

Maarten van Buuren



**Spinoza:
Vijf wegen naar
de vrijheid**

Maarten van Buuren

**SPINOZA:
VIJF WEGEN NAAR DE VRIJHEID**

Eerste druk 2016.
Dit is een verbeterde versie van de vijfde druk (2018).
© Maarten van Buuren

Inhoudsopgave

Vooraf

Spinoza verbannen uit de synagoge

I. GOD IS NATUUR

Het Oude Testament - grondwet voor het volk van Israel

Transcendent - immanent

God is logos spermaticos

Dubbelzinnigheden

II. ZELFBESCHIKKING

Eigen meester niemands knecht

Zelfbeschikking 1: Vrijheid van handelen

Zelfbeschikking 2: vrijheid van denken

De innerlijke burcht

III. DE WIL TOT MACHT

Een filosofische beginselverklaring

Conatus of levensdrift

Generatieve definitie en DNA

Voorbij goed en kwaad

IV. VOLG JE INTUÏTIE

Het debat Spinoza - Boyle.

Eerste soort kennis: verbeelding

Tweede soort kennis: rede

Derde soort kennis: intuïtie

V. EENDRACHT MAAKT MACHT

Natuurrecht volgens Spinoza

Natuurrecht en natuurwet volgens Hugo de Groot en Thomas Hobbes

[Natuurwet volgens Spinoza](#)

[VI. SPINOZA EN HET LIBERALISME](#)

[Wat is vrijheid?](#)

[Utilitarisme](#)

[Liberalisme](#)

[Gebruikte teksten](#)

Vooraf

Spinoza bracht een revolutie teweeg in het denken over God, de mens en de plaats van de mens in de wereld. Een revolutie zo radicaal dat de consequenties ervan nog altijd niet goed zijn doorgedrongen. Spinoza toont vijf wegen naar de vrijheid: zelfbeschikking, de immanentie van God, de wil tot macht, intuïtie als hoogste vorm van kennis en 'eendracht maakt macht'.

Veel commentatoren hebben Spinoza's denken veroordeeld of er de radicaliteit van afgezwakt. Spinoza biedt hun daar de gelegenheid toe. Hij gebruikt standaardtermen van de toenmalige filosofie/theologie, maar hij verschuift de betekenis ervan zo ingrijpend dat ze een andere en vaak aan de oorspronkelijke betekenis tegengestelde betekenis krijgen. Nogal logisch dat de lezer het spoor bijster raakt en teruggrijpt naar de traditionele betekenis van de sleuteltermen op plaatsen waar Spinoza juist het tegendeel bedoelt.

Om aan deze verwarring te ontkomen heb ik registers opgesteld van een twintigtal sleuteltermen (*Deus, ratio, imaginatio, jus, lex, virtus, potentia, potestas, conatus, essentia*, enz.) uit alle passages in het verzameld werk waarin deze termen voorkomen. Dit monnikenwerk heeft me in staat gesteld de verschuivingen in kaart te brengen waaraan Spinoza deze termen onderwerpt of, anders gezegd, het semantisch veld te beschrijven dat elk van deze termen vormt. De semantische velden vormen in combinatie met elkaar een

netwerk waarin de verschuivingen van de afzonderlijke termen en hun relaties binnen het geheel zichtbaar worden.

Deze manier van werken heeft me in staat gesteld het spoor van de sleutelconcepten te volgen en vast te stellen hoe radicaal Spinoza de traditionele betekenis ervan vernietigt en uit de verschoven betekenissen een nieuw en samenhangend wereldbeeld opbouwt.

Piet Steenbakkers heeft het manuscript van dit boek gelezen en van vele kritische opmerkingen en aanvullingen voorzien. Ik ben hem daar zeer erkentelijk voor.

Spinoza verbannen uit de synagoge

Op 27 juli 1656 werd in de joodse synagoge aan de Houtgracht in Amsterdam een banvloek uitgesproken over Baruch de Espinoza.¹ De Portugese tekst luidt in vertaling als volgt:

De Heren van de Raad van Ouderlingen delen u mee dat zij onlangs op de hoogte zijn gebracht van de slechte meningen en handelingen van Baruch de Espinoza en geprobeerd hebben hem op verschillende manieren en met diverse beloften te doen terugkomen van zijn dwaling. Aangezien zij echter geen verbetering bereikten en integendeel dagelijks meer belastende informatie ontvingen over de verschrikkelijke ketterijen die hij bedreef en onderwees en van de monsterlijke handelingen die hij beging, en hiervoor veel geloofwaardige getuigen hadden die in tegenwoordigheid van genoemde Espinoza getuigenis aflegden en overtuigend bewijs leverden van hun getuigenis en nadat dit in tegenwoordigheid van de Heren rabbijnen aangetoond was, besloten zij met dezer instemming dat de genoemde Espinoza verbannen zal worden en verstoten uit het volk van Israel, zodat ze hem bij dezen in de ban doen met de volgende ban (Herem): ‘Volgens het besluit van de engelen en het oordeel van de heilige mannen verbannen, verstoten, verwensen en vervloeken wij Baruch de Espinoza, met toestemming van de heilige God en diens voltallige heilige gemeente en ten overstaan van de heilige boeken van de wet met de daarin vastgelegde 613 voorschriften met de ban waarmee Jozua Jericho in de ban sloeg, met de vloek waarmee Elisa de jongeren vervloekte, en met alle verwensingen die in de Wet beschreven zijn. Vervloekt zij hij bij dag en vervloekt zij hij bij nacht; vervloekt zij hij bij zijn uitgang en vervloekt bij zijn ingang. God zal hem niet vergeven. Gods toorn en gramschap zullen tegen deze man ontbranden en alle

*vloeken over hem uitstorten die in het Boek van de Wet beschreven zijn. En God zal zijn naam van onder de hemel uitwissen. En God zal hem uit alle stammen van Israël uitdrijven ten kwade met alle vloeken van de hemel die in het Boek van de Wet beschreven staan. Maar gij, die de Heer uw God aanhangt, elk van u leeft vandaag!’
Wij verordenen dat niemand mondeling of schriftelijk contact met hem onderhoudt, niemand hem enige gunst bewijst, niemand onder een dak met hem slaapt of binnen vier el bij hem in de buurt komt, niemand een door hem vervaardigd of geschreven document leest.²*

De Amsterdamse Raad van Ouderlingen bracht tegen Spinoza de zwaarste banvloek in stelling die zij tot hun beschikking hadden. Ze hadden deze vloek nog maar eenmaal gebruikt, en wel in 1618 tegen Uriël da Costa. Nadien zouden ze deze formule nog maar één keer meer gebruiken, en dat terwijl er in de periode tussen 1623 en 1712 door de Amsterdamse synagoge minstens vijftig banvloeken werden uitgesproken.

Wat had Spinoza misdaan dat hij met zoveel geweld uit de joodse gemeente werd verstoten? De akten van het onderzoek waarvan de Raad melding maakt en waarbij in tegenwoordigheid van Spinoza getuigen werden gehoord die verklaringen aflegden over de ‘verschrikkelijke ketterijen’ en de ‘monsterlijke daden’ die Spinoza zou hebben begaan, zijn niet teruggevonden.

De banvloek maakt melding van ‘slechte meningen’, een zinswending waarmee de Raad in het algemeen verwees naar inbreuken op de joodse gedragsvoorschriften. Deze uitleg lijkt bevestigd te worden door een verklaring van een Spaanse officier en een dominicaner monnik die in 1659 in Amsterdam op bezoek waren en tegen twee Portugese joden, Spinoza en Juan de Prado, aanklachten noteerden, die later dat jaar door de Spaanse inquisitie werden vastgelegd. De verklaringen maken melding van Spinoza’s kritiek op de Wet van Mozes. Spinoza zou elke vorm van wet verwerpen, de leer van de onsterfelijkheid van de ziel afwijzen en volhouden dat er ‘alleen een God bestaat in filosofische zin’.

Behalve met de verwerping van de wet hadden Spinoza's 'slechte handelingen' waarschijnlijk ook te maken met de manier waarop hij zich had onttrokken aan zijn financiële verantwoordelijkheid ten opzichte van de synagoge. Spinoza had na de dood van zijn vader (1654) het familiebedrijf – import van zuidvruchten – overgenomen, maar het toch al niet goed lopende bedrijf was failliet gegaan en Spinoza had zich tot woede van de joodse ouderlingen gewend tot de wereldse autoriteiten van de stad Amsterdam met een beroep op zijn minderjarigheid. Volgens de joodse wet was Spinoza meerderjarig, volgens de Nederlandse wet minderjarig. Ten overstaan van de wereldse autoriteiten beschuldigde Spinoza zijn vader ervan hem het erfdeel van zijn moeder te hebben onthouden. Volgens de joodse gemeente zondigde hij daarmee tegen het joodse gebod om vader en moeder te eren. Spinoza had ook in een andere zaak, een uit de hand gelopen geschil met de Portugees-joodse koopman Anthonij Alvarez, een beroep gedaan op de wereldlijke autoriteiten om zijn gelijk te krijgen, opnieuw tot woede van de kerkelijke autoriteiten, die vonden dat het geschil binnen de joods-Portugese gemeente en binnen de regels van de joodse wet had moeten worden opgelost. Spinoza onttrok zich blijkbaar regelmatig aan de joodse wetten, en zijn insubordinatie lijkt de voornaamste reden waarom de ban in zulke heftige bewoordingen is gesteld.

Het competentieconflict tussen de joods-religieuze en de Nederlandse wetgever en Spinoza's nadrukkelijke neiging om zich te onttrekken aan de joods-religieuze wet en zich onder de hoede te stellen van de Nederlandse wet, werpt licht op een van de hoofdthema's van het *Theologisch-politiek traktaat* te weten de radicale scheiding tussen kerk en staat. De strekking van het *Traktaat*, dat het aan de staat is voorbehouden wetten uit te vaardigen en te handhaven, terwijl de religieuze gemeenschappen zich moeten beperken tot geloofszaken waaraan zij geen wettelijke consequenties mogen verbinden om het gevaar te vermijden dat deze kerken kleine staatjes binnen de staat gaan vormen, lijkt hier haar oorsprong te hebben.

De joodse kerk kent drie vormen van disciplineren van weerspannige gelovigen. De eerste, *niddui*, is een waarschuwing. Werkt die niet, dan volgt de zwaardere vorm van de *herem*, die door boetedoening kan worden opgeheven. Werkt ook de *herem* niet, dan wordt de verbanning bekrachtigd door de *shamta*. *Herem* is met andere woorden een tussenvorm die Spinoza de gelegenheid liet om te elfder ure op zijn schreden terug te keren. De reden dat de *herem* later dat jaar, in september 1657, in de boeken van de synagoge werd geschreven duidt erop dat Spinoza's voorwaardelijke verbanning tijdens een *Shamta*-ceremonie definitief werd gemaakt.

Wat moest een zondaar doen als hij, na het uitspreken van de *herem*, op zijn schreden terug wilde keren? Een andere in Amsterdam woonachtige Portugese jood, Uriël da Costa, had die ervaring ondergaan in 1640. Spinoza was toen acht jaar oud. Uriël da Costa was rond 1585 in Porto geboren als zoon van een familie van lage adel. Zijn doopnaam was Gabriël en die christelijke voornaam was een gevolg van het feit dat de familie Da Costa deel uitmaakte van de zogenaamde marranen, joden die zich onder extreme druk en vervolging van de Spaans-Portugese overheid tot het christendom hadden bekeerd, maar onder de verdenking leefden dat zij zich alleen tegenover de buitenwereld als christenen voordeden en in hun hart joden waren gebleven. Gabriël, een marraan van de derde generatie, was het contact met het joodse geloof geheel kwijtgeraakt. Hij beheerste geen Hebreeuws. Hij was streng katholiek opgevoed en had canonic recht gestudeerd aan de universiteit van Coimbra. Na zijn studie begon hij te twifelen of zijn ziel na zijn dood wel naar de hemel zou gaan. Was er wel een leven na de dood? Gabriël begon de boeken van het Oude Testament te lezen en constateerde dat er een groot verschil was tussen het Oude en Nieuwe Testament, vooral met betrekking tot de vraag omtrent de onsterfelijkheid van de ziel. Over dit dogma vond hij niets terug in het Oude Testament; sterker nog: het Oude Testament biedt geen vooruitzicht van een eeuwig leven in hemel of paradijs en zegt ook niets over een onsterfelijke ziel. Gabriël besloot zich te bekeren tot het oorspronkelijke joodse geloof dat steunt op de vijf boeken van Mozes. Hij overtuigde zijn moeder, broers en zusters ervan dat terugkeer naar het orthodoxe jodendom

de juiste weg was en vertrok met zijn moeder (zijn vader was jong overleden), broers en zusters naar Amsterdam, waar de familie zich in 1612 vestigde en aansloot bij de joods-Portugese gemeente. Gabriël en zijn broers lieten zich besnijden. Gabriël veranderde zijn naam in Uriël. De broers richtten bankbedrijven op in Amsterdam en Hamburg.

Gabriël meende nu eindelijk in alle vrijheid het ware geloof te kunnen belijden, maar zijn blijdschap was van korte duur. De geloofspraktijk in Amsterdam werd bepaald door de voorschriften van de Talmoed, het uitgebreide stelsel van rabbinale commentaren op het Oude Testament dat de ‘mondelijke wet’ wordt genoemd in tegenstelling tot de geschreven wet, de vijf boeken van Mozes. Uriël kende de talmoedische teksten niet, hij kon ze ook niet lezen, omdat hij het Hebreeuws niet beheerste. Hij meende dat dit ook niet nodig was, omdat hij ervan overtuigd was dat God zich had geopenbaard in de boeken van Mozes, niet in de commentaren van de rabbijnen. Hij kreeg het al snel aan de stok met de duizend-en-een regeltjes van de rabbijnen die het joodse leven beheersten. Hij week uit naar Hamburg, formuleerde daar zijn twijfels in de vorm van een aantal stellingen die hij naar Venetië stuurde, ongetwijfeld om discussie uit te lokken over de vragen die zijn leven beheersten. Uit deze stellingen blijkt dat Uriël het standpunt deelde van de sadduceeërs, van wie in de Bijbel wordt verteld dat ze het voortdurend aan de stok hadden met de farizeeërs en schriftgeleerden. En ook al waren de namen ‘sadduceeër’ en ‘farizeeër’ niet meer in gebruik in de zeventiende eeuw, het conflict dat ontbrandde tussen Uriël en de rabbijnen had sterke overeenkomsten met de strijd tussen de sadduceeërs (aristocraten die zich uitsluitend wensten te beroepen op de boeken van Mozes, niet op de regeltjes van de rabbi’s) en de farizeeërs. Farizeeërs is dan ook de naam waarmee Uriël in zijn latere geschriften de rabbijnen aanduidt die hem het leven zuur maakten.

De synagoge van Venetië beschouwde de stellingen als een provocatie en deed Uriël in de ban. De ban werd tegelijkertijd in Venetië en Hamburg openbaar gemaakt. Uriël week uit naar Amsterdam. Hij was in staat zijn leven te hervatten, tot het moment waarop hij in 1623 zijn *Traktaat over de sterfelijkheid van de*

menselijke ziel publiceerde. Dit boekje lokte felle reacties uit. Uriël werd ook door Amsterdam in de ban gedaan. Zijn familie verbrak alle banden met hem. Uriël zette nu zijn laatste radicale stap: hij trok in twijfel of Mozes de schrijver was van de Pentateuch (de vijf boeken van Mozes) en trok daarmee tevens in twijfel of het Oude Testament wel beschouwd kan worden als het boek waarin God zich openbaart. Kort daarna herriep hij deze opvattingen in het openbaar, waarschijnlijk omdat hij voor de tweede keer in het huwelijk wilde treden. In 1633 verklikte een neef aan de gemeente dat Uriël zich niet aan de etensvoorschriften hield. Een andere neef hitste de familie tegen hem op en verijdelde het huwelijk. Zijn broers zetten hem uit het familiebedrijf. Toen hij ook nog twee christenen afraadde om de overstap naar de joodse kerk te maken, sprak de synagoge de tweede, strengere ban (*herem*) over hem uit. Uriël kwam nu in volstrekte eenzaamheid en financiële nood te verkeren. Ten slotte brak zijn weerstand en onderwierp hij zich in 1640 aan de openbare boetedoening die door Carl Gebhardt wordt omschreven als een ‘ceremonie van morele zelfvernietiging’. Uriël beschrijft deze ceremonie in zijn autobiografie, *Exemplar humanae vitae* (*Voorbeeld van een mensenleven*):

Ik betrad de synagoge, die vol zat met mannen en vrouwen die voor het schouwspel gekomen waren, en toen het tijd was besteed ik de houten kansel midden in de synagoge, die voor prediking en andere godsdienstige oefeningen dient en las met luide stem een door hen opgesteld document voor met de volgende biecht: ik zou duizendmaal de dood verdienen door wandaden zoals daar zijn sabbath-schending en afvalligheid van het geloof, waartegen ik mij zozeer had misdragen dat ik anderen de toetreding tot het jodendom had afgeraden. Als boetedoening wilde ik mij onderwerpen aan hun verordeningen en alles vervullen wat men mij oplegde. Bovendien beloofde ik nooit meer te zullen terugvallen in dergelijke schaamteloosheden en misdaden. Nadat ik de voorlezing beëindigd had, daalde ik van de kansel af; de voorzitter van de gemeente trad op mij toe en fluisterde me in het oor dat ik me naar een hoek van de synagoge moest

begeven. Ik ging naar een hoek en de portier zei me dat ik me moest uitkleden. Ik ontblootte me tot mijn riem, bond een doek om mijn hoofd, trok mijn schoenen uit en strekte mijn armen uit, waarbij ik met mijn handen een soort zuil omvatte. De portier trad naderbij en maakte mijn handen met een band vast aan de zuil. Hierna kwam de voorzanger naderbij en nadat hem een leren zweep was overhandigd, diende hij mij negenendertig zweepslagen toe conform de traditie, want de wet bepaalt dat het getal van veertig niet mag worden overschreden. En omdat deze mannen zo godvruchtig en plichtsgetrouw zijn, wachten ze zich ervoor om door overmaat te zondigen. Tijdens de geseling werd een psalm gezongen. Daarna ging ik op de grond zitten. De prediker of wijze kwam naderbij en sprak mij vrij van de ban (wat zijn de menselijke gedragingen toch belachelijk!) en zo stond de hemeldeur die voordien met de sterkste grendels gesloten was geweest en mij de toegang had ontzegd weer voor mij open. Daarna trok ik mijn kleren weer aan en liep naar de drempel van de synagoge en ging daar op de grond liggen, terwijl de synagogedienaar mijn hoofd ondersteunde. Toen stapten allen bij het naar buiten gaan over mij heen, dat wil zeggen dat ze een been optilden en over mijn benen heen stapten. Zo deden allen, jong zowel als oud (een aap zou de mens geen smakelozere handelingen of lachwekkender gebaren voor ogen kunnen voeren!). Toen de ceremonie beëindigd was en niemand meer aanwezig was, stond ik op en nadat de synagogedienaar die mij had bijgestaan me van stof had gereinigd, ging ik naar huis.

Thuisgekomen schreef Uriël zijn autobiografie, *Exemplar humanae vitae*; hij pleegde een mislukte aanslag op zijn kwelgeest en schoot zich kort daarna (april 1640) een kogel door het hoofd.³

Spinoza moet dit drama van nabij hebben meegemaakt. Het moet diepe indruk op hem hebben gemaakt. Toen hij zeventien jaar later gestraft werd met dezelfde banvloek, stond ook voor hem de weg

open om boete te doen voor zijn zonden en terug te keren in de kerk. Maar Spinoza weigerde het hoofd te buigen. Hij was niet aanwezig tijdens het voorlezen van de tegen hem gerichte ban. Hij reageerde op zijn uitzetting door het schrijven van een *Apologie*, een geschrift waarin hij zich verdedigde tegen de beschuldigingen, of misschien beter: waarin hij zich verantwoordde voor het feit dat hij degene was die de synagoge de rug had toegekeerd. Volgens de *Apologie* was het namelijk niet de Raad van Ouderen die hem uit de synagoge had gestoten, maar was hij het zelf geweest die zijn geloof had afgezworen, als ik tenminste mag afgaan op het commentaar dat de Dordtse hoogleraar Salomon van Til wijdde aan de *Apologie* in zijn boek *Het Voor-Hof der Heydenen voor alle ongeloovigen geopent* (1694):

... *Benedictus de Spinoza*, een afgefallen Jood, welke in den aanvang den verwonderaar en uytlegger van de Cartesiaansche Philosophie speelde; en onder dien schijn leerlingen ten onderwijs na sig trok (..). Zijn geoeffentheyd in de wiskunst, en 't slijpen van glazen opende hem de deur, om tot veele Grooten toegang te vinden. Daar na wat blooter uytkomende, onderstont desen bestormer van de geloofsleer eerst het gesag van de boeken des O. en N.T. overhoop te werpen, en poogde de wereld te doen sien, hoe dese schriften van menschelijke vlijt, tot verscheyden malen vervormt en verbacken waren: en hoe sy tot de agting van Goddelijkheyd hebben kunnen opgebeurt werden. Soodanige bedenkingen had hy uytvoerig in een Spaans traktaat op de naam van *een verantwoording voor sijn afwijking van 't Jodendom* tegen 't O.T. by een geraapt: maar, op vrienden raad dit geschrift agterhoudende, bestont hy dese dingen wat behendiger en spaarsamer in een ander werk te mengen, 't geen hy onder de naam van *Tractatus Theologico-politicus*: dat is *Godsgeleerde politicke verhandeling* A^o. 1670. in 't ligt gaf.⁴

Van Til geeft een korte samenvatting van de *Apologie*. Die zou erop gericht zijn aan te tonen dat de Bijbel een werk is van diverse

mensenhanden, welk werk in de loop van de tijd zou zijn ‘vervormt en verbacken’ en ten onrechte de status van Gods woord zou hebben verworven. Hij legt ook een direct verband tussen de *Apologie* en het *Theologisch-politiek traktaat*. Spinoza’s replek op zijn verbanning uit de synagoge zou de kiem zijn geweest waaruit het *Traktaat* zou zijn ontstaan.⁵

Het bestaan van de *Apologie* wordt bevestigd door de verklaring die Jan Riewertsz. junior, zoon van Spinoza’s uitgever en vriend, in 1703 gaf aan een Duitse reiziger, Dr. Hallmann. Zijn vader zou er na de dood van Spinoza voor hebben gezorgd dat Spinoza’s geschriften veilig werden gesteld en in hetzelfde jaar nog werden uitgegeven onder de titel *Opera Posthuma*:

*Was man gefunden, das habe man auch alles zum Druck befördert, ausser ein grosses Werk so Spinosa wieder die Juden geschrieben u. darinnen er dieselben sehr hart tractiret. Spinosa habe es schon vor dem Tractatu Theologico-Politico fertig gehabt, u. doch inedirt liegen lassen, woraus sie denn auch geschlossen, dass er es nicht publicirt haben wollen. Er (Riewerts) habe das Msst. gehabt, aber an jemandem weggelassen.*⁶

Een tweede bevestiging is te vinden in een verklaring die de eerste Spinoza-onderzoeker, Christoph Gottlieb von Murr, midden 18^e eeuw vastlegde. Von Murr noemt de volledige oorspronkelijke titel: *Apologia para justificarse de su Abdicacion de la Synagoga*,⁷ titel die in zoverre met de door Van Til gegeven titel overeenkomt dat beide titels onderstrepen dat het Spinoza was die de synagoge de rug toekeerde, niet andersom.

Carl Gebhardt, de onvolprezen bezorger van Spinoza’s verzamelde werken (*Spinoza Opera*) gaat ervan uit dat de *Apologie* de oudste tekstlaag van het *Theologisch-politiek traktaat* vormt. Fragmenten van de *Apologie* zouden als *membra disjecta* in het *Traktaat* zijn terug te vinden en zich daar in twee groepen concentreren: (a) de zeer gedetailleerde Bijbelkritiek (hoofdstukken

8, 9 en 10) die Spinoza schreef ter ondersteuning van zijn stelling dat de Bijbel een werk is van mensenhanden; en (b) zijn kritiek op de ceremoniële wetten (hoofdstukken 3 en 5) die ten doel had aan te tonen dat de Bijbelse wetten niet voor alle eeuwigheid aan het volk van Israel zijn opgelegd als wederprestatie voor Gods verheffing van Israel boven alle andere volken, maar zijn ontstaan in een tijd van crisis met het doel de los samenhangende stammen van Israel om te vormen tot een staat.

De fragmenten uit de *Apologie* kregen door de late verwerking in het *Theologisch-politiek traktaat* - Spinoza publiceerde het *Theologisch-politiek traktaat* in 1670, dus dertien jaar na zijn verbanning uit de synagoge – een andere strekking. Terwijl de *Apologie* gericht was tegen de joods-Portugese gemeente van Amsterdam, en meer in het algemeen tegen het orthodox-joodse geloof, richt het *Theologisch-politiek traktaat* zich tegen het calvinisme dat geloofs- en staatszaken met elkaar vermengt en bepleit het in het algemeen de scheiding van geloof en politiek.

In 1660 vertrok Spinoza uit Amsterdam. Hij vestigde zich in Rijnsburg. Het is een blijk van onvoorstelbare geestkracht dat Spinoza in staat was denkbeelden te ontwikkelen die volstrekt in strijd waren met het geloof van zijn vaders; dat hij in staat was de wereldvisie waarin hij was opgevoed tot op de grond toe af te breken en vanuit het niets een nieuwe en samenhangende visie te ontwikkelen op de wereld, op de plaats van de dingen in deze wereld en op de mens en de plaats die de mens in de wereld inneemt.

I. GOD IS NATUUR

Het Oude Testament heeft volgens Spinoza een staatkundige strekking. De vijf boeken van Mozes werden geschreven om de twaalf onderling verdeelde stammen van Israel samen te smeden tot een staat. Dat God in het Oude Testament wordt voorgesteld als een wetgever of vorst, is een gevolg van deze staatkundige noodzaak. Spinoza trekt daaruit de conclusie dat God twee betekenissen heeft. De God van het Oude Testament is een onwaar Godsbeeld; 'God oftewel natuur' is daarentegen de ware God. De ware God is een immanente, in de natuur inwonende God. God is logos spermaticos, hij valt samen met de natuurlijke kiemkracht waaruit alles voortkomt. Geluk bestaat daarin dat wij onze rede afstemmen op de goddelijke natuurwetten.

Het Oude Testament - grondwet voor het volk van Israel

De eerste vijf Bijbelboeken, de zogenaamde boeken van Mozes, zijn een weefsel van draden die in uiteenlopende periodes zijn ontstaan. De vroegste draden kunnen volgens de meeste Bijbelgeleerden worden gedateerd op de zesde eeuw voor Christus.

Het boek Exodus vertelt hoe het volk van Israel door Mozes uit Egypte werd geleid, waar het in slavernij had geleefd. De Farao had het volk schoorvoetend toestemming gegeven om te vertrekken. Hij wilde het eigenlijk niet laten gaan, maar toen de God van Israel Egypte begon te teisteren met tien gruwelijke plagen, had hij geen andere keus dan de Israelieten vrij te laten. Het Egyptische leger had de Israelieten nog wel achtervolgd, maar God had voor Zijn volk een weg gebaad dwars door de Schelfzee. Nadat de Israelieten veilig en wel de oever aan de overzijde hadden betreden, liet God de muren van water instorten, zodat de Farao en zijn hele leger werden verzwolgen en te gronde gingen.

Drie maanden later kwamen de Israelieten aan in de woestijn. Ze zetten hun tenten op tegenover de berg Sinaï. God daalde uit de hemel neer op de top. Mozes moest naar boven komen om instructies van God in ontvangst te nemen. Hij ontmoette God op de top van de

berg. God schreef de Tien Geboden op twee stenen tafelen. Na veertig dagen en veertig nachten ging Mozes met deze tafelen terug naar beneden. Deze episode van het Bijbelverhaal speelde zich volgens de meeste schattingen af rond de twaalfde eeuw voor Christus.

De Israëlieten hadden als slaven lange tijd dwangarbeid verricht voor hun Egyptische meesters. Volgens de Bijbel duurde de periode van slavernij 430 jaar. De werkelijke periode duurde waarschijnlijk korter en viel, naar men aanneemt, samen met de dynastie van de Hyksos, dat wil zeggen van 1552 tot 1306 voor Christus, dus zo'n 250 jaar. De slavernij betrof niet het hele volk van Israel, zelfs niet een meerderheid van de twaalf stammen, maar beperkte zich tot een aantal families. De meeste stammen woonden al in Palestina, in stadstaatjes die door de Egyptenaren werden onderdrukt. 'De groep die uit Egypte kwam kan niet groot zijn geweest,' schrijft John Bright in *A History of Israel*. 'De verovering van Palestina was tot op zekere hoogte een *inside job*. Grote aantallen joden waren al lang in Palestina gevestigd. De joden die uit de woestijn kwamen, voegden zich bij hen. Deze samenvoeging vormde de vonk die Palestina deed ontbranden. Uit de versmelting van deze groepen ontstond de Israelische federatie van stammen zoals die later bekend is geworden.'⁸

De verovering van Palestina vond naar schatting plaats aan het eind van de twaalfde eeuw voor Christus. Nadat Mozes de Tien Geboden had ontvangen op de berg Sinaï en het volk veertig jaar door de woestijn had getrokken, begon de groep die zich uit Egyptische slavernij had bevrijd met de inname van Palestina. Beter gezegd: de uit Egypte afkomstige groep voegde zich bij de Israëlieten die al in Palestina woonden, en gezamenlijk slaagden ze erin de andere daar wonende volken te verdrijven en het land in te nemen. Tussen de periode van slavernij in Egypte (naar schatting 1550–1300) en de periode waarin de eerste Bijbelboeken op schrift werden gesteld, ligt een periode van 750-1000 jaar.

De periode van de aartsvaders Abraham, Izaäk en Jakob ligt nog weer vele eeuwen vóór de slavernij in Egypte. De schattingen

lopen uiteen van de twintigste tot de zeventiende eeuw voor Christus, dat wil zeggen dat er een tijdsspanne ligt van 1100–1400 jaar tussen de geschiedenis van de aartsvaders en de vastlegging van deze geschiedenis in de vroegste Bijbelteksten.

De oude Bijbelgeschiedenis - waarmee ik bedoel de geschiedenis van vóór de periode waarin de vroegste Bijbelteksten werden vastgelegd, dat wil zeggen de periode van vóór de Babylonische ballingschap (587-539) - is met andere woorden een kwestie van gissen en speculeren. De Bijbelgeleerden gaan er over het algemeen van uit dat de verhalen van de oude Bijbelgeschiedenis een terugspiegeling zijn van de politieke en sociale problemen die zich voordeden in de periode van de Babylonische ballingschap. De oude Bijbelgeschiedenis, zegt Bright, is een retrojectie van gebeurtenissen en omstandigheden uit de tijd van de vastlegging van de boeken van Mozes, maar op basis van legendarisch materiaal dat verwijst naar historische gebeurtenissen.

Van deze historische gebeurtenissen bestaat geen enkel bewijs. Er zijn geen overblijfselen van een orale traditie die duidelijkheid zouden kunnen verschaffen over de periode van de aartsvaders. Er zijn geen archeologische vondsten die inzicht kunnen geven in de periode van slavernij in Egypte. In de Egyptische geschiedenis zijn geen sporen gevonden die wijzen op de ballingschap van (een deel van) het joodse volk. Er zijn ook geen sporen van een uittocht uit Egypte, van een achtervolging door het Egyptische leger, van de ondergang en vernietiging van dit Egyptische leger. Er zijn geen sporen van de veertigjarige tocht door de woestijn, van de stenen tafelen, van Mozes. Sommige Bijbelgeleerden twifelen aan de historiciteit van Mozes. Heeft Mozes wel bestaan?

Het enige wat we hebben zijn de vijf Bijbelboeken: een weefsel van teksten waarvan de oudste tekstlagen dateren uit de zesde eeuw voor Christus.

De kern van de boeken van Mozes wordt gevormd door de Tien Geboden. Ze hebben een heel specifieke vorm: die van een feodaal contract tussen een vorst en zijn vazallen. De Tien Geboden lijken te zijn geschreven in navolging van het model van verdragen die de

vorst van de Hettieten sloot met zijn vazallen in het tweede millennium voor Christus. Het rijk van de Hettieten bestond tussen 1700 en 1200 voor Christus. Het lag in het huidige Turkije.

John Bright merkt op dat het joodse geloof als Verbondsgeloof sterke overeenkomsten vertoont met deze Verbonden of Contracten van het 'soevereiniteitstype' (dat wil zeggen verdragen tussen de Grote Koning en zijn vazallen) zoals die werden gesloten in het Hettitische Rijk. Deze verdragsvorm moet algemeen zijn geweest in oud-oosterse culturen, maar de Hettitische verdragen zijn de enig overgeleverde. Deze verdragen bestaan uit een aantal vaste onderdelen:

1) Preambule: 'Dit zijn de woorden van koning zus en zo, zoon van koning die en die.'

2) Opsomming van weldaden die door de koning in het verleden zijn gedaan aan zijn volk: 'Ik heb u vrede en veiligheid gebracht. Voorspoed is onder mijn bewind tot stand gekomen.' Enzovoort.

3) Verplichtingen die de vorst oplegt aan zijn vazallen: 'Gij zult geen verbond sluiten met andere vorsten. Gij zult gewapende troepen aan mij leveren op het moment dat ik daarom vraag. Gij zult een jaarlijkse bijdrage leveren, van die en die omvang, op die en die dag. Indien Gij deze verplichtingen nakomt, zal ik u rijkelijk zegenen met weldaden; indien Gij uw verplichtingen niet nakomt zal ik verschrikkelijke rampen op u laten neerdalen.'

4) Een kopie van dit contract zal worden opgeborgen in een kostbare schrijn en eenmaal per jaar worden voorgelezen op die en die dag.

De Tien Geboden hebben de vorm van een feodaal contract. In de Tien Geboden wordt vastgelegd dat God YHWH zich tot de stammen van Israel verhoudt als een Hettitische vorst tot zijn vazallen. Het joodse geloof is een Verbondsgeloof, dat wil zeggen een geloof gebaseerd op het model van een Verbond zoals de Hettitische vorsten dat sloten met hun vazallen. Dat Verbondsgeloof vormt de

grondslag voor een zogenaamde Verbondssamenleving (*Covenant Society*).

Het primaire doel van de Tien Geboden is dus niet om regels te stellen voor de manier waarop de leden van een geloofsgemeenschap zich hebben te gedragen. De Tien Geboden leggen de grondslagen voor de stichting van een staat, een Verbondsstaat.

Dit betekent dat er voorafgaand aan de Tien Geboden geen volk van Israel bestond, hoogstens een samenwerkingsrelatie tussen twaalf min of meer verwante stammen. Het doel van de Tien Geboden was immers om deze onsamenhangende stammen tot een eenheid te smeden onder één wet.

In de periode voorafgaand aan de vastlegging van de Tien Geboden was Israel verdeeld in een Noordrijk, bestaande uit tien stammen, en een Zuidrijk, bestaande uit de stammen Juda, Benjamin en Levi. Deze tweedracht moest bezworen worden.

Beide rijken stonden onder grote druk van machtige wereldrijken aan hun grenzen: Babylonië, Egypte en Perzië, die voortdurend bezig waren hun gebied uit te breiden en zwakkere groepen, zoals de stammen van Israel, te onderwerpen.

De combinatie van het interne gebrek aan samenhang en de druk van buitenaf verklaart waarom zich in de loop van de zesde eeuw voor Christus één almachtige God, YHWH, verhief boven de andere Goden die tot die tijd door de stammen van Israel in ere werden gehouden. Een God zo machtig dat alle stammen, ook de meest weerspannige, zich aan Zijn gezag moesten onderwerpen. Het is bekend dat YHWH in de periode vóór de formulering van de Tien Geboden geïdentificeerd werd met de God El, een oppergod die vereerd werd in de vorm van een stier. Sporen van deze identificatie zijn te vinden in Genesis 33 : 20, waar sprake is van El-Elohe-Israel, dat wil zeggen: El, God van Israel.

De politieke noodzaak tot staatsvorming verklaart waarom de God van Israel van meet af aan een God was met een 'kosmisch domein' zoals Bright het noemt, in tegenstelling tot de lokale godheden die vereerd werden door de omringende volken. De politieke noodzaak verklaart ook waarom de God van Israel zich van de natuurgoden van de omringende volken onderscheidde in de

gedaante van een gids die zijn volk leidt naar een historisch bestemming. De politieke noodzaak verklaart ten slotte waarom de Tien Geboden het verbod instelden op de afbeelding van vogels, vissen, dieren of mensen - afbeeldingen die tot op dat moment in Israel zelf en in de omringende landen als Goden werden vereerd. De God van Israel tekende zich tegenover al deze omringende Goden af als een onzichtbare, absoluut transcendente God, ten overstaan van wie het volk van Israel tot een hechte eenheid kon worden gesmeed.

Wanneer kwam de staat Israel tot stand onder YHWH? Volgens sommigen was dat in de loop van de twaalfde eeuw, in een min of meer mythisch verleden waaraan de manuscripten uit de zesde eeuw herinneringen bevatten. Volgens anderen is het aannemelijker dat deze staatsvorming plaatsvond in de zesde eeuw, omdat de noodzaak van eenwording toen het grootst was. Het verhaal van het Verbond tussen YHWH en zijn volk en de inscriptie van de Tien Geboden op de stenen tafelen werden, in functie van deze staatkundige noodzaak, teruggeprojecteerd in een mythisch verleden.

Hoe het ook zij: de vijf zogenaamde boeken van Mozes, die ook wel de Wetboeken worden genoemd, speelden een cruciale rol in de staatsvorming van Israel. Zij modelleerden deze staatsvorming naar een situatie waarin een almachtige God/koning een verbond sluit met de stammen/vazallen van het volk Israel. Het doel van de Tien Geboden is: één volk onder één wet.

In 1670 publiceerde Spinoza het *Theologisch-politiek traktaat*. In hoofdstuk 4, 'Over de goddelijke wet', geeft hij een verklaring voor het ontstaan en de functie van de boeken van Mozes die overeenkomt met de verklaring die ik hierboven heb samengevat. Hij zegt dat de vijf Wetboeken bedoeld waren als grondwet van het joodse volk. Volgens Spinoza ligt het belang van deze boeken daarin dat de tweedracht tussen de verschillende stammen werd bezworen en het volk van Israel werd verenigd onder één wet. 'Van Mozes geldt dat hij uit de openbaring of aan hem geopenbaarde grondslagen wel begrepen heeft op welke wijze het Israelitische volk (...) het best verenigd kon worden en in een gemeenschap één geheel kon vormen, met andere woorden hoe hij een onafhankelijke staat kon stichten,

en vervolgens ook op welke wijze dat volk het best gebracht kon worden tot gehoorzaamheid.’⁹

Dat is ook de reden, zegt Spinoza, waarom God zich in de verbeelding van de profeten presenteerde als een wetgever, een vorst of rechter: ‘Hierdoor is het gekomen dat hij [Mozes, MvB] zich God als bestuurder, wetgever en koning, als barmhartig, rechtvaardig enzovoort ging verbeelden, terwijl dit alles toch niet meer dan attributen van de menselijke natuur zijn, die van de goddelijke natuur geheel verre gehouden moeten worden.’¹⁰

Het staatsbelang eiste volgens Spinoza dat aan het volk van Israel het beeld werd voorgehouden van een God die absoluut transcendent was, dat wil zeggen een God ten overstaan van wie de stammen van Israel optimaal konden worden verenigd tot één staat.

Transcendent - immanent

Wat is transcendentie? Dit vraagstuk hangt volgens Spinoza samen met het probleem van de oorzakelijkheid. Spinoza grijpt terug op de scholastiek en via de scholastiek op Aristoteles. Aristoteles maakt onderscheid tussen verschillende soorten oorzaken. Een voorwerp, zegt Aristoteles, kan in beweging worden gebracht hetzij door een oorzaak buiten dat voorwerp (transcendent), hetzij door een oorzaak die in het voorwerp zelf zit (immanent).¹¹ Aristoteles geeft het voorbeeld van een steen die in beweging wordt gebracht door een stok, die weer in beweging wordt gebracht door een hand, die op zijn beurt in beweging wordt gebracht door de mens tot wie deze hand behoort: een reeks van drie externe oorzaken (stok, hand en mens).

De mens staat in dit voorbeeld aan het eind van de reeks: hij is een beweger, zegt Aristoteles, die door niets wordt bewogen. Aristoteles noemt de mens eerste beweger, omdat de mens het begin vormt van de oorzakelijke reeks die uiteindelijk leidt tot het in beweging brengen van de steen. De mens zelf wordt volgens Aristoteles in beweging gebracht door een interne oorzaak, maar je hoeft deze conclusie maar te formuleren om te beseffen dat de kwestie van de interne oorzaak een stuk ingewikkelder ligt dan die van de externe oorzaak. Terwijl het eenvoudig is om voorbeelden te

geven van een externe oorzaak - hand beweegt stok, stok beweegt steen -, is het veel moeilijker om aan te geven wat een interne oorzaak is. Wat moet ik me voorstellen bij de interne oorzaak die de mens in beweging brengt? Is het zijn wil? Maar kun je die wil wel losmaken van de mens in termen van een relatie van een oorzaak (wil) tot gevolg (beweging)? Of wordt de mens in beweging gebracht door zijn ziel die deel uitmaakt van God, en is er dan niet eerder sprake van een externe oorzaak?

De filosofen en theologen die Aristoteles' onderscheid overnamen en uitwerkten, lijken zich niet bewust te zijn van dit probleem. De scholastiek nam het onderscheid tussen interne en externe oorzaak over en gaf aan de externe oorzaak de naam 'overgankelijke oorzaak' (*causa transiens*) en aan de interne oorzaak de naam 'immanente oorzaak' (*causa immanens*). Maimonides, een van de filosofen op wie Spinoza zich oriënteert, geeft van die overgankelijke oorzaak hetzelfde voorbeeld als Aristoteles: de stok beweegt de steen. Voor de immanente oorzaak geeft hij het voorbeeld van de ziel die het menselijk lichaam beweegt. Elders in de scholastiek wordt als voorbeeld van een immanente oorzaak genoemd: het denken dat gedachten produceert.

In deze voorbeelden komt het probleem terug dat ik naar aanleiding van Aristoteles signaleerde. In hoeverre kun je van de relatie tussen ziel en lichaam, van de relatie tussen denken en gedachten, zeggen dat ze relaties zijn van oorzaak en gevolg? De externe (overgankelijke) oorzaken worden uitgedrukt met behulp van overgankelijke werkwoorden, dat wil zeggen werkwoorden die een relatie leggen tussen een onderwerp (stok) en een lijdend voorwerp (steen) waartussen het werkwoord (bewegen) de oorzakelijke relatie aangeeft (stok = oorzaak, bewegen van de steen = gevolg). Bij de interne of immanente oorzaak leidt deze constructie tot problemen. Zijn de zinnen (a) 'De ziel beweegt het lichaam' en (b) 'Het denken produceert gedachten' wel overgankelijke zinnen? Zijn het niet eerder verkapte onovergankelijke of onpersoonlijke zinnen en is het niet juister om te zeggen: (a) 'Het lichaam beweegt zich' en (b) 'Er wordt gedacht', zoals je ook zegt: 'De boom groeit' en 'Het regent'? Dat wil zeggen: zijn het niet eerder zinnen die duidelijk

maken dat er geen sprake is van een handeling die door een onderwerp wordt uitgevoerd op een lijdend voorwerp, en dat de suggestie van een interne oorzakelijke relatie ofwel op niets berust, ofwel van een aard is die niet vergeleken kan worden met de externe oorzakelijke relatie tussen een onderwerp (stok) en een lijdend voorwerp (steen)?

Deze vraag is van aanzienlijk belang binnen de scholastiek, omdat God door de scholastiek wordt geïdentificeerd met de transitieve (externe) oorzaak ten opzichte waarvan de mens en de rest de schepping zich verhouden als gevolg. God scheidt mens en wereld, dat wil zeggen dat God zich tot mens en wereld verhoudt als onderwerp (oorzaak) tot lijdend voorwerp (gevolg). De scholasticus Francisco Suárez (1548-1617) definieerde God als de *actio transiens*, waarbij hij een volstreekte scheiding maakte tussen God als oorzaak en de schepping als het gevolg van het goddelijk handelen.¹²

Spinoza ontleent een belangrijk deel van zijn vocabulaire aan de scholastiek. Hij heeft het, in navolging van de scholastici, over *causa transiens* en *causa immanens*. In de *Korte verhandeling* wordt de *causa transiens* vertaald en gespecificeerd als de ‘overgaande’, ‘uiterlijke’ of ‘uitwendige’ oorzaak; de *causa immanens* als de ‘inblijvende’ of ‘innerlijke’ oorzaak.

De revolutionaire wending die Spinoza teweegbrengt in theologie en filosofie is nu dat hij, in flagrante strijd met de scholastiek en de theologie van zijn tijd, God definieert als *causa immanens*, met als radicale consequentie dat hij God afwijst als *causa transiens*, dat wil zeggen God als externe oorzaak en schepper van mens en wereld.

Spinoza geeft in zijn werk twee tegengestelde definities van God. God 1 is de God van het Oude Testament. Dit is de transcendente God die wij uit de Bijbel kennen als een God in de menselijke gedaante van een vorst of rechter. Volgens Spinoza is dit een onware God. In verband met de oudtestamentische God zou het juist zijn om te spreken over een *Godsbeeld*, want de oudtestamentische God is het product van de verbeelding van Mozes en de profeten. In de periode van het oude Israel had dit *Godsbeeld*

tot doel de stichting van de staat Israel te bekrachtigen en het volk in toom te houden. Dit doel is volgens Spinoza niet meer van kracht in het Nederland van de zeventiende eeuw. Toch beroepen de Nederlandse rabbijnen en dominees zich op het oudtestamentische Godsbeeld om macht uit te oefenen over het volk. Dat verklaart waarom theologie en politiek zulke nauwe banden onderhouden. Spinoza keurt het gebruik van dit Godsbeeld goed in zoverre het helpt normen en waarden te handhaven die de samenleving in geordende banen leiden. Maar we moeten beseffen dat dit beeld niets te maken heeft met de ware God. De pretenties van de theologen berusten in dit opzicht op niets. Spinoza verwerpt ze als een vorm van machtsmisbruik en bedrog. Hij vindt dat de mensen door het onware Godsbeeld heen zouden moeten kijken om de ware God te zien.

God 2, de ware God, is een immanente God. Kennis van de ware God is voorbehouden aan beoefenaars van de filosofie. God is immanent, niet overgankelijk zegt Spinoza in de *Ethica*.¹³

Maar wat is immanentie in dit verband? We hebben hierboven gezien dat immanentie te maken heeft met oorzakelijkheid. We hebben ook gezien dat de immanente ('inblijvende' of 'innerlijke') oorzaak, in tegenstelling tot de externe of overgankelijke oorzaak, problematisch is. De vraag is dus: wat bedoelt Spinoza als hij het heeft over de immanentie van God? God is een immanente God, zegt hij, omdat hij de oorzaak is van zichzelf (*causa sui*). De oorzaak van God is een 'innerlijke', 'inblijvende' oorzaak. Inblijvend waarin? In de Natuur, want God is Natuur. Elders wordt God door Spinoza gelijk gesteld aan de Natuur volgens de formule: 'God oftewel Natuur' (*Deus sive Natura/ Deus seu Natura*). We raken hier aan de kern van het probleem van de immanentie. Hierboven heb ik aangegeven dat het probleem van de immanentie daarin ligt dat oorzaak en gevolg moeilijk van elkaar kunnen worden onderscheiden. Het is zelfs de vraag óf er wel sprake is van een onderscheid tussen oorzaak en gevolg.

Als Spinoza het in verband met God heeft over de relatie tussen oorzaak en gevolg, gebruikt hij het werkwoord 'impliceert' (*involvit*)

om aan te geven dat het verschil tussen oorzaak en gevolg wel in theorie, maar niet in praktijk kan worden gemaakt. Zodra je God benoemt als oorzaak, benoem je automatisch de natuur die als gevolg in deze oorzaak ligt ingerold (*involvit*) of ingevouwen. God als oorzaak (in het scholastieke jargon *natura naturans*) impliceert direct en automatisch God als gevolg (*natura naturata*), dat wil zeggen God als de wereld die we elke dag ervaren.

De relatie tussen immanente oorzaak en gevolg is er een van wederzijdse implicatie. Dat betekent dat je kunt redeneren vanuit de oorzaak (God) en toe kunt werken naar het gevolg (Natuur). Je kunt ook redeneren vanuit het gevolg (Natuur) naar de oorzaak (God) toe. Maar in beide varianten vallen oorzaak en gevolg samen. Zodra je het hebt over een mens (of een paard of een steen) als gevolg (modus) van God, impliceer je automatisch God als oorzaak. God en Natuur zijn co-extensief; ze hangen onverbrekkelijk samen en kunnen in de feitelijke wereld niet van elkaar worden gescheiden.

De wederzijdse implicatie van God als oorzaak en als gevolg leidt tot twee perspectieven. Het eerste perspectief is dat van het panentheïsme ('alles is in God'), dat de goddelijke oorzaak-gevolg keten beschouwt van de kant van de gevolgen en terugredeneert van de gevolgen (alle natuurlijke verschijnselen) naar de oorzaak (God). Het perspectief van het pantheïsme ('God is [in] alles') beschouwt dezelfde keten van de andere kant en redeneert van de oorzaak (God) naar de gevolgen (natuurlijke verschijnselen). In wezen hebben we het over hetzelfde verschijnsel, van twee tegenoverliggende kanten bekeken.

Het oorzaak – gevolgprobleem is een eerste benadering van wat Spinoza zich voorstelt bij de immanente God. Om de revolutionaire reikwijdte van Spinoza's godsbegrip te kunnen doorgronden, moeten we nader ingaan op de vraag wat Spinoza met de ware God bedoelt.

Spinoza stelt in het *Theologisch-politiek traktaat* de ware en de onware God scherp tegenover elkaar. Onder de ware God verstaat hij God-Natuur:

Onder Gods leiding versta ik de vaste en onveranderlijke orde der natuur of de aaneenschakeling der natuurlijke dingen. Boven hebben we immers gezegd en op een andere plaats ook reeds aangetoond dat de universele wetten van de natuur, volgens welke alles geschiedt en bepaald wordt, niets anders zijn dan de eeuwige besluiten Gods, die altijd een eeuwige waarheid en noodzakelijkheid inhouden. Of wij dus zeggen dat alles geschiedt volgens de wetten van de natuur, of dat alles door Gods besluit en leiding beschikt wordt, wij zeggen hetzelfde.¹⁴

De onware God tekent zich af in de verbeelding van die mensen die niet in staat of bereid zijn over de dingen na te denken:

... het volk pleegt te oordelen volgens de door de uitwendige zintuigen bepaalde aandoeningen van de verbeelding (imaginatio) (en) zich derhalve God lichamenlijk te verbeelden (imaginatur) als iemand die een koninklijke heerschappij uitoefent, van wie het een troon in de hemelkoepel fantaseert, boven de sterren, die, naar het gelooft, niet zo ver van de aarde af staan.¹⁵

Wat moeten we ons voorstellen bij de ware God die in de *Ethica* kortweg wordt aangeduid als God-Natuur (*Deus, seu Natura*)?¹⁶ God-Natuur is in de eerste plaats een onuitputtelijke bron van energie en kracht: .. *de energie van de natuur (potentia naturae) [is] de energie en de kracht van God zelf (ipsa divina potentia & virtus) en de goddelijke kracht (divina potentia) is precies de essentie van God.*¹⁷ God-Natuur is in de tweede plaats Rede (*ratio* of *logos*), dat wil zeggen dat Hij samenvalt met de logische, wetmatige ordening van de kosmos: ... *daar de kracht en energie van de natuur de kracht en energie van God zelf is, en de wetten en regels van de natuur de besluiten van God zelf... [zijn] Gods besluiten en geboden, en derhalve ook zijn voorzienigheid, in werkelijkheid niets anders dan de orde van de natuur.*¹⁸

God valt met andere woorden samen met de natuurwetten, opgevat als de logische, wetmatige ontplooiing van een oerkracht die zich manifesteert in de zich voortdurend vernieuwende natuur. In de klassieke Oudheid huldigden de stoïci een soortgelijke opvatting. Spinoza oriënteert zich op dit Spinoza gedachtengoed.¹⁹ Ik zal het stoïsche godsbegrip gebruiken als hulpconstructie om de belangrijkste kenmerken van het godsbegrip in het licht te stellen.

God is logos spermaticos

Voor Stoa gold, net als voor Spinoza, dat God = Rede (*ratio* of *logos*), maar wat behelst dat raadselachtige begrip *ratio/logos*?

Diogenes Laërtius, een Griekstalige filosofieleraar uit de derde eeuw na Christus, gaf in zijn tekstboek *Leven en leer van beroemde filosofen* de volgende samenvatting van de leer van Zeno van Citium, de grondlegger van het stoïcisme:

Als het wezen van de Godheid duidt Zeno de gehele wereld en de hemel aan, net zoals Chrysippus dat doet in het eerste boek van Goden en Posidonius in het eerste boek dat ook die titel draagt ... De term natuur wordt door hen soms gebruikt om datgene aan te duiden wat de hele wereld bijeenhoudt, soms dat wat wezens op aarde doet ontstaan en groeien. De natuur wordt gedefinieerd als een kracht die vanzelf beweegt en met behulp van de levenwekkende rationele beginselen (logoi spermatici) dat wat uit haar voortkomt op gezette tijden tot voltooiing brengt en in stand houdt, waarbij ze die wezens gelijk maakt aan die waaruit ze voortkomen. De natuur is volgens hen gericht op nut en genot, zoals duidelijk is naar analogie van menselijk vakmanschap.²⁰

In dit prachtige citaat vat Diogenes Laërtius alle kenmerken samen van de godheid volgens het klassieke stoïcisme, en het is frappant hoezeer deze kenmerken punt voor punt overeenkomen met Spinoza's opvatting van de ware God :

- * God is aanwezig in de wereld,
- * God is oorzaak van zichzelf (*causa sui*),

* God-Natuur is gericht op nut en genot. Op dit utilitaristische aspect van Spinoza's leer zal ik nog uitgebreid terugkomen.

* God = Rede, hetgeen betekent:

- a. oorsprong van alle dingen,
- b. samenhang (structuur) die alle dingen bijeenhoudt,
- c. kiemkracht (*logoi spermatikoi*).

Het is voor een goed begrip van Spinoza cruciaal om dat laatste element te benadrukken. God is kiemkracht of, juister gezegd, God is het geheel van levenwekkende natuurwetten (*logoi spermatikoi*). Dit uitgangspunt heeft als consequentie dat zowel macrokosmos (het universum) als microkosmos (de mens) worden opgevat als groei- of ontwikkelingsprocessen die geleid worden door de *logoi*, de natuurwetten die niet alleen de energie leveren (1), maar ook de bouwplannen (2) die dankzij deze energie worden uitgelopen in alle levende wezens, een combinatie van energie en bouwplan die het best in de term *logoi spermatikoi* – levenwekkende natuurwetten – kan worden samengevat.

De Stoa benadrukt dat *logos* de kern vormt van de drie delen waarin de filosofie traditioneel werd opgedeeld: natuurkunde (fysica), dialectiek (logica) en ethiek. Wat de natuurkunde betreft hebben we gezien dat *logos* het goddelijke, bezielende en ordenende principe van het universum is. Wat betreft de dialectiek of logica zijn de stoïcijnen ervan overtuigd dat de ordening die ten grondslag ligt aan de kosmos logisch en meer specifiek talig van aard is. De samenhang of syntaxis van de wereld moet begrepen worden in de taalkundige betekenis van dat woord. De samenhang van de wereld is discursief van aard en dat discours heeft een vorm die ik het best kan vergelijken met het taalmodel van de generatieve grammatica dat Noam Chomsky midden vorige eeuw ontwikkelde. Volgens Chomsky komt taal voort uit (wordt gegenereerd door) een kleine set abstracte basisregels die voor elke taal gelden: dit is de dieptestructuur. De regels van deze dieptestructuur worden via transformatieregels tot oppervlaktestructuur getransformeerd, dat wil zeggen tot de taal die we dagelijks gebruiken.

Chomsky's transformatief-generatieve model illustreert in grote lijnen wat de stoïcus – en ook Spinoza – zich voorstelden bij de

samenhang van het universum: een set van onveranderlijke axioma's die via een logisch proces van transformaties worden uitgeweid tot de wetmatig georganiseerde natuur in de ruimste zin van het woord.

En omdat de menselijke *logos* (in de betekenis van verstand) deel uitmaakt van de universele natuurwetten, zijn wij in staat om de zintuiglijke indrukken die wij van de wereld opvangen (*fantasiai*) te analyseren op een logisch-discursieve manier, dat wil zeggen te herleiden tot de diepstructuur die onder de misleidende oppervlaktestructuren verborgen ligt. De ethische component van Spinoza's filosofische les berust op deze afstemming van het menselijke verstand op de universele natuurwetten.

Men ziet dat de drie schijnbaar uiteenlopende onderdelen: fysica (natuurkunde), logica (taalkunde) en ethiek voor de stoïcus – en voor Spinoza – samenvloeien tot één houding waarin inzicht in de samenhang van de Natuur samenvalt met de richtlijnen tot handelen, een handelen dat gericht is op instemming met de redelijke samenhang van de Natuur, dat wil tegelijkertijd zeggen instemming met onszelf voor zover onze identiteit op dezelfde principes berust als de universele natuurwetten.

Deze stoïsche overwegingen over de aard van de *logos* = rede = God gelden onverkort voor Spinoza. Een van de ondergeschikte verschillen waarin Spinoza zich onderscheidt van de stoïci is dat de goddelijke samenhang van de kosmos zich volgens hem eerder vertaalt in wiskundige dan in taalkundige afleidingen. De spaarzame voorbeelden die Spinoza gebruikt voor toelichting van het wezen van de universele orde, dat wil zeggen van God, zijn wiskundige voorbeelden (bijvoorbeeld de definitie van een driehoek). Maar het verschil is gering.

Als ik het goed zie, heeft Spinoza zijn inzichten in de ware God, dat wil zeggen in de universele natuurwetten, weergegeven volgens de principes van deze ordening zelf, dat wil zeggen volgens een axiomatisch systeem dat, uitgaande van de meest abstracte en algemene axiomata (onbetwistbare stellingen), via stellingen en bijstellingen, bewijzen en scholiën (commentaren) uitkomt bij de mens met al zijn mogelijkheden en beperkingen. De uitdaging die hij aanging met het schrijven van zijn *Ethica* was om de wereldorde

more geometrico (op meetkundige manier) inzichtelijk te maken. Zijn voorbeeld was *De Elementen*, het beroemde wiskundeboek waarin Euclides de meetkunde voor het eerst uiteenzette in de vorm van een axiomatisch-deductief systeem. De schoonheid van deze vormgelijkheid schuilt daarin dat Spinoza de orde van de wereld qua vorm overeen wil laten komen met de opzet van het levenswerk waarin hij deze inzichten uiteenzette.

Als ik me beperk tot de stoïci uit de keizertijd voor wie Spinoza zich in het bijzonder interesseerde: Seneca, Cicero, Epictetus, Marcus Aurelius, maar die zich, met name via Epictetus, sterk oriënteerden op het vroege stoïcisme van Zeno van Citium en Chrysippus, dan valt op dat zij weliswaar getuigden van hun geloof in de God die *logos* was en die immanent was, omdat hij samenviel met de ordening van de kosmos, maar dat zij er desondanks geen been in zagen om de klassieke Griekse Goden, met name Zeus, herhaaldelijk aan te roepen. Toen ik Seneca en Epictetus voor het eerst las, verbaasde ik me daarover. Ik meende dat hun redeneringen tegenstrijdig of op zijn minst inconsistent waren en dat ze, om zo te zeggen, van twee walletjes aten. In de loop van de tijd ben ik gaan inzien dat de stoïci anders over Goden dachten dan wij. Voor de stoïci waren Zeus, Neptunus, Hera en al die andere bewoners van de Olympus zinnebeelden van natuurkrachten of van de *logos* zelf. We zouden een fout begaan als we meenden dat ze verwijzen naar transcendenten Goden die zich tot de natuur verhouden als oorzaak tot gevolg. De aanname dat Goden transcendent zijn, is een aanslibbing van het christelijke gedachtegoed en een van de valkuilen waarin je makkelijk trapt als je de klassieke auteurs met ogen van nu gaat lezen.

Beschouwde Spinoza de relatie tussen de ware immanente God (God 2) en het onware Godsbeeld (God 1) op dezelfde manier als Seneca, Epictetus en Marcus Aurelius? Ik ben geneigd te zeggen van wel, maar maak direct de aantekening dat, terwijl Spinoza's voorgangers soepel, ik zou bijna zeggen speels omgingen met de relatie tussen de immanente God en zijn schijnbaar transcendenten zinnebeelden, Spinoza zich in de zeventiende eeuw veel teweer moest stellen tegen een transcendenten God die door joden en calvinisten tot

de enige ware God was uitgeroepen. Scheurmakers en twijfelzaaiers zoals Spinoza, Uriël da Costa en Adriaan Koerbagh werden met harde hand uit de gemeenschap verwijderd, als ze al niet voor berechting werden overgedragen aan de autoriteiten. Vandaar dat Spinoza zich in al zijn geschriften liet leiden door het motto dat hij tot zijn lijfspreuk koos: 'caute', dat wil zeggen 'wees op je hoede'.

In dat perspectief van behoedzaamheid moeten de taalkundige dubbelzinnigheden worden begrepen waarvan Spinoza stelselmatig gebruikmaakt.

Dubbelzinnigheden

Wat is kennis? Spinoza stelt deze vraag vanaf zijn vroegste werk. De geest moet volgens Spinoza een drietal niveaus van kennis doorlopen om tot ware of adequate kennis te komen. Aanvankelijk maakte Spinoza's onderscheid tussen vier kennisniveaus (*Korte verhandeling*), later tussen drie (*Traktaat tot verbetering van het verstand*, *Ethica*). Kennis 1 (eerste niveau) bestaat uit de oppervlakkige waarneming die tot verbeelding dat wil zeggen tot valse voorstellingen leidt. Kennis 2, de redelijke kennis, corrigeert deze onzuive waarneming, doordat ze onder de oppervlakte van de verschijnselen op zoek gaat naar de daaronder liggende structuur met behulp waarvan ze de waargenomen verschijnselen kan herleiden tot de goddelijke oorsprong waaruit alles ontstaat. Kennis 3 ten slotte, de intuïtieve kennis, is de onmiddellijke herkenning van de goddelijke samenhang in de dingen.

Spinoza onderscheidt de opeenvolgende niveaus van kennis door ze te nummeren als kennis 1, kennis 2 en kennis 3, en ze te presenteren als drie opeenvolgende graden van volmaaktheid. Dat doet hij niet met de verschillende betekenissen van het woord God. Hij nummert ze niet, geeft ook niet aan of God 1 (het godsbeeld zoals gepresenteerd in het Oude Testament) misschien moet worden gezien als een eerste niveau van begrip dat overwonnen moet worden om op het tweede niveau uit te komen bij God 2, de God die Rede is.

De veronderstelling dat de relatie tussen God 1 en God 2 parallel loopt met de relatie tussen kennis 1 en kennis 2 is niet zo vreemd. Men herinnert zich dat de God van het Oude Testament

volgens Spinoza het product is van de verbeelding van de profeten en dat deze onware voorstelling van God als vorst of rechter overwonnen moet worden door de filosofie die achter het onware Godsbeeld de ware God ontdekt in de redelijke samenhang van het universum. Deze parallel leidt tot het inzicht dat God 1 (Oude Testament) zich weliswaar tot God 2 (God-Natuur) verhoudt als onwaarheid tot waarheid, maar dat deze dichotomie kan worden overstegen door onwaarheid en waarheid op te vatten als fasen van een dialectisch kennisproces waarin de aanvankelijke, naïeve en onware voorstelling van God in mensengedaante (God 1) door filosofisch onderzoek wordt overwonnen en leidt naar de ware God (God 2) die zich als een rationele dieptestructuur onder het misleidende oppervlak van de verschijnselen verbergt.

Waarom maakt Spinoza een scherp en cijfermatig onderscheid tussen de drie betekenissen van kennis en laat hij na dit onderscheid aan te brengen tussen de verschillende betekenissen van het woord God? Het antwoord ligt voor de hand. Als Spinoza God 1 (Oude Testament) als onwaar godsbeeld scherp had onderscheiden van de ware God 2 (God-Natuur) zou hij zijn aangeklaagd, opgepakt en veroordeeld, zoals gebeurde met zijn ongelukkige collega Adriaan Koerbagh, die uiting had gegeven aan soortgelijke denkbeelden in zijn boeken *Een bloemhof van allerley lieflykheyd* en *Een licht schijnende in duystere plaatsen* (allebei uit 1668), daarvoor was aangeklaagd, veroordeeld tot gevangenisstraf, en die een jaar na zijn opsluiting in het rasphuis overleed. Spinoza maakt bewust gebruik van de dubbelzinnigheid van het woord God om zich tegen beschuldigingen van atheïsme in te dekken.

Spinoza past deze tactiek van dubbelzinnigheid overal toe. De nummering van de kennisniveaus is een uitzondering op de regel dat Spinoza uiteenlopende en vaak tegenstrijdige betekenissen vangt onder één en dezelfde term. Een ander opvallend voorbeeld van dubbelzinnigheid is het begrip *virtus* – deugd. Spinoza geeft op meerdere plaatsen een klinkklare, korte en heldere definitie van dit begrip, te weten: deugd is macht.²¹ Hij grijpt terug op de klassieke betekenis van *virtus* die etymologisch verwant is met het woord *vir*

(man) of *vis* (kracht). Deze definitie van deugd is in strijd met de gangbare, op het christendom gebaseerde betekenis van deugd, waarin het accent ligt op naastenliefde, nederigheid en medelijden. Spinoza gebruikt hetzelfde woord *virtus* voor christelijke deugd (Deugd 1), maar ook voor klassieke deugd oftewel macht (Deugd 2). Het wekt misschien verbazing als hij in de *Ethica* medelijden verwerpt als een zwakte die in strijd is met de ware deugd,²² maar de verbazing daarover verdwijnt als hij even verderop de oude, vertrouwde deugden van hoop, liefde en grootmoedigheid (*generositas*) bestempelt als deugden. De gelovige lezer denkt terug te zijn op bekend terrein; zijn twijfels zijn weggenomen; Spinoza bevestigt de deugden die hem, de gelovige, 's zondags van de kansel worden aanprezen. Wat die lezer niet ziet, is dat Spinoza een revolutionaire omkering teweegbrengt waarbij hij kort gezegd de tegenstelling tussen goed = deugd kwaad = ondeugd vervangt door de tegenstelling macht = deugd onmacht = ondeugd. Ik zal later uitgebreid terugkomen op deze verbluffende omwenteling in het denken over ethiek en moraal en voor dit moment volstaan met de opmerking dat als Spinoza geloof, hoop en liefde aanbeveelt als deugden (*virtutes*), hij dit niet doet omdat ze het goede in de mens losmaken en betere mensen van ons maken, maar omdat wij er sterker van worden in de heel concrete zin dat onze handelingsmacht (*agendi potentia*) erdoor wordt vergroot.²³ Net zoals bij God 1 en God 2, vangt Spinoza ook bij het deugdbegrip twee onderscheiden en onderling tegengestelde begrippen: deugd 1 (christelijke deugd) en deugd 2 (macht) onder één en hetzelfde woord, en hij doet dat op grond van een soortgelijk motief: zich ongrijpbaar te maken voor beschuldigingen van immoraliteit.²⁴

Was Spinoza een atheïst? Volgens zijn tijdgenoten leed dat geen enkele twijfel. Spinoza was een ongelovige; het spinozisme was van meet af aan synoniem met goddeloosheid, getuige onder meer de reactie van dominee Van Til in diens *Het Voor-Hof der Heydenen voor alle ongelooovigen geopent*.

Spinoza verdedigde zich met hand en tand tegen deze beschuldigingen. In 1665 schreef hij aan Henry Oldenburg dat hij bezig was aan een boek over de Bijbel om 'de opvatting van het gewone volk dat me voortdurend van atheïsme beschuldigt' te weerleggen.²⁵ In een latere brief uit 1671 verweert Spinoza zich opnieuw heftig tegen een aantijging van atheïsme van de kant van Lambert van Velthuysen. Als Van Velthuysen zich had vergewist van de beginselen volgens welke ik leef, schrijft hij, *zou hij niet zo makkelijk tot de overtuiging zijn gekomen dat ik het atheïsme predik. Atheïsten streven immers gewoonlijk bovenmate naar eer en rijkdom, zaken die ik altijd versmaad heb, zoals allen weten die mij kennen.*²⁶ Het is opmerkelijk dat Spinoza geen rechtstreeks antwoord geeft op Van Velthuysens vraag. Spinoza wijst erop dat hij een sober leven leidt, maar dat is natuurlijk geen weerlegging van de beschuldiging van atheïsme. Spinoza's ontwijkende reactie wekt de indruk dat hij Van Velthuysen in wezen gelijk moet geven.

In *het Theologisch-politiek traktaat* verweert Spinoza zich al even fel tegen de beschuldiging van atheïsme: het is nu al zo ver gekomen, schrijft hij, *dat mensen die openlijk toegeven dat ze geen begrip van God hebben en hem niet anders kennen dan via de geschapen dingen (waarvan zij de oorzaken niet weten), zich niet schamen filosofen van atheïsme te beschuldigen.*²⁷ In een volgend hoofdstuk draait hij de beschuldiging om en beschuldigt hij degenen die onbegrepen afwijkingen van de natuurwetten beschouwen als wonderen, dat wil zeggen als blijken van Gods interventie, ervan de echte atheïsten te zijn, omdat zij de onfeilbare wetten van de natuur in twijfel trekken: *Als er dus iets in de natuur zou gebeuren dat niet uit haar wetten zou volgen, zou dit noodzakelijkerwijs met de orde die God voor eeuwig via de universele natuurwetten in de natuur heeft gesteld, in strijd zijn. Zodoende zou dit tegen de natuur en haar wetten ingaan en dientengevolge zou het geloof daarin ons aan alles doen twijfelen en ons tot het atheïsme brengen.*²⁸

Spinoza geloofde niet in de transcendente God van het Oude Testament. In die zin was hij zonder twijfel een atheïst. Hij was overtuigd van het bestaan van een immanente God, dat wil zeggen in

de onuitputtelijk en vitale krachten van de natuur. Dat betekent nog niet dat Spinoza geloofde in het pantheïsme, als we onder pantheïsme een natuurgodsdienst verstaan met alle daarbij behorende rituelen. Spinoza was daar veel te rationalistisch voor. Hij geloofde in de goddelijke almacht van een natuur waarvan de samenhang zich manifesteert in wiskundige wetten die vanwege hun logische aard kenbaar zijn voor het menselijk verstand. Tijdens de romantiek ontbrandde er discussie omtrent de vraag of Spinoza's tot rationalisme herleide pantheïsme wel de naam 'pantheïsme' verdiende. Velen meenden dat Spinoza's rationalistische pantheïsme neerkwam op atheïsme. Ik zal hier volstaan met de opmerking dat Spinoza overtuigd was van de almachtige en zich volgens logische formules ontplooiende natuurkracht die hij God noemde. En hoewel hij de term God ongetwijfeld gebruikte om zich in te dekken tegen aanklachten van atheïsme, zie ik geen enkele reden om te twijfelen aan de oprechtheid van zijn overtuiging.

II. ZELFBESCHIKKING

Zelfbeschikking wordt bevochten op instanties die gezag over ons uitoefenen: ouders, kerk, autoriteiten. Het recht om over onszelf te beschikken is afhankelijk van de macht die we in staat zijn te ontplooien, want macht is recht, zegt Spinoza in een van die verbluffende stellingen waarvan de reikwijdte nauwelijks is te overzien.

In een vrij staatsbestel is het eenieder toegestaan te denken wat hij wil en te zeggen wat hij denkt. Maar vrijheid van denken is niet hetzelfde als vrijheid van meningsuiting. Vrijheid van denken is onbeperkt en onvervreemdbaar. Met het uiten van een mening daarentegen betreedt men de openbare, dus politieke ruimte. De erkenning dat er grenzen zijn gesteld aan de vrijheid van meningsuiting levert stof tot verhitte discussies over de aard van deze grenzen.

Zelfbeschikking bestaat uit toe-eigening van wat onafwendbaar op ons afkomt. Dit is de moeilijkste, maar ook hoogst bereikbare vrijheid.

Zelfbeschikking is kritisch denken. Kritisch denken vormt de kern van onze identiteit als mens: ons denkwezen.

Eigen meester niemands knecht

Spinoza was bezeten van het streven naar onafhankelijkheid dat kan worden samengevat in de bekende versregel *Eigen meester niemands knecht*. Spinoza gebruikte voor dit streven de uitdrukking *sui juris*, die het best kan worden vertaald als ‘zelfbeschikking’. *Sui juris* zijn betekent letterlijk ‘van eigen recht’ zijn en vormt een tegenstelling met *alterius juris*, ‘van andermans recht’ zijn, dat wil zeggen vallend onder het recht (of gezag) van iemand anders. De uitdrukking *sui juris* is ontleend aan het Romeins recht, waar het wordt gebruikt in tegenstelling tot *alieni juris*, letterlijk ‘van het recht van vreemden’. In een Romeinse familie was alleen de pater familias *sui juris*; zijn vrouw, zijn kinderen, het huispersoneel en de

slaven waren allemaal *alieni juris*, dat wil zeggen dat ze vielen onder het 'vreemde' gezag van de pater familias.

In de Romeinse samenleving was zelfbeschikking voorbehouden aan enkelen. De meerderheid van de bevolking viel onder het gezag van anderen. Het is goed om dit in gedachten te houden, omdat ook Spinoza meent dat het *sui juris* slechts voor een minderheid bereikbaar is. Het volk is in grote meerderheid *alterius juris*, vallend onder het gezag van anderen.

Spinoza gaat ervan uit dat alle mensen in de natuurstaat zelfgerechtigd zijn (het zogenaamde natuurrecht), maar dat ze door allerlei oorzaken van hun rechten zijn vervreemd, dat wil zeggen tot een staat van *alieni juris* zijn vervallen. De centrale vraag in zijn filosofie luidt nu hoe de mens in staat is om zich uit deze vervreemding te bevrijden en te emanciperen tot een status van zelfbeschikking.

Spinoza gebruikt de term recht (*jus*) zelden als geïsoleerd naamwoord, vrijwel altijd in genitiefsamenstellingen zoals *sui juris* (van eigen recht) of *alterius juris* (van andermans recht). Hij beschouwt het recht (*jus*) niet als iets op zichzelf staands en absoluuts, waarvan de regels in marmer gebeiteld voor de eeuwigheid en misschien wel in de hemel zouden zijn vastgelegd, zoals de Tien Geboden. Recht is in diepste wezen betrekkelijk, dat wil zeggen betrekking hebbend op degene die het recht bezit, vandaar dat Spinoza het recht denkt in genitiefconstructies, waarvan de meest voorkomende het koppel *sui juris* (van eigen recht) tegenover *alterius juris* (van andermans recht) betreft. Spinoza neemt in dit opzicht stelling tegen de (joods) religieuze opvatting van wet, zoals verankerd in de Wetboeken (de vijf boeken van Mozes). Hij naturaliseert het rechtsbegrip door het te herleiden tot de natuurlijke machtsverhoudingen. Spinoza's natuurlijke rechtsopvatting maakt duidelijk dat recht niet gegeven is, maar bevochten moet worden op instanties (staat, kerk, ouders) die zich zeggenschap over het individu aanmatigen.

Spinoza's rechtsopvatting herinnert aan die van Epicurus, ten minste wat bekend is van diens opvatting over recht, zoals

geformuleerd in twee van zijn *Authentieke leerstellingen*.²⁹ Spinoza mag dan in belangrijke opzichten aansluiten bij het stoïsche gedachtengoed, het is goed er zo nu en dan aan te herinneren dat hij zich in andere opzichten meer verwant voelde met Epicurus.

Uit bovenstaande opmerkingen blijkt dat Spinoza het recht denkt als een recht dat door iets of iemand in praktijk wordt uitgeoefend op iets of iemand anders. Spinoza denkt recht als *rechtsverhoudingen*, dat wil zeggen als *machtsverhoudingen*. Recht is daar in het geding waar een machtsstrijd wordt uitgevochten, en wel met name op het punt van iemands afhankelijkheid of onafhankelijkheid. Daarom staat de tegenstelling *sui juris* – *alterius juris* centraal in zijn denken.

Spinoza baseert zijn pleidooi voor zelfbeschikking op een stelling van verbluffende radicaliteit: recht is macht, of juister gezegd: macht is recht. Spinoza poneert deze stelling regelmatig en om zo te zeggen terloops: *de macht van de mens en bijgevolg ook het recht* (*humana potentia, & consequenter jus*).³⁰ Hij laat het aan de lezers over om de consequentie van deze stelling tot zich door te laten dringen in de vele passages waarin hij de rechtsverhoudingen verduidelijkt onder verwijzing naar de stelling ‘macht is recht’. Wanneer Spinoza in de *Ethica* dierenrechten ter sprake brengt, lost hij dit probleem eenvoudig op door te zeggen dat dieren minder macht hebben over mensen dan andersom en *dus* ook minder recht: *...omdat het recht van eenieder wordt bepaald door ieders deugd dat wil zeggen macht, hebben mensen veel meer zeggenschap over dieren dan omgekeerd*.³¹

Spinoza's stelling luidt: macht is recht, niet: recht is macht. Die volgorde is niet toevallig of omkeerbaar. Spinoza bedoelt ermee te zeggen dat recht voortvloeit uit macht, niet macht uit recht. Ook dit inzicht is van een verbluffende radicaliteit. In tegenstelling tot wat we normaal aannemen, namelijk dat ieder individu over bepaalde rechten beschikt, welke rechten bepalen tot waar zijn macht over anderen en die van anderen over hem reikt, stelt Spinoza dat de feitelijke, dat wil zeggen natuurlijke machtsverhoudingen bepalen hoe de rechtsverhoudingen liggen. Zo beschikt de vorst, naar

Spinoza's tijdgenoten aannamen, over een absolute macht op grond van het feit dat hij een absoluut, misschien wel van God gegeven recht heeft. Maar Spinoza legt uit dat het zo niet zit. Het recht van de vorst is in werkelijkheid groter of kleiner al naargelang de macht waarover hij beschikt: *het recht van de hoogste overheden wordt immers, naar wij hebben aangetoond, bepaald door hun macht.*³² Mocht de vorst er dus een potje van maken en zijn macht misbruiken voor eigen genoegens in plaats van voor de veiligheid van zijn volk, dan zal de bevolking hem uiteindelijk ten val brengen. *Sui juris*, van eigen recht zijn, betekent in wezen van eigen macht zijn, want men is uitsluitend eigenrechtig in de mate waarin men eigenmachtig is. Op de juridische en staatkundige consequenties van deze fundamentele stelling zal ik in hoofdstuk V nog uitgebreid terugkomen.

De stelling 'macht is recht' is dermate radicaal dat de reikwijdte ervan niet kan worden overzien of, voor zover we de reikwijdte ervan proberen te overzien, op grenzen stuiten die gevormd worden door de moeilijk uitroeibare overtuiging dat onze rechten ergens moeten zijn vastgelegd, zodat overtredingen vroeger of later zullen worden getoetst en in overeenstemming met deze toetsing worden bestraft. Ik probeer, wanneer ik word geconfronteerd met stellingen waarvan ik de diepgang vermoed, maar niet kan overzien, deze te toetsen aan denkexperimenten, dat wil zeggen dat ik probeer de grenzen te verkennen tot waar de stelling geldt en waarvoorbij ze niet meer geldt.

Een voorbeeld voor toetsing lijkt me Malaysia Airlines Vlucht MH17. Op 17 juli 2014 stortte een Boeing 777 van Malaysia Airlines neer in Oost-Oekraïne, op 50 kilometer van de Russische grens. De 298 inzittenden, onder wie 193 Nederlanders, kwamen om het leven. De oorzaak was naar alle waarschijnlijkheid een Boekraket, afgevuurd vanaf een Boek-lanceervoertuig bediend door Russische militairen ter ondersteuning van pro-Russische separatisten in Oost-Oekraïne. Al snel kwamen aanwijzingen in omloop die deze gang van zaken bevestigden: geluidsopnamen van communicatie tussen de dienstdoende commandant van de lanceerinrichting met zijn superieuren, beeldopnamen van een Boek-lanceervoertuig op de

plaats in Oost-Oekraïne vanwaar de raket naar alle waarschijnlijkheid werd afgevuurd, getuigenverklaringen, sporen van raket-shrapnel in de romp van het vliegtuig, enzovoorts.

We zijn inmiddels ruim een jaar verder (ik schrijf dit op 17 augustus 2015). Het voorstel om te komen tot oprichting van een VN-tribunaal dat de verantwoordelijken voor de MH17-ramp moet berechten is vorige maand (15 juli 2015) geblokkeerd door Rusland, dat over vetorecht beschikt in de Veiligheidsraad. De traumatische ervaring dat 193 landgenoten de dood vonden als gevolg van een terroristische aanslag wordt verzaamd door het besef dat de vermoedelijke daders waarschijnlijk nooit zullen worden berecht, eenvoudig omdat Rusland zo machtig is dat het niet ter verantwoording kan worden geroepen voor deze terroristische daad; sterker nog: dat Rusland de voorstelling van wat gebeurd is op die zeventiende juli zo kan buigen dat de verantwoordelijkheid van de aanslag gelegd wordt in het kamp van Ruslands tegenstander, Oekraïne, in weerwil van alle bewijzen die in de richting van het Russische leger wijzen. De macht van de Russische staat bepaalt wat recht is. Naar het schijnt heeft premier Rutte telefonisch contact opgenomen met Poetin om hem ertoe te bewegen in te stemmen met de oprichting van het VN-tribunaal. Ik heb dat initiatief als vernederend ervaren. *Adding insult upon injury* zeggen de Engelsen in zo'n geval. Een meervoudige *insult* bovendien, want Rusland heeft Nederland gestraft voor het initiatief om te komen tot een VN-tribunaal door de invoer van bloemen uit Nederland te blokkeren. Waarom slaat Nederland niet terug door Rusland te raken waar het pijn doet, dat wil zeggen in de Russische zakelijke belangen? Tja, daar zit een ander ongemakkelijk aspect aan de zaak. Nederland zou de Russen eigenlijk alleen kunnen raken door de invoer van Russisch gas stop te zetten. Maar minister Kamp heeft het Russische gas dringend nodig, omdat hij de gaswinning in Groningen drastisch heeft moeten reduceren in verband met de grondverzakkingen en aardbevingen in het Groningse wingebied. Zullen de schuldigen aan de aanslag op MH17 ooit worden berecht? Nee, lijkt me het eerlijke antwoord. Nee, omdat de politiek-economische machtsverhoudingen zo verdeeld zijn dat Nederland zijn recht niet kan halen bij een

tegenpartij die onvergelykelyk veel sterker is. Is dat niet godgeklaagd? Ja, dat is godgeklaagd. Stel dat ik Spinoza zou kunnen vragen wat hij vindt van de zaak MH17, dan zou Spinoza waarschijnlijk zeggen dat Nederland de macht en dus het recht niet heeft om zijn gelijk te halen; dat pogingen van de Nederlandse regering om de verantwoordelijken te berechten alleen politieke zin hebben, namelijk om druk op Rusland uit te oefenen met het politieke doel de Russische agressie in Oost-Oekraïne aan banden te leggen, maar niet in juridische zin om de verantwoordelijken voor de aanslag te berechten, want dat zal nooit gebeuren.

De radicaliteit van de stelling ‘macht is recht’ bestaat hierin dat Spinoza ons uitdaagt aan te nemen dat de gang van zaken met betrekking tot MH17 niet een betreurenswaardige afwijking is de normale rechtsgang, maar een voorbeeld van hoe de relatie tussen macht en recht in het algemeen en overal werkt.

In het tweede hoofdstuk van het *Politiek traktaat* geeft Spinoza aan op welke manieren men allemaal vervreemd kan raken van zijn zelfbeschikking (*sui juris*) of, wat op hetzelfde neerkomt, in de macht van iemand anders kan raken (*alterius juris*):

*Iemand heeft iemand anders in zijn macht wanneer hij hem in de boeien heeft geslagen, of hem de wapens en de middelen heeft ontnomen waarmee hij zich kan verdedigen of kan ontvluchten, of hem angst aanjaagt, of door het verlenen van gunsten zo aan zich bindt dat hij niet meer naar eigen goeddunken handelt en uiteindelijk niet meer verlangt te leven volgens zijn eigen wens, maar naar die van een ander.*³³

In de eerste twee gevallen, voegt Spinoza daaraan toe, heeft iemand alleen het lichaam van de ander in zijn macht, maar niet zijn geest, in de laatste twee gevallen zowel zijn lichaam als zijn geest (*Qui primo, vel secundo modo alterum in **potestate** habet, ejus tantum Corpus, non Mentem tenet; tertio autem, vel quarto, tam ipsius Mentem, quàm Corpus **sui juris** fecit*), waarbij opvalt dat Spinoza in de eerste twee gevallen zegt dat iemand het lichaam van iemand anders in zijn **macht** heeft (*in potestate*), maar in de laatste twee

gevallen iemands lichaam zowel als zijn geest in zijn **recht** heeft (*sui juris fecit*). In het licht van de hierboven gemaakte opmerkingen zal de lezer begrijpen dat Spinoza met ‘*in zijn macht hebben*’ (in potestate habere) en ‘*tot zijn recht maken*’ (*sui juris facere*) hetzelfde bedoelt.

Spinoza voegt hier ten slotte aan toe dat de lichamelijke en geestelijke onderwerping slechts duren zolang angst of verwachtingen duren; vallen deze weg, dan is de mens weer net zo zelfgerechtigd als tevoren.³⁴ Men ziet dat Spinoza macht en recht nauw op elkaar betreft. Spinoza maakt een onderscheid tussen het recht (en de macht) die op het lichaam, en het recht (macht) die op de geest wordt uitgeoefend. Het is veel belangrijker, zegt hij in de zojuist geciteerde passage, om te beschikken over je geest dan over je lichaam. Wordt iemands geest onderworpen, doordat hij wordt bang gemaakt, of omdat hem verwachtingen worden voorgespiegeld, dan wordt hij geestelijk én lichamelijk onderworpen, en dat is heel wat ernstiger dan wanneer alleen zijn lichaam wordt ontwapend en in de boeien geslagen.

Hoe verder we doordringen in de combinatie recht - macht, des te duidelijker wordt het dat deze combinatie leidt naar het hart van Spinoza's filosofie, namelijk naar de vrijheid. Vrij is iemand in de mate waarin hij autonoom (*sui juris*) is; slaaf in de mate waarin hij onderworpen is aan het recht en de macht van iemand anders (*alterius juris*). Zoals we hebben begrepen uit de hierboven geciteerde paragraaf van het *Politiek traktaat*, moet er een onderscheid worden gemaakt tussen de geestelijke (on)vrijheid aan de ene kant en de lichamelijke (on)vrijheid aan de andere kant. De vrijheid waar het uiteindelijk om gaat is de geestelijke vrijheid; de lichamelijke vrijheid is aan de geestelijke ondergeschikt.

Elders formuleert Spinoza dit onderscheid in iets andere bewoordingen als het onderscheid tussen de vrijheid van denken (geest) en de vrijheid van handelen (lichaam). In de volgende paragrafen zal ik nader stilstaan bij deze beide fundamentele vormen van vrijheid, te beginnen bij de vrijheid van handelen.

Zelfbeschikking 1: Vrijheid van handelen

In de natuurstaat is iedereen vrij om alles te doen wat hij kan om in leven te blijven en zijn machtspositie te vergroten. Werkelijk alles is toegestaan: bedrog, roof, moord, verkrachting – kortom, alles wat men aan gewetenloze slechtheid kan bedenken. De enige beperking aan dergelijke wandaden is de macht die iemand in staat is te ontplooien. Overigens tekent Spinoza aan dat er in de natuursituatie geen sprake is van slechtheid of van goedheid. Die begrippen krijgen pas inhoud binnen een wetgeving die bepaalt wat toegestaan en wat verboden is. In de natuursituatie, dat wil zeggen in een situatie waar wetgeving ontbreekt, hebben ‘goed’ of ‘slecht’ geen betekenis. Je kunt dus eigenlijk niet spreken van moord, roof of bedrog of verkrachting in de natuursituatie, want die woorden impliceren een misdadige handeling, en van misdaad is in de natuursituatie geen sprake. Ieder wezen doet in de natuursituatie simpelweg het maximale wat het kan om in leven te blijven.

In de natuursituatie is de mate van zelfbeschikking (*sui juris*) evenredig aan de macht die elk individu in staat is te ontplooien. En omdat de natuur een onuitputtelijke en dynamische kiemkracht is, moeten we ons deze macht voorstellen als een dynamiek, een *agendi potentia*, een macht tot handelen waarvan de actieradius van individu tot individu verschilt. Elk individu ontplooit zijn vrijheid van handelen zover als zijn macht hem toestaat.

De vrije ontplooiing van machtssferen kunnen we ons voorstellen als cirkels uit het centrum waarvan elk individu zijn macht uitstrekt tot de omtrek van zijn kunnen, een ontplooiing die onvermijdelijk leidt tot botsingen waar de machtssferen op elkaar botsen. Waar dit het geval is, ontstaan conflicten die ofwel via een krachtmeting (de grote vissen eten de kleinere op) of door een afbakening van machtssferen wordt beslist, zoals leeuwen of beren hun invloedssfeer door geurmarkering afbakenen van die van hun rivalen.

De vraag die Spinoza opwerpt, is of deze vrije machtsontplooiing wel voldoet aan het ideaal van vrijheid en onafhankelijkheid dat door de term zelfbeschikking (*sui juris*) wordt gesuggereerd. Je hoeft maar even na te denken over een situatie

waarin ieder voor zijn eigen hachje moet vechten om in te zien dat dit niet het geval is. Integendeel zelfs:

... wie geheel alleen staat, zal zich vergeefs proberen te beschermen tegen alle anderen. Zolang de natuurlijke rechten van de mens bepaald worden door de macht van ieder afzonderlijk, zolang bestaan die rechten in feite niet en zijn ze eerder denkbeeldig dan werkelijk, omdat men geen enkele garantie heeft ervan te kunnen genieten. En het staat wel vast dat men minder macht en bijgevolg ook minder recht heeft, naarmate men meer reden heeft om bevreesd te zijn.³⁵

Meer vrijheid leidt in de natuursituatie niet tot meer, maar tot minder macht en derhalve ook tot minder recht. Er is maar één manier om dit probleem op te lossen: afspraken maken met soortgenoten om elkaar geen schade te berokkenen en elkaar zoveel mogelijk te helpen. Ten aanzien van dit sociaal contract neemt Spinoza stelling tegen Thomas Hobbes. Volgens Hobbes bestaat het sociaal contract daarin dat de leden van een gemeenschap hun rechten afstaan aan een vorst en in ruil daarvoor de garantie ontvangen dat hun burgerrechten zullen worden gegarandeerd. De vorst heeft het absolute recht en de absolute macht. Hij kan beschikken over het lot van zijn onderdanen zoals het hem goeddunkt. Het enige recht dat burgers behouden is volgens Hobbes dat ze zich in extremis, dat wil zeggen op het moment dat ze ter dood dreigen te worden gebracht, mogen verzetten tegen hun executie.

Spinoza daarentegen stelt zich op het standpunt dat het sociaal contract berust op samenwerking tussen vrije burgers. Deze samenwerking bestaat uit een bundeling van macht en derhalve van recht: *Als twee mensen tot een akkoord komen en hun krachten bundelen, hebben ze samen meer macht en derhalve meer recht ten aanzien van de natuur dan elk afzonderlijk. Hoe meer personen op deze manier nauwe banden met elkaar smeden, hoe meer rechten zij gezamenlijk hebben.³⁶*

Ter wille van het goede functioneren van de staat is het nodig dat er afspraken worden gemaakt over wat wel en wat niet is

toegestaan. Daartoe is het nodig dat de individuele burgers hun macht, dat wil zeggen hun rechten, overdragen aan de vorst, maar het wezenlijke verschil met Hobbes is dat ze hun rechten aan de vorst delegeren, niet afstaan. Als de vorst zich misdraagt, vorderen ze het recht terug dat niet van hen vervreemd kan worden. De consequentie van het sociaal contract is bij Hobbes dat de onderdanen van hun rechten worden vervreemd, en derhalve *alieni juris* zijn. Het wezen van het sociaal contract bij Spinoza is dat het *sui juris* van elke burger door bundeling van macht wordt vergroot. De paradoxale consequentie van Spinoza's sociaal contract is dan ook dat de burger, ook al draagt hij zijn rechten tijdelijk over aan een vorst, binnen een politieke gemeenschap meer zelfgerechtigd (*sui juris*) en derhalve ook meer vrij is dan daarbuiten.

De gemeenschappelijke rechtsregels vormen de grondslag van de politieke gemeenschap. Ieder lid van de politieke gemeenschap onderwerpt zich aan dit samenlevingsrecht (*jus civitatis*). Doet het dit niet, dan plaatst het zich buiten de samenleving en vormt het een gevaar voor de staat. Spinoza noemt zo iemand een vijand van de staat. Het samenlevingsrecht (*jus civitatis*) zal tegen zo iemand optreden als tegenover iemand die de samenleving schade berokkent.³⁷ Spinoza denkt daarbij in de eerste plaats aan religieuze gemeenschappen die, doordat zij vaak hun eigen wetten stellen, een 'rijk binnen een rijk' dreigen te vormen. Een van de hoofdthema's van het *Theologisch-politiek traktaat* is dan ook om kerk en staat van elkaar te scheiden in die zin dat de wetgeving over hoe mensen behoren te handelen en de handhaving van deze wetten is voorbehouden aan de staat. Als namelijk iedereen handelt volgens zijn eigen religieuze opvatting, dan wordt *het recht van de politieke gemeenschap volstrekt verkracht* (*jus civitatis prorsus violatur*).³⁸ Door het koele Latijn van wiskundige definities waarbinnen Spinoza zijn denkbeelden normaal beteugelt, klinken zo nu en dan emoties door die herinneren aan de ervaringen die de aanleiding vormden tot het schrijven van de beide traktaten. In bovenstaande zinswending is de woede voelbaar die Spinoza koesterde tegen de dominees die voortdurend proberen om de dogma's van het calvinisme kracht van

wet te geven door degenen die zij van ongeloof verdenken over te dragen aan de wereldlijke autoriteiten en hen door deze autoriteiten te laten berechten en veroordelen voor zaken waar de autoriteiten zich niet mee zouden moeten bemoeien, omdat, zoals Spinoza met klem betoogt, iedereen vrij is om te geloven wat hij wil.

Zelfbeschikking 2: vrijheid van denken

Het laatste hoofdstuk van het *Theologisch-politiek traktaat* zingt zich los van de theologisch-politieke kaderstelling. Spinoza maakt in deze laatste bladzijden geen enkele opmerking meer over Bijbelinterpretatie of theologie; hij wijdt een beschouwing aan de grondslagen van de vrije staat en geeft een samenvatting van wat hij in een volgend boek, het *Politiek traktaat*, uit zal werken. De grondslag van een vrije staat, kondigt hij in de titel aan, is de vrijheid van denken: *In een vrij staatsbestel is het eenieder toegestaan te denken wat hij wil en te zeggen wat hij denkt*³⁹. Een eerste belangrijke conclusie die we uit deze titel mogen trekken, is dat Spinoza weliswaar een onderscheid maakt tussen de vrijheid van handelen en de vrijheid van denken, maar dat hij, gesteld voor de keuze welke van deze twee de fundamentele vrijheid is, geen moment aarzelt en kiest voor de vrijheid van denken. Werkelijk vrij is wie vrij denkt. Het is van secundair belang, mag men uit deze titel afleiden, of en welke beperkingen er worden opgelegd aan onze vrijheid van handelen, omdat onze vrijheid van handelen afhankelijk is van de macht die we kunnen ontplooien en derhalve betrekkelijk is vergeleken met onze vrijheid van denken, die absoluut en onvervreemdbaar is.

Ik heb Spinoza's eerste onderscheid in vrijheden voor het gemak samengevat als 'vrijheid van handelen' tegenover 'vrijheid van denken'. Als we kijken naar de titel van hoofdstuk 20, die Spinoza als een motto voert en regelmatig in zijn traktaten herhaalt, dan zien we dat Spinoza binnen de vrijheid van denken een verder onderscheid maakt tussen de vrijheid van denken en de vrijheid om datgene wat we denken in het openbaar te uiten. Spinoza zegt weliswaar in één adem dat het ieder vrijstaat om te denken wat hij wil en te zeggen

wat hij denkt, en we zijn misschien geneigd beide onderdelen van deze zin als een logisch samenhangende eenheid te lezen, maar het 'en' tussen 'te denken wat hij wil *en* te zeggen wat hij denkt' is eerder disjunctief dan conjunctief van aard. Spinoza bedoelt onderscheid te maken tussen (a) te denken wat men wil en (b) te zeggen wat men denkt. Er is een groot verschil tussen de vrijheid om te denken wat men wil, die onvervreemdbaar is, en de vrijheid om te zeggen wat men denkt oftewel de vrijheid van meningsuiting, want deze is in feite een vrijheid om te handelen, welke vrijheid beperkt wordt, zoals we hierboven hebben gezien, door de macht die men in staat is uit te oefenen.

Op de vrijheid van denken, de feitelijke kern van Spinoza's vrijheidsbegrip, legt Spinoza van meet af aan alle nadruk: *Niemand kan zijn natuurlijk recht, dat wil zeggen zijn vermogen om vrij te redeneren en te oordelen over welk onderwerp dan ook, op een ander overdragen, noch kan hij daartoe gedwongen worden.*⁴⁰ Onder 'denken' verstaat Spinoza niet simpelweg de werking van het verstand. Denken is voor hem kritisch denken, een reeks denkhandelingen die bestaat uit het ter discussie stellen van willekeurig welk onderwerp en het formuleren van een kritische mening dienaangaande. Denken is een natuurlijk recht. Het vormt de kern van de menselijke natuur en is als zodanig onvervreemdbaar. Zou de mens van deze kern vervreemd raken en gedwongen worden te denken wat iemand anders hem voorschrijft, dan zou hij ophouden mens te zijn. Machthebbers zullen nooit in staat zijn te verhinderen dat mensen datgene doen wat hen kenmerkt als mens, namelijk kritisch over alles nadenken. Denken is datgene wat de mens van het dier onderscheidt. Dieren kunnen van hun natuurlijke rechten worden vervreemd door andere dieren die hen onderwerpen. Bij mensen kan dit niet, is de redenering van Spinoza, omdat mensen ook in de meest onderworpen omstandigheden in staat blijven kritisch te denken, dat wil zeggen hun vrijheid te behouden. Dit bemoedigende perspectief vormt de kern van Spinoza's filosofie. Het is een intrigerende kern, want zoals we nog zullen zien is het maar de vraag of en onder welke voorwaarden de mens in staat is om zijn

vrijheid van denken ook in de meest barre omstandigheden te bewaren.

Spinoza formuleert de vrijheid van meningsuiting in één adem met de vrijheid van denken: *In een vrij staatsbestel is het eenieder toegestaan te denken wat hij wil en te zeggen wat hij denkt.* Maar terwijl de vrijheid van denken onvervreemdbaar is en de kern vormt van de menselijke natuur die ieder individu in staat stelt om ook in de meest extreme omstandigheden zijn menselijkheid te bewaren, is de vrijheid van meningsuiting vervreemdbaar. Wanneer iemand zegt wat hij denkt, betreedt hij de openbare, dat wil zeggen politieke ruimte, en hij betreedt deze ruimte des te nadrukkelijker naarmate hij meer mensen op een duurzame manier van zijn mening op de hoogte brengt. Het maakt verschil uit of ik mij tijdens de koffie tegenover mijn vrienden kritisch uitlaat over het bewind, of diezelfde mening in een krantenartikel publiceer of in een televisie-uitzending openbaar maak. En als mijn mening ook nog kritisch is ten aanzien van de machthebbers, zullen deze machthebbers de neiging hebben mij meer de mond te snoeren naarmate ik over meer kanalen beschik om een groter publiek duurzaam te bereiken. Het is niet voor niets dat de Chinese overheid de vrije communicatie via internet aan banden heeft gelegd.

Spinoza bepleit een vrijheid van meningsuiting die in aansluiting op de vrijheid van denken in principe onbeperkt is, maar niet totaal. De grens ligt voor Spinoza daar waar vrijheid van meningsuiting overgaat in oproepen tot handelingen die de gemeenschap in gevaar brengen. Als een imam de gelovigen in zijn moskee oproept tot het plegen van aanslagen op ongelovigen, dat wil zeggen niet-moslams, dan overschrijdt hij de grens van vrije meningsuiting en moet hij worden vervolgd. Over dergelijke extreme gevallen zal iedereen het eens zijn. Maar voordat deze grens wordt bereikt, is er een groot gebied van meningen die kwetsend zijn, zonder staatsgevaarlijk te zijn. In deze overgangszone spelen zich verhitte discussies af.

Voor mij ligt de krant van vrijdag 8 mei 2015 met een paginabrede foto van het koninklijk Paleis op de Dam. Op de statige gevel staat over een lengte van zo'n vijftien meter in koeienletters:

Fuck de koning. Ik krijg de letters maar met moeite uit mijn toetsenbord, want deze leuze kwetst me en dan druk ik me zacht uit, want ik word hier kwaad van. Niet alleen overschrijdt de kalkende onverlaat alle grenzen van het fatsoen, hij (of zij) tast een institutie aan die zo niet heilig is, dan toch ons aller respect verdient, omdat de koning een symbool is van ons land, een van de symbolen waaromheen Nederland zich als gemeenschap groepeert.

Het schijnt dat de onverlaat op bewakingscamera's is vastgelegd en na arrestatie is veroordeeld tot een boete (of schikking) van 500 euro, welke boete hij niet wenst te betalen. In normale gevallen, zegt mijn krant, betekent zo'n weigering dat de overtreder voor de rechter moet verschijnen, waar hem (of haar) een hogere straf wacht. Maar, zegt mijn krant, het zal waarschijnlijk niet zover komen, omdat men van mening is dat het wetsartikel van majesteitsschennis slechts is geworden en maar beter kan verdwijnen. Dit maakt mij nog kwader. Wat een blamage! Wat een lafheid! Als mijn krant gelijk heeft, betekent dit dat de onverlaat zijn succes kan gaan vieren (foto met zijn vrienden voor de gevel van het koninklijk paleis) en dan is bij wijze van spreken het hek van de dam en kun je erop wachten dat elke dorpsgek op de nadering van koningsdag *Fuck de koningin* op de wanden van het gemeentehuis in Tietjerksteradeel gaat smeren en *Fuck God* op de kerk van de vrijgemaakte gemeente in Staphorst. Waarom heeft de rechter niet het lef om tegen zo'n idioot te zeggen: 'Meneer, uw daad gaat alle perken van het fatsoen te buiten. Uw wandaad maakt duidelijk dat het artikel van majesteitsschennis ook in 2015 nog springlevend is en kracht van wet heeft. Herhaling moet worden voorkomen. Ik veroordeel u tot twee maanden voorwaardelijk, een boete van 10.000 euro en de kosten van het schoonmaken van de paleisgevel.'

Maar dat zegt de rechter niet, en Spinoza zegt: daar heeft die rechter eigenlijk wel gelijk in. Ai. Ja, zegt Spinoza, dat mag misschien moeilijk te verteren zijn, maar de consequentie van de vrijheid van meningsuiting is dat je heel veel meningen die eigenlijk niet door de beugel kunnen toch moet accepteren, omdat het alternatief, dat wil zeggen het verbieden van het uiten van deze meningen, tot een groter kwaad leidt, nog daargelaten dat het verbieden van bepaalde

uitlatingen er alleen maar toe leidt dat mensen zich geprovoceerd voelen tot het doen van juist deze uitlatingen, omdat ze verboden zijn:

Men heeft dikwijls geprobeerd om deze wandaden tegen te gaan door het instellen van plechtstatige wetten, maar tevergeefs. Want alle rechtsregels die men kan schenden zonder anderen te schaden, zijn het voorwerp van hoongelach en in plaats van de begeerten en de wellust van de mensen in te tomen, moedigen ze die alleen maar aan. We laten ons immers altijd verleiden door wat verboden is en verlangen naar wat ons wordt ontzegd.⁴¹

Men moet meningsuiting dus in ruime mate toestaan en gevallen van misbruik, zoals het beledigen van de koning en het kwetsen van gevoelens die voor grote groepen mensen heilig zijn, voor lief nemen, hoe moeilijk dat ook is voor mensen zoals ik. Het alternatief is volgens Spinoza veel ernstiger. Het aan banden leggen van de vrijheid van meningsuiting tornt aan de grondslagen van de staat, omdat het doel van de staat vrijheid is.

De grootste misdaad die machthebbers dan ook kunnen begaan, is het straffen van burgers vanwege het uiten van meningen die de machtshebbers onwelgevallig zijn:

Wat kan men als een groter kwaad voor de politiek bedenken dan dat hoogstaande mannen, omdat zij andersdenkend zijn en niet kunnen veinzen, als booswichten in ballingschap gezonden worden? Wat, zeg ik, is verderfelijker dan dat mensen niet vanwege een schelmstuk of gruweldaad, maar omdat zij een liberale inborst hebben, als vijanden gelden en ter dood gebracht worden?⁴²

Men neemt algemeen aan dat Spinoza hier doelt op Johan van Oldenbarnevelt, die in 1619 vanwege afwijkende politieke meningen en vanwege zijn keuze voor de liberaal-religieuze richting van de

remonstranten, op eenenzeventigjarige jarige leeftijd op een schavot op het Binnenhof in Den Haag ter dood werd gebracht.

Hugo de Groot, op wiens *De imperio summarum Potestate circum Sacra* (*Over de macht van de hoogste overheden in godsdienstzaken*) Spinoza zich onder meer baseert (hij had dit boek in zijn boekenkast staan), formuleert het verschil tussen vrijheid van denken en vrijheid van meningsuiting op een manier die aansluit bij mijn idee dat de vrijheid van meningsuiting iets wezenlijk anders is dan de vrijheid van denken, omdat men met het uiten van zijn mening de openbare, dat wil zeggen politieke, ruimte betreedt. Hugo de Groot zegt het iets anders. Hij maakt verschil tussen innerlijke en uiterlijke handelingen. Denken is vrij, want een innerlijke handeling, maar de uiting van een mening is een uiterlijke handeling en valt om die reden onder het politieke gezag. Dit verschil tussen De Groot en Spinoza brengt onder de aandacht hoe discutabel de vrijheid van meningsuiting in feite is.⁴³ En hoewel ik het lang niet altijd eens ben met de leuzen die de media in worden geslingerd door gekken die de vrijheid van meningsuiting opvatten als de vrijheid om te beledigen, ben ik toch blij dat die vrijheid in Nederland wettelijk is vastgelegd en wordt gehandhaafd op de manier die Spinoza bijna drieënhalve eeuw geleden bepleitte.

Martin Heidegger heeft eens verklaard dat zelfstandig denken de moeilijkste opgave is waarvoor de mens gesteld kan worden, maar ook het hoogste wat hij kan bereiken. Het ontwikkelen van een eigen mening is zo moeilijk, zegt Heidegger, omdat iemand zijn eigen mening in de plaats moet zetten van de gemeenplaatsen die hij tot dat moment voetstoots aannam.

Heidegger noemt het stelsel van gemeenplaatsen waarvan wij normaal gesproken uitgaan *Das Man*, 'het men', waarmee hij alles bedoelt wat 'men' vindt. Niemand ontkomt aan het 'men'. Het bestaat uit de waarheden die een gemeenschap stilzwijgend aanvaardt en die ons worden bijgebracht door ouders, leraren, vrienden en familie. Het is de kweekvijver waarin we geestelijk opgroeien en waarvan we de voedingsstoffen zo volstrekt assimileren dat ze deel uitmaken van onze identiteit en wij mensen die groot

geworden zijn in dezelfde kweekvijver ogenblikkelijk herkennen en waarderen als eigen volk, als 'ons'.

Iemand ontwikkelt een eigen mening of, zoals Heidegger het noemt, *authenticiteit*, in de mate waarin hij in staat is afstand te nemen van dit 'men'. Een eigen mening ontwikkelen betekent de mening ontkennen waarvan we aanvankelijk uitgingen en die veel aannemelijker is dan de afwijkende mening die we in een opstandig moment formuleren. De ontwikkeling van een eigen mening betekent dat we deze vanzelfsprekende mening moeten vernietigen om plaats te scheppen voor onze eigen mening. Het betekent dat we de algemeen geaccepteerde mening tot stof moeten reduceren, dat we door een fase van nihilisme heen moeten gaan. Zonder nihilisme geen authenticiteit.

De doorgang door het nihilisme is de achtergrond waartegen we het vrijheidsbegrip van Spinoza moeten begrijpen. Spinoza roept ons op om ons vrij te maken, dat wil zeggen in een handeling van kritische reflectie alle zaken die we tegenkomen ter discussie te stellen en eventueel te verwerpen als we menen dat er een andere, betere manier is om tegen deze zaken aan te kijken. De mate van onze vrijmaking is evenredig aan de mate waarin we afstand nemen van het men, van de bekende, geaccepteerde meningen. Als we bij wijze van spreken voor slechts vijf procent afstand nemen van het 'men', dan ontwikkelen we ons voor vijf procent tot authentieke mensen (ik ga nu even voorbij aan de kwaliteit van die vijf procent, want het maakt natuurlijk alle verschil uit of ik een eigen mening ontwikkel over het tv-programma van gisteravond of over het bestaan van God). Als ik in staat zou zijn de volle honderd procent van het 'men' ter discussie te stellen, dan zou ik in principe in staat zijn mij tot een volledig authentiek mens te ontwikkelen, maar ik denk dat dit onmogelijk is, omdat het volstrekt loslaten van alles wat mij in opvoeding, taal en cultuur is meegegeven overeen moet komen met absolute verlatenheid, of gekte, waarschijnlijk beide.

Het verbluffende van Spinoza is nu de bijna volstreekte mate waarin hij in staat was het wereldbeeld van zijn tijd in al zijn aspecten (religieus, politiek, wijsgerig, psychologisch) ter discussie te stellen, dat wil zeggen te vernietigen en op de woestijnlege vlakte die

achterbleef een alternatief wereldbeeld op te bouwen. Ik denk dat er maar weinig mensen hebben bestaan die in staat zijn geweest tot een zo verre gaande staat van authenticiteit. Spinoza beseftte dat hij in dit opzicht uitzonderlijk ver gevorderd was. Als hij in de *Ethica* dan ook iedereen oproept om zich te bevrijden uit de slavernij van de passies waardoor we ons laten meeslepen, waarmee hij de gemeenplaatsen van het 'men' bedoelde, en onze vrijheid te zoeken in ideeën die we door kritisch denken kunnen ontwikkelen, dan bedoelt hij met 'iedereen' de kleine groep van weldenkenden die in staat mag worden geacht in bescheiden mate te verwezenlijken wat hij op zo'n verbluffende manier laat zien in zijn werk.

De grote meerderheid van de bevolking is niet in staat (en eigenlijk ook niet bereid) om deze vrijheid te verwerven en zich te ontwikkelen tot een staat van zelfbeschikking (*sui juris*). Als je er even over nadenkt zijn noch de vrijheid van handelen, noch de vrijheid van denken aanlokkelijke perspectieven. De meeste mensen voelen de behoefte niet om een eigen mening te ontwikkelen, als dat betekent dat ze de gevestigde meningen ter discussie moeten stellen en vernietigen en daar een eigen kritische mening voor in de plaats moeten stellen. Ze laten zich leiden door het 'men', omdat het 'men' veiligheid in getallen garandeert, terwijl het ontwikkelen van een eigen mening betekent dat ze afstand moeten nemen van de groep en geconfronteerd worden met de eenzaamheid van wie zich verwijderd van de gezamenlijk gekoesterde opvattingen. De meeste mensen laten zich liever leiden door meningen die ze delen met de meerderheid en ze geven hun zelfbeschikking (*sui juris*) graag op om zich te laten leiden door de mening van andere mensen die meer weten dan zij. Ze zijn *alterius juris* uit eigen keuze.

Er is veel gediscussieerd over de vraag welke groep Spinoza op het oog heeft als hij het heeft over 'het volk'. Spinoza spreekt in zeer neerbuigende termen over 'het volk' (vulgus, plebs, massa). Men heeft zich gehaast te verzekeren dat Spinoza hier niet een sociale groep beoogt, maar een groep die niet in staat is geweest zich te ontwikkelen. Ik denk dat de vraag naar de juiste betekenis van 'volk' bij Spinoza kan worden beantwoord onder verwijzing naar het verschil tussen *sui juris* en *alterius juris*. 'Volk' is de groep mensen

die *alterius juris* zijn, dat wil zeggen de overgrote meerderheid van de mensen die zich onderwerpen aan algemeen geaccepteerde richtlijnen en denkbeelden. Dat deze groep in Spinoza's tijd zowel als in onze tijd voor het grootste deel samenvalt met de groep die ook in sociologisch opzicht wordt aangeduid als 'het volk' hoeft, denk ik, niet te worden ontkend.

Overigens beschouw ik het *alterius juris* niet als iets minderwaardigs. Het lijkt me volstrekt gezond en legitiem als ik mij in de meeste dingen die ik doe en denk laat leiden door mensen die van deze dingen meer verstand hebben dan ik. Hans-Georg Gadamer heeft betoogd dat we ons in bijna alles wat we doen en denken laten leiden door autoriteiten, dat wil zeggen door mensen die ons de juiste weg kunnen wijzen. Gadamer knoopt daar de overweging aan vast dat het begrip 'autoriteit' ten onrechte in een kwaad daglicht is komen staan onder invloed van het rationalisme. Het diskrediet waarin autoriteit is komen te verkeren, is net zo onterecht als het diskrediet dat het begrip 'vooordeel' heeft getroffen. Onterecht, omdat we in het dagelijks leven net zo vaak terugvallen op vooroordeel als op autoriteit. De term 'vooordeel' is ontleend aan de rechtspraak. Een rechter kan, vooruitlopend op zijn definitieve oordeel, een voorlopig oordeel of vooroordeel uitspreken. Er is niets mis met autoriteit en ook niet met vooroordeel. Beide termen verdienen herwaardering omdat ze beide deel uitmaken van een legitieme dagelijkse praktijk.⁴⁴

Ik maak deze uitweiding om duidelijk te maken dat Spinoza's ideaal van zelfbeschikking (*sui juris*) bedoeld is voor een kleine groep mensen die hun heil zoeken in een vorm van denken en handelen tegen de massa in. Spinoza is heel stellig in zijn verklaring (slot *Ethica*) dat onze vrijheid en zelfs ons heil (*salus*) te vinden is in dit kritische denken. Als je Spinoza's pleidooi voor zelfstandig en kritisch denken plaatst naast Gadamers opvatting over de behoefte aan leiding, dan ontstaat er een alternatief waarin de keuze voor Gadamers visie in moreel opzicht niet hoeft onder te doen voor die van Spinoza.

Het bovenstaande maakt duidelijk dat Spinoza's vrijheid niet moet worden geassocieerd met vrijheid blijheid, 5 mei, wapperende vlaggen, zakkenlopen en koekhappen. De vrijheid die Spinoza voor ogen heeft, is misschien een lust voor degenen die in staat zijn zich deze vrijheid eigen te maken, maar ze is vooral een last. Waaruit bestaat de lust? Waarom beveelt Spinoza deze vrijheid aan als het hoogst bereikbare voor de mens, ja als zijn hoogste goed en heil?

Ik zal proberen dit duidelijk te maken aan de hand van een laatste aspect van de vrijheid. Naast de vrijheid van handelen en de vrijheid van denken en meningsuiting onderscheidt Spinoza nog een vorm van vrijheid die fundamenteler is dan de beide andere en die ook moeilijker te begrijpen, ja op het eerste oog tegenstrijdig is. Het betreft de noodzaak, of determinatie. Volgens Spinoza verloopt alles in het universum volgens een noodzakelijke reeks oorzaken en gevolgen. Ook ons leven bestaat uit een reeks gebeurtenissen die van begin tot eind zijn gedetermineerd. We kunnen aan deze reeks niets veranderen, ook al denken we dat soms in onze grootheidswaan. Wat betekenen vrijheid en zelfbeschikking in dit verband? Niets, zou je zeggen. En inderdaad: we moeten volgens Spinoza niet de illusie hebben dat we vrij zijn om de loop van de gebeurtenissen te beïnvloeden, laat staan te bepalen. Dit betekent dat we in feite geen vrijheid hebben. Om nog maar te zwijgen over zelfbeschikking, want in een wereld die geheel bepaald wordt door de noodzakelijke aaneenschakeling van oorzaken en gevolgen lijkt het idee van zelfbeschikking een lachwekkende illusie.

Toch is dat niet zo, zegt Spinoza. Het wezenlijke verschil tussen *sui juris* en *alterius juris* zit hem daarin dat de zelfgerechtigde mens ten volle accepteert en voor eigen rekening neemt wat schijnbaar als een noodlot op hem afkomt, met andere woorden dat hij de determinatie die we in eerste instantie ervaren als *alterius juris*, dus als het passieve ondergaan van de dingen die met ons gebeuren, transformeren tot *sui juris*, dat wil zeggen tot keuze en activiteit. De transformatie van passiviteit naar activiteit leidt tot onze vrijmaking en heil. Ik besef dat deze vrome woorden niet volstaan om te overtuigen en zal het voorbeeld geven dat mij hielp om inhoud te geven aan een stelling waarvan ik de diepgang moeilijk kon peilen.

Enige maanden geleden stortte in Zuid-Frankrijk een vliegtuig neer van de Duitse vliegtuigmaatschappij Germanwings. Binnen enkele dagen drong het ijzingwekkende besef door dat de copiloot het toestel opzettelijk had laten neerstorten. Hij had gewacht tot de piloot naar het toilet moest. Nadat deze de cockpit had verlaten, had de copiloot de cockpitdeur zo vergrendeld dat de piloot niet kon terugkeren, en diens woedende pogingen om de deur te forceren op niets uitliepen. Het ijzingwekkende school in de omstandigheid dat het vliegtuig, nadat de piloot vergeefs had geprobeerd de cockpitdeur te forceren en de copiloot de daling had ingezet en de snelheid had opgevoerd, nog acht minuten moest vliegen, alvorens op de rotsen van de Franse Alpes maritimes te pletter te slaan. De passagiers, tragisch genoeg grotendeels middelbare scholieren, moeten heel snel hebben begrepen dat er iets ernstig mis was en wát er mis was. Ze zagen de piloot op de deur rammen en 'In 's hemelsnaam' roepen; ze merkten dat het vliegtuig voortijdig de daling inzette en snelheid vermeerderde; de conclusie was onontkoombaar. Misschien hoopten ze nog dat de piloot iets zou verzinnen om het vliegtuig in zijn macht te krijgen, maar die hoop moet na een paar minuten zijn vervluchtigd. Er bleven vijf minuten over waarin iedereen besepte dat het vliegtuig te pletter zou slaan. De paniek moet onbeschrijflijk zijn geweest. Ik durf me geen beeld te vormen van de taferelen die zich in die vijf minuten hebben afgespeeld. Maar te midden van de berichten die in de daaropvolgende dagen over ons werden uitgestort, drong zich opeens een gedachte aan me op die ik niet uit mijn hoofd kon verdrijven. Ik stelde me voor dat ikzelf in dat vliegtuig zat en vijf minuten had om me voor te bereiden op de dood. Ik hoopte vurig dat ik de moed zou hebben om het onafwendbare te incasseren en een berichtje te tikken op mijn smartphone in de vage hoop dat het ding de crash zou overleven en tussen de wrakstukken terug zou worden gevonden. Het berichtje, gericht aan mijn kinderen en aan de drie vrouwen die alles voor mij hebben betekend in dit leven, zou ongeveer als volgt luiden: *Over enkele minuten ben ik dood. Dat is sneller dan ik had gedacht, maar dat zegt natuurlijk iedereen die moet sterven. Mijn leven is dankzij jullie vol en rijk geweest. Ik vertrek als een tevreden mens. Ik dank jullie uit de grond van mijn*

hart. Het ga jullie goed. Op deze manier zou ik het einde dat zich als een noodlot aan mij presenteerde, ombuigen tot een daad waarin ik mij het gebeuren eigen maak en me daarin bevrijd.

De innerlijke burcht

Het kritisch denken oftewel de rede (ratio) is de harde kern van de menselijke geest en van de mens in het algemeen. Ik wil dit kritische denken in een eerste benadering definiëren als een *denkwezen*, omdat op dit denken niet alleen onze zelfbeschikking (*sui juris*) is gefundeerd, maar ook onze identiteit. Het kritische denken is dat onderdeel van onze geest waarin we onze identiteit ontwikkelen. Op het nut en de complexiteit van dat proces zal ik in hoofdstuk IV ingaan. Voor dit moment wil ik volstaan met de opmerking dat het ideaal van zelfbeschikking via kritisch denken in hoge mate overeenstemt met de stoïsche filosofie.

De filosofen van de Stoa meenden evenals Spinoza dat het wezen van de mens verankerd ligt in zijn kritische denken. Ze stelden zich dit kritische denken voor als een oordeelsvermogen, op zijn Grieks *proairesis*. *Proairesis* is een moeilijk vertaalbaar woord. Het verwijst naar het menselijk oordeelsvermogen, maar die omschrijving is eigenlijk ontoereikend, omdat *proairesis* ook de zetel is van de menselijke zelfbeschikking en het onderdeel van de geest waarin de mens gestalte geeft aan zijn identiteit, de plaats, ten slotte, waar hij zijn vrijheid bevecht. Er tekent zich in de *proairesis* van de stoïci een instantie af die grofweg dezelfde kenmerken vertoont als Spinoza's kritische denken (ratio), reden waarom ik deze *proairesis* wil vertalen met de term *denkwezen*.

Ons denkwezen steunt in de eerste plaats op ons oordeelsvermogen. Oordeel van wat? Van de voorstellingen die via onze zintuigen bij ons binnenkomen en die de gevaarlijke eigenschap bezitten dat de verschijnselen zich mooier aan ons voordoen dan ze zijn, dat ze ons willen verleiden en tot slaaf willen maken. De voornaamste functie van ons oordeelsvermogen is dan ook om de voorstellingen aan een kritisch onderzoek te onderwerpen en de ware voorstellingen van de valse te onderscheiden. Het oordeelsvermogen, zegt Epictetus in het *Handboekje* waarvan Spinoza een exemplaar in

zijn boekenkast had staan, gaat te werk als een nachtwaker die de voorstellingen bij de stadpoort inspecteert en tegen hen zegt: *Wacht eens even, wie bent u en waar komt u vandaan? Mag ik uw papieren even zien? Draagt u van nature het kenmerk met u mee dat voorstellingen moeten bezitten om doorgelaten te worden?*⁴⁵

Het denkwezen (*proairesis*) is ook datgene waarin de mens zichzelf vormgeeft, datgene waaraan hij beitel tot dat hij van zichzelf een sculptuur heeft gemaakt die overeenstemt met zijn natuur.

Het denkwezen is vervolgens de plaats waar de mens zijn vrijheid bevecht. Wie zich heeft weten te bevrijden van de valse voorstellingen is vrij in de ware zin van het woord. Epictetus had de gewoonte om studenten die hem een vraag stelden waaruit bleek dat zij waarde hechtten aan roem, geld of seks, en bang waren voor gevangenschap, marteling of dood, uit te schelden met de woorden: 'Slaaf! Begrijp je dan niet dat al deze zaken niets zijn! Bevrijd je van de dingen die niet van jou afhangen, pas dan kom je tot de ware vrijheid'.

Ten slotte bestaat de ontwikkeling van ons denkwezen daarin 'dat we leren te willen wat ons overkomt'⁴⁶, dat wil zeggen dat we het noodlot niet alleen leren aanvaarden, maar te willen, een moeilijke combinatie die ik heb proberen te illustreren met het voorbeeld van de Germanwings en die je met een uitdrukking van Nietzsche *amor fati* (de liefde tot het noodlot) zou kunnen noemen.

De stoïsche opvatting van het denkwezen zoals ik die in vier onderdelen heb toegelicht, komt in alle genoemde opzichten overeen met Spinoza's opvatting over de rede als denkwezen. Het zou te ver gaan om daaruit te concluderen dat Spinoza een begrip overnam dat zo'n anderhalf tot tweeduizend jaar voor hem al was geformuleerd door een groep Griekse en Romeinse denkers, daar zijn de verschillen tussen Stoa en Spinoza te groot voor. Een van de belangrijkste verschillen bestaat wellicht daarin dat de stoïci redeneren vanuit het onderscheid tussen dingen die wel en dingen die niet van ons afhangen. De meeste dingen hangen niet van ons af: roem, reputatie, geld, gezondheid, ja zelfs het hebben van een lichaam en een levensgeest (*pneuma*) hangen niet van ons af. Ze

worden ons geleend en we leveren ze, als het even kan met een elegante dankbetuiging, weer in bij het verlaten van dit leven. Het enige wat van ons afhangt is ons denkwezen. De stoïci trekken daaruit de conclusie dat alle zaken die niet van ons afhangen onverschillig zijn. We moeten er ons niet druk om maken, ja, als het even kan, moeten we ze met minachting bejegenen, omdat ze ons al te gemakkelijk verleiden tot de neiging ons vast te klampen en verslaafd te raken aan zaken waarover we geen zeggenschap hebben. ‘Wil je me gevangennemen, Cesar? Heb ik dingen gezegd die jou onwelgevallig zijn? Ga je gang, maar weet dat ik mijn mening niet zal herroepen, want je kunt wel mijn lichaam, maar niet mijn geest gevangen zetten. Zul je me laten martelen? Doe wat je niet laten kunt, maar weet dat je alleen mijn lichaam, niet mijn geest op de pijnbank legt. Je zult me laten doden? Ik dank je voor de bevrijding van een last die me al tijden zwaar weegt’. Seneca en Epictetus staan vol met dit soort stoere uitspraken die moeten getuigen van de minachting die de stoïcus zegt te hebben voor zijn lichaam en zijn lichamelijk welzijn, welke minachting uitmondt in oefeningen die gericht zijn op het behouden van een houding van onverstoorbaarheid onder de meest gruwelijke beproevingen. De emblematische stoïcus wordt op schilderijen afgebeeld tijdens gruwelijke martelingen die hij doorstaat zonder daardoor uit zijn geestelijke evenwicht te worden gebracht. Waaruit bestaan de oefeningen waarin de filosoof zich moet trainen? vraagt Epictetus zijn leerlingen. Als antwoord geeft hij het volgende voorbeeld dat de stoïsche leer in een notedop samenvat: Het is een warme dag. Je hebt dorst. Neem een teug fris water in je mond. Spuug die uit. Zeg er tegen niemand iets van.⁴⁷ De les die Stoa de leerling voorhoudt is: leer te sterven en deze les staat diametraal tegenover de les die Spinoza zijn lezer voorhoudt: ‘Leer te leven’. *De vrije mens denkt wel in de laatste plaats aan de dood. Zijn wijsheid is geen bespiegeling op de dood, maar op het leven.*⁴⁸

Ondanks deze en andere verschillen in filosofische kaderstelling, mag je van sommige onderdelen, zoals het belang dat zowel Stoa als Spinoza hechten aan kritisch denken⁴⁹ zeggen dat ze

daarin overeenkomen. Spinoza vindt, net als de stoïci, dat de ontwikkeling van kritisch denken de belangrijkste opgave is in het leven, omdat kritisch denken meer is dan logisch nadenken. Het betreft de ontwikkeling van een denkwezen waarin we onze zelfbeschikking en identiteit vestigen, een eiland van vrijheid in een oceaan van gebeurlijkheden. De belangrijkste leerling van Epictetus, keizer Marcus Aurelius, illustreerde het belang van het denkwezen aan het beeld van een innerlijke burcht 'De intelligentie, vrij van passies is een citadel. Want de mens heeft geen enkele burcht die sterker is dan deze. Als hij zich daarin verschanst, bevindt hij zich voortaan in een onoverwinnelijke positie'.⁵⁰ Dit beeld van de innerlijke burcht vat Spinoza's ideaal van zelfbeschikking misschien het best samen.

III. DE WIL TOT MACHT

Het zeventiende-eeuwse debat over conatus beperkte zich tot bewegingswetten. Descartes, Hobbes en Leibniz beschouwden conatus als de impuls die een steen of water in beweging brengt. Hobbes en Leibniz kwamen in de buurt van de opvatting van conatus als levensbeginsel, maar zij durfden deze stap niet te zetten, omdat dit een ontkenning zou inhouden van God als oorsprong van alle leven.

Spinoza doet dit wel. Hij overstijgt met zijn conatus-opvatting het Cartesiaans dualisme. Spinoza's conatus valt samen met de monistische substantie en met God.

Een van de consequenties is dat geest en lichaam niet gelijkwaardige zelfstandigheden zijn. Geest is volgens Spinoza een afgeleide van de conatus (levensimpuls) en daaraan dienstbaar.

Conatus is de essentie van de mens, en deze essentie bestaat uit (a) een ontwerp of bouwplan, (b) de kracht waarmee dit ontwerp in de existentie wordt uitgerold. Essentie verhoudt zich tot existentie als eeuwigheid tot tijd. De geheimzinnige stelling dat de menselijke essentie iets eeuwigs heeft, kan worden verduidelijkt aan de hand van de hulpconstructie van het DNA.

De essentie ontplooit zich in de existentie met meer of minder macht. Macht verhoudt zich tot onmacht als goed tot kwaad: een verbluffende omkering van de christelijke ethiek.

Liefde, rechtvaardigheid, maar ook ambitie en hoogmoed zijn deugden, want ze dragen bij aan mijn macht. Haat en nijd, maar ook nederigheid en medelijden zijn ondeugden, want zij maken me machteloos.

De conatus of levensimpuls komt kort gezegd neer op de wil tot macht.

Een filosofische beginselverklaring

In het najaar van 1660 of voorjaar 1661 vestigde Spinoza zich te Rijnsburg, in het huis van een Leidse chirurgijn. Daar zette hij zich aan het schrijven van zijn *Traktaat over de verbetering van het*

verstand, dat hij onvoltooid liet om in 1662 een begin te maken met zijn hoofdwerk, de *Ethica*. Hij ontving regelmatig bezoek van Johan Casearius, een student in de theologie aan de universiteit van Leiden die hij waarschijnlijk had leren kennen in de periode dat hij Amsterdam was ontvlucht en, naar men aanneemt, naar Leiden was uitgeweken om daar te studeren. Begin 1663 huurde Johan een kamer in het huisje van Spinoza. Simon de Vries, een van Spinoza's Amsterdamse vrienden, maakt een toespeling op deze Johan in zijn brief aan Spinoza van 24 februari 1663. Simon was een van de vrienden met wie Spinoza in Amsterdam debatteerde over filosofische kwesties:

Zeer oprechte vriend

Reeds lang was het mijn wens u eens te ontmoeten, maar het weer en de strenge winter waren me niet zeer gunstig. Soms klaag ik over mijn lot omdat de afstand die tussen ons ligt ons zo ver van elkaar verwijderd houdt. Gelukkig, ja zeer gelukkig is uw huisgenoot Casuarius, daar hij met u onder één dak woont en tijdens het ontbijt, de maaltijd en de wandeling gesprekken met u kan voeren over de hoogste dingen.⁵¹

Spinoza schrijft terug aan Simon dat hij niet jaloers hoeft te zijn op Casearius, omdat deze te dom en te onbetrouwbaar is om deel uit te maken van de vriendenkring waar Simon de Vries wel toe behoort:

Waarde vriend,

Uw brief, waarnaar ik reeds lang had uitgezien, heb ik ontvangen; daarvoor alsook voor uw gevoelens jegens mij zeg ik u hartelijk dank. Uw langdurige afwezigheid heeft mij niet minder dan u verdrotten, maar intussen verheugt het mij dat mijn nachtelijke studiën u en ons beider vrienden van nut zijn. Zo immers spreek ik tot u allen uit de verte, terwijl gij verre zijt. En ge hoeft niet jaloers te zijn op Casearius. Er is niemand aan wie ik een grotere hekel heb en voor wie ik meer

*op mijn hoede ben dan voor hem. Daarom zou ik u en allen die ik ken, willen waarschuwen hem mijn inzichten niet mee te delen voordat hij een rijpere leeftijd heeft bereikt. Hij is nog te kinderlijk en te onevenwichtig en meer uit op nieuwigheid dan op waarheid.*⁵²

Spinoza was naar eigen zeggen zeer op zijn hoede en wilde niet het achterste van zijn tong laten zien. Hij liet Johan weliswaar kennismaken met de nieuwe filosofie, maar hij deed dat indirect, door hem te onderwijzen in de hoofdlijnen van de filosofie van Descartes, de leermeester die Spinoza naar het nieuwe denken had geleid, maar wiens denkbeelden hij inmiddels in radicaliteit was voorbijgestreefd.

Hij liet Johan niet toe tot de filosofische vriendenkring waarin hij zijn eigen radicale denkbeelden aan de orde stelde, maar beperkte het onderwijs aan hem voorzichtigheidshalve tot Descartes' *De beginselen van de wijsbegeerte (Principia Philosophiae)*, en daarvan alleen deel 2, dat gaat over de *Grondbeginselen van de materiële dingen* (mechanica), een onderwerp waarmee Spinoza zich niet op speculatief glad ijs hoefde te begeven. Hij dicteerde Johan een omvangrijke (45 pagina's lange) samenvatting van dit deel en daar bleef het voorlopig bij. Inmiddels hadden zijn vrienden gehoord dat hij bezig was een samenvatting te maken van Descartes' filosofie. Ze vroegen hem deze samenvatting ter beschikking te stellen van de filosofische vriendenkring, zodat de leden er aandacht aan konden besteden. Spinoza willigde hun wens in. Hij beloofde het door Johan Casearius geschreven dictaat te zullen aanvullen met een door hemzelf te schrijven samenvatting van de drie resterende delen van Descartes' *Filosofische Grondbeginselen*. Dat karwei kwam niet af: Spinoza maakte wel een samenvatting van deel I en een kort overzicht van deel III, maar daar liet hij het bij. We weten dit alles zo precies omdat Spinoza eind juli 1663 de gang van zaken uiteenzette in een brief aan Henry Oldenburg, de secretaris van de Royal Society:

Weledele Heer

*Uw brief, waarnaar ik reeds lang had uitgezien, heb ik eindelijk ontvangen en ik heb nu ook de gelegenheid erop te antwoorden. Maar voordat ik daartoe overga, wil ik eerst in enkele woorden meedelen wat mij verhinderd heeft u eerder terug te schrijven. Nadat ik in april mijn huisraad hierheen [dat wil zeggen naar Rijnsburg, MvB] had overgebracht, ben ik naar Amsterdam vertrokken. Daar vroegen enkele vrienden mij hun een zekere verhandeling ter beschikking te stellen, bevattende in beknopte vorm: het tweede deel van de Principia van Descartes, op meetkundige wijze uiteengezet, benevens de hoofdzaken van hetgeen in de metafysica behandeld wordt. De verhandeling had ik eerder als dictaat gegeven aan een zekere jonge man die ik niet openlijk mijn eigen inzichten wilde leren. Vervolgens vroegen ze mij zo spoedig mogelijk ook het eerste deel volgens diezelfde methode te bewerken. Om mijn vrienden niet teleur te stellen, heb ik mij terstond ertoe gezet dit te volbrengen; ik heb dit deel binnen twee weken voltooid en mijn vrienden overhandigd, die mij ten slotte vroegen dat alles tezamen te mogen uitgeven. Gaarne heb ik hun dat toegestaan, op deze voorwaarde echter dat één van hen in mijn tegenwoordigheid de stijl zou bijschaven, en een kleine voorrede zou toevoegen om de lezers te waarschuwen dat ik niet alles wat die verhandeling bevat als mijn eigen standpunt erken, omdat ik daarin vele dingen geschreven heb die precies het tegendeel zijn van wat ikzelf als juist aanneem.*⁵³

Spinoza schrijft het laatste zinsdeel met een andere letter om te benadrukken dat zijn samenvatting van Descartes' denkbeelden niet moet worden opgevat als een uitdrukking van zijn eigen gedachten. Hij is Descartes op zoveel punten voorbijgestreefd dat de samenvatting zaken bevat die tegengesteld zijn aan de standpunten die hijzelf inmiddels heeft ontwikkeld. Waaruit bestaan de verschillen tussen hem en Descartes?

Als we de opbouw van *De beginselen van de wijsbegeerte van Descartes* wat beter bekijken, krijgen we een idee van de aard en

omvang van deze verschillen. In deel II van de *Beginselen* volgt Spinoza Descartes het meest getrouw. Dit is het deel dat Spinoza aan Johan Casarius dicteerde, het deel ook waarvan het onderwerp het minst aanleiding gaf tot speculatieve uitglidders. Deel I dicteerde hij niet aan Johan. Hij schreef het eigenhandig op verzoek van zijn vrienden, of dicteerde het aan een van hen. In dit deel I schrijft Spinoza een stuk vrijer, omdat hij zich richt tot de vrienden in wie hij vertrouwen heeft en met wie hij gewend is vrijelijk over gewaagde denkbeelden te discussiëren. Toch blijft Spinoza ook in deel I trouw aan de oorspronkelijke opzet: een samenvatting geven van de beginselen van Descartes' filosofie. De samenvatting van deel I is bijna even lang als die van deel II (de samenvatting van deel I telt 39, die van deel II 45 pagina's), en deze omvang is zeker kloek te noemen in vergelijking met de omvang van Descartes' tekst, waarvan de delen I en II in de oorspronkelijk uitgave van 1644 respectievelijk 24 en 25 pagina's tellen. Maar vervolgens is het evenwicht zoek. Spinoza besteedt maar vijf bladzijden aan deel III, dat in Descartes' *Beginselen van de wijsbegeerte* 86 pagina's telt, en het vierde en laatste deel van de *Beginselen*, 85 pagina's groot, komt helemaal niet aan de orde.

De samenvatting van het derde deel is buitengewoon interessant, omdat Spinoza na een eerste alinea van een regel of vijftien, waarin hij tamelijk schools weergeeft hoe het derde deel van Descartes' boek is opgebouwd, in de tweede alinea plotseling losbreekt van Descartes en een heel eigen toon aanslaat. In de eerste paragraaf meldt hij dat het derde deel van Descartes' *Beginselen van de wijsbegeerte* handelt over sterrenkunde: de hemellichamen, planeten, zon en aarde, de banen die zij beschrijven en de verklaring die Descartes daarvoor geeft: zijn beroemde theorie van de wervelingen. In de tweede paragraaf kiest Spinoza opeens een eigen lijn die zijn betoog in de diepte voert, weg van de sterrenkunde in de richting van de zijnsleer. Paragraaf twee begint als volgt:

Als men het wezen van planten of van de mens wil leren kennen, kan men het beste bestuderen op welke manier zij geboren worden en stukje bij beetje zijn voortgekomen uit

bepaalde kiemen. Om dit te doen moeten we met ons denken de heel eenvoudige en heel makkelijk kenbare principes ontdekken die ons in staat stellen aan te tonen dat de hemellichamen, de aarde, en uiteindelijk alles wat we ontdekken in de zichtbare wereld verwekt zou kunnen zijn, ook al weten we natuurlijk dat ze niet uit kiemen worden geboren. Op die manier zetten we hun natuur veel beter uiteen dan wanneer we ze alleen maar beschrijven zoals ze zijn.

.. we veronderstellen alleen maar dat dingen uit zaadjes voortkomen om het wezen van de dingen beter uit te kunnen leggen.

.. We zoeken niet zoals de astronomen naar oorzaken die uitsluitend hemelverschijnselen kunnen verklaren, maar naar hypothesen die in staat zijn ons te leiden naar kennis van de dingen die op aarde zijn (want we menen tot de natuurverschijnselen alles te moeten rekenen wat we zien gebeuren op het oppervlak van de aarde).

Ten slotte zegt Spinoza dat een dergelijke hypothese over de wezenskern van de dingen zich verhoudt tot de feitelijke natuurverschijnselen als de definitie van een wiskundige figuur tot de tekening van die figuur op een stuk papier.⁵⁴

Het aardige van die zaadjes- of kiemmetafoor is dat deze de gelijke strekking heeft als de *logos spermaticos* waarover we het eerder hebben gehad en die volgens de stoïci identiek is aan God: de wetmatig werkende kiemkracht die overal in het universum aanwezig is. En net zoals we deze wetmatig functionerende kiemkracht in hoofdstuk I hebben vergeleken met het generatief-transformationele taalmodel van Chomsky, waarin enkele simpele formules in de dieptestructuur via transformatieregels de zinnen in de oppervlaktestructuur genereren, precies zo stelt Spinoza zich voor hoe de eenvoudige wezenskernen van de dingen via wiskundige transformaties gegenereerd worden tot de natuurverschijnselen die we waarnemen. Spinoza legt er ten slotte de nadruk op dat we deze kern (oftewel hypothese, oftewel definitie, oftewel kiem) wel kunnen onderscheiden van de uiteindelijke natuurverschijnselen (planten of

mensen), maar daarvan niet kunnen *scheiden*. Het is een denk-onderscheid (*distinctio rationis*), niet een in de werkelijkheid bestaand onderscheid (*distinctio realis*). Spinoza hamert herhaaldelijk op dit onderscheid in de loop van zijn werk. De wezensstructuur van een ding ligt ingerold (*involvit*) in het ding dat we waarnemen. De ingerolde essentie wordt uitgerold in de existentie van het waarneembare ding, en de relatie tussen essentie en existentie houdt in dat we het uitgerolde ding ook weer kunnen herleiden tot de abstracte zijnskern of essentie die erin is ingerold en waaruit het is ontstaan.

Ik beschouw de paragrafen twee, drie en vier van deel III van *De beginselen van de wijsbegeerte van Descartes* als een beginselverklaring waarmee Spinoza zijn eigen filosofie afbakt van de filosofie van Descartes. De beginselverklaring mondt aan het slot van de vijf bladzijden, gewijd aan de samenvatting van Descartes' deel III, uit in vier definities en vier axioma's. Definitie drie luidt als volgt:

*III. Onder de impuls tot beweging (conatum ad motum) verstaan we niet een of andere gedachte, maar alleen dat een deel van de materie zodanig is geplaatst en aangespoord wordt zich te bewegen (ad motum incitata) dat het in werkelijkheid ergens heen zou moeten gaan als een oorzaak dat niet zou verhinderen.*⁵⁵

Oppervlakkig gezien keert Spinoza hier van zijn hoge ontologische beginselvlucht terug naar de aarde van de cartesiaanse bewegingswetten. Zijn definitie is namelijk een bijna letterlijke vertaling van stelling 56 uit deel III van Descartes' *Beginselen van de wijsbegeerte* over de bewegingen van lichtdeeltjes:

56 Hoe men van onbezielde dingen (rebus inanimatis) kan zeggen dat ze geneigd zijn zich te bewegen (conatus ad motum).

Wanneer ik zeg dat deze kleine bolletjes een poging doen (conati), of de neiging hebben zich te verwijderen van de centra waar ze omheen draaien, bedoel ik daar niet mee dat men hun een of andere gedachte toekent waaruit deze neiging voortkomt, maar alleen dat ze zodanig zijn gesitueerd en geneigd zich te bewegen, dat ze zich inderdaad van die plaats zouden verwijderen als een andere oorzaak hun dat niet zou beletten.⁵⁶

Descartes bedoelt met de 'kleine bolletjes' lichtdeeltjes, en hij stelt de vraag hoe deze in beweging worden gebracht. De titel en het laatste deel van Descartes' stelling zijn gelijklopend aan definitie III van Spinoza, op een paar kleine maar zeer wezenlijke verschillen na.

1. Descartes heeft het over levenloze dingen (planeten, lichtbolletjes) en de vraag hoe deze in beweging worden gebracht. Spinoza heeft het zowel over natuurlijke verschijnselen, waaronder hemellichamen, maar vooral over natuurlijke verschijnselen die zich manifesteren op het aardoppervlak, in het bijzonder organismen zoals plant en mens. Hij situeert definitie III in het hart van zijn transformationeel-generatieve definitie van de natuur. Daarmee krijgt de conatus (de impuls tot beweging) een heel veel diepere strekking dan de bewegingswet van Descartes. Bij Descartes beperkt stelling 56 zich tot de vraag welke externe oorzaak planeten of lichtbolletjes in beweging brengt. Bij Spinoza krijgt conatus de zware betekenis van 'levensimpuls' of 'levensbeginsel van natuurlijke organismen'.

2. Over de oorzaak waarom de lichtbolletjes in beweging komen, zegt Descartes dat daarbij niet moet worden gedacht aan een of andere gedachte (*aliquem cogitationem*), maar aan hun positie ten opzichte van de centra waar ze omheen draaien. Descartes veronderstelt dat de oorzaak die maakt dat planeten of lichtbolletjes rond een centrum draaien van externe aard is. Spinoza heeft het niet alleen over hemellichamen, maar vooral over levende organismen. Hij beschouwt de conatus als de impuls die het organisme tot leven brengt en hij situeert dit levensbeginsel in het ding zelf. De aansporing op grond waarvan het organisme zich van zaadcel ontwikkelt tot volgroeid organisme komt voort uit dat organisme zelf

(Als men het wezen van planten of van de mens wil leren kennen, kan men het beste bestuderen op welke manier zij geboren worden en stukje bij beetje zijn voortgekomen uit bepaalde kiemen). Spinoza vervangt de transcendente oorzaak die bij Descartes vanzelfsprekend de aanzet vormt tot de beweging van lichtdeeltjes en hemellichamen door een immanente oorzaak.⁵⁷

Dat roept direct de vraag op aan welke oorzaak dat zaadje dan weer zijn bestaan dankt, en het antwoord op die vraag luidt: de Natuur. De vraag naar de ware aard van de conatus als levensimpuls leidt met andere woorden tot een tweeledig immanente oorsprong van het leven: (a) De kosmische oerimpuls (de oer-conatus of enkelvoudige substantie) brengt (b) op het niveau van de natuurverschijnselen of modaliteiten een oneindige disseminatie van impulsen op gang die op microniveau de afzonderlijke organismen tot leven brengt.

3. Het onderscheid tussen het organisme en de conatus die dit organisme tot leven brengt, is een denkonderscheid, dat niet verward moet worden met een onderscheid in de werkelijkheid. Spinoza herhaalt deze stelling in de *Metafysische gedachten (Cogitata metaphysica)*, een annex op zijn *Beginselen van de wijsbegeerte van Descartes*, naar aanleiding van een vraag omtrent het wezen van de conatus: *Hoe moeten de dingen worden onderscheiden van hun inspanning om te volharden in hun toestand?* (Res & conatus, quo res in statu suo perseverare conantur, quomodo distinguantur). We kunnen dat onderscheid alleen maken, zegt Spinoza, als we inzien dat er sprake is van een denkonderscheid (*distinctio rationis*), niet van een werkelijk oftewel modaal onderscheid (*distinctio realis vel modalis*), waarbij Spinoza de modaliteit als waarneembare werkelijkheid stelt tegenover (a) de attributen – eigenschappen - en (b) de substantie als hogere en hoogste abstracties. *De reden, zegt Spinoza, waarom sommige mensen het ding onderscheiden van de impuls die in dat ding zit (conatum rei à rei ipsa distinguunt) is omdat zijzelf de begeerte kennen om zich te handhaven en zich dat verbeelden in elk ding.*⁵⁸ Spinoza heeft het in deze passage over de

conatus rei, de impuls die in het ding zit, een bevestiging van de veronderstelling dat de vitale impuls een immanente impuls is.

4. In de brede discussie die gevoerd wordt ten aanzien van de *conatus* in het werk van Spinoza en van andere zeventiende-eeuwse filosofen die door dit begrip gefascineerd werden, bestaat de neiging om *conatus* te beperken tot de natuurkundige wet van de traagheid, tot de neiging van elk ding om, als het eenmaal in beweging is gezet, deze beweging tot in het oneindige voort te zetten als het niet door andere oorzaken wordt afgeremd. In verband met de *conatus*, opgevat als levensimpuls van natuurlijke organismen, leidt deze betekenisversmalling ertoe dat *conatus* beperkt wordt tot de neiging van levende wezens om hun essentie te handhaven in het bestaan. *Conatus* is echter niet alleen de handhaving van een vitale beweging die eenmaal op gang is gebracht, maar ook en in de eerste plaats de impuls die een ding op gang brengt, of liever gezegd, de impuls waarmee een ding (organisme) zichzelf op gang brengt. De nadruk moet liggen op het *op gang brengen van de beweging*, niet op de voorzetting ervan. De *conatus* beperken tot handhaving/voortzetting van een eenmaal in gang gezette beweging impliceert de aanname van een transcendente oorzaak die het ding van buitenaf in beweging heeft gezet, zoals dat het geval is bij de lichtbolletjes en de hemellichamen van Descartes. De explosieve kracht van Spinoza's *conatus*-opvatting schuilt daarin dat hij *conatus* opvat als de impuls die het ding tot leven brengt, de stoot die de aanzet vormt tot de uitplooiing van de essentie van een ding in de existentie. De *conatus* is *inchoatief* (het begin van een handeling aanduidend). Dat is de richting waarin Spinoza het begrip uitwerkt in de *Ethica*.

5. En omdat Spinoza in het voetspoor van Descartes verklaart dat het niet een gedachte is die het ding in beweging brengt, maar een aansporing tot beweging (*incitata ad motum*) die uit het ding als materieel ding voortkomt, overstijgt hij het onderscheid dat de grondslag vormt van Descartes' filosofie: de tweeledige substantie van een lichaam dat uit zichzelf niets kan doen en dat tot leven moet worden gebracht door de ziel die in dat lichaam wordt geplaatst. Spinoza vat de *conatus* van meet af aan op als een overstijging van het cartesiaans dualisme. Hij werkt dit fundamentele aspect van zijn

filosofie, dat wel wordt aangeduid als Spinoza's monisme (want de tweeledige substantie van Descartes herleidend tot één), uit in de *Ethica* in de zin dat hij de conatus daar poneert als het enkelvoudige beginsel van elk leven, welk beginsel pas in tweede instantie wordt opgedeeld in geest en lichaam, die voor Spinoza niet langer substanties vormen, maar modi van de attributen (eigenschappen) denken en uitgebreidheid, ressorterend onder de enkelvoudige substantie.

6. En omdat Spinoza's beroemde monisme berust op de conatus als oerbeginsel oftewel het kosmische oerbeginsel dat als *logos spermaticos* de dynamische oorsprong van de wereld vormt, is de conclusie onontkoombaar dat de conatus uiteindelijk samenvalt met God.

Deze straffe conclusie wordt bevestigd in een passage uit de *Korte verhandeling*. De passage is de vroegst bekende waarin Spinoza de conatus ter sprake brengt, en het verrassende is dat hij het begrip niet terloops noemt, maar er een heel hoofdstuk (nu ja, een hoofdstuk ter grootte van een paragraaf) aan besteedt, waarin hij de conatus op volle oorlogsterkte presenteert. Het betreffende hoofdstukje bevindt zich in de *Korte verhandeling* deel I: *Van God en t'geen aan hem aanhoorig is*. Na de hoofdstukken 'Dat God is'(I, 1), 'Wat God is'(I, 2), 'Van Gods inblyvende Werken'(I, 3) en 'Van Gods noodzaakelyke Werken'(I, 4), draagt Hoofdstuk 5 de titel:

Van Gods Voorzienigheid

De tweede eigenschap die wy (Proprium of) Eigen noemen is de Voorzienigheid, welke by ons niet anders is als die poginge, de [sic] wy en in de geheele Natuur, en in de bijzondere dingen ondervinden, strekkende tot behoudenis, en bewaaringe van haar zelfs wezen. Want het is openbaar, dat geen ding door syn eige natuur zoude kunnen tragten tot syn zelfs vernietinge, maar in tegendeel dat ieder ding in zig zelfs een pooginge heeft om zig zelfs en in syn stand te bewaaren, en tot beter te brengen, zoodat wy dan, volgens deze onze beschryvinge

*stellen, een algemeene, en een bijzondere Voorzienigheid: de algemeene is die, door de welke ieder zaak voortgebracht en onderhouden word voor zoo veel zy zyn deelen van de geheele Natuur. De bijzondere Voorzienigheid is die poginge, die ieder ding bezonder tot het bewaaren van syn wezen heeft, voor zoo veel ze niet als een deel van de Natuur, maar als een geheel aangemerkt word.*⁵⁹

De conatus, in het Nederlands vertaald als *d[e] poginge, d[ie] wy en in de geheele Natuur, en in de bijzondere dingen ondervinden, strekkende tot behoudnisse, en bewaaringe van haar zelfs wezen,* wordt in dit hoofdstuk opgevoerd als de nadere omschrijving of definitie van de Voorzienigheid van God, een van de belangrijkste goddelijke attributen. Het kost even tijd voordat je beseft dat deze God moet worden begrepen als God-Natuur en dat zijn Voorzienigheid vertaald moet worden als de *logos spermaticos* oftewel de *conatus*, dat wil zeggen de onuitputtelijke levenskracht die als een gigantische kiemkracht (*spermaticos*) het hele universum doordeseemt om zich via een mathematisch verlopende wetmatigheid (*logos*) op het niveau van de modaliteiten, dat wil zeggen aan de oppervlakte van de aarde, te manifesteren in natuurverschijnselen gonzend van levenslust. Het is kenmerkend voor Spinoza dat hij deze revolutionaire wending (conatus valt samen met de universele *logos spermaticos*) verbergt onder theologisch jargon (Voorzienigheid, God). Opmerkelijk is deze definitie verder omdat Spinoza Gods Voorzienigheid herdefinieert als een vitale impuls en omgekeerd in deze impuls de wetmatigheid benadrukt (als ware ze Gods Voorzienigheid) waarmee de conatus zich op een noodzakelijke en deterministische manier uitplooit vanuit de centrale kiem naar de voltooide natuurverschijnselen. Het is van belang om de plaats te benadrukken die de conatus krijgt toegewezen in de *Korte verhandeling*, een boek waarin Spinoza naar eigen zeggen *het begin van de dingen en hun samenhang met de eerste oorzaak* beschrijft.⁶⁰ De geciteerde passage maakt deel uit van deel I, waarin Spinoza een definitie geeft van God.

Veel commentatoren versmallen de conatus ten onrechte tot een psychologisch verschijnsel. De reden waarom ze op deze dwaalweg worden gebracht is dat een viertal belangrijke aan de conatus gewijde stellingen van de *Ethica* zich bevinden in deel III, dat aan de gevoelens is gewijd. De hierboven geciteerde passage uit de *Korte verhandeling* maakt duidelijk dat de conatus niet deel uitmaakt van Spinoza's psychologie, maar van zijn ontologie (zijnsleer). De passage uit de *Korte verhandeling* geeft ten slotte een prachtige illustratie van het probleem dat ik aansneed in mijn commentaar onder punt 2. Als het klopt dat de eerste beweging een immanente impuls is, dan is het onvoldoende om te zeggen dat elk afzonderlijk organisme deze levensimpuls in zich draagt en moet je over de afzonderlijke organismen (natuurverschijnselen) heen kijken en zeggen dat er een diepstructuur is van waaruit de oer-conatus – die God is - via vaststaande natuurwetten zijn onuitputtelijke levenskracht uitzaait (dissemineert) over het universum. Dat is wat Spinoza duidelijk probeert te maken met zijn onderscheid tussen algemene en *bijzondere Voorzienigheid of poging*.

Conatus of levensdrift

klassieke en eigentijdse bronnen

Spinoza greep voor zijn ontologische definitie van conatus terug op de klassieken, met name op de Stoa. Hij bezat een exemplaar van Cicero's *Over de grenzen van goed en kwaad* (*De finibus bonorum et malorum*), waarin Cicero aan conatus de fundamentele betekenis toekent van levensdrift:

*Een levend wezen voelt direct na de geboorte (want je moet met het begin beginnen) een gehechtheid aan zichzelf en een impuls om zichzelf in stand te houden en sympathie te voelen voor zijn eigen constitutie en voor de dingen die deze constitutie versterken, terwijl het aan de andere kant antipathie opvat voor zelfvernietiging en die dingen die vernietiging naderbij zouden kunnen brengen.*⁶¹

Deel III van Cicero's boek is gewijd aan het stoïcisme. Cicero was degene die het begrip conatus en het werkwoord *conari* in het Latijn introduceerde als vertaling voor een van de sleutelwoorden uit de stoïsche filosofie: de *hormè*. Spinoza's conatus komt overeen met dit klassiek stoïsche begrip *conatus/hormè*. Ik zal volstaan met een voorbeeld. Diogenes Laërtius geeft *conatus/hormè* als een van de sleutelbegrippen van de stoïsche filosofie. Hij definieert dit begrip in de inleiding van zijn overzicht van de stoïsche ethiek. Het is van belang daarop te wijzen, omdat, zoals ik verderop zal laten zien, ook Spinoza zijn ethiek op revolutionaire manier herdefinieert op basis van het begrip conatus:

De eerste impuls (πρώτην ὀρμήν – protèn hormèn) van dieren en mensen, zeggen de stoïcijnen, is die van het zelfbehoud, omdat de natuur hen van meet af met zichzelf vertrouwd maakt, zoals Chrysippus zegt in het eerste hoofdstuk van zijn boek Over Doeleinden: 'Het meest eigene (oikeion) voor dieren en mensen is hun eigen lichamelijke gestel en hun bewustzijn daarvan.'⁶²

Als Spinoza van meet af aan conatus definieert als de vitale impuls die het organisme ertoe aanzet alles te doen om zijn bestaan te bestendigen en te versterken, neemt hij niet alleen afstand van Descartes, maar grijpt hij over Descartes heen terug op het stoïsche gedachtengoed. Als je Descartes' interpretatie van conatus vergelijkt met de stoïsche conatus, dan zie je dat Descartes het conatus-begrip versmalt tot een begrip uit de bewegingsleer, meer in het bijzonder de wet van de traagheid, terwijl Spinoza het begrip losmaakt uit Descartes' bewegingsleer om het via een herleiding tot de klassieke oorsprong opnieuw te verdiepen tot ontologisch beginsel.

Nu gebiedt de eerlijkheid te zeggen dat hij daarin niet de enige was. Thomas Hobbes tekende net als Spinoza verzet aan tegen Descartes' conatus-opvatting en hij greep net als Spinoza terug op de betekenis die het begrip voor de klassieke Stoa had.

Hobbes gebruikt de term *conatus* als uitgangspunt voor zijn studie over de bewegingsleer, *De corpore* (1655), waarin hij *conatus* vrijwel uitsluitend gebruikt ter aanduiding van de beweging van voorwerpen. Hobbes stelt zich de vraag onder invloed van welke krachten deze voorwerpen bewegen, van welke aard deze krachten zijn en hoe ze berekend kunnen worden. Hij gebruikt de term *conatus* met andere woorden in de natuurkundige betekenis. Onder het lichaam (*De corpore*) uit de titel moet dan ook, voor de duidelijkheid, niet het menselijk lichaam worden verstaan, maar een lichaam in de natuurkundige zin van het woord: een hemellichaam, een steen, of water. Het menselijk lichaam interesseert Hobbes natuurlijk wel; hij vraagt zich af hoe het mogelijk is dat bloed zich door het lichaam beweegt en hij was gefascineerd door de ontdekking van zijn vriend William Harvey dat de pompwerking van het hart daarvoor verantwoordelijk was. Hobbes verwijst dus wel naar het menselijk lichaam, maar dat gebeurt zijdelings en op grond van een natuurkundige vraagstelling (hoe kan bloed door het lichaam stromen?; antwoord: door de pompwerking van het hart). Zijn aandacht is geheel gericht op de vraag wat beweging is en hoe het komt dat voorwerpen in beweging komen. Zijn antwoord is in het algemeen dat deze voorwerpen in beweging worden gebracht door externe oorzaken. De *conatus* die de voorwerpen in beweging brengt, komt van buiten. Dat is de betekenis in 211 van de 212 keren dat Hobbes het woord gebruikt in *De corpore*. Er is maar één passage waarin Hobbes zich uitlaat over een *conatus* die zich van alle andere *conatus*'s onderscheidt, omdat het de eerste *conatus* is, dat wil zeggen de oorspronkelijke impuls die niet herleid kan worden tot een eraan voorafgaande impuls. Deze *conatus primus* is een impuls die immanent is aan alle levende organismen. De Engelse vertaling van deze cruciale passage luidt als volgt:

In animal motion this is the very first endeavour (conatus primus), and found even in the embryo; which while it is in the womb, moveth its limbs with voluntary motion, for the avoiding of whatsoever troubleth it, or for the pursuing of what pleaseth it. And this first endeavour (conatus primus),

*when it tends towards such things as are known by experience to be pleasant, is called appetite, that is, an approaching; and when it shuns what is troublesome, aversion, or flying from it.*⁶³

Het is opmerkelijk hoezeer deze omschrijving van de *primus conatus* verwant is aan de bovengenoemde omschrijvingen van Cicero en Diogenes Laërtius (de eerste impuls oftewel *protèn hormèn - πρώτην ὁρμήν*). Hobbes lijkt, net als Spinoza, over de eigentijdse mechanistische en wiskundige interpretatie van conatus terug te grijpen op de betekenis die de stoïci eraan gaven. Verder is van belang dat hij binnen de conatus onderscheid maakt tussen de *appetitus*, dat wil zeggen het *streven*, als het gaat om zaken waar levende wezens zich spontaan naartoe bewegen omdat ze die als prettig ervaren, en de *afkeer* van dingen die hen afstoten. Ook Spinoza definieert de werking van conatus als een beweging van aantrekking en afstoting, en ook hij gebruikt daarvoor het woord *appetitus*, zij het dat hij *appetitus* gebruikt als algemene omschrijving van de manier waarop de conatus zich manifesteert. Ten slotte wijs ik erop dat de conatus volgens Spinoza, Hobbes en Stoa een naar buiten, op voorwerpen van verlangen gerichte begeerte is, een begeerte *naar* iets die kort en krachtig kan worden samengevat in de filosofische notie *intentionaliteit*.

Hobbes' passage over de conatus in de zin van 'eerste beweging' was geen *slip of the pen*. Hobbes gebruikte conatus in deze fundamentele betekenis al in zijn eerste grote werk, *Elements of Law*. Hobbes schreef dit curieuze werk in 1640; het circuleerde in de daaropvolgende jaren in de vorm van handschriften en verscheen pas in 1650, zonder toestemming van Hobbes, in druk. In dit werk, waarvan alleen een Engelse versie verscheen, geeft Hobbes een omschrijving van conatus die vrijwel gelijklopend is aan die zeldzame enkelvoudige passage in *De corpore*:

... vital motion ...is the endeavour or internal beginning of animal motion, which when the object delighteth, is called

*APPETITE; when it displeaseth, it is called AVERSION.*⁶⁴

Hobbes benadrukt dat de door hem bedoelde *endeavour* een vitale impuls is die het organisme van binnenuit (*internal beginning*) in beweging zet, dat wil zeggen tot leven brengt.

Hobbes liet zich als naturalist, dat wil zeggen als iemand die psychologische verschijnselen opvatte als lichamelijke activiteiten, leiden door het onderzoek van zijn vriend William Harvey. Harvey beschouwde zijn ontdekking van de pompwerking van het hart als een ontdekking van *what makes organisms tick*, oftewel de *prime mover*. Het hart is volgens Harvey *self-moving and has no engine to drive it. The heart is the beginning of life; the sun of the microcosm, even the sun in his turn might well be designated the heart of the world; ... the heart... is the household divinity which ... nourishes, cherishes, quickens the whole body, and is indeed the foundation of life, the source of all action.*⁶⁵

Harvey observeert in zijn boek *Exercitationes de Generatione Animalium* (*Over het ontstaan van dieren - 1651*) in slakken en garnalen een pulserende blaas (*a pulsating vesicle*) die hij beschouwt als *het oorspronkelijke begin van hun leven (the beginning principle of their life)* oftewel hun *conatus*. De oorspronkelijke impuls waaruit alle leven voortkomt is volgens Harvey in de natuur zelf aanwezig; het leven komt voort uit een in de natuur inwonend of immanent principe, en dat betekent dat God als externe schepper buitenspel wordt gezet. Natuurlijk trekt Harvey deze laatste consequentie niet. Hij maakte een scherpe scheiding tussen zijn natuurwetenschappelijk onderzoek en geloofszaken die hij overliet aan de theologen. Spinoza kende Harveys werk niet, maar je ziet hoe hij gedachten die in die tijd in de lucht hingen oppakte en er een revolutionaire draai aan gaf doordat hij in tegenstelling tot zijn tijdgenoten wél de ontologische consequentie trekt uit de veronderstelling dat de *conatus* de *eerste beweging* is.⁶⁶

Spinoza beheerste geen Engels. Hij kon de *Elements* niet lezen, gesteld al dat het boek hem onder ogen zou zijn gebracht. Hij kon wel *De corpore* lezen, maar het is de vraag of hij dit 430 pagina's tellende

werk heeft gelezen, en als hij het al heeft gelezen, of hij het dan zo gedetailleerd heeft gelezen dat hij daar de enige passage uitpikte waarin Hobbes het woord *conatus* in een ontologische, van de bewegingswetten afwijkende betekenis gebruikt. Spinoza laat op twee plaatsen in zijn werk blijken dat hij op de hoogte was van Hobbes' werk en dat hij wat betreft de politieke theorie met Hobbes van mening verschilde.⁶⁷ Hij maakte waarschijnlijk pas laat in zijn leven kennis met Hobbes' werk via de lectuur van diens *Leviathan*. Hobbes' beroemdste werk verscheen in 1651, ongelukkig genoeg voor Spinoza in het Engels. Een Nederlandse vertaling verscheen in 1667; de Latijnse vertaling in 1668. Spinoza las *Leviathan* waarschijnlijk in de Nederlandse vertaling. In *Leviathan* gebruikt Hobbes het begrip *conatus* opnieuw in de betekenis van 'levensbeginsel', van 'eerste beweging':

These small beginnings of motion, within the body of man, before they appear in walking, speaking, striking, and other visible actions, are commonly called ENDEAVOUR (conatus). This endeavour (conatus hic), when it is toward something which causes it, is called APPETITE, or DESIRE (cupido), the latter, being the general name; and the other oftentimes restrained to signify the desire of food, namely hunger and thirst. And when the endeavour is forward something, it is generally called AVERSION. These words appetite, and aversion we have from the Latins; and they both of them signify the motions, one of approaching, the other of retiring. So also do the Greek words for the same, which are ὀρμή and ἀφορμή.⁶⁸

Het is aardig dat Hobbes, een uitmuntend graecus (zijn vertaling van Thucydides' *Peloponnesische Oorlog* staat nog altijd als een huis), het Griekse equivalent van *conatus/appetitus* toevoegt, namelijk de *hormè* (ὀρμή) die ook al ter sprake kwam bij de vroege stoïci (zie het citaat van Diogenes Laërtius).

Spinoza kan dus pas op zijn vroegst kennis hebben genomen van Hobbes' conatus-opvatting in 1667, dat wil zeggen lang nadat hij zijn eigen definitie van conatus in de *Korte verhandeling* (naar schatting begin jaren '60) en in *De beginselen van wijsbegeerte van Descartes* (1663) had geformuleerd. Dit betekent dat, voor zover ik kan zien, Spinoza zich voor zijn conatus-begrip niet oriënteerde op Hobbes, maar onafhankelijk van Hobbes afstand nam van Descartes en tegen Descartes de conatus-definitie in stelling bracht die hij mogelijk via Cicero bij de stoïci had opgepikt. Dat betekent ook dat Hobbes vanaf 1640 uitging van dezelfde stoïsche conatus-definitie als Spinoza, deze definitie versmalde tot een mechanisch onderdeel van de bewegingsleer in *De Corpore*, om zich te verzetten tegen de bewegingswetten die Descartes inmiddels had gepubliceerd, maar onderwijl vasthield aan de ontologische definitie van de stoïci, welke definitie hij hernam in de Engelse (1651) en Latijnse (1668) versie van *Leviathan*, zonder daar overigens dezelfde verregaande ontologische consequenties aan te verbinden als Spinoza deed in de *Ethica*.

Spinoza geeft vanaf zijn vroegste werk een ontologische definitie van het begrip conatus, aansluitend bij het conatus-begrip van de stoïci en hij interesseerde zich maar zijdelings voor de manier waarop Descartes en Leibniz dit begrip versmalden tot een onderdeel van de bewegingsleer. Ik weet best dat de filosofen van de zeventiende eeuw, Spinoza inclusief, de neiging hadden het verschijnsel 'leven' te beschouwen vanuit het mechanistische perspectief van de beweging, maar er is een groot verschil tussen conatus, opgevat in de smalle mechanische zin van een aanzet tot de beweging van een bal, en conatus in de ontologische zin van een immanente levensimpuls, zoals Spinoza doet. De verregaande consequenties van die ontologische opvatting zullen blijken als we een nadere blik werpen op de rol van de conatus binnen de *Ethica*.

Generatieve definitie en DNA

1. Conatus is de oorzaak van alles wat leeft. Spinoza werkt dit fundamentele concept uit in de *Ethica*. Elk leven dankt zijn ontstaan aan de oorspronkelijke impuls of conatus die organismen in het

leven zet met maar één blinde drift: zich in dit bestaan te handhaven. De conatus is oorspronkelijk, wat betekent dat niets aan de conatus voorafgaat: *Het streven naar zelfbehoud (conatus sese conservandi) is de eerste en enige grondslag van de kracht. Want er is geen enkel beginsel denkbaar dat eraan voorafgaat en zonder dit streven is geen enkele kracht denkbaar.*⁶⁹ Spinoza duidt de conatus ook wel aan met het synoniem *appetitus*, bijvoorbeeld in zinswendingen als: ‘conatus oftewel appetitus’,⁷⁰ dezelfde term die Hobbes in *Leviathan* gebruikt als synoniem voor de conatus. Het is een verhelderend synoniem als men bedenkt dat het Latijnse *appetere* betekent: ‘grijpen naar’ en in bredere zin: ‘streven naar’, ‘begeren’ of ‘verlangen’. *Appetitus* moet dus niet worden verward met het Franse *appétit* of eetlust (hoewel het daar wel mee verwant is) maar begrepen worden als de fundamentele levensdrift die daaruit bestaat dat we grijpen naar (onze hand of geest uitstrekken naar) datgene wat ons verlangen opwekt. *Conatus/appetitus* is de begeerte naar iets. *Conari* en *appetere* zijn overgankelijke werkwoorden die iets betekenen *in relatie tot* het ding waarop het streven/verlangen gericht is.

We streven niet naar iets (conari), begeren, willen het niet, verlangen er niet naar (appetere) of begeren het niet (cupere) omdat we vinden dat het goed is; het is omgekeerd zo dat we iets goed vinden, omdat we ernaar streven (conamur), het willen, ernaar verlangen en het begeren

zegt Spinoza in een van die adembenemende passages waarin hij er terloops op wijst dat ons oordeel over goed of kwaad afhangt van de vraag of iets al dan niet beantwoordt aan onze begeerte.⁷¹ Het synoniem van de conatus, *appetitus*, benadrukt met andere woorden de intentionele aard van de levensdrift.

Uit bovenstaand citaat blijkt dat Spinoza, net als Hobbes, nog een tweede synoniem voor conatus gebruikt, te weten *cupiditas* (begeerte), maar Spinoza maakt in tegenstelling tot Hobbes onderscheid tussen deze twee. *Cupiditas* (begeerte) is *appetitus* (streven) voor zover dit doordringt tot het bewustzijn van de mens:

Tussen streven (appetitus) en begeerte (cupiditas) is dus geen enkel ander verschil, dan dat begeerte doorgaans betrekking heeft op mensen voor zover die zich van hun streven (appetitus) bewust zijn, en de definitie kan derhalve als volgt luiden: begeerte (cupiditas) is streven (appetitus) waarvan men zich bewust is.⁷²

Dit betekent dat de geest een onderdeel en afgeleide is van de fundamentele levensdrift die alle organismen kenmerkt. De levensdrift (conatus) is het oorspronkelijke streven (*appetitus*) waarmee elk organisme zich uitplooit in het bestaan, en van dat streven maakt de begeerte (*cupiditas*) deel uit, voor zover de geest zich ervan bewust is.

Spinoza maakt een eind aan het dualisme van Descartes, dat zoals men weet op het onderscheid tussen twee geschapen substanties berust: lichaam (uitgebreidheid) en geest. In tegenstelling tot Descartes leidt Spinoza de geest af uit de oorspronkelijke levensdrift die alle organismen kenmerkt. Hij kenmerkt de geest als een spiegeling (reflectie) van deze drift en, wat misschien belangrijker is: als dienstbaar aan deze levensdrift. De geest (rede) maakt onderdeel uit van de organische levensdrift en heeft als functie om deze drift te sturen (zie punt 2 van deze paragraaf).

Conatus krijgt bij Spinoza de status van substantie toegewezen waaruit het leven als lichamelijk én geestelijk streven (*appetitus*) wordt afgeleid en waarbinnen de begeerte (*cupiditas*) als bewustzijn van dit streven een secundaire positie krijgt toegewezen. De enkelvoudige substantie leidt via de attributen (eigenschappen) en de modi tot (a) een lichamelijk en (b) een geestelijk streven. Descartes' dualisme is niet afwezig in het systeem van Spinoza. De cartesische substanties 'denken' en 'uitgebreidheid' komen in het systeem van Spinoza terug als attributen (eigenschappen) van de enkelvoudige substantie, maar niet op een gelijkwaardige manier: de eigenschap 'denken' is als weerspiegeling van de eigenschap

‘uitgebreidheid’, een van deze uitgebreidheid afgeleide en aan deze uitgebreidheid dienstbare eigenschap. Dat is de eerste verregaande consequentie die we kunnen trekken uit de relatie tussen de *substantie* conatus (levensdrift) die via haar twee eigenschappen ‘uitgebreidheid’ en ‘denken’ op het niveau van de modi uitmondt in de lichamelijke *appetitus* (streven) en de geestelijke *cupiditas*.

2. De rede heeft tot taak de levensdrift te sturen, dat wil zeggen zo goed mogelijk tot haar recht te laten komen. Ze ondersteunt het streven van de mens om zich zo goed mogelijk te handhaven in het bestaan, dat wil zeggen zijn macht te vergroten (*perfectie* staat in Spinoza’s jargon voor macht), zijn welbegrepen eigenbelang (*utile proprium*) te zoeken en in het algemeen zichzelf te beminnen.

Aangezien de rede niets eist wat tegen de natuur indruist, eist zij dus dat ieder zichzelf bemint, zijn nut (suum utile) – wat waarlijk nuttig is – nastreeft, en al datgene begeert wat de mens waarlijk tot grotere volmaaktheid voert, en, in het algemeen, dat ieder streeft naar het behoud van zijn zijn (suum esse conservare conetur) voor zover dat in zijn vermogen ligt.⁷³

De rede speelt een centrale rol in Spinoza’s werk, zo centraal dat Spinoza beschouwd wordt als de belangrijkste voorman van wat wel de ‘radicale verlichting’ wordt genoemd.⁷⁴ Maar de vraag wat deze rede nu precies is, wordt door de commentatoren ofwel omzeild, ofwel ze veronderstellen dat iedereen wel weet dat rede ongeveer hetzelfde is als logisch denken. Ik zal in het volgende hoofdstuk ingaan op de grote complexiteit van dit begrip bij Spinoza. In verband met de levensdrift of conatus volsta ik met de opmerking dat de rede deel uitmaakt van de conatus en tot taak heeft de levensdrift in zodanige banen te leiden dat het individu het meest baat heeft bij de rede in de zeer concrete zin van een vergroting van zijn macht. Rede verhoudt zich tot de conatus als een ruiter tot zijn paard, als men er tenminste van uit wil gaan dat ruiter en paard een organische eenheid vormen en de ruiter niet meer is dan het orgaan dat tot taak heeft alles uit het paard te halen wat er qua paardenkracht in zit. Het

woord 'ratio' komt dan ook in Spinoza's werk het vaakst voor in samenstellingen als: 'op bevel van de rede' (*ex rationis dictamini*), of 'onder leiding van de rede' (*ex ductu rationis*).

Spinoza kent een volstrekt andere rol toe aan de rede dan Descartes. Voor Descartes is de rede het middel waarmee de mens zijn hartstochten kan bedwingen, zoals hij betoogt in *Les passions de l'âme* (*De hartstochten van de ziel, 1649*). Volgens Descartes veroorzaken hartstochten in het menselijk lichaam stormen van *dierlijke energie* die alleen met behulp van de rede bedwongen kunnen worden. De rede verhoudt zich volgens Descartes tot de conatus als een hondentemmer ten opzichte van een jachthond. De temmer leert de hond zijn natuurlijke aandriften te onderdrukken, stil te staan als hij een patrijs ziet in plaats van erop af te rennen, en bij de knal van het gewerschot de patrijs op te halen, in plaats van ervan door te gaan. De temmer temt de hond net zolang tot het van een wild dier in een huisdier is veranderd en dus feitelijk van zijn natuur is vervreemd. Spinoza daarentegen zou, indien gevraagd naar de relatie tussen rede en conatus van de hond, zeggen dat de rede die instantie is die de hond helpt zijn natuur van hond zo goed mogelijk te realiseren. In de discussie omtrent de hartstochten die van de Stoa tot aan de zeventiende eeuw intens werd gevoerd, is het de rol van de rede om de natuurlijke driften van de mens te temmen. Dat is ook de les die Descartes trekt uit het voorbeeld van de jachthond. Als het de hondentemmer mogelijk is om een hond te dressereren tot jachthond, dan moet de mens al helemaal in staat worden geacht om met zijn rede zijn natuurlijke aandriften te temmen.⁷⁵ Rede is volgens deze algemene aanname een *correctie* op de natuur. Volgens Spinoza dient de rede er daarentegen toe om elk organisme te helpen de eigen natuur ten volle te ontplooien.

3. De conatus is hetzelfde als de essentie, verklaart Spinoza herhaaldelijk⁷⁶. Deze essentie moet worden opgevat als de zijnskern (essentie is afgeleid van het werkwoord *esse* – 'zijn') van het organisme oftewel zijn natuur. In deze zijnskern moeten twee aspecten worden onderscheiden: 1. de essentie of natuur; 2. de dynamiek of kracht (*virtus*) waarmee deze essentie zich in de

existentie uitplooit. De aard van deze kracht zal ik bespreken in punt 5 van deze paragraaf. Hier dringt zich de vraag op wat ik me moet voorstellen bij de essentie of natuur. Denkt Spinoza bij natuur of essentie aan een soortaanwijzing, of eerder aan een persoonlijke essentie die het ene organisme (de ene mens) van het andere onderscheidt? Het antwoord luidt dat Spinoza denkt aan een combinatie van beide, zoals onder meer blijkt uit de hierboven geciteerde passage uit de *Korte verhandeling* waarin hij onderscheid maakt tussen een algemene en een bijzondere voorzienigheid of conatus. De algemene conatus is de wezenskern die ten grondslag ligt aan de mens als soort, de bijzondere is de wezenskern van elk mens afzonderlijk. Nu lijkt het zo te zijn dat Spinoza voornamelijk denkt aan de essentie van de mens als *soort*. Hij betoogt bijvoorbeeld dat de conatus van de vis maakt dat de vis zich gedraagt volgens zijn natuur van vis als soort, dat wil zeggen dat hij zich in het water ophoudt en dat de grote vissen de kleinere opeten. Elders betoogt hij dat dieren niets anders kunnen dan zich ontwikkelen volgens de specifieke natuur van hun soort. Van een paard mag je dus niet vragen dat het zich gedraagt als een vogel, en omgekeerd. Dergelijke spaarzame voorbeelden suggereren dat Spinoza voornamelijk de essentie van de mens als soort voor ogen heeft als hij zegt dat het doel van het leven is dat wij onze essentie van mens realiseren.

Spinoza heeft van deze generieke (soort) essentie een statische voorstelling. Hond, paard, vogel, vis en mens hebben een zijnskern die eens en voor altijd in hun bouwplan is vastgelegd. Wat dat betreft voldoen mens of paard aan dezelfde onveranderlijke regels op grond waarvan ook de definitie van een wiskundige figuur, bijvoorbeeld de driehoek, eeuwig en altijd dezelfde zal blijven, al manifesteert deze driehoek zich in ontelbare concrete verschijningsvormen. De gedachte aan evolutie was Spinoza vreemd.

Nu zou je veronderstellen dat er maar één generieke essentie was van de mens, en dat binnen deze essentie variaties mogelijk zijn op het niveau van de individuele mensen (van de *modi*, in Spinoza's taal). Spinoza bedoelt iets in die trant als hij zegt: *Onder verandering verstaan we hier elke variatie die zich in een*

*willekeurig subject kan voordoen, terwijl de essentie zelve van het subject intact blijft.*⁷⁷

Maar op andere plaatsen merkt Spinoza op dat de essentie van de ene mens kan verschillen van die van een ander mens.⁷⁸ Bij 'menselijke essentie' denkt Spinoza dus niet alleen aan de essentie van de menselijke soort, maar ook aan een persoonlijke essentie. Is dit voorrecht alleen aan de mens voorbehouden? Spinoza bedoelde dat misschien wel, maar hij zegt het nergens. Dat laat de mogelijkheid open dat een individuele essentie ook voor dieren bestaat. En als de mensen voorzien zijn van een individuele essentie, waarom zouden paard, hond, kat en wat mij betreft ook kever en worm dan niet een individuele essentie mogen hebben?

Wat moet ik me voorstellen bij een individuele essentie? Spinoza komt met een verbluffend voorbeeld. Op een vraag van Willem van Blyenbergh naar de aard van de menselijke natuur geeft hij een geërgerd antwoord waarin hij onverwachts het achterste van zijn tong laat zien:

*Wat eindelijk de 3. vraag belangt, die supposeert een contradictie. en 't lykt my eeven als of my iemand vraagde, indien 't met de natuur van iemand beter overeenkwam, dat hy sigh ophing, of 'er reeden zouden syn dat hy sigh niet ophing? doch laat het moogelyk syn dat 'er so een natuur gegeven wert. dan seg ik, (al waar t ik de vryen wil toestont, of niet) dat indien iemand siet, dat hy aan de galgh beeter kan leeven als aan syn tafel, hy seer geklyk doen sow, dat hy sigh niet en ging ophangen, en die klaar sag, dat hy, met schellemstukken te pleegen, in der daat volmaakter, en beeter leeven, of weesen genieten sou, als, met de deugt te volgen, die sou ook een gek syn indien hy se niet en pleeg. want de schellemstukken souden deugt syn ten opzicht van so een verkeerde menselyke natuur.*⁷⁹

Het verbluffende zit hem niet zozeer in de bruutheid van het voorbeeld, als wel in het feit dat als iemand van nature een misdadiger of zelfmoordenaar is, het plegen van misdaden, of het

begaan van zelfmoord deugden zijn, omdat misdadiger of zelfmoordenaar middels deze daden hun individuele natuur realiseren. Spinoza identificeert de begrippen 'goed' en 'kwaad' met de macht, c.q. onmacht van het individu om zijn natuur te realiseren. Ik zal in de laatste paragraaf van dit hoofdstuk ingaan op de verstrekkende consequenties van deze visie voor de ethiek.

4. Als ik conatus opvat als de kracht waarmee de essentie van een ding (mens) in de existentie wordt uitgelopen, dan ga ik ervan uit dat essentie en existentie zich tot elkaar verhouden als eeuwigheid tot tijd. De essentie van elke soort en tot op zekere hoogte van elk individu ligt volgens Spinoza voor alle eeuwigheid vast, en deze zijnskern wordt voortdurend in het bestaan geprojecteerd door de vitale impuls van de conatus.

Spinoza benadrukt deze gedachte als hij aan Simon de Vries uitlegt wat precies verstaan moet worden onder een 'definitie' of 'essentie'. Wat is een definitie? In zijn brief van begin 1663 legt hij op Simons verzoek uit dat je verschil moet maken tussen (a) beschrijvende en (b) generatieve definities. Neem bijvoorbeeld de tempel van Salomo. Spinoza's beschrijvende definitie van deze tempel luidt als volgt: *Als iemand me vraagt een beschrijving van die tempel te geven, dan moet ik een zo juist mogelijk beschrijving geven van die tempel zoals hij is geweest.* Maar veel belangrijker dan deze beschrijvende definitie is de generatieve definitie. Spinoza omschrijft die als volgt: *Maar als ik in gedachten een tempel heb ontworpen die ik wil bouwen en uit dat ontwerp concludeer dat ik een stuk grond nodig heb dat zus en zo groot is en zoveel duizend stenen en ander bouw materiaal, dan gebruik ik een ander soort definitie.* Deze generatieve definitie (Spinoza gebruikt zelf de uitdrukking 'generatieve definitie' niet) heeft hij op het oog als hij in de *Ethica* de menselijke essentie vergelijkt met een definitie. De essentie van de mens en in het algemeen van elk natuurlijk ding is een abstract bouwplan, definitie of ontwerp dat vervolgens in materiële zin wordt uitgewerkt, dat wil zeggen in het bestaan (existentie) wordt gezet. De implicatie is dat, terwijl het bouwplan tijdloos is, het gerealiseerde bouwwerk onderworpen is aan de beperkte tijdsduur van zijn bestaan. Dat geldt ook voor de mens.

De generatieve definitie komt overeen met de passage in *De beginselen van de wijsbegeerte van Descartes* die ik beschouw als Spinoza's filosofische beginselverklaring. Deze beginselverklaring berust op het principe van de generatieve definitie, omdat de verklaring erop neerkomt dat de kennis van een ding berust op de redenering hoe je dat ding kunt genereren vanuit zijn kiem of oorsprong.

Het is heel wel mogelijk dat Spinoza deze definitie ontleende aan Thomas Hobbes' *De corpore (Concerning Bodies, 1655)*. Hobbes legt in dit boek een filosofische beginselverklaring af die, net als die van Spinoza, berust op de generatieve definitie. Hij geeft het voorbeeld dat ook Spinoza aanhaalt aan het eind van zijn verklaring, namelijk de constructie van een cirkel:

Definities van dingen waarvan we aannemen dat ze een oorzaak hebben, moeten bestaan uit dusdanige termen dat ze uitdrukking geven aan de oorzaak of manier waarop ze gegenereerd worden (causam sive modum generationis), zoals wanneer we een cirkel definiëren als een figuur die ontstaat uit de rondtrekkende beweging van een lijnstuk op een vlak, &c.⁸⁰

Hobbes denkt bij 'generatieve definitie' in de eerste plaats aan wiskundige figuren, maar hij breidt zijn definitie uit tot natuurlijke dingen: ... *als de eerste beginselen, dat wil zeggen, de definities niet de voortbrenging van het onderwerp bevatten (generation of the subject), kan niets worden aangetoond zoals het behoort. [...] Dit geldt zowel voor wetenschap als voor gewassen: de bladeren en takken zijn niets anders dan een voortzetting van de voortbrenging (generation) van de wortel, en ook het opstellen van theoremata is niets anders dan de kennis van het verloop van de constructie van het onderwerp dat men onderzoekt.*⁸¹ Vandaar dat Hobbes de generatieve definitie tot grondslag maakt van de filosofie, net zoals Spinoza dat doet in de genoemde passage uit de *Beginselen van de wijsbegeerte van Descartes*. Maar er is een wezenlijk verschil in het gewicht dat beiden toekennen aan deze beginselverklaring. Hobbes

voert de generatieve definitie aan als argument om een scheiding aan te brengen tussen filosofie (verklaring van de dingen uit hun wording) en de theologie die zich bezighoudt met de kennis van God. En omdat God per definitie niet aan wording onderworpen is, valt de kennis van God buiten de filosofie:

Het gebied van de filosofie, of de materie die ze behandelt, is elk lichaam waarvan we ons kunnen voorstellen dat het op de een of andere manier ontstaan is (corpus omne cuius generatio aliqua concipi) en dat we op grond van de studie van zijn ontstaan kunnen vergelijken met andere lichamen... dat wil zeggen elk lichaam van het ontstaan of eigenschappen waarvan we enige kennis hebben (omne corpus quod generari, vel aliquam habere proprietatem intelligi potest).

En dit kan worden afgeleid uit de definitie van de filosofie, waarvan de opdracht luidt de eigenschappen van lichamen af te leiden uit hun ontstaan, of hun ontstaan uit hun eigenschappen. Waar ontstaan (generatio) of eigenschap dus ontbreken, ontbreekt ook de filosofie. Daarom sluit filosofie Theologie uit, waarmee ik bedoel de doctrine van de eeuwige, niet genereerbare (ingenerabilis), onkenbare God, in wie zich niets bevindt dat samengesteld, noch gedeeld kan worden, noch van wie enig ontstaan voorstelbaar is (nulla generatio intelligi potest).⁸²

De conclusie van Hobbes is kapitaal, omdat ze zichtbaar maakt hoe radicaal Spinoza afstand neemt van Hobbes, ook al lijkt hij diens filosofische beginselen over te nemen. Terwijl Hobbes namelijk zijn definitie gebruikt om de filosofie af te bakenen van de theologie en de kennis van God, in de zin dat hij de filosofie reserveert voor de kennis van de natuur (fysica), de theologie voor de bovennatuur (metafysica), gebruikt Spinoza de generatieve definitie om God te definiëren in termen van de natuurlijke oorzaak of kiem waaruit alle dingen worden gegenereerd. Hij definieert de filosofie als de wetenschap van God, dat wil zeggen van de natuur (*fusis*). Zijn filosofie is een filosofie zonder metafysica.⁸³

De voorlopige conclusie luidt dat de mens de verwerkelijking is van een ontwerp en dat hem, net als een tempel, een beperkte hoeveelheid tijd is toegemeten, waarna hij verdwijnt, terwijl het bouwplan blijft bestaan, want dat is tijdloos. Spinoza lijkt deze eigenaardige conclusie te onderstrepen als hij zegt dat *de duur van de dingen niet bepaald kan worden op grond van hun essentie, aangezien de essentie van dingen geen zekere en bepaalde tijd van bestaan inhoudt.*⁸⁴

Deze uitspraak lijkt in strijd te zijn met andere passages waarin Spinoza verklaart dat het streven waarmee elk organisme zich in het bestaan probeert te handhaven niet aan een tijdsduur is gebonden: *Het streven waarmee elk ding ernaar streeft in zijn zijn (suo esse) te volharden, houdt niet een eindige tijd, maar een onbepaalde tijd in.*⁸⁵ Deze uitspraak is raadselachtig en zo te zien in strijd met de hierboven gegeven stelling dat de existentie van een organisme wel, zijn essentie daarentegen niet aan een tijdsduur is gebonden. Spinoza vergroot dat raadsel nog in de uitleg die hij in de *Ethica* geeft bij stelling III, 8:

*Als dit streven namelijk wel een beperkte tijd zou inhouden die de duur van het ding zou bepalen, dan zou louter uit de macht waardoor het ding bestaat (existit) volgen dat het na die beperkte tijd geen macht meer zou hebben om voort te bestaan (existere), en dus te gronde zou moeten gaan, wat absurd is, dus het streven waardoor het ding bestaat houdt geen bepaalde tijd in; integendeel: als het ding niet door een externe oorzaak te gronde gaat, zal het altijd blijven bestaan (existere perget semper) met dezelfde macht waardoor het nu bestaat (existit), dus houdt dit streven een onbepaalde tijd in.*⁸⁶

De conatus of levensdrift strekt zich blijkbaar uit tot voorbij de grenzen van het individuele menselijke bestaan. Dat vermoeden hadden we al, omdat Spinoza in de *Korte verhandeling* duidelijk maakte dat de conatus bestaat uit (a) een bijzondere component die

zich beperkt tot het individuele menselijke leven, en (b) een algemene die zich uitstrekt tot de natuur in haar algemeenheid. De conatus is identiek aan de essentie, want ook de essentie heeft een individueel menselijk en een algemeen generiek aspect dat de mens als soort betreft.

Op deze manier dringen we door tot een van de meest raadselachtige passages uit de *Ethica*, waar commentatoren geen raad mee weten. In stelling 23 van het laatste deel van de *Ethica* verklaart Spinoza:

*De menselijke geest kan niet geheel te gronde gaan met het lichaam, er blijft altijd iets van over dat eeuwig is (aliquid remanet, quod aeternum est).*⁸⁷

Maar aangezien de geest niets anders is dan de weerspiegeling van het lichaam, bedoelt Spinoza met datgene wat van de geest voortbestaat een *idee dat sub specie aeternitatis uitdrukking geeft aan de essentie van dit of dat menselijk lichaam.*⁸⁸ We moeten dus niet denken dat Spinoza met *de menselijke geest* doelt op de christelijke ziel die door de dood van het lichaam zal worden gescheiden om als ziel het eeuwige leven te verwerven. Wat Spinoza op het oog heeft betreft het concept, of ontwerp, ofwel de definitie die we hierboven hebben besproken in de zin van een generatieve definitie: een bouwplan dat in uitvoering wordt gegeven en dat voor de geboorte van het individu al in gebruik was en na zijn dood opnieuw en opnieuw zal worden gereproduceerd, net zolang tot een externe oorzaak verdere reproductie verhindert.

Om duidelijk te maken wat Spinoza bedoelt moet ik gebruik maken van een hulpconstructie. Het DNA-profiel voldoet mijns inziens aan alle voorwaarden die Spinoza stelt aan de menselijke conatus (oftewel de essentie of generatieve definitie). Het is een profiel dat strikt individueel is, maar zich tegelijkertijd verbreedt tot de familie waartoe het individu behoort, tot zijn ras, en uiteindelijk tot de mens als soort.

Het DNA beantwoordt vervolgens aan het idee van de generatieve definitie zoals Spinoza zich die voorstelt: een concept dat in

uitvoering wordt gegeven tijdens de bevruchting en met de geboorte wordt voltooid. Het DNA geeft ten slotte antwoord op het probleem waar iedereen zich het hoofd over heeft gebroken: namelijk hoe onze lichamelijk-geestelijke essentie zich over de grenzen van geboorte en dood tot in een onbepaald verleden en een onbepaalde toekomst kan uitstrekken. Het antwoord luidt dat wij ons DNA geërfd hebben van een keten voorouders die zich tot in een onafzienbaar verleden uitstrekt en dat wij ons DNA overdragen op onze kinderen, zodat het na onze dood blijft voortbestaan, net zolang tot een van buiten komende oorzaak onze genetische lijn afbreekt.

Het is een hulpconstructie. Spinoza had geen weet van DNA, maar datgene wat hij zich voorstelde bij de essentie die de mens als individu volledig kenmerkt, en die hem tegelijkertijd kenmerkt als behorend tot een groep, ras of soort, die voorstelling komt het dichtst bij wat wij tegenwoordig kennen onder de naam DNA.

Deze hulpconstructie biedt een perspectief van waaruit we de conatus-definitie beter kunnen lezen. Conatus is het streven waarmee de mens zich probeert te handhaven in het zijn (*suo esse*). We zijn geneigd om dit woord 'zijn' (*esse*) te lezen als bestaan, existentie of levensduur van het individu. We begrijpen nu dat het een zijn (*esse*) betreft dat zich over de grenzen van geboorte en dood uitstrekt tot in het oneindige.⁸⁹

Voorbij goed en kwaad

Het laatste en belangrijkste aspect van de conatus betreft de macht. Spinoza identificeert de conatus kort en krachtig als de macht die een organisme ontwikkelt om zijn natuur zo goed mogelijk te realiseren. Hoe meer macht hoe beter, des te minder macht, des te slechter. Het eerste cruciale punt in deze redenering is dat Spinoza goed en kwaad verwerpt als absolute waarden en ze relateert, dat wil zeggen afhankelijk stelt van de vraag wat goed of kwaad betekent voor dit of dat individu. Het tweede cruciale punt is dat Spinoza goed en kwaad definieert als macht respectievelijk onmacht en zodoende de christelijke moraal compleet op zijn kop zet.

Een van de plaatsen waar Spinoza een direct verband legt tussen conatus en macht is stelling 20 van deel 4 van de *Ethica*:

Hoe meer eenieder ernaar streeft en macht heeft (conatur, & potest) om zijn eigenbelang (suum utile) na te streven, dat wil zeggen zich in zijn zijn te handhaven (suum esse conservare conatur), met des te meer deugd (virtus) is hij bedeed; voor zover daarentegen eenieder zijn eigenbelang (suum utile), dat wil zeggen het behoud van zijn zijn (suum esse) veronachtzaamt, in zoverre is hij machteloos (impotens).

Bewijs

Vermogen (virtus) is de menselijke macht zelf, die alleen door het wezen (essentia) van de mens wordt gedefinieerd op grond waarvan de mens ernaar streeft in zijn zijn (suum esse) te volharden. Hoe meer eenieder er dus naar streeft en de macht heeft om zijn wezen (suum esse) te behouden, met des te meer deugd is hij bedeed; en bijgevolg is iemand machteloos in de mate waarin hij het behoud van zijn zijn veronachtzaamt.^{90 91}

De bestaansdrift (conatus) manifesteert zich sterker of zwakker al naargelang de macht of onmacht van de mens om zich te handhaven in het zijn. Ik stel me deze existentiële kracht voor als een actieradius die elk individu uitstraalt tot de grens waar zijn macht reikt. De volgende stap in de redenering is nu dat Spinoza uitlegt dat deze macht of onmacht tijdens het leven kan variëren onder invloed van externe factoren. Spinoza noemt de vermeerdering van onze macht vreugde, de vermindering droefheid:

Vreugde en droefheid zijn dus precies hetzelfde als begeerte (cupiditas) oftewel streven (appetitus) voor zover die door uitwendige oorzaken toenemen dan wel afnemen, bevordend dan wel bedwongen worden, dat wil zeggen dat ze de natuur zijn van eenieder.⁹²

De vermeerdering van macht komt van binnenuit. De vermindering van macht daarentegen komt voor rekening van externe oorzaken. Nu kan ik een heleboel gevoelens noemen: pessimisme, depressie en een scala van zelfdestructieve neigingen, die volgens mij de actieradius van mijn existentiële kracht van binnenuit aanvreten. Maar Spinoza is het principieel oneens met deze redenering. Het ligt in de natuur van elk ding, zegt hij, om te streven naar een zo groot mogelijke macht. De gedachte dat er factoren in het individu zelf zouden kunnen zijn die deze macht en dus het zijn van het individu aan zouden tasten, acht Spinoza tegennatuurlijk en onbestaanbaar. Spinoza's redenering wordt op de proef gesteld in gevallen van zelfmoord. Dat zijn toch duidelijke gevallen, zou je zeggen, waarin mensen die het leven ondraaglijk vinden uit eigen beweging besluiten om eruit te stappen? Maar Spinoza houdt voet bij stuk en verklaart dat alle gevallen van schijnbaar innerlijke motivatie tot zelfmoord te herleiden zijn tot externe schadelijke invloeden. Van nature is elk organisme alleen in staat datgene te doen wat het in leven houdt:

Daarom veronachtzaamt niemand zijn streven naar zelfbehoud, dat wil zeggen het behoud van zijn zijn, tenzij hij overweldigd wordt door externe en met zijn natuur strijdige oorzaken. Niemand, zeg ik, weigert eten of neemt zijn eigen leven vanuit de noodzakelijkheid van zijn natuur, maar alleen wanneer hij daartoe gedwongen wordt door externe oorzaken, gebeurtenissen die van heel uiteenlopende aard kunnen zijn; de een pleegt zelfmoord, omdat hij door een ander wordt gedwongen de hand die toevallig een wapen omklemde tegen zichzelf te keren en zijn zwaard op zijn eigen hart te richten, ofwel omdat hij gedwongen wordt om, zoals Seneca, op bevel van een tiran zijn polsen door te snijden, dat wil zeggen dat hij ernaar streeft om een groter kwaad door een kleiner te vermijden; of ten slotte omdat verborgen externe oorzaken zijn verbeelding zodanig plooiën en zijn lichaam zodanig aandoen, dat dit een andere natuur aanneemt, een natuur die tegengesteld is aan de aanvankelijke, waarvan in de geest

geen idee kan voorkomen. Maar dat een mens er vanuit de noodzakelijkheid van zijn natuur naar zou streven niet te bestaan, dan wel een andere vorm aan te nemen, dat is net zo onmogelijk als dat iets uit niets ontstaat, zoals iedereen kan zien die een beetje nadenkt.⁹³

Vervolgens trekt Spinoza de verbluffende conclusie dat vermeerdering van macht zich verhoudt tot vermindering van macht als goed tot kwaad:

Onder 'goed' (bonum) versta ik hier elke soort vreugde en alles wat tot vreugde leidt, en dan vooral iets waardoor een begeerte, welke dan ook, wordt bevredigt. Onder 'kwaad' (malum) elke soort droefheid en dan vooral iets waardoor een begeerte wordt gedwarsboomd. We hebben hierboven immers laten zien dat we iets niet begeren omdat we van oordeel zijn dat het goed is, maar dat we integendeel dat goed noemen wat wij begeren; en dat we bijgevolg slecht noemen wat ons afkeer inboezemt. Vandaar dat eenieder op grond van zijn eigen gevoel oordeelt of taxeert wat goed of slecht, beter of slechter, wat ten slotte het beste of het slechtste is. Zo oordeelt de vrek dat rijkdom het hoogste goed is, en armoede het ergste kwaad. De eerzuchtige begeert niets zozeer als roem, en is voor niets zo beducht als schande.⁹⁴

Als goed en kwaad afhankelijk zijn van de persoon voor wie iets goed of kwaad is; als zelfs zaken als rijkdom of roem goed kunnen zijn, omdat ze voor de vrek, respectievelijk de roemzuchtige het hoogste goed vertegenwoordigen, dan betekent dit dat de traditionele maatstaven van goed en kwaad omver worden geworpen en volstrekt gerelativeerd worden, dat wil zeggen afhankelijk worden gesteld van de persoon voor wie deze zaken goed of kwaad zijn, zelfs als het twijfelachtige personen betreft zoals een vrek of een eerzuchtige. Spinoza verwerpt het idee dat goed en kwaad een absolute status hebben, dat ze ergens in de bovenwereld op stenen tafelen staan gegrift en aan de mensen zijn doorgegeven om tot leidraad te dienen

voor hun handelen. De conclusie is onontkoombaar dat Spinoza tornt aan de grondslagen van de ethiek zoals we die van oudsher kennen, een ethiek gebaseerd op maatstaven waarvan we aannemen dat ze aan tijd en plaats ontheven, met andere worden absoluut zijn.

In deze verwerping is Spinoza's kritiek te herkennen op de synagoge. Deze kritiek, waarschijnlijk verwoord in de *Apologie*, in ieder geval tot uiting komend in het *Theologisch-politiek traktaat*, betwist de universele geldigheid van de Bijbelse wetboeken en de Tien Geboden doordat Spinoza de geldigheid ervan *relateert* aan de politieke situatie in de zesde eeuw voor Christus en de noodzaak tot politieke eenwording van Israel. Deze relatieve geldigheid betekent dat de Wetboeken en de Tien Geboden niet zonder meer als wet of maatstaf kunnen worden opgelegd aan andere volken in een andere tijd en op een andere plaats, bijvoorbeeld aan het volk van Nederland in de zeventiende eeuw.

De tweede, zwaarder wegende consequentie is dat Spinoza het begrippenpaar 'goed' en 'kwaad' koppelt aan het begrippenpaar 'macht' en 'onmacht'. De consequenties zijn immens, omdat Spinoza hiermee de grondslag van de christelijke ethiek op haar kop zet. Spinoza fundeert zijn levenswerk, de *Ethica*, ogenschijnlijk op christelijke deugden als liefde, naastenliefde, rechtvaardigheid, grootmoedigheid, en op ondeugden als haat, afgunst en onrechtvaardigheid, die we denken te herkennen als de oude vertrouwde grondslagen van onze christelijke ethiek. Maar Spinoza zet deze ethiek op haar kop en vervangt de vraag naar deugd of ondeugd door de vraag naar macht of onmacht. Dat betekent ondermeer dat de deugden die we dachten te herkennen als de vertrouwde christelijke deugden, bij nader inzien door Spinoza als ondeugden worden aangemerkt omdat hij ze herdefinieert in termen van macht en onmacht. Liefde, rechtvaardigheid, samenwerking, maar ook eerzucht, gierigheid en hoogmoed zijn deugden, omdat ze in het algemeen onze macht vergroten.⁹⁵ Daarentegen zijn haat, afgunst, onrechtvaardigheid, maar ook medelijden, nederigheid, berouw en schaamte in het algemeen ondeugden, omdat ze onze

macht verkleinen.⁹⁶ Ook de termen deugd en ondeugd zelf worden door Spinoza geherdefinieerd als macht respectievelijk onmacht.⁹⁷

De revolutionaire les die we uit de *Ethica* moeten trekken is dat ieder er enerzijds goed aan doet zijn macht zoveel mogelijk uit te breiden en anderzijds te voorkomen dat externe factoren zijn macht aantasten. De conatus is in diepste wezen een wil tot macht. Dat is zowel bemoedigend als verontrustend. Bemoedigend, omdat Spinoza iedereen aanmoedigt om datgene te doen wat zijn natuur hem ingeeft, dat wil zeggen zijn talenten, vermogens, kortom zijn macht ten volle te ontplooien. Verontrustend, omdat als iedereen er met alle middelen naar streeft om zijn macht uit te breiden en zich daarbij door niets afgeremd hoeft te voelen, het hek van de dam lijkt te zijn en Spinoza het groene licht lijkt te geven aan een onbelemmerde machtsexpansie die tot niets anders lijkt te kunnen leiden dan een strijd van allen tegen allen – erger nog: een strijd waarin de individuen met de grootste klauwen en de grootste bekken slachtingen aanrichten onder de massa die met bescheidener weermiddelen is uitgerust. Dit levensgrote probleem lost Spinoza op in zijn beide traktaten, het *Theologisch-politiek traktaat* en het *Politiek traktaat* (zie hoofdstuk V).

IV. VOLG JE INTUÏTIE

Spinoza onderscheidt drie soorten kennis: verbeelding, rede en intuïtie. De verbeelding bestaat uit onvolledige en wisselvallige indrukken en moet worden gewantrouwd. Ze kan bruikbaar worden gemaakt doordat het verstand de indrukken ordent en aaneenschakelt tot de juiste reeksen van oorzaak en gevolg. De intuïtieve kennis op niveau drie geeft ogenblikkelijk inzicht in de essenties en vormt de grondslag op basis waarvan de rede op niveau 2 in staat is om logisch te redeneren.

Spinoza veronderstelt dat verbeelding (niveau 1) en verstand (niveau 2) zich onafhankelijk van elkaar ontwikkelen op parallelle sporen. Dit parallelisme blijkt minder absurd te zijn dan het in eerste instantie lijkt.

Spinoza's kennismodel heeft niet zoals men algemeen aanneemt de vorm van een trap, maar van een drieluik met een immens centraal luik, gewijd aan de rede, dat aan de ene kant scharniert met het zijpaneel van de verbeelding en aan de andere met het intuïtieve inzicht in de levensimpuls van alle dingen.

Het debat Spinoza - Boyle.

In het voorjaar van 1662 raakte Spinoza in een debat verwickeld met de Engelse scheikundige Robert Boyle. Boyle was een beroemd man. In de jaren 1650 had hij een kring van experimentele wetenschappers om zich verzameld die zich toiden met de naam Invisible College, welk College in 1650 bij koninklijk besluit tot hoger waardigheid werd bevorderd en Royal Society ging heten. Henry Oldenburg, die Spinoza in 1661 had bezocht in Rijnsburg en vriendschap met hem had gesloten, was tot secretaris van de Royal Society benoemd. Oldenburg was een goede vriend van Robert Boyle. In zijn eerste brief aan Spinoza (augustus 1661) maakt Oldenburg melding van een pas verschenen boek van Boyle.⁹⁸ Spinoza geeft in zijn brief van april 1662 aan Oldenburg een uitgebreide reactie op dit boek, dat hem inmiddels is opgestuurd, naar ik aanneem door Oldenburg. Boyles boek was in 1661 verschenen onder de titel

Certain physiological essays (Enige natuurkundige opstellen), maar dit kan nooit de versie zijn geweest die Oldenburg aan Spinoza toestuurde, want Spinoza beheerste het Engels niet. Hij was het Engels zo volstrekt onmachtig dat hij bij de adressering van zijn brieven aan Oldenburg bij herhaling het woordje *in* foutief spelt als *ni*: *A Monsiuer Hendry oldenburg ni the palmall ni s^t Jameses fields ni London.*⁹⁹

In zijn reactie van april 1662 bespreekt Spinoza dan ook de Latijnse versie van dit boek, maar die verscheen pas in 1665 in Londen en in 1667 in Amsterdam onder de titel *Tentamina quaedam physiologica cum historia fluiditatis et firmitatis ex Anglico sermone translata (Enige proeven van natuurkundig onderzoek en beschrijving van vloeibare en vaste stoffen, uit het Engels vertaald)*.¹⁰⁰ Spinoza moet dus hebben beschikt over de Latijnse vertaling, lang voordat het boek in druk verscheen. De meest aannemelijke verklaring lijkt te zijn dat Boyle een manuscript van de Latijnse vertaling toevertrouwde aan Oldenburg en dat deze een kopie ervan doorstuurde aan Spinoza.

Spinoza's zeer uitgebreide reactie (de twee brieven waarin hij zijn inhoudelijke bezwaren tegen Boyles boek uiteenzet, de brieven 6 - april 1662 - en 13 - juli 1663 - beslaan 26 pagina's in de editie Gebhardt) zijn buitengewoon interessant. Allereerst vanwege de uiterst curieuze manier waarop Spinoza met Boyle debatteert. Spinoza zet zijn bezwaren in het Latijn uiteen in zijn brief aan Oldenburg. Deze geeft ze door aan Boyle, maar die vindt het niet nodig om snel te reageren. Zo'n driekwart jaar na Spinoza's brief converseert Boyle in het Engels met Oldenburg over Spinoza's bezwaren, vervolgens vat Oldenburg de mondelinge repliek van Boyle in het Latijn samen en stuurt deze aan Spinoza, maar met de nodige vertraging vanwege drukke bezigheden, zodat de reactie van Boyle pas een vol jaar na Spinoza's brief in Rijnsburg wordt afgeleverd. Oldenburg verzekert Spinoza dat hij Boyles woorden naar beste weten weergeeft, maar hij verontschuldigt zich voor mogelijk leemtes en begripsfouten. Zo gaat het debat een tijdje door.

Van meet af aan is duidelijk hoe diep de verschillen tussen Spinoza en Boyle zijn ten aanzien van de vraag hoe kennis moet worden verworven en wat kennis eigenlijk is. Het verschil in opvatting is illustratief voor het verschil tussen enerzijds de continentale visie, waarvan Descartes de meest in het oog springende vertegenwoordiger is en op wie Spinoza zich in kentheoretisch opzicht oriënteert, en anderzijds de Engelse visie die zich het duidelijkst aftekent in de Royal Society en het werk van een van haar meest prominente leden, Robert Boyle. Ik zal nader ingaan op het debat Spinoza - Boyle, omdat het een helder licht werpt op datgene wat Spinoza onder 'kennis' verstaat.

Het boek van Boyle bestaat uit enkele essays over scheikundige proeven. De uitdrukking 'scheikundige proef' moet met een korrel zout worden genomen, want het scheikundig onderzoek van de zeventiende eeuw maakte deel uit van het natuurkundig onderzoek en dit onderzoek ging uit van de corpusculaire theorie, dat wil zeggen dat men aannam dat de natuur bestond uit ondeelbare deeltjes, oftewel atomen. Deze scheikundig/natuurkundige theorie was mechanistisch van karakter. Men stelde zich de vorming van lichamen (in de natuurkundige betekenis van het woord) voor als mechanische formaties van elementaire deeltjes die tot stand kwamen als gevolg van de manier waarop deze deeltjes zich ofwel bewogen ten opzichte van elkaar, ofwel tot rust kwamen en aan elkaar kleefden. Men had nog geen idee van de grondslagen van de moderne scheikunde in de zin dat er een eindig aantal elementen bestaan, vastgelegd in het periodiek systeem, die in wisselende samenstellingen stoffen opleveren die, als je ze met elkaar in contact brengt, chemische reacties kunnen aangaan.

Boyle laat de drie essays, waaronder een essay over proeven met salpeter, voorafgaan door een algemeen essay, waarin hij de beoefening van de experimentele scheikunde verdedigt tegen de bouwers van theoretische systemen die, omdat ze een verklaring geven van het gehele universum, in feite niets anders te zien geven dan een *rhapsody of trite and vulgar notions, scarce worth perusing*. Boyle doelt bij deze systeembouwers op *Mons^r Des-Cartes*

his Principles of Philosophy.¹⁰¹ Hij verwijt Descartes dat hij het werk van experimentele wetenschappers overschreeuwt en zo de vooruitgang van de wetenschap in de weg staat.¹⁰²

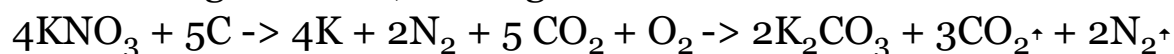
Het eerste van Boyles drie essays gaat over proeven met salpeter en houtskool. Waarom salpeter en houtskool? Het voor de hand liggende antwoord is dat salpeter gemengd met houtskool buskruit oplevert. De eenvoudigste vorm van buskruit bestaat uit een mengsel van salpeter en houtskool in de verhouding 82 : 18. Aan dit mengsel wordt meestal zwavel toegevoegd ter vertraging van de reactie, maar dat is niet noodzakelijk. Boyle noch Spinoza maken hier een opmerking over, naar ik aanneem omdat ze ervan uitgingen dat dit feit genoegzaam bekend was bij elk van de correspondenten.^{103 104}

De proef die Boyle beschrijft in zijn boek valt eigenlijk uiteen in twee proeven. In het eerste experiment doet hij een hoeveelheid salpeter in een kroes die hij boven een vuur verhit. Aan het salpeter voegt hij houtskool toe en nadat de houtskool onder veel gesis en gebruik is verdwenen, houdt hij in zijn kroes een vast zout over dat hij *salpeterzout* noemt, en een gas dat onder veel gesis ontsnapt en dat hij *geest van salpeter* noemt. In het tweede experiment neemt Boyle het uit de eerste proef verkregen salpeterzout en giet daar salpeterzuur overheen. Wat hij na de tweede proef overhoudt is het salpeter waarmee hij de eerste proef was begonnen.

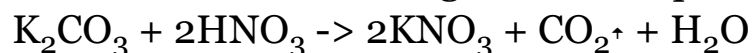
Volgens Boyle moeten deze proeven als volgt worden verklaard. In de eerste proef zien we dat een gemengde stof (Boyle noemt dit een *mixture*, een mengstof) onder invloed van vuur en toevoeging van houtskool ontmengd wordt tot twee samenstellende elementen, namelijk het vaste salpeterzout of potas en het gas dat sissend ontsnapt en dat hij *geest van salpeter* noemt. De tweede proef behelst de omkering van de eerste proef. Boyle brengt de stof die hij in de eerste proef had ontmengd tot zijn samenstellende elementen weer bij elkaar, reden waarom hij de proef aan het eind waarvan hij salpeter overhoudt *re-integratie* (*redintegration*) noemt.

Wat zich volgens moderne inzichten afspeelt is iets anders.¹⁰⁵ Proef 1 verloopt als volgt: Boyle neemt salpeter, oftewel

kaliumnitraat (KNO_3), dat hij verhit onder toevoeging van houtskool (C). Deze reactie levert de volgende stoffen op: een hoeveelheid vast zout of kalium (K), stikstof (N_2), kooldioxide (CO_2) en zuurstof (O_2). Het kalium verbindt zich ogenblikkelijk met de zuurstof en een deel van het koolzuur en vormt kaliumcarbonaat of potas (K_2CO_3), dat is wat Boyle het ‘vaste zout’ noemt. De overblijvende kooldioxide (CO_2) en stikstof (N_2) ontsnappen onder gesis en gebruis. Dit is wat Boyle de ‘geest van salpeter’ noemt. De eerste proef, de zogenaamde ontmengingsproef, ziet er, geformuleerd in een moderne scheikundige formule, als volgt uit:



Bij de tweede proef begint Boyle het vaste zout (kaliumcarbonaat of potas K_2CO_3) met geest van salpeter (salpeterzuur of waterstofnitraat HNO_3) en het resultaat is dat er opnieuw salpeter ontstaat (kaliumnitraat KNO_3) onder veel gesis en gebruis, dat wil zeggen onder het vrijkomen van koolzuur (CO_2) en water (H_2O). De hedendaagse chemische formule van wat Boyle beschouwt als de re-integratie van salpeter luidt als volgt:



Boyles voorstelling van wat er gebeurt tijdens zijn proef is nogal ver verwijderd van het inzicht dat wij tegenwoordig hebben van wat er werkelijk gebeurt. Toch zijn Boyles hypothesen belangrijke stappen in de richting van ons moderne inzicht in de aard van chemische reacties. Wat betreft de inhoud van zijn proef beschouwt Boyle de stoffen waarmee hij experimenteert als elementen die zich in wisselende samenstellingen (*mixtures*, mengstoffen) voordoen. Het cruciale inzicht dat hij ontleent aan zijn proeven met salpeter is de vaststelling dat salpeter een stof is die samengesteld is uit een aantal atomen volgens een vaste, voor deze stof kenmerkende *vorm* (*form*) of *figuur* (*Figure*), we zouden tegenwoordig zeggen: een molecuul; dat deze samenstelling (molecuul) middels experiment ontbonden kan worden in haar samenstellende bestanddelen of atomen en dat deze atomen vervolgens kunnen worden gere-integreerd tot de oorspronkelijke samenstelling.¹⁰⁶

Boyle beschouwt de resultaten van zijn proef als een ondersteuning voor de veronderstelling dat lichamen bestaan uit kleinste bouwstenen of 'elementen'.¹⁰⁷

Tijdens zijn proeven herleidt Boyle de mengstof salpeter tot (minstens) twee elementen of atomen: salpeterzout en geest van salpeter. En aangezien salpeter uit meerdere elementen blijkt te zijn samengesteld, betekent dit volgens Boyle dat salpeter zelf geen element is, maar een samenstelling of *compound* van atomen; we zouden tegenwoordig zeggen: een molecuul. Dit is een stap in de richting van de ontdekking, eind negentiende eeuw, van de eindige lijst elementen die wij kennen als het periodiek systeem en de reden waarom Boyle wordt beschouwd als de grondlegger van de moderne scheikunde.¹⁰⁸

Wat Boyles werkwijze betreft: die berust op het doen van experimenten en waarnemingen. Ter verklaring van zijn waarnemingen stelt hij hypothesen op die hij inwisselt voor betere op het moment dat de aanvankelijke hypothese wordt ontkracht. De theorieën die hij uit deze hypothesen afleidt zijn niet heilig; Boyle beschouwt ze als voorlopige verklaringen die hij zo helder en transparant mogelijk formuleert om ze indien nodig te vervangen door theorieën die betere verklaringen bieden. Boyle bouwde voort op de instructies voor wetenschapsbeoefening die Francis Bacon veertig jaar eerder had neergelegd in zijn *Novum Organon*. Deze wetenschappelijke werkwijze waarvoor Bacon en Boyle de grondslag legden kan worden gekarakteriseerd als een hypothetisch-inductieve werkwijze.¹⁰⁹ Deze benadering, die alle nadruk legt op experiment en waarneming en die theorieën beschouwt als voorlopige verklaringen van deze waarnemingen, vormde de grondslag voor de Royal Society en meer in het algemeen voor de manier waarop Engelsen tot op de dag van vandaag tegen wetenschapsbeoefening aankijken.

Tegen deze achtergrond tekent zich de reactie af die Spinoza in 1662 en '63 geeft op Boyles experimenten. Spinoza en Boyle zijn het schijnbaar eens over de aard van scheikundige theorieën, namelijk dat deze stoffen betreffen die uit heel kleine deeltjes of partikels

bestaan, welke deeltjes zich op een mechanische manier tot elkaar verhouden, dat wil zeggen op de manier van wrijving, botsing, infiltratie van het ene partikel in het andere en in het algemeen door beweging of rust van de partikels ten opzichte van elkaar. De discussie die Spinoza voert met Boyle gaat dan ook over de vorm van de partikels: vierkant, bol, rechthoekig, glad of met stekels, met of zonder gaten, enzovoorts. Daarin zoekt hij een verklaring voor de vertraging of versnelling van de partikels ten opzichte van elkaar, voor de rol van verhitting in het opdrijven van de snelheid waarmee de partikels langs elkaar bewegen, voor de grootte van de poriën in de partikels die maakt dat vluchtiger partikels in de vorm van gas of water kunnen binnendringen in de vaste partikels, enzovoorts.

Deze uiterst gedetailleerde discussie wordt gevoerd op basis van de beweging of rust van de partikels ten opzichte van elkaar, maar de fundamentele uitgangspunten die onder deze discussie liggen, worden niet geëxpliciteerd, omdat ze noch voor Spinoza, noch voor Boyle zichtbaar zijn. Het zijn blinde vlekken, principes die voor elk van de opponenten zo vanzelf spreken dat ze ervan uitgaan dat de opponent deze principes deelt. Op deze manier ontstaan fundamentele misverstanden die pas zichtbaar worden als je de correspondentie eeuwen later leest met een oplettend oog voor de principes die alleen zo nu en dan en in het voorbijgaan worden aangestipt, maar die aanwijzingen vormen voor de referentiekaders van waaruit Spinoza respectievelijk Boyle redeneren. En hoewel de gesprekspartners bijna uitsluitend spreken over de aard van de verschijnselen waarover ze het eens zijn, begrijpen ze in wezen niet waar de opponent het over heeft; of liever, ze begrijpen wel waar hij het over heeft, maar ze begrijpen niet waarom de opponent zo hardnekkig blijft vasthouden aan die malle vooronderstelling die hem verhindert te zien wat toch voor elk logisch denkend mens zichtbaar is, enzovoorts.

Voor Boyle bestaan deze vanzelfsprekendheden uit het geloof in de aard van stoffen als veranderlijke samenstellingen van atomen en het geloof in een wetenschappelijke procedure die ik als hypothetisch-inductief heb samengevat. Daar komt nog bij dat Boyle een strenggelovig man was die een absolute scheiding aanbracht

tussen zijn natuurkundig onderzoek enerzijds en de discussies over God, de aard van de dingen en het doel van het leven anderzijds, kwesties waarmee Boyle zich nooit inliet en die volgens hem zijn voorbehouden aan de theologen.

Vanuit welk perspectief kijkt Spinoza naar de proeven van Boyle? Spinoza constateert dat Boyle zich bezighoudt met waarnemingen, dat wil zeggen in Spinoza's perspectief: oppervlakkigheden. Boyle zou volgens Spinoza zijn aandacht moeten richten op de kern van de zaak, dat wil zeggen, in zijn perspectief: op het wezen of de essentie van de dingen. Aan het begin van zijn reactie op Boyles hoofdstuk over vloeistoffen merkt Spinoza op: *Ik geloof dat aan het spraakgebruik ontleende begrippen, die de natuur niet verklaren zoals zij op zichzelf is maar in haar relatie tot de menselijke waarneming, geenszins gerekend mogen worden tot de hoogste categorieën, noch ook vermengd (om niet te zeggen verward) mogen worden met zuivere begrippen die de natuur verklaren zoals zij in zichzelf is.*¹¹⁰

Volgens Spinoza behoort waarneming tot het eerste, door misvattingen en gemeenplaatsen verontreinigde niveau van kennis. De in taal ingeroeste misvattingen en gemeenplaatsen vormen een belangrijk beletsel voor het verkrijgen van ware kennis.¹¹¹ Spinoza maakt terloops duidelijk dat deze gemeenplaatsen met groot wantrouwen bejegend moeten worden, omdat ze samenhangen met en afgeleid zijn uit waarnemingen en makkelijk kunnen worden verward met de zuivere begrippen die de natuur verklaren zoals ze in zichzelf is.

Volgens Spinoza moeten we de dingen denken vanuit hun oorzaak en samenhang met de andere dingen in de natuur: *hoe het begin der dingen is geweest, en hoe hun samenhang is met de eerste oorzaak: hierover, alsmede over de verbetering van het verstand, heb ik een heel boekje samengesteld.*¹¹²

Onder de *zuivere begrippen die de natuur verklaren zoals zij in zichzelf is* verstaat Spinoza de essenties of definities van de natuurlijke dingen. En net zoals de essentie van de mens een eeuwig gelijkblijvende essentie is, zo zijn ook de essenties van de andere

natuurlijke dingen eeuwig en onveranderlijk. Als Spinoza het dan ook heeft over de aard van salpeter bedoelt hij de essentie of definitie die in elk partikeltje salpeter als bouwplan aanwezig is en waarvan de concrete salpeter de materiële manifestatie is.

Volgens Spinoza heeft Boyle het helemaal mis als hij zijn proef verklaart als de ontmenging van salpeter in twee samenstellende elementen. Spinoza begrijpt niet dat Boyle het natuurlijke ding salpeter, met zijn eigen onvervreembare essentie, bouwplan en dieptestructuur, denkt te kunnen scheiden in twee stoffen die iets heel anders zouden zijn dan salpeter. Dat gaat volgens Spinoza tegen elk gezond verstand in. Hij legt Boyle daarom geduldig uit dat de eerste proef, die Boyle volgens hem ten onrechte uitlegt als de scheiding van een gemengde stof (*mixture*) in twee nieuwe en afzonderlijke stoffen, in wezen twee aggregatietoestanden laat zien van één en dezelfde stof, namelijk salpeter. Volgens Spinoza bestaat Boyles proef op de keper beschouwd uit niets anders dan dat Boyle met veel moeite het salpeter in een vaste en in een gasvormige toestand heeft waargenomen, net zoals je ijs vloeibaar kunt maken en dan verhitten tot stoom, terwijl het toch hetzelfde water blijft: *Want de proeven dwingen mij tot dusverre niet een ander verschil aan te nemen tussen geest van salpeter en salpeter zelf, dan dat de deeltjes van het laatstgenoemde in rust verkeren en die van de eerstgenoemde zeer heftig ten opzichte van elkaar bewegen, zodat het verschil tussen salpeter en zijn geest hetzelfde is als dat tussen ijs en water.*¹¹³ Boyle verweert zich tegen deze vergelijking: hij vindt het niet eerlijk van Spinoza om de scheiding van salpeter in twee werkelijk van salpeter verschillende stoffen te herleiden tot de aggregatietoestanden van een en dezelfde stof op de wijze van water en ijs, maar Spinoza komt niet op de zaak terug, omdat hij het ongelijk van Boyle afdoende bewezen acht.

Spinoza en Boyle praten volstrekt langs elkaar heen, omdat ze uitgaan van tegengestelde, nauwelijks of niet geformuleerde kentheoretische uitgangspunten.

Spinoza's uitgangspunt is ontologisch. De vraag die hem bezighoudt is: wat is de zijswijze van salpeter? Dit ontologische

uitgangspunt, dat wil zeggen de vraag naar de zijnswijze (aard of essentie) van salpeter, kan niet los worden gezien van de oorsprong van salpeter en de samenhang van salpeter met de eerste oorzaak oftewel God-Natuur (voor Spinoza's opvatting daaromtrent zie hoofdstuk I). Boyle van zijn kant beperkt zich angstvallig tot de studie van de natuur (fysica) en houdt zich verre van ontologische en in zijn ogen metafysische kwesties. Die reserveert hij voor de theologen.

Wat stelt Spinoza zich voor bij de zijnswijze (essentie) van salpeter? Idealiter zou hij die willen herleiden tot de definitie van salpeter waarover wij tegenwoordig beschikken: kaliumnitraat oftewel KNO_3 . Spinoza zou verrukt zijn geweest van deze formule, die in drie letters en een getal in subscript *more geometrico* (op wiskundige wijze) de essentie van salpeter vastlegt. De formule zou hem des te meer hebben verrukt, omdat ze het voor eeuwig en altijd vastliggende bouwplan van salpeter openbaart, en omdat de relatie tussen de abstracte formule KNO_3 en de daadwerkelijke salpeter zoals we die waarnemen tijdens de proefneming dezelfde is als die tussen de definitie van de driehoek en de oneindige hoeveelheid concrete driehoeken die uit deze definitie kunnen worden gegenereerd of, misschien toepasselijker, die tussen mijn DNA dat mijn menselijke essentie misschien niet voor eeuwig, maar volgens Spinoza toch wel tijdloos vastlegt, en de persoon die hier achter zijn toetsenbord zit.¹¹⁴

Het onderscheid tussen KNO_3 en daadwerkelijk salpeter, tussen de definitie van de driehoek en feitelijk bestaande driehoeken, tussen de DNA-formule en de daadwerkelijke mens, is het onderscheid tussen een abstracte dieptestructuur die via een aantal transformationeel-generatieve regels datgene verwerkelijk maakt wat we met onze zintuigen waarnemen.

Ten opzichte van Boyles benadering tekent Spinoza's kentheoretische uitgangspunt zich af als hypothetisch-deductief. Spinoza redeneert vanuit de essentie van het ding; hij verbindt deze met de eerste oorzaak, dat wil zeggen de natuur in haar algemeenheid, en hij leidt de concrete werkelijkheid zoals ze zich aan

onze zintuigen voordoet af uit de hypothesen, met behulp van wetmatige oorzaak-gevolgredeneringen. Boyles waarnemingen kunnen in Spinoza's perspectief niet meer zijn dan controles van formules die we met ons verstand hebben ontwikkeld.

Ik herinner aan de passage uit Spinoza's vroege werk: *De beginselen van de wijsbegeerte van Descartes* deel III (zie hierboven pagina *qqq*), waarin Spinoza zoiets als een wetenschappelijke beginselverklaring aflegt. Het wetenschappelijk-filosofische uitgangspunt dat ten grondslag ligt aan Spinoza's reactie op Boyle komt met deze beginselverklaring geheel overeen.¹¹⁵

Eerste soort kennis: verbeelding

In deel twee van de *Ethica, Over de geest*, maakt Spinoza onderscheid tussen drie soorten kennis: verbeelding, rede en intuïtie. De verbeelding bestaat uit onvolledige en wanordelijke indrukken en moet worden gewantrouwd. Ze kan bruikbaar worden gemaakt doordat het verstand de indrukken ordent en aaneenschakelt tot de juiste oorzakelijke reeksen. De intuïtieve kennis op niveau drie geeft ogenblikkelijk inzicht in de tijdloze essenties, en vormt de grondslag op basis waarvan de rede op niveau 2 in staat is dit inzicht te vertalen redeneringen die inzicht geven in de essenties van de bestaande dingen.

De redelijke en intuïtieve kennis zal ik nader bekijken in de paragrafen drie respectievelijk vier. In deze paragraaf zal ik ingaan op de verbeeldingskennis op niveau 1. Spinoza specificeert 'verbeelding' als een combinatie van waarnemingen en meningen. We vormen kennis van de eerste soort

1° Uit afzonderlijke dingen waarvan de zintuigen ons een onvolledige en verwarde afbeelding (repraesentatio) geven zonder verstandelijke ordening; daarom noem ik dergelijke gewaarwordingen gewoonlijk: kennis uit wisselvallige ervaring (experientiâ vagâ).

2° Uit tekens, wanneer we ons bijvoorbeeld door het horen of lezen van bepaalde woorden, dingen herinneren en daarvan bepaalde ideeën vormen die lijken op de ideeën waarmee wij

*ons dingen voorstellen. Deze beide manieren om de dingen te beschouwen, zal ik in het vervolg kennis van de eerste soort, mening (opinio) of verbeelding (imaginatio) noemen.*¹¹⁶

Volgens Spinoza verloopt het proces van kennisverwerving *top-down* van het intuïtieve inzicht op kennisniveau 3, via de discursieve uitwerking van deze kennis op niveau 2 naar de zintuiglijke waarneming op niveau 1.¹¹⁷ De grote fout van Boyle is volgens Spinoza dat hij