handboek” verscheen in 1564 te Antwerpen en is door meerdere gevolgd.

Den hoofdstoot echter tot bestudeering der stoïcijnsche filosofie gaf de groote Leuvensche philoloog J. Lipsius, die dan ook niet ten onrechte de vernieuwer der Stoa is genoemd.

In zijn van 1584 dateerend geschrift „De Constantia” (Over de standvastigheid), dat zich in een geweldig succes mocht verheugen — twee en dertig oplagen — blijkt hij sterk van de Stoa en inzonderheid van Seneca afhankelijk.

Ook anderszins heeft Lipsius zich intens met Seneca bezig gehouden, getuige zijn uitgave van diens gezamenlijke werken (1605) met een niet onverdienstelijken commentaar.

Het meest belangrijk zijn echter Lipsius' in 1604 uitgegeven uitvoerige werken „Manuductio ad stoïcam philosophiam (Handleiding tot de stoïcijnsche filosofie)” en „Physiologiae Stoïcorum libri tres (Drie boeken over de wereldleer der Stoïcijnen)”.

Daarin toch gaf hij een overzicht over de gedachtenwereld der Stoa en stelde den lezer in staat zich door tal van uit de bronnen geputte gegevens, een eigen oordeel te vormen over een der allerbelangrijkste wijsgeerige richtingen der oudheid.

De levenshouding der beschaafde Nederlanders uit de zeventiende eeuw werd sterk door stoïcijnsche opvattingen beheerscht

---

1) Voordracht, gehouden ter gewone jaarvergadering van „Het Spinozahuis” te Rijnsburg in 1937.

en de uitdrukking stoïcijnsch is sindsdien nog in ons spraakgebruik bewaard gebleven.

Wij mogen dus reeds om die reden aannemen dat de Stoa ook op onzen beroemdsten wijsgeer uit die tijden, Spinoza, zal hebben ingewerkt. Er is echter nog een andere en niet minder opmerkelijke reden.

De eminentste stoïcijnsche denkers kwamen uit het Oosten, en Spinoza, zoon van een oostersch volk, was dus voor de opname eener onmiskenbaar oostersch getinte filosofie gepredispoeneerd.

Het onderzoek achteraf bevestigt wat wij reeds van te voren mochten vermoeden.

Den invloed der Stoa op Spinoza nagaande, waaromtrent wij reeds in ons werk „De Stoa, Een wereld-Philosophie” (1937) 172—175 een en ander ter sprake hebben gebracht, sluiten wij ons voornamelijk aan bij W. Dilthey, „Schriften” II (1914) p. 315 vlg. 342, 463 f.f., passim en S. von Dunin-Borkowski, „Der junge De Spinoza” (1910) p. 466 en 492—508, en „Spinoza” III (1935) p. 46—51. Het spreekt overigens van zelf, dat wij het onderwerp niet willen uitputten, maar slechts het meest belangrijke releveeren en op enkele punten meer dan tot dusver geschied is, de aandacht vestigen.

Wij beginnen er mee met te constateeren, dat zich in de boekerij van Spinoza bevonden „Senecae Tragoediae” (waarschijnlijk in de uitgaaf van 1643, cum notis Thom. Farnabii), „Senecae Epistolae”, in de uitgaaf van Gronovius (1649), en in een Nederlandsche vertaling van J. H. Glazemaker, onder den titel „Alle de brieven van L. Annaeus Seneka aan Lucilius” (1654), verder „Epicteti Enchiridium (Handboek) et tabula Cebetis cum Wolfii annotationibus (1596).” — Ongetwijfeld echter heeft Spinoza nog wel andere boeken over de Stoa in handen gehad.

De Stoïcijnen zochten, door een onbestemd, oostersch aandoend gevoel gedreven, achter alles één enkele eenheid. Voor hun bestond er één Godheid, één wereld. Zij waren bijgevolg, om het met een kunstterm uit te drukken, religieuze monisten.

In Spinoza spreekt duidelijk „de levende overlevering van de joodsche eenheidsgedachte”, vgl. R. Kayser, „Spinoza” (1932) p. 124, en H. Sérouya, „Spinoza” (1933) p. 32. Hij leeraart in zijn

# Alle de BRIEVEN

van

L. ANNÆUS SENEKA,

Aan

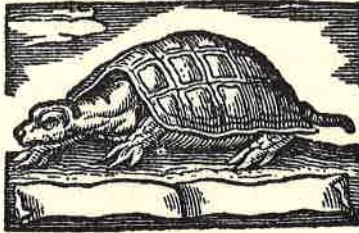
LUCILIUS

Geschreven:

*Bestaande in zedenvrijke leringen, heilsame  
onderwijzingen, treffelijke zinspreuken,  
-deftige aanmaningen, en scherpsinnige  
verschillen der oude Wijsbegeerigen.*

DOOR

J. H. GLAZEMAKER uit het Latijn in de  
Nederlantsche taal vertaalt.



AMSTERDAM.

By Gerrit van Goedesberg, Boekverkooper op 't Wa-  
ger / aan de Nieuwezijdsbrug / in de Welffche Wyfel. 1654.

Titelblad van het exemplaar van *De Brieven van Seneca*,  
hetwelk zich bevonden heeft in de boekerij van Spinoza  
(Catalogus van de Boekerij der Vereeniging *Het Spinoza-  
huis* N° 103).

Bedoeld werk werd gedrukt t' Amsterdam, ter Drukkerye van Tymon Houthaak  
tegen over de Nieuwezijds Kolk, in de Pottebakkersstraat. 1654.

Eene beschrijving dezer uitgave van de hand van Dr M. Boas komt voor  
in *Het Boek*, Tweede Reeks van het *Tijdschrift voor Boek- en Bibliotheek-  
wezen*; Deel VIII, 1919; p. 9—17.

„Ethica” van meet af aan het bestaan van één substantie, haar definieerende als hetgeen in zich is en uit zich zelf begrepen wordt, Eth. I def. 3. Zij is hetzelfde als het „volstrekt oneindig Zijnde” (def. 6). Hij vereenzelvigd de substantie met God, Eth. I stell. 11, buiten Wien „geen andere substantie kan bestaan noch gedacht worden” (St. 14). Spinoza’s leer is dus evenzeer „religieus monisme”.

Volgens de Stoïcijnen is God tevens „Logos” dat wil zeggen rede, en „pneuma”, een moeilijk weer te geven begrip, maar waaronder men toch wel een fijne, bewegelijke, overal in de wereld verspreide vloeistof moet verstaan.

Dit doet onwillekeurig denken aan Spinoza, wanneer hij verklaart dat wij van de oneindig vele attributen die het wezen der substantie uitdrukken, Eth. I st. 11, slechts twee kennen: denking (cogitatio), Eth. II st. 1 en uitgebreidheid, Eth. II st. 2. De uitgebreidheid toch is voor hem het beginsel van het lichamelijke.

De Stoïcijnen, een overgang zoekende van de hoogste eenheid tot de nu eenmaal niet te loochenen veelheid, namen twee beginselen aan: het handelende (actieve) en het lijdende (passieve). Ze zijn echter niet van elkaar te scheiden: alle lijdende stof bevat in zich ook een actief bestanddeel.

Ook dit heeft bij Spinoza zijn parallel in zijn (aan de Scholastiek ontleende) leer der „natura naturans”, dat wil zeggen der natuurende natuur, en der „natura naturata” d.w.z. der genatuurde natuur. Het verschil tusschen beide zet Spinoza in zijn Toelichting tot de 29 stelling van het eerste boek der Ethica aldus uiteen <sup>1)</sup>: „Onder natura naturans moeten wij verstaan datgene dat in zich is en uit zich (zelf) begrepen wordt, of zoodanige attributen van de substantie die eene eeuwige en oneindige wezenheid uitdrukken dat wil zeggen..... God voorzoover hij als vrije oorzaak wordt beschouwd. Onder natura naturata daarentegen versta ik al datgene wat uit de noodwendigheid van Gods natuur of van elk der attributen Gods volgt, dat wil zeggen alle bestaanswijzen van Gods attributen, voorzoover zij beschouwd worden als dingen die in God zijn en zonder God niet kunnen zijn noch begrepen wor-

<sup>1)</sup> Bij deze zoowel als bij de andere door ons aangehaalde passages van Spinoza hebben wij van alle ons ten dienste staande vertalingen partij getrokken.

den." Spinoza spreekt in de „Ethica” o.w. verder niet van „natura naturans” en „natura naturata”; in de voorrede tot het vierde boek der „Ethica” stelt hij God en natuur (zonder meer) aan elkaar gelijk.

Hier zij opgemerkt, dat ook Seneca de uitdrukkingen „Deus” en „Natura” door elkaar gebruikt, Brieven 107, 8 vlg., vgl. ook „Quaestiones naturales (Vragen de natuur betreffende)” II, 45, 2 en „De beneficiis (Over de weldaden)”, IV, 7, 1.

Tevens zij er op gewezen dat het woord „natuur” ten gevolge van de verschillende soms zeer uiteenlopende beteekenissen, waarin het wordt gebruikt, telkens en telkens weer aanleiding geeft tot verwarring. Het behoorde derhalve uit de filosofie resp. wetenschap liefst geheel te verdwijnen, vgl. onze desbetreffende uiteenzettingen in de „Stoa” p. 53—56.

Praechter merkt in zijn „Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums”, 12. opl. (1926) p. 421 terecht op, dat de Stoïcijnen de leer der immanentie (afgeleid van het latijnsche werkwoord immanere, inblijven) t.w. dat het hoogste beginsel altijd in de dingen blijft en niet afzonderlijk bestaat, trachtten door te voeren, maar in hunne uiteenzettingen dienaangaande niet vrij zijn gebleven van tegenstrijdigheden.

Niet anders is het met Spinoza gesteld. Ook zijn leer aangaande het allerhoogste (om dien term te gebruiken) heeft aanleiding gegeven tot de meest uiteenlopende opvattingen.

Zij is in zijn tijd en ook later nog gebrandmerkt als „atheïsme”, maar, met vele anderen, verklaart B. J. H. Ovink, „Spinoza” (1914) p. 35 dat hij „zeker geen atheïst” is. Echter is Spinoza’s „God” niet die der rechtzinnige Joden, Christenen en Islamieten, vgl. W. G. van der Tak, „Bento de Spinoza” (1928) p. 115.

Maar men heeft ook Spinoza’s leer wel eens „theïsme” genoemd, ja, volgens een scherpzinnig denker, A. W. Rehberg „Verhältnis der Metaphysik zur Religion” (1787) p. 90 is Spinoza’s systeem „het eenige toelaatbare filosofische theïsme”<sup>1)</sup>. B. Nieuhoff echter noemde in zijn opmerkelijk geschrift „Over Spinozisme” (1799) p. 71 Spinoza een „antitheïst”.

1) Ontleend aan het bekroonde geschrift van G. S. Francke „Versuch über die von der erlauchten Königlich Dänischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen im Jahre 1805 bekannt gemachte Preisfrage: „Quaenam fuere recentiore ac recentissimo aevo fata Spinozismi etc.” (1808) p. 31.

Hegel, wellicht in dezen niet de eerste, verklaarde het stelsel van Spinoza voor akosmisme (wereldloochening) vgl. „Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie”, Werke XV (1836) p. 373, hierin tegengesproken o.m. door S. E. Loewenhardt „B. v. Spinoza” (1872) p. 77 en P. Siwek „Spinoza et le panthéisme religieux” (1937) p. 259. Volgens R. Avenarius „Über die beiden ersten Phasen des spinozischen Pantheismus” (1868) p. 83 waren er ook die het Spinozisme „Pankosmisme (alwereldleer)” noemden.

De gewone benaming voor Spinoza's grondgedachte is, zooals men weet, „pantheïsme (algodleer)”. C. B. Schlüter echter, „Die Lehre des Spinoza” (1836) p. 59 achtte zijn stelsel „veeleer panhylich (alstoffelijk)”.

Weer anderen hellen tot een „panentheïstische” opvatting over, vgl. C. Stumpf „Spinoza-Studien” uit „Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften” jaargang 1919, Phil.-Hist. Klasse No 4 p. 54 en J. H. Carp, „Het Spinozisme als wereldbeschouwing” (1931) p. 76. Daarentegen verzekert P. Siwek, „Spinoza e.l. panth. rel.” p. 258 dat het pantheïsme van Spinoza niets gemeen heeft met het panentheïsme (al-in-God-leer) van K. Ch. F. Krause (gest. 1832), welke dien term heeft bedacht.

S. von Dunin-Borkowski acht het „misleidend, Spinoza in te schakelen in bepaalde philosophische categorieën, pantheïsme en panentheïsme niet uitgezonderd,” „Spinoza” II (1933) p. 29.

Wil men echter desondanks Spinoza's systeem ergens onderbrengen, dan zal het nog wel het, meest volgens de letter en in den geest van Spinoza zijn, hier met J. B. Lehmanns, „Spinoza: Sein Lebensbild und seine Philosophie” (1864) p. 96 te spreken van „pansubstantialisme”, vgl. R. Avenarius, „Üb. d. beid. erst. Phas.” p. 83 vlg.

Ongetwijfeld is Spinoza in zijn godsleer niet erg duidelijk, maar zou dit, alles wel overwogen, niet in de eerste plaats aan het onderwerp zelf liggen?

Wij gaan nu over tot de wereldorde.

Volgens de Stoïcijnen houdt God alle dingen in een onverbrekelijke wetmatigheid bijeen. Deze wereld, die één is en geregeerd wordt door één levenwekkende en redelijke natuur, heeft een eeuwige regeling der dingen, die volgens een zekere aaneenscha-

keling en orde voortschrijdt. Op elk ding dat ontstaan is, volgt een ander dat noodzakelijkerwijs van het vorige als van zijn veroorzaker afhangt en al wat ontstaat heeft iets voorafgaands waarmee het als met zijn veroorzaker samenhangt. Vgl. dienaangaande ons reeds vermeld werk „De Stoa” p. 63 vlg. De leer der Stoïcijnen is dus deterministisch.

Ook Spinoza leeraarde het determinisme.

„In de wereld bestaat niets toevalligs, maar alles is door de noodzakelijkheid van de goddelijke natuur gedetermineerd om op zekere wijze te bestaan en te werken”, zegt hij Eth. I st. 29. En in St. 28: „Elke enkelheid, welke dan ook of welke zaak ook die eindig is en een bepaald bestaan heeft, kan niet bestaan noch tot handelen gedetermineerd worden, als ze niet tot bestaan en handelen gedetermineerd wordt door een andere oorzaak, die ook eindig is en een bepaald bestaan heeft en deze oorzaak kan wederom niet bestaan noch tot handelen gedetermineerd worden tenzij ze door een andere, die ook eindig is en een bepaald bestaan heeft, tot bestaan en handelen wordt gedetermineerd en zoo tot in het oneindige”.

Wat het vraagstuk der causaliteit betreft, betoogt Seneca, Br. 65, 4 dat volgens de Stoïcijnen „één oorzaak bestaat, nl. datgene wat (iets) bewerkt”; hij bestrijdt Aristoteles en Plato die meerdere oorzaken o.a. een van doel, aannamen, 4—10. Seneca merkt op, dat het om de „eerste en algemeene oorzaak” gaat. Dit is de „bewerkende rede, dat wil zeggen God”, 12. De oorzaak van doel „laat ze dan een oorzaak zijn, is geen bewerkende (efficiens) maar een bijkomstige”, 14.

Eveneens verzekert Spinoza dat God „de volstrekt eerste oorzaak is”, Eth. I, st. 16, gevolg 3, en „de bewerkende oorzaak (causa efficiens) van alle dingen, die onder het bereik van het oneindige intellect kunnen vallen”, gev. 1, vgl. st. 25. Onverbidde-lijk bestrijdt Spinoza de opvatting, dat „God alles tot een zeker doel zou richten”, St. 36 aanhangsel „de natuur heeft zich geen doel gesteld, en alle doelloorzaken (causae finales) zijn niets dan menschelijke verziensels”, t.p.

In aansluiting aan het determinisme willen wij nagaan, hoe er bij Seneca en bij Spinoza sprake is van „fortuna (lot, noodlot, geluk)”.



Seneca heeft het vaak over „Fortuna” in gunstigen zoowel als ongunstigen zin, bij voorkeur echter in den laatsten. Zij is ook voor hem een soort mythisch wezen, welks bestemming het is, den mensch te prikkelen en op de proef te stellen, ten einde zijn prestatievermogen tot het hoogste op te voeren, vgl. „De Stoa” p. 73 vlg. Hij schrijft dan ook aan zijn vriend Lucilius, Br. 15, 9, dat het grootsch is, niet van Fortuna afhankelijk te zijn. Ja, hij voelt zich gedrongen, Fortuna tot den strijd uit te dagen, Br. 64, 4. „Over het karakter heeft Fortuna van rechtswege geen macht,” Br. 36, 6.

Ook bij Spinoza treffen wij de uitdrukking „Fortuna” herhaaldelijk aan, bijv. Eth. IV voorrede: „De mensch..... die aan de aandoeningen is onderworpen, is niet zijn eigen heer en meester, maar slaaf van het lot (Fortuna)”, en stell. 46, toel.: „Wie..... zijn best doet, haat door liefde te overwinnen, strijdt voorzeker blijde en gerust; hij biedt even gemakkelijk aan vele menschen als aan één weerstand en heeft de hulp van het geluk (Fortuna) zoo weinig mogelijk noodig”, alsmede de volgende stelling, toel.: „Hoe meer wij... volgens de leiding der rede trachten te leven, des te meer trachten wij minder van de hoop af te hangen, ons van de vrees te bevrijden en het lot (Fortuna) zooveel wij het vermogen, te gebieden”. Hierbij is de restrictie „zooveel wij het vermogen” zeer opmerkelijk; een dergelijke manier van uitdrukking komt men, zooals wij zullen zien, ook elders bij Spinoza tegen.

Wij gaan nu over tot de zieleleer.

Volgens de Stoïcijnen is de menschelijke ziel een uitvloeisel of wel fragment (letterlijk: afscheursel) van God. Seneca acht Br. 66, 12, onze rede een „deel van den goddelijken geest, in het menschelijk lichaam gedompeld”. De ziel, een „pneuma” (z.b.) van een zekere gesteldheid, dat zich door grootere warmte en meerdere fijnheid onderscheidt, moet bijgevolg als stoffelijk worden beschouwd.

Wat de psychologie van Spinoza betreft, heeft meer dan één deskundige haar voor het moeilijkste resp. duisterste gedeelte van zijn „Ethica” verklaard, vgl. bijv. P. L. Couchoud „Bénoit de Spinoza” 2 opl. (1924) p. 181, M. E. Gans, „Spinozismus. Ein Beitrag zur Psychologie und Kulturgeschichte des Philosophierens” (1907) p. 86, C. Stumpf, „Spinoza-Studien” p. 32.

Naar aanleiding inzonderheid hiervan moet de opmerking worden gemaakt, dat hoe veel er ook over Spinoza is geschreven, toch het meest onmisbare, zij het dan tevens het nuchterste nog ontbreekt, nl. een goed Spinoza-lexikon, waarin voornamelijk de filosofische uitdrukkingen behoorlijk worden toegelicht. G. Th. Richter heeft in „Spinoza's philosophische Terminologie” (1913) hiermee op niet onverdienstelijke wijze een begin gemaakt; dit werk is echter, zoover ons bekend, onvoltooid gebleven.

Spinoza gebruikte in een zijner vroegste geschriften, nl. den onvoltooid gebleven „Tractatus de intellectus emendatione (Verhandeling over de verbetering van het verstand)” herhaaldelijk het woord anima (ziel), in de „Ethica” en de brieven daarentegen bijna altijd de uitdrukking „mens humana (menschelijke geest)”. Men kan echter onder „mens” bij Spinoza zoowel „ziel” als „geest” verstaan, zooals ook het gevoelen is van S. von Dunin-Borkowski, „Spinoza” IV (1936) p. 448. Spinoza gebruikt dan ook „mens” en „anima” bijv. in den „Tractatus de intellectus emendatione” C. 74 door elkaar en zegt in Eth. II St. 13, toel., dat de overige enkelingen (individua) allen, zij het dan ook in verschillende mate „beziel (animata)” zijn.

De „menschelijke geest” is, zegt Spinoza, Eth. II St. 11, Gevolg, „een deel van het oneindige verstand (intellectus) Gods”, hetgeen, zooals meer is opgemerkt, aan de boven aangehaalde uitspraak van Seneca, Br. 66, 12 herinnert. Voorts vat Spinoza den menschelijken geest op als „idea” van het lichaam, Eth. II St. 11 vlgg. Maar wat verstaat hij onder „idea”?

Spinoza zelf zegt, Eth. II def. 3: „Onder idea versta ik het begrip (conceptus) van den geest, dat de geest zich vormt omdat hij een denkend iets is.” Maar hij gebruikt „idea” ook, zooals F. Pollock „Spinoza, His Life and Philosophy” 2 ed. (1912) p. 124 vlgg. betoogt, in een ruimere beteekenis. Bij de uitdrukking, dat de geest de „idea” van het lichaam is, wil „idea” zeggen: „correlaat in de wereld der gedachte”, p. 126. Pollock wijst er p. 125 aanm. 1) ook op, dat de overeenkomstige Duitsche term „Vorstellung” voor gelijke uitbreiding vatbaar is. Inderdaad bedienen Duitsche, rsp. ook Nederlandsche geleerden, wanneer zij in dezen den term „idea” willen weergeven, zich gewoonlijk van het woord „voorstelling”, vgl. bijv. de vertalingen der Ethica van W. Meyer,

3 ed. (1923) en van Nico van Suchtelen, 2 ed. (1928). Volgens M. Brasch „B. von Spinoza's System der Philosophie" (1870) p. 161 is bij Spinoza de ziel „slechts het voorstellingsverloop (Vorstellungsprozess) van haar ruimtelijk evenbeeld, het lichaam". Sommigen, bijv. R. Eisler-K. Roretz „Wörterbuch d. philos. Begriffe" 4 opl. III (1930) o.h.w. Seele p. 7 spreken bij Spinoza's zielsbegrip van een aan het lichaam correlaat „bewustzijn". Schrijver dezes wil het woord „bewustzijn", waarmee meer dan erg wordt gegoocheld, liever vermijden.

In den reeds boven vermelden „Tractatus de intellectus emendatione" treft men c. 74 een passage aan betreffende de psychologie der Stoa.

„Eenige Stoïcijnen hoorden bij geval het woord „ziel" en ook dat ze onsterfelijk is, waarvan zij slechts een verwarde voorstelling hadden; zij stelden zich ook voor en begrepen tegelijkertijd dat de meest fijne lichamen alle overigen doordringen en door geen anderen doordrongen worden. Terwijl zij zich dit alles tegelijk voorstelden, kwamen zij, daar de zekerheid van dit axioma er mee gepaard ging, terstond tot de zekerheid dat de geest die allerfijnste lichamen was en dat die allerfijnste lichamen ondeelbaar zijn."

De zinsnede „daar de zekerheid van dit axioma er mee gepaard ging" is onduidelijk, maar doet tot de hoofdzaak niets af.

Bij een critiek hierop moeten wij billijkheidshalve er aan denken, dat Spinoza niet de laatste hand aan dit geschrift heeft gelegd en dat men hem dus eventueele fouten niet te zwaar mag aanrekenen, maar nu zijn uiteenzettingen gemeen goed zijn, is het plicht, op de gebreken ervan de aandacht te vestigen.

Dat „sommige Stoïcijnen bijgeval het woord ziel hoorden" is niet bepaald gelukkig uitgedrukt. Maar laat ons liever op de zaak zelve ingaan. Eigenlijk leeraarden de Stoïcijnen niet de onsterfelijkheid, maar het (eindig) voortbestaan der ziel, zooals zulks dan ook bijv. door J. Lipsius in zijn bovenvermelde verhandeling over de „Physiologia" der Stoïcijnen, B. III, diss. II, p. 169—172 duidelijk is uiteengezet. En dat de geest resp. ziel een allerfijnste stof is, was de algemeene leer der Stoïcijnen, niet van enkel sommigen. Zooals ook later nog zal blijken, heeft Spinoza niet

altijd met de vereischte nauwkeurigheid van de Grieksche denkers kennis genomen.

Uit hetgeen bij Spinoza c. 75 volgt, kan men gemakkelijk opmaken dat hij in dezen de Stoicijsche zienswijze niet was toe-  
daan, vgl. ook c. 58 aanmerking. Maar verderop doet hij aangaan-  
de zekere zielsfuncties tamelijk materialistisch klinkende uit-  
spraken, c. 82: „De verbeelding ondergaat (afficitur) de inwer-  
king alleen van lichamen en c. 83: „het geheugen (is)..... niets  
anders dan de gewaarwording der hersenindrukken, gepaard  
gaande met de gedachte aan een bepaalden duur der gewaar-  
wording.”

Spinoza beweert evenzeer c. 82 dat het geheugen „iets van het  
verstand verschillends is en dat in het verstand, op zich zelf  
beschouwd, noch geheugen is noch vergetelheid”.

Hierbij moet echter opgemerkt dat er evengoed een geheugen  
bestaat van zuiver verstandelijke waarheden als van zintuigelijke  
indrukken en dat iemand die iets beredeneert, geheugen moet  
hebben van de desbetreffende gegevens, wil hij tot een goed ge-  
grondveste slotsom komen. Het verstand resp. de rede, hoe zuiver  
ook gedacht, is noch in dit noch in een ander leven bestaanbaar  
zonder geheugen, vgl. J. H. von Kirchmann „Erläuterungen zu  
B. v. Spinoza's Abhandlung über die Verbesserung des Verstan-  
des” (1871) p. 53.

En evenmin is het verstand resp. de rede bestaanbaar zonder  
de verbeelding. Neem bijv. het hoogste begrip bij Spinoza: de  
substantie. Substantie, een latijnsch woord beteekent letterlijk  
„datgene wat onder iets staat” of, anders uitgedrukt: de achter-  
grond der verschijnselen. Bij de woorden „onder” en „staan” ech-  
ter werkt onwillekeurig de verbeelding. De verbeelding nu onder-  
gaat, zooals ook Spinoza begreep, in laatste instantie de inwer-  
king van lichamen, zoodat dus per slot van rekening het verstand  
resp. de rede op de zintuigelijke waarneming berust. Vgl. de uit-  
eenzettingen van schrijver dezes in de „Stoa” p. 37 vlg.

De menschelijke geest resp. ziel vormt, bij Spinoza, met het  
lichaam samen een „enkelding (individuüm)” zooals o.m. uit Eth.  
II St. 13 toel. blijkt. En men kan moeilijk ontkennen, dat, zooals  
J. Volkelt in zijn proefschrift „Pantheismus und Individualismus  
im Systeme Spinoza's” (1872) p. 61 betoogt, „van te voren een

begunstiging van de materieele zijde bij Spinoza te vermoeden" valt. J. Volkelt wijst er o.a. op, dat, volgens Ethica II, St. 14 „hoe ontvankelijker het lichaam voor indrukken is, des te meer ook de menschelijke geest geschikt is, waar te nemen". Nu zou men desnoods daar tegenover kunnen wijzen op Eth. V St. 1. „Evenals de gedachten en voorstellingen der dingen in den geest geordend zijn en aaneensluiten, aldus zijn de aandoeningen des lichaams of de beelden der dingen precies evenzoo geordend en aaneensluitend in het lichaam", maar per slot van rekening vormt toch het lichaam het uitgangspunt en wordt van daaruit de gevolgtrekking op de ziel gemaakt. J. Martin <sup>eau zegt</sup> dan ook in „A Study of Spinoza" (1882) p. 213: „Het lichaam neemt de lei ding van den geest als diens gegeven voorwaarde " en F. Erhardt „Die Weltanschauung Spinoza's" (1928) p. 108 verklaart dat Spinoza's psychologie „uitgesproken materialistisch gekleurd is".

Al is voor Spinoza de ziel niet een het lichaam doordringend fluide, in hoofdzaak, dat wil zeggen wat de stoffelijkheid betreft, komt zijn psychologie toch op hetzelfde neer als die der Stoïcijnen.

Voor diegenen onder onze lezers, op wie wellicht het woord „materialisme" een onaangename indruk maakt, zij opgemerkt dat die term, in filosofischen zin gebruikt, volstrekt niet iets minderwaardigs behoeft aan te duiden. Men mag het „materialisme" niet enkel beoordeelen naar de al te simplistische, ja soms lompe manier, waarop het o.a. door Büchner in zijn bekend en veel gelezen werk „Kraft en Stoff" (1855), overigens rondborstig en met de beste bedoelingen, werd opgevat. Het „materialisme" als zoodanig sluit bijv. de religie geenszins uit. Toen H. Thoden van Velzen, wiens „respectabele kennis" en „groote denkkracht" ook een serieus bestrijder erkende, in 1909 zijn „System des religiösen Materialismus" uitgaf, werd dit door velen reeds om dien titel verworpen. En toch had M. Heinze reeds in de „Realencyclopaedie für praktische Theologie" 3. opl. XII (1903) o.h.w. „Materialismus" p. 422 gezegd: „Dat de religie..... tegenover het materialisme voelstreekt een vijandige houding zou moeten aannemen of heeft aangenomen, kan niet worden beweerd". M. Heinze verwijst t.p. dienaangaande naar de Stoa. „Geen der oude wijsgeerige richtingen was meer religieus, geen leeraarde meer het

godvertrouwen dan de Stoa, zooals wij bijv. uit den lofzang op Zeus van Cleanthes en uit andere verzen van dien wijsgeer zien <sup>1)</sup>". Hij vestigt p. 423 verder de aandacht op kerkelijke schrijvers, die door de Stoa waren beïnvloed, bovenal op Tertullianus (± 200 n. Chr.) „een consequent, maar niet zeer subtiel aangelegd denker". Voor Tertullianus was, evenals voor de Stoïcijnen, al het werkelijke lichamelijk, dat wij zeggen toch wel stoffelijk. Ja, hij zegt in zijn geschrift „Tegen Praxeas" 7: „Wie zou;.... kunnen ontkennen dat God een lichaam is, als God een geest Een geest toch is een lichaam van een eigenaardig soort in zijn eigenaardige gestalte".

Wij keeren tot ons onderwerp terug.

De eerste aandrift van een levend wezen is, aldus verkondigde de Stoa, zich zelf te handhaven. Seneca bijv. zegt Br. 36, 8: „Allen worden gedreven tot instandhouding (conservatio) van zich zelf", vgl. Br. 82, 15.

Ook Spinoza gaat in dezen van het beginsel uit dat „elk zijn aanzijn (suum esse) tracht te handhaven" Eth. IV St. 20, ja, hij schroomt zelfs niet te beweren, st. 25: „Niemand tracht zijn aanzijn ter wille van een andere zaak te handhaven", vgl. st. 52, toel. hetgeen toch wel in twijfel moet worden getrokken.

Wij lezen verder bij Seneca, Br. 121, 5 dat elk levend wezen besef heeft van zijn „constitutio (eigenlijk: samenstelling)". Strikt genomen is, volgens de Stoïcijnen, constitutio „een zekere verhouding van het heerschende deel der ziel tegenover het lichaam" t. p. 10.

Spinoza gebruikt eveneens bij herhaling het woord „constitutio". Hij spreekt Eth. III St. 18, bewijs, van „corporis constitutio" dat wil zeggen „de gesteldheid des lichaams" en St. 17, toel., van een „mentis constitutio" dat wil zeggen „gesteldheid des geestes welke uit twee tegenstrijdige aandoeningen ontstaat en wankelmoedigheid wordt genoemd". Spinoza heeft dus bij „constitutio" meer aan het accidenteele gedacht dan aan het wezenlijke. Zooals meer, geeft hij, wij mogen aannemen onopzettelijk, aan een bestaanden term een andere wending.

---

1) Een vertaling van dien lofzang en van eenige andere versregels van Cleanthes vindt men in ons werk „De Stoa" p. 65—68.

Wij zijn zodoende bij de aandoeningen gekomen, waarvan zoowel de Stoïcijnen alsook Spinoza nauwkeurig studie hebben gemaakt.

De aandoening — om het Grieksche woord „pathos” aldus weer te geven — is, volgens Zeno, den stichter der Stoïcijnsche school (gest.  $\pm$  263 v. Chr.) de onredelijke en „onnatuurlijke” beweging der ziel of een overmatige aandrift. Alle aandoeningen zijn het gevolg van een verkeerd inzicht. Zeno verdeelde de aandoeningen in vier hoofdsorten: droefheid, vrees, begeerte, lust; de volgorde wordt ook wel eens anders opgegeven. De vier hoofdsorten werden in tal van onderafdeelingen gesplitst; onder de droefheid ressorteerden bijv. het medelijden en de afgunst, onder de begeerte de haat en de toorn, enz.

Spinoza, wiens affectenleer van al wat de „Ethica” bevat, het meest in ruimeren kring waardeering heeft gevonden, verstaat onder aandoeningen die wijzigingen van ons lichaam waardoor het prestatievermogen van dat lichaam vermeerderd of verminderd, opgewekt of belemmerd wordt, en tegelijk de voorstellingen van die wijzigingen, Eth. III, def. 3. Hij neemt drie hoofdaandoeningen aan: blijheid, droefheid, begeerte, St. II, toel. Uitingen van de blijheid zijn de liefde, st. 13, toel. en de hoop, st. 18 toel. 2, uitingen van droefheid de haat, st. 13 toel. en de vrees st. 18 toel. 2. Men ziet, hoe Spinoza het aantal hoofdaandoeningen reduceert en de vrees van de droefheid afleidt. Wat de begeerte betreft, ze is, volgens hem „het wezen van een ieder”, st. 56, bew.

Met dit laatste komen wij weer tot het reeds door de Stoa en ook door Spinoza gestelde beginsel der zelfhandhaving. Uit dit beginsel volgt van zelf dat men zich niet door de aandoeningen mag laten meesleepen. De Stoïcijnen worden dan ook niet moede, er op aan te dringen dat de mensch zich overeenkomstig de rede moet gedragen en eveneens vermaant Spinoza telkens weer „naar het voorschrift resp. de leiding der rede” te handelen, vgl. bijv. Eth. IV st. 18 toel.

Wat de bijzonderheden betreft, volstaan wij met twee typische voorbeelden.

De Stoïcijnen wilden met zooveel mogelijk sereniteit het leven doorgaan. Seneca bijv. zegt in zijn geschrift: „Over de gemoedsrust” XV, 2: „Men moet alles licht opvatten en met opgewekte

stemming verdragen; het past den mensch meer over het leven te lachen dan er over te jammeren." Ook in zijn Brieven spoort hij zijn vriend herhaaldelijk aan, blijde (laetus) en opgeruimd (hilaris) te zijn, Br. 12, 9, 3. Ja, hij zegt Br. 23, 3, "Ik wil dat gij nooit zonder blijdschap zijt".

Ook Spinoza v erwerpt I mogelijk de droefheid (tristitia). ding, waardoor de geest of mindere volmaaktheid afdaalt, Eth. III st. 11 toel. en Definities der affecten 3. Door de blijheid daarentegen gaat de geest tot een hoogere volmaaktheid over, Eth. III st. 11 toel. Een aandoening van blijdschap die geest en lichaam beide betreft, noemt Spinoza opgeruimdheid (hilaritas) t.p.

In aansluiting aan het hoog houden der opgewektheid verwierpen de Stoïcijnen zeer consequent het medelijden. Seneca bijv. noemt in zijn geschrift „Over de Genade” II, 5, 4 het medelijden een ziekte des gemoeds, een droefheid, opgewekt door het leed, dat, naar men meent, onverdiend aan anderen overkomt. Het medelijden is aan de minstwaardigen het meest eigen, II, 5, 1.

Spinoza definieert Eth. III, Def. d. aff. 18, medelijden als „droefheid gepaard gaande met de voorstelling van een ongeluk dat aan een ander dien wij voor ons gelijken houden, overkomt”.

Wij willen hierbij op een niet onbelangrijk verschil attent maken. Seneca spreekt in dezen van het leed, „dat, naar men meent, onverdiend aan anderen overkomt”, Spinoza daarentegen van een ongeluk „dat aan een ander, dien wij voor ons gelijken houden, overkomt”. Spinoza gaat hier dieper, daar wij bij het medelijden onwillekeurig meer worden beïnvloed door het feit dat iemand nader bij ons staat dan wel door de quaestie of hij al dan niet onverdiend lijdt. Men zal bijv. allicht meer worden getroffen door het ongeluk van een landgenoot, zelfs wanneer dit dezen niet onverdiend overkwam, dan door het leed van een vreemdeling al had deze dit allerminst verdiend.

Een mensch, zegt Spinoza verder Eth. IV, st. 50 gevolg, die onder het bestuur der rede leeft, tracht, zooveel hij kan, te voorkomen dat hij door medelijden wordt bewogen.

Hoe hoog echter ook Spinoza met de rede liep, hij wist zeer goed, dat hare macht verre van onbeperkt is, en „dat wij over ons zelf geen volkomen heerschappij hebben”, Eth. V, voorrede, en



hij gaat aldus voort: „De Stoïcijnen echter meenden dat de aandoeningen volkomen van onzen wil afhangen en dat wij ze volkomen kunnen beheerschen. Zij werden echter door de stem der ondervinding en voorzeker niet door gevolgtrekkingen uit hunne beginselen genoodzaakt, te erkennen dat geen geringe oefening en ijver vereischt worden om ze (de aandoeningen) in bedwang te houden en te matigen”.

De Stoïcijnen schreven aan den wijze alle mogelijke voortreffelijkheden toe. De wijze alleen is vrij, ja, hij alleen is de ware redeenaar, wetgever, zakenman! Seneca toont zich in dezen betrekkelijk gematigd, als hij in Br. 72, 4 zegt: „De blijdschap van den wijze is iets samenhangends, zij wordt door geen oorzaak... verbroken: hij is altijd en overal rustig..... 5. Soms overkomt hem wel iets van buiten dat hem aan zijn sterfelijkheid herinnert, maar dit is slechts gering en raakt hem slechts de opperhuid”.

Ook volgens Spinoza is de wijze vrij; dat is de strekking van het vijfde boek der *Ethica* „Over de macht van het verstand of over de menschelijke vrijheid.” Maar nog meer gereserveerd dan bij Seneca luidt het st. 42, toel. „De wijze heeft, in zoo verre hij als zoodanig wordt beschouwd, ternauwernood een gemoedsaandoening..... hij is altijd in 't bezit van de ware zielsberusting.” Hierbij is vooral de clausule „in zooverre — beschouwd” zeer ken-schetsend.

Daar de Stoïcijnen op ethisch gebied eischen stelden waaraan de mensch ook met den besten wil niet kan voldoen, moest hun optimisme ten slotte toch schipbreuk lijden. Met name bij Seneca stuit men herhaaldelijk op klachten over onze verdorvenheid. „Wij zijn geneigd tot het slechtere” luidt het Br. 97, 10 en allerwanhopigst is de tirade in „De beneficiis (Over de weldaden)” I, 10, 1—3 met het besluit dat wij „slecht zijn, slecht zijn geweest en..... slecht zullen zijn”. Voornamelijk ziet Seneca erg neer op het gros der menschen, Br. 29, 11: „Wie toch, die in de deugd behagen schept, kan in den smaak van het volk vallen?”

Bij Spinoza is het, alles wel beschouwd, niet anders. „Het komt zelden voor dat de menschen volgens de leiding der rede leven”, erkent hij *Eth.* IV, st. 35, toel. en elders. „De meeste menschen schijnen te gelooven, slechts in zoo verre vrij te zijn als het hun vrij staat, hun lusten bot te vieren” *Eth.* V st. 41, toel. Voor de

groote massa had Spinoza een geprononceerden angst. „Het gemeen is schrikwekkend, als het niet vreest”, Eth. IV st. 54, toel.

Wij willen naar aanleiding van deze pessimistische beschouwingen hier nader ingaan op een der consequenties van het pessimisme: den zelfmoord.

In de stoïcijnse ethiek was de geoorloofdheid van den zelfmoord een hoogst belangrijk punt.

Volgens de overlevering had o.m. Zeno, de stichter der stoïcijnse school (z. b.) vrijwillig een einde aan zijn leven gemaakt. Daar men nu over 't geheel in de oudheid er weinig bezwaar in zag, zelfmoord te plegen, mag ons dit ook bij een wijsgeer niet verwonderen. De Stoïcijnen achtten den zelfmoord ook theoretisch gerechtvaardigd, omdat zij het leven als iets onverschilligs beschouwden — de deugd immers was, volgens hen, het eenige goed — en omdat zij zooveel mogelijk de vrije beschikking over zich zelf wilden hebben. En inzonderheid ten tijde van het romeinsche keizerrijk leek de leer, dat de zelfmoord geoorloofd is, voor velen die tegen de moeilijkheden van het ook destijds overmatig gecompliceerde leven opzagen, een gewenschte uitkomst.

Seneca bijv. zegt Br. 77, 10 naar aanleiding van het feit dat zekere Marcellinus „niet zonder een zeker genot” een einde aan zijn leven had gemaakt: „Dikwijls..... eischt de noodzakelijkheid dergelijke voorbeelden. Dikwijls moeten wij sterven en willen het niet.” En na in zijn geschrift „De providentia (Over de voorzienigheid)” met klem te hebben betoogd, dat men „Fortuna” (z.b.) moedig het hoofd moet bieden, laat hij toch ten slotte, VI, 7—9 God tot diegenen, die zich daartoe niet meer in staat achten, o.m. aldus het woord richten:

„Boven alles heb ik er voor gezorgd, dat niets u zou vasthouden tegen uw wil. De uitweg staat open. Indien gij niet wilt strijden, staat het u vrij te vluchten. En daarom heb ik van alle noodzakelijkheden waaraan ik U wilde onderwerpen, niets gemakkelijker gemaakt dan te sterven..... datgene, wat men sterven noemt, waardoor de ziel van het lichaam scheidt, is te kort dan dat een zoo groote snelheid kan worden gevoeld..... Schaamt gij u niet? Wat zoo ras geschiedt, vreest gij dat zoo lang?”

Spinoza daarentegen zegt Eth. IV st. 18 toel. dat „het geluk (felicitas) daarin bestaat dat de mensch zijn aanzijn vermag te

handhaven" en dat „degenen, die zich zelf dooden, aan zielskracht te kort schieten en door uitwendige, tegen hun natuur ingaande, oorzaken geheel en al worden overmeesterd". St. 20 toel. luidt het uitvoeriger: „Niemand..... tenzij door uitwendige en met zijn natuur strijdige oorzaken overmeesterd, verwaarloost het zijn belang na te streven of zijn aanzijn te handhaven. Niemand, zeg ik, zal, krachtens de noodzakelijkheid van zijn natuur, maar (slechts) door uitwendige oorzaken gedwongen, voedsel weigeren of zich zelf dooden, hetgeen op velelei manieren kan geschieden. Iemand kan immers zich zelf dooden, gedwongen door een ander, die zijn rechterhand, waarmede hij toevallig een degen had gegrepen, omdraait en hem zoodoende noodzaakt het zwaard tegen zijn eigen hart te keeren, of doordat hij, zooals Seneca, op bevel van een tiran gedwongen wordt, zich zelf de aderen te openen dat wil zeggen een grooter kwaad door een kleiner begeert te vermijden, of ten slotte ten gevolge daarvan, dat verborgene uitwendige oorzaken zijn verbeelding zoo in de war brengen en zoodanig op zijn lichaam inwerken dat dit een andere, met zijn vroegere strijdige, natuur aanneemt, waarvan de voorstelling (idea) in den geest niet kan bestaan..... Dat echter een mensch krachtens de noodzakelijkheid van zijn eigen natuur er naar zou streven niet te bestaan of een andere (bestaans)vorm aan te nemen, is even onmogelijk als dat uit niets iets ontstaat, zooals ieder bij eenig nadenken kan inzien."

Hieruit blijkt duidelijk dat Spinoza Seneca, dien hij t.p. met name vermeldt, niet in alles blindelings volgt.

De Stoïcijnen hechtten, ten gevolge van hun geloof aan een nauw samenhangende wereld, veel aan de menschelijke samenleving. Reeds Zeno schreef een boek over den „Staat". Chrysippus (3. eeuw v. Chr.), wiens gezag geweldig was, verkondigde uitdrukkelijk dat de wijze deelneemt aan het „staatkundige" leven. En Seneca heeft dan ook op niet onverdienstelijke wijze het Romeinsche rijk helpen besturen.

Met klem betoogt Spinoza Eth. IV st. 37, toel. 2 dat een gemeenschap moet worden gevormd om de menschen er van af te houden elkaar schade toe te brengen. Zijn „Tractatus Theologico-Politicus" (Godgeleerd-staatkundige verhandeling), is, volgens P. L. Couchoud, B. de Spinoza, 2 ed. (1924) p. 91, zijn meester-

werk, een uitspraak, waarmee ook schrijver dezes accoord gaat. Een afzonderlijke „Tractatus Politicus (verhandeling over staatkunde)” is onvoltooid gebleven. En toen Spinoza, in 1673, den Franschen overste Stoupe, op diens wellicht in naam des Prins van Condé gedane uitnoodiging, te Utrecht opzocht, was hij, naar wij gerust mogen vermoeden, tevens met een geheime opdracht over onderhandelingen belast.

Wij gaan nu over tot de supranormale vermogens der ziel en haar lot na den dood.

De Stoïcijnen verkondigen de leer der sympathie dat wil zeggen der saamlidelijkheid. Die saamlidelijkheid vloeit voort uit het feit dat de „wereld”, volgens de Stoa, een organisch geheel vormt, waarin alles volgens onverbreekelijke wetten verloopt. Als er dus twee gelijke spanningen zijn, zij het op nog zoo grooten afstand van elkaar, en er treedt bij de eene spanning een zeker gevolg in, dan zal hetzelfde gevolg ook bij de andere spanning intreden, evenals, om hun geliefkoosd beeld te gebruiken, wanneer van twee gelijk gespannen snaren er een wordt getokkeld, ook de andere eenig geluid zal geven. Wat men heden ten dage met den (overigens minder gelukkigen) term telepathie noemt, t.w. het overbrengen resp. waarnemen van indrukken, beelden, gedachten buiten de bekende resp. buiten alle zintuigen om, was dus volgens de Stoïcijnen mogelijk.

In verband met hun determinisme leeraarden de Stoïcijnen dat de mensch ook op, laten wij zeggen, supranormale wijze kennis kan krijgen van toekomstige gebeurtenissen, zij het langs kunstmatigen weg, zij het spontaan.

Wat de kunstmatige profetie of wichelarij betreft, hebben stoïcijnsche denkers, voornamelijk de meest geleerde hunner, Posidonius ( $\pm$  100 v. Chr.) bijzonder veel waarde gehecht aan de astrologie.

Het is althans niet uitgesloten te achten, dat Spinoza, hoe minachtend hij zich ook over „superstitie” uitlaat, toch eenige belangstelling had voor de sterrewichelarij, vgl. St. von Dunin-Borkowski „Der junge De Spinoza” (1910), p. 174.

Schrijver dezes meent voorts de waarschijnlijkheid te hebben aangetoond dat Spinoza de in 1661 te 's-Gravenhage verschenen „Astrologia Gallica” van J. B. Morinus voor oogen heeft gehad.

In elk geval vertoont het eerste boek der „Ethica” frappante overeenkomst met het eerste hoofdstuk van Morinus' werk. Het gaat nl. in dezen om het leveren van een godsbewijs op grond van definities en axiomas. Zie desbelust ons artikel „J. B. Morinus en Spinoza” in „De Nieuwe Gids” XXXVIe jaargang October 1921 p. 556—560.

Hoe dit zij, wij hebben een onverdacht gegeven, waaruit blijkt dat Spinoza het af en toe voorkomen van spontane voorgevoelens mogelijk achtte en dit zelfs op zeer scherpzinnige wijze is gaan beredeneeren.

In een brief uit het jaar 1664 aan den mennoniet P. Balling gericht, Br. 17 resp. 30, is er sprake van een voorteeken dat deze had gehad van zijn zoon's overlijden. Wij geven Spinoza zelf 't woord:

„Wat de voorteekenen betreft, waarvan gij melding maakt, namelijk dat gij, terwijl uw kind nog gezond en wel was, dergelijke zuchten hebt gehoord als welke hij slaakte toen hij ziek werd en kort daarop overleed, zou ik meenen, dat dit geen werkelijk zuchten is geweest, maar slechts in uwe verbeelding heeft bestaan, omdat gij zegt dat gij, toen gij uw oprichtet en concentreerdet om te luisteren, die zuchten niet zoo duidelijk hoordet als van te voren of daarna toen gij weer in slaap waart gevallen. Juist dit toont duidelijk aan, dat die zuchten slechts in uwe verbeelding bestonden, die zoodra ze ongebonden en vrij was, een zeker zuchtend geluid zich krachtiger en levendiger kon voorstellen, dan op dat tijdstip waarop gij u oprichtte ten einde uw gehoor op een bepaald punt te vestigen”.

Die zuchten waren dus, zooals wij het nu zouden uitdrukken, van hallucinatorischen aard. Maar hooren wij Spinoza verder:

„Wat ik hier zeg, kan ik door een ander geval, dat mij den vorigen winter te Rijnsburg overkwam, bevestigen en tevens verklaren. Toen ik op zekeren morgen, terwijl de hemel reeds licht werd, uit een zeer zwaren droom ontwaakte, zweefden mij de beelden, die mij in den droom verschenen waren, zoo levendig voor oogen, alsof zij werkelijke voorwerpen waren geweest en wel voornamelijk dat van een zwarten en schurftigen (melaatschen?) Braziliaan dien ik nooit van te voren had gezien.

Een streng scepticus zou misschien de vraag kunnen opwer-

pen, of dit laatste werkelijk het geval was en het geheugen Spinoza hier geen parten speelde. Maar dit in 't voorbijgaan.

„Dit beeld verdween voor het grootste gedeelte, wanneer ik, ten einde mij door iets anders af te leiden, mijn oogen op een boek of op iets anders vestigde; zoodra ik echter mijn oogen van zulk een voorwerp weer afwendde, zonder ze met aandacht op iets anders te vestigen, verscheen mij hetzelfde beeld van denzelfden neger met dezelfde levendigheid en herhaaldelijk, tot het allengs... verdween”.

Spinoza had dus een drogwaarneming na het ontwaken, een „hypnopompieke” hallucinatie, zooals F. W. H. Myers het heeft genoemd, „Human personality and its survival of bodily death” I p. XVII.

„Nu beweer ik, dat hetzelfde wat mij in mijn innerlijken gezichtszin overkwam, u in het gehoorszintuig is overkomen” — dus, zooals wij het zouden uitdrukken: een gehoorshallucinatie.

„Maar aangezien de oorzaak (bij u) een geheel verschillende was, was uw geval, niet echter het mijne, een voorteeken. Uit hetgeen ik nog zal uiteenzetten, zal de zaak duidelijk worden begrepen.

De uitwerkingen der verbeelding ontstaan uit de gesteldheid hetzij van het lichaam, hetzij van den geest”.

Terloops opgemerkt: Spinoza gebruikt voor gesteldheid den bij Seneca voorkomenden term „constitutio”.

„Ten einde alle omslachtigheid te vermijden, wil ik dit op 't oogenblik slechts uit de ervaring bewijzen. Wij weten uit de ervaring dat koorts en andere lichamelijke ongesteldheden veroorzaken dat men aan 't ijlen geraakt en dat degenen die dik bloed hebben, zich niets anders dan twisten, onaangenaamheden, moorden, en dergelijke voorstellen. Wij zien ook dat de verbeelding slechts door de gesteldheid (constitutio) der ziel wordt bepaald, daar zij immers, zooals wij bij ervaring weten, in alles de sporen van het verstand volgt en hare beelden en woorden orde-lijk samenvoegt en onderling in verband brengt, evenals het verstand zijne bewijsvoeringen en zelfs in die mate dat het ons bijna niet mogelijk is, iets te begrijpen zonder dat de verbeelding zich niet daarvan voetstoots een beeld vormt.

Daar dit zoo is, beweer ik dat alle uitwerkingen der verbeel-

ding, die uit lichamelijke oorzaken voortspruiten, nooit de voortekenen van toekomstige gebeurtenissen kunnen zijn, omdat hunne oorzaken geen toekomstige dingen in zich sluiten. De uitwerkingen echter der verbeelding of de beelden die hun oorsprong van de gesteldheid des geestes (ab mentis constitutione) afleiden, kunnen de voortekenen van de een of andere toekomstige gebeurtenis zijn, omdat de geest iets, dat toekomstig is, op verwarde wijze (confuse) kan vooruitgevoelen”.

Wij willen hier de attentie op vestigen dat Spinoza in dezen brief de termen geest (mens) en ziel (anima) kennelijk in dezelfde beteekenis gebruikt, voorts ronduit erkent dat de geest, zij het dan op verwarde wijze, iets toekomstigs kan vooruitgevoelen. Er zijn echter feiten, dat de geest een vrij duidelijk met een hallucinatie gepaard gaand voorgevoel van een toekomstige gebeurtenis had, vgl. van schrijver dezes „De Parapsychologie” (1936) p. 143—146 f.f.

„Om die reden kan hij (nl. de geest) zich dit zoo vast en levendig voorstellen, alsof een voorwerp van dien aard tegenwoordig was; een vader (om een voorbeeld aan te halen dat met uw geval overeenkomt) heeft zijn zoon zóó lief dat hij en zijn geliefde zoon als 't ware een en dezelfde zijn”.

Men moet hierbij onwillekeurig denken aan de boven door ons besprokene stoïcijnse leer der sympathie (saamlijdelijkheid).

„En daar immers. (volgens hetgeen ik bij een andere gelegenheid heb aangetoond) in de denking (cogitatio) noodzakelijkerwijs de voorstelling (idea) moet bestaan van het wezen des zoons, van zijn aandoeningen en van hetgeen er uit volgt en de vader, wegens de innige vereeniging, die hij met zijn zoon heeft, een gedeelte van voormelden zoon is, moet ook noodzakelijkerwijs de ziel des vaders deel hebben aan het ideeële wezen van den zoon en aan diens aandoeningen zoowel als aan hetgeen er uit volgt, zooals ik elders meer uitvoerig heb aangetoond”.

F. Pollock, die in zijn werk „Spinoza. His life and philosophy” 2 ed. (1912) p. 56 vlg. het grootste gedeelte van den brief aan Balling nauwkeurig heeft vertaald, zegt aangaande het laatst aangehaalde dat „de nadere uiteenzetting over het onderwerp..... niet met iets in zijn bestaande werken kan worden geïdentificeerd”. C. Gebhardt „Spinoza Briefwechsel” (1914) p. 343 ver-

wijst hierbij naar Eth. II st. 17 gevolgt en toelichting. Het gevolg luidt: „De geest kan vreemde lichamen wier inwerking het menschelijk lichaam eens heeft ondergaan (affectum fuit) hoewel niet (meer) bestaan en niet aanwezig zijn, toch bespiegelen, alsof zij aanwezig waren”. Het essentiele van de quaestie is echter de saamlidelijkheid bijv. tusschen vader en zoon, en het vraagstuk der saamlidelijkheid komt, voor zoover wij althans den tekst begrijpen, noch in het toevoegsel noch in de toelichting ter sprake. Vgl. J. H. von Kirchmann „Erläuterungen zu B. v. Spinozas Briefwechsel” (1872) p. 40.

Hoe het zij, wat men thans gewoonlijk telepathie (z. b.) noemt zou volgens voormelde uiteenzettingen van Spinoza niet onmogelijk zijn te achten.

„Voorts, daar de ziel van den vader in gedachte (idealiter) deel heeft aan hetgeen uit het wezen des zoons volgt, kan hij zich (zooals ik zeide) somwijlen iets van hetgeen uit diens wezen volgt, zoo levendig voorstellen, alsof hij het voor zich had, indien namelijk volgende voorwaarden daartoe samenwerken:

- 1 indien het geval wat den zoon in zijn levensloop zal overkomen van belang is,
- 2 indien het van dien aard is, dat wij het ons zeer gemakkelijk kunnen voorstellen,
- 3 indien het tijdstip, waarop dit geval zal plaats vinden, niet zeer ver verwijderd is,

4 ten slotte indien het lichaam in een goeden toestand keert (beneficentia) wat de gezondheid betreft maar is van alle zorgen bezigheden ook indien het vrij en ledig is van buiten af de zintuigen vertroebelen”.

De eerste voorwaarde is niet altijd vereischt; er zijn gevallen waarbij het om in ons oorspronkelijke dingen ging, vgl. „De Parapsychologie” p. 192 vlg. 160.

De derde voorwaarde is meer stringent: aad schijnt profetisch vermogen, hoe meer verwijderd de toekomst is, te zwakker te worden, vgl. E. Osty „La conscience supranormale”, 2 ed. (1925) p. 281 vgl. f. f.

De vierde voorwaarde lijkt noodzakelijk, maar is het in feite niet, zooals uit verscheidene gevallen blijkt, vgl. bijv. F. W. H. Myers „Human Personal”, I. p. 521 vlg. en 558 vlg.



Hoe scherpzinnig ook redeneerende, heeft Spinoza in dezen, trouwens ook elders, te weinig rekening gehouden met de ervaring; hij staat over 't geheel te aprioristisch tegenover de dingen.

De meest vurige vereerders van Spinoza weten met zijn brief aan Balling het minst raad. R. Willis, die hem in zijn uitvoerig werk „Benedict de Spinoza” (1870) p. 288—291 nog al vrij en op eenige plaatsen onnauwkeurig vertaalt, geeft p. 115—122 langdradige en banale uiteenzettingen zonder op de zaak zelf nader in te gaan. F. Pollock zit in zijn reeds door ons aangehaald werk over „Spinoza” p. 57 vlg. er kennelijk mee verlegen. „Spinoza's taal is niet geheel duidelijk” klaagt hij; hij beweert dat „de opvatting van liefde als een aandrift tot vereeniging met het geliefde voorwerp... hier tot een bijna fantastische consequentie is opgevoerd” en wil dat men zich bij de gevallen in quaestie liever neerlegt bij de „ongeloovigheid van het gezond verstand” p. 57.

Nu echter de parapsychologie zich meer en meer baan begint te breken zal men er toch anders over moeten oordeelen. Spinoza toch behandelt in dezen brief een moeilijk onderwerp op zeer nauwkeurige wijze, zonder zich door negatieve vooringenomenheid van streek te laten brengen. Hij ontleedt het geval in quaestie, brengt het in verband met iets dat hij zelf had ondervonden, dringt door tot de laatste oorzaken en tracht zelfs de voorwaarden te bepalen waaronder dergelijke verschijnselen zich kunnen voordoen. Spinoza toont zich dus in dezen een verdienstelijk voorlooper van het parapsychologische onderzoek en deze brief behoort tot het beste dat hij geschreven heeft.

Bij de Stoïcijnen vindt men niet slechts het geloof aan profetie, maar ook aan „geestverschijningen” althans in den droom, vgl. „De Stoa, Een wereld-philosophie” p. 96 vlgg.

Laten wij nagaan, hoe onze wijsgeer tegenover dergelijke verschijningen stond.

Er is, aangaande de spookverschijningen (spectra) tusschen Hugo Boxel, oud-secretaris van Gorcum en Spinoza in brieven uit het jaar 1674 een zeer interessante discussie gevoerd. Wij willen daaruit het o.i. belangrijkste releveeren.

H. Boxel had (Br. 51 resp. 55) Spinoza gevraagd, wat diens gevoelen was omtrent de verschijningen en spoken. „Er worden”

dit verklaart hij zelf „zoovele voorbeelden en verhalen daarvan in de geheele oudheid gevonden dat het inderdaad moeilijk zou vallen ze te loochenen of in twijfel te trekken”. „Zeker is echter”, gaat hij voort, „dat, indien gij al hun bestaan toegeeft, gij toch niet gelooft dat sommigen hunner de zielen van afgestorvenen zijn, zooals de verdedigers van het Roomsche geloof het willen.” Klaarblijkelijk wees de protestant Boxel die Katholieke zienswijze af — een uit wetenschappelijk oogpunt niet aanvaardbaar apriorisme.

Spinoza antwoordt (Br. 52 resp. 56) uitermate beleefd, maar toch in bewoordingen waarin hij vrij duidelijk zijn afkeer van spoken e. dgl. te kennen geeft. Hij tracht de geloofwaardigheid van het bewijsmateriaal in quaestie verdacht te maken door de bewering dat men „de zucht, die den menschen meestal eigen is, om de dingen niet te verhalen, zooals ze werkelijk zijn, maar zooals zij ze wenschen, gemakkelijker uit de verhalen van spoken en verschijningen dan uit andere leert kennen.” Wij gelooven echter — terloops opgemerkt — dat zulks zeker in niet mindere mate het geval is bij rechtszaken en politieke aangelegenheden. Voorts zegt Spinoza o.m. dat „dergelijke geschiedenissen geen andere getuigen hebben dan degenen die ze vertellen” — maar we hebben berichten over „spookverschijningen” van personen die ze zelve beleefd hadden en die men niet zoo maar voor ongeloofwaardig mag verklaren, vgl. „De Parapsychologie” p. 195—208. Ten slotte noodigt Spinoza Boxel uit, de geschiedenissen mede te deelen, waarop diens overtuiging aangaande de realiteit der spoken berust.

Boxel beroept zich, in zijn antwoord, Br. 53 resp. 57, na allerlei speculatieve overwegingen o.m. op Plinius Secundus (de jongere) t.w. diens brief aan Sura, Brieven VII, 27, op Suetonius, voornamelijk op diens Leven van Caesar c. 32, op Valerius Maximus, boek I hfst. 8, 7 vlg., (die opgaaf is blijkbaar niet geheel juist), want, zegt hij, „ik ben er zeker van dat gij deze boeken bij de hand hebt”. Hij haalt ook aan hetgeen een burgemeester „een geleerd en wijs man”, toen ter tijd nog in leven, hem had verteld dat men nl. in de bierbrouwerij van zijn moeder 's nachts had hooren werken evenals zulks overdag geschiedde. „Ook mij” verzekert Boxel, „is hetzelfde vaak overkomen, dat mij nooit uit het

geheugen zal ontvallen, zoodat ik op grond van deze ervaringen en bovengenoemde (speculatieve) overwegingen mij genoodzaakt acht het bestaan van spoken aan te nemen (ut spectra dari victus sim)".

Spinoza antwoordt in Br. 54 (resp. 58) dat hij van de boeken, die Boxel aanhaalde, geen behalve Plinius en Suetonius heeft kunnen vinden. „Maar deze twee" gaat hij voort „zullen mij van de moeite ontslaan, de anderen te onderzoeken, omdat ik ervan overtuigd ben, dat zij allen op dezelfde manier raaskallen (delirare) en gesteld zijn op geschiedenissen van niet alledaagsche dingen, welke de menschen met ontzetting vervullen en tot verbazing meeslepen. Ik beken niet weinig verstomd te hebben gestaan niet over de geschiedenissen die verteld worden, maar over degenen die ze schrijven. Ik verbaas mij er over dat mannen, met vernuft en oordeel begaafd, hun talent besteden en er misbruik van maken om ons dergelijke beuzelarijen aan te praten."

Dat is toch wel zich wat al te gemakkelijk van de zaak afmaken en wij betwijfelen het ten zeerste dat men ten opzichte van een ander onderwerp met zulk een manier van weerlegging genoeg zou nemen. Het negatieve apriorisme van Spinoza springt hier te zeer in 't oog.

Wij willen ter toelichting uit de door Plinius den jongere vermelde feiten VII, 27, het eerste en best geaccrediteerde aanhalen, nl. hetgeen, zooals de auteur had gehoord, aan zekeren Curtius Rufus was overkomen:

„Nog maar een arm en onbekend jongmensch, had hij zich aangesloten bij het gevolg van een hoogwaardigheidsbekleeder in de provincie Africa. In den laten namiddag wandelde hij in een zuilenhal, toen een vrouwelijke gestalte, grooter en schooner dan die van een mensch hem verscheen. Tot hem, door schrik bevangen, zeide zij dat zij Africa (de landsgodin) was en hem de toekomst zou voorspellen; hij zou naar Rome gaan en eerambten vervullen, ja, hij zou, met het hoogste gezag bekleed, naar deze provincie terugkeeren en daar sterven. Alles is uitgekomen. Men vertelt nog bovendien dat, toen hij te Carthago aankwam en uit het schip stapte, diezelfde gestalte hem op het strand tegemoet trad. Zeker is het, dat hij door een ziekte aangetast, de toekomst uit het verleden, uit zijn (vroegeren) voorspoed het hem wach-

tend onheil opmaakte en alle hoop op herstel liet varen, hoewel geen der zijnen er aan wanhoopte" 1).

Tacitus, tijdgenoot en vriend van Plinius, bericht in zijn „Annalen" XI, 21 het geval aldus:

„Aangaande de afkomst van Curtius Rufus, die volgens sommigen de zoon was van een gladiator, zou ik niet iets onwaars willen verkondigen en schaam ik mij de waarheid uit te vorschen. Als aankomend jongmensch bevond hij zich in 't gevolg van den quaestor (schatmeester), wien de provincie Africa was toegevozen en toen hij in de stad Hadrumetum (het hedendaagsche Sousse ten zuiden van Tunis) in de zuilengangen, die wegens de middaghitte verlaten waren, eenzaam rondwandelde, vervuld van eierzuchtige gedachten, verscheen hem een vrouwelijke gestalte van bovenmenselijke grootte en werd een stem gehoord: „Gij zijt het, Rufus, die naar deze provincie als proconsul (gouverneur) zult komen." Door zulk een voorteken bemoedigd, vatte hij hoop, begaf zich naar Rome, verkreeg door schenkingen van vrienden, tevens door zijn hardnekkige energie de quaestuur (schatmeestersambt) en weldra ten spijt van adellijke mededingers de praetuur (een der hoogste eerampten) door de stem van den Keizer. Tiberius toch had de schande van zijn afkomst met deze woorden omhuld: „Curtius Rufus schijnt mij a self-made man toe". Hij bereikte hierna een hoogen ouderdom; hij verkreeg, kruiperig tegenover zijn superieuren, aanmatigend tegenover zijn minderen, tegenover zijns gelijken ontoeschietelijk, het consulaire gezag, de insignes van den triumpf en ten slotte de provincie Africa. Aldaar overleden vervulde hij het lot dat hem was voorspeld."

Men ziet dat beide berichten in hoofdzaken goed overeenstemmen en, alles wel beschouwd, is er geen reden om dit feit van te voren onmogelijk te achten. Dat verschijningen ook overdag plaats kunnen vinden wist men in de oudheid zeer goed en het hedendaagsche parapsychologische onderzoek heeft tal van dergelijke feiten bijeengebracht. Volgens de theorie, door Spinoza zelf in zijn bovenvermelden brief aan Balling ontwikkeld, zijn voorgevoelens geen onmogelijkheid en dat ze met hallucinaties

---

1) Wij hebben partij getrokken van de vertaling, gegeven door prof. J. J. Hartman in zijn werk „Honderd jaren geestelijk leven in den Romeinschen Keizertijd" (1918) p. 478.

gepaard kunnen gaan, erkent hij evenzeer. Voorts was, hetgeen aan Curtius werd voorspeld, voor deze zeer zeker van groot belang en het geval dus allesbehalve beuzelachtig. Er is bijgevolg geen reden om Plinius de jongere er een verwijt van te maken, dat hij een voorval heeft bericht, welks geloofwaardigheid op vrij goede gronden steunt en dat nader kan worden verklaard door vaststaande psychologische resp. parapsychologische gegevens. De loome hitte, de eenzame stilte en de eigenaardige druk, dien men bij het wandelen in een zuilengang onwillekeurig gevoelt, waren — daar valt niet aan te twifelen — gunstige omstandigheden om bij een daartoe aangelegd persoon een hallucinatie te doen ontstaan. Dat de eierzucht, die in Curtius reeds als jongmenschen sterk woelde, bij hem het — laat in vervulling gegane — voor gevoel van een geweldige machtspositie opwekte, laat zich gemakkelijk begrijpen.

Maar wij keeren tot den brief van Spinoza terug.

Dat de burgemeester uit de nachtelijke geluiden het bestaan van spoken opmaakte, schijnt aan Spinoza belachelijk toe „en”, gaat hij voort „gelijkelijk zou het te wijldoepig schijnen, hier ter plaatse alle geschiedenissen, welke over deze beuzelarijen geschreven zijn, te onderzoeken”. Zeer gemakkelijk! Een feit is het echter, dat dergelijke raadselachtige geluiden, ook in verband met spookverschijningen, herhaaldelijk vrij goed zijn geconstateerd, vgl. „De Parapsychologie” p. 200. Hier willen wij slechts er op wijzen dat de toch wel niet verachtelijke filosoof Andreas Rüdiger zelf een geval van zulk raadselachtig geraas heeft onderzocht en waar bevonden, *Physica divina* (1716) p. 188 vgl., geciteerd in het werk van schrijver dezes „Rüdiger und ein Anfang! Kant und ein Ende!” (1931) p. 75 vlg. „Om derhalve kort te zijn”, zegt Spinoza verder „verwijs ik naar Julius Caesar, die, volgens het getuigenis van Suetonius, over deze dingen lachte en desondanks gelukkig was, zooals Suetonius van dezen princeps in diens leven c. 59 vermeldt.”

Boxel haalt, Br. 55 resp. 59, na uitvoerige speculatieve uiteenzettingen, nogmaals de wijsgeeren der oudheid als kroongetuigen aan, o.m. alle Stoïcijnen, de Pythagoreeën, Platonici, Peripatetici, Empedocles, Maximus van Tyrus, Apuleius. Wij zouden niet durven beweren, dat hij, wat alle Stoïcijnen en de Peripatetici be-

treft, hierin gelijk heeft. Met het volste recht echter zegt hij, aan het slot van zijn brief: „Caesar... lacht niet om de spoken maar om de voortekenen en voorspellingen; en toch zouden zijn vijanden hem niet met zoovele steken hebben doorboord als hij op dien dag, waarop hij omkwam, Spurinna niet had bespot.” De wichelaar Spurinna had nl. Caesar tevergeefs vermaand, zich voor den 15 Maart in acht te nemen, vgl. Suetonius, Caes. 81.

In zijn antwoord (Br. 56 resp. 60) doet Spinoza tot dit laatste — om zeer begrijpelijke redenen — het stilzwijgen toe en op het punt staande van den brief te besluiten geeft hij aldus aan zijn gevoelens lucht:

„De autoriteit van Plato, Aristoteles en Socrates weegt bij mij niet zwaar. Ik zou mij verbaasd hebben, indien gij Epicurus, Democritus, Lucretius of een der atomisten en verdedigers der atomen er bij hadt gehaald, want het baart geen verwondering, dat degenen, die occulte qualiteiten, kenbeelden (species intentionales) zelfstandigheidsvormen (formas substantiales) en duizend andere malligheden (nugas) hebben verzonnen, spoken en geesten hebben uitgedacht en aan oude wijven geloof geschonken om de autoriteit van Democritus af te breken, op wiens goede reputatie zij zoo afgunstig waren, dat zij al zijne boeken hebben verbrand, die hij met zooveel bijval had gepubliceerd.”

Spinoza had zich wel met wat meer respect over Plato, Aristoteles en Socrates mogen uitlaten en over 't geheel is deze, zooals reeds de stijl te kennen geeft, in overhaasting geschreven tirade, sterk, om een Duitsche uitdrukking te gebruiken „affektbetont”. Maar er blijkt ook uit, dat hij, inzonderheid aangaande Democritus, niet best was ingelicht.

De materialist en geniale onderzoeker Democritus toch geloofde niet slechts aan de realiteit van het booze oog, maar ook aan spoken van geweldige grootte die aanwijzingen van de toekomst geven en geluiden doen hooren. Dit laatste is ons overgeleverd door een scepticus uit de tweede eeuw n. Chr., Sextus Empiricus, „Tegen de Physici” I, 19<sup>1</sup>), wien Spinoza N.B. in dezen zelfden brief had vermeld.

Opmerkelijk is, dat noch C. Gebhardt, „Spinoza, Briefwechsel”

---

1) In de uitgaaf van Mutschmann Vol. II (1914) p. 217.

(1914) p. 360 vlg. noch A. Wolf „The correspondence of Spinoza” (1928) p. 453 vlg. in dezen critiek op Spinoza hebben geoefend. Overigens wordt algemeen erkend, dat Spinoza's kennis van de Grieksche filosofie, zooals wij reeds boven hebben gezien, slechts vrij oppervlakkig was.

Het valt moeilijk te ontkennen, dat de filosoof bij deze belangrijke discussie over de spookverschijnselen een zekere geprikkeldheid en gemis aan objectiviteit toont, terwijl daarentegen de spookgeloovige, dien o.m. A. Wolf „The corresp. o. Spinoza” p. 46 een „wereldsch en verlicht man” noemt, kalme beleefdheid en zakelijkheid in acht neemt.

Spinoza, die, zooals wij gezien hebben, vatbaar was voor hallucinaties, gevoelde wat „spoken” en ook wat geheimzinnige zielsverschijnselen betreft, onmiskenbaar een zekere onbehagelijkheid. Dit blijkt bijv. ook uit Eth. IV St. 39, toel. waar hij melding maakt van een zeker Spaansch dichter, „die, door een ziekte aangetast en hoewel daarvan hersteld, toch elke herinnering aan zijn vroeger leven zoo geheel had verloren, dat hij niet kon gelooven, dat verhalen en treurspelen die hij gemaakt had, van hem zelve afkomstig waren”. Spinoza breekt de bespreking hierover en over hetgeen er mee samenhangt, ten spoedigste af met de woorden „Om echter aan bijgeloovige lieden geen stof te geven voor nieuwe vragen, wil ik dit liever in het midden laten.” Men ziet, hoe Spinoza hier een zekere angst gevoelt en de angst is ook op wetenschappelijk gebied een slechte raadgeefster.

Ook de spookverschijnselen moeten wetenschappelijk worden onderzocht en de parapsychologie stelt, wien lief, wien leed, Boxel, al tast hij ook wel eens mis, meer in 't gelijk dan zijn beoemde en scherpzinnige maar negatief bevooroordeelde tegenstander.

Wij zijn hiermede gekomen tot de brandende vraag, hoe de Stoïcijnen en Spinoza dachten over het voortbestaan der mensche-lijke ziel.

Over het algemeen genomen leeraarden de Stoïcijnen, zooals wij reeds vroeger hebben vermeld, het voortbestaan der ziel, niet echter hare onvergankelijkheid. Wat Seneca in 't bijzonder betreft, deze laat zich dienaangaande soms twijfelachtig uit, vgl. Br. 24, 18, soms bevestigend, vgl. Br. 102, 23—29. In Br. 102,

2 spreekt hij van de „eeuwigheid (aeternitas) der zielen”, in „De Providentia (Over de voorzienigheid)” 3, 12 van hare „onsterfelijkheid (immortalitas)”. Hij gebruikt ook die begrippen naast elkaar, bijv. in „De brevitae vitae (Over de kortheid van het leven)” 15, 4 kennelijk zonder er eenig onderscheid tusschen te maken. Aan een eindeloozen duur der ziel geloofde hij niet, vgl. „Ad Marciam, De consolatione (Aan Marcia, vertroosting)” 26, 6.

Spinoza zegt Eth. V, st. 21: „De geest kan zich niets voorstellen noch zich de verleden dingen herinneren, dan zoolang het lichaam duurt” en st. 23, Bewijs: „wij kennen aan den menschelijken geest geen duur toe, die door den tijd kan worden bepaald, tenzij voor zoover hij de werkelijke existentie van het lichaam uitdrukt, die door den duur wordt verklaard en door den tijd kan worden bepaald d.w.z. wij kennen den geest geen duur toe dan zoolang het lichaam duurt.”

Wij zien hier weer hoe Spinoza aan het lichaam den voorrang geeft boven den geest resp. de ziel. Wij vreezen voorts, — vgl. het reeds op blz. 11 opgemerkte — dat een geest resp. ziel zonder geheugen en verbeelding een onding is.

Maar wat beteekent, strikt genomen, „zoolang het lichaam duurt”? Wil dit alleen maar zeggen tot, om het zoo uit te drukken, den laatsten ademtocht? Een feit is het echter, dat na wat men het sterven noemt, het lichaam (tenzij in bijzondere gevallen) nog eenigen tijd blijft bestaan, ja, onder zekere wel is waar uitzonderlijke invloeden, nog jaren lang een zeer oogelijk uiterlijk kan bewaren. Mag men het dan voor onmogelijk verklaren, dat, ook na het sterven, nog eenig geheugen en eenige verbeelding in verband met het lijk bestaat en onder, zij het dan slechts zelden intredende omstandigheden zich op de een of andere manier aan de levenden kenbaar maakt? Er zijn immers herhaaldelijk „geestverschijningen” geconstateerd, die blijkbaar van iets reëls uitgingen buiten de waarnemenden om, vgl. „De parapsych.” p. 195—211.

Vat men de woorden „zoolang het lichaam duurt” in dien zin op — en het is de letterlijke zin — dan behoeven „geestverschijningen” resp. spoken niet in strijd te zijn met de leer der „Ethica”. En daar Spinoza, zooals wij uiteengezet hebben, in zijn



brief aan Balling de realiteit van voorgevoelens die met hallucinaties gepaard gaan, erkende, alsmede de leer der saamlidelijkheid aanvaardde, had hij geen wetenschappelijke resp. philosophische redenen, zich tegen het bestaan van „geestverschijningen” resp. spoken zoo hardnekkig te verzetten, als hij het in zijn correspondentie met Boxel deed. Dat Boxels speculatieve redeneeringen ten deele onjuist waren, doet tot de hoofdzaak niets af, die een quaestie van feiten is.

Wel is waar zouden dergelijke verschijningen na het sterven van slechts tijdelijken aard zijn, maar dit is een gedachte, die bij primitieve en ook bij meer beschaafde volken herhaaldelijk voorkomt. Naar het zeggen van Zuid-Afrikaansche inboorlingen kan een heks een overledene slechts doen verrijzen zoolang het lijk nog niet is vergaan, Monica Hunter „Reaction to conquest” (1936) p. 289. Bij de Israëlieten bestond het geloof, dat gedurende twaalf maanden na het sterven een ziel kon worden opgeroepen, maar dat na dien termijn het lichaam werd vernietigd en een doodenbezweering krachteloos was, W. Bacher „Die Agada der palästinischen Amoräer” II (1896) p. 116.

Nu is het een feit dat, volgens de onderzoeken van E. Gurney, F. W. H. Myers e.a. inderdaad verschijningen van overledenen later dan een jaar na den dood slechts heel enkele keeren voorkomen, vgl. F. W. H. Myers, „Hum. Pers” II p. 14. En het valt niet moeilijk te begrijpen dat, tengevolge van die zeldzaamheid der geestverschijningen na genoemden termijn, het geloof bij primitieve en andere volken wortel schoot dat de „doodenoproeping” slechts binnen één jaar (of dienomtrent) na het overlijden uitwerking kan hebben. In elk geval is gebleken, dat het geloof der primitieve volken, waar zoo velen met verachting op neer zien, in dezen door het parapsychologische onderzoek althans eenigen steun heeft gekregen.

Bij de Stoïcijnen schijnt verder het geloof te hebben overheerscht, dat de zielen van de slechten zich niet dan een betrekkelijk korten tijd na het sterven vermogen te handhaven, ja, straffen ondergaan voor hun vergrijpen, vgl. „De Stoa” p. 109.

Spinoza zegt Eth. V st. 42 toel.: „De onwetende... leeft... als 't ware geen kennis hebbende van zich zelf en van God en van de dingen, en zoodra hij ophoudt (iets) te ondergaan (pati) houdt hij

tegelijkertijd op te zijn". Vgl. ook aan het slot van Br. 19 (rsp. 32) de bewering dat de goddeloozen „mits sij got niet en kennen, niet anders en sijn als een tuijg in de hant van de meester, dat onweetend dient en al dienende versleeten wordt".

Een ander lot dan de onwetenden resp. slechten, wacht, én volgens de Stoïcijnen én volgens Spinoza den wijze.

Van een der meest gezaghebbende Stoïcijnen, Chrysippus (z.b.) is ons uitdrukkelijk overgeleverd, dat, volgens hem, alleen de ziel van den wijze zich tot aan het einde van een wereldperiode handhaaft. De Stoïcijnen toch leeraarden het bestaan van wereldperioden en een hunner heeft den duur van zulk een periode op 6.570.000 jaren berekend. Uit de bevoorrechting van den wijze spreekt, psychologisch beschouwd, onmiskenbaar de trots van den dialecticus — Chrysippus was er een — die op grond van zijn rede zich verre boven de eenvoudigen van geest verheven acht.

Spinoza verzekert Eth. V st. 23: „De menschelijke geest kan niet met het lichaam volkomen worden vernietigd, maar er blijft iets van hem over, dat eeuwig (aeternum) is". Evenals Seneca van de „eeuwigheid der zielen" (z.b.) spreekt hij Eth. V. st. 34, toel. van de „eeuwigheid des geestes (mentis aeternitas)". Onder „eeuwigheid" verstaat hij echter — zooals bekend — geheel iets anders dan de eindelooze duur. Het eeuwige gedeelte van den geest is het intellect, st. 40 gev. — In St. 41 toel. komt de zinsnede voor, dat „de geest niet eeuwig of onsterfelijk is (mentem non esse aeternam seu immortalem)" en worden daarbij de woorden „eeuwig" en „onsterfelijk" dus kennelijk in denzelfden zin gebruikt, hetgeen eveneens aan Seneca (z.b.) herinnert. Van den „wijze" luidt het st. 42 toel. dat hij in tegenstelling met den onwetende (z.b.) „van zich zelf en van God en van de dingen door een zekere eeuwige noodzakelijkheid kennis hebbende, nooit ophoudt te zijn".

Wij willen niet verder op dit reeds te vaak besproken onderwerp ingaan en slechts de aandacht er op vestigen, dat, in de zoeven aangehaalde passage, het vooropstellen van den „wijze" onwillekeurig aan de leer van Chrysippus herinnert.

Als wij, aan het slot van onze beschouwingen, alles in overweging nemen, baart het geen wonder, dat reeds Leibniz Spinoza tot de „nieuwe Stoïcijnen" rekende, tegen wier leer hij, op religieuze

gronden, protest aanteekende, vgl. E. Ste in, Leibn Spinoza"  
 (1890) p. 308 vlgg. In de achttiende eeuw had men erhaalde-  
 lijk over het „Stoicijsche Spinozisme” vgl. L. Bäck, „Spinoza’s  
 erste Einwirkungen auf Deutschland” (1895) p. 19. Ook vatte  
 men wel eens de Spinozisten als „nieuwe Stoïcijnen” met de „ma-  
 terialisten” samen, Bäck p. 6 aapm.

Zeer onjuist zou het echter zijn om, op grond van het feit dat  
 Spinoza’s gedachtegangen veelal met die van de Stoa overeen-  
 stemmen en hij meer bepaalde lijk den invloed van Seneca heeft  
 ondergaan, den naam van Spinoza als oorspronkelijk denker te  
 willen verkleinen. Integendeel. Zooals uit onze uiteenzettingen zal  
 zijn gebleken, heeft Spinoza leeringen van de Stoïcijnen (trou-  
 wens ook van andere filosofen) tot een systeem verwerkt, dat,  
 men in het aanvaarden of af wijzen, in elk geval den stempel  
 draagt het niet slechts uiter mate scherpzinnigen maar ook in  
 van een e onafhankelijke geest.  
 laatste instanti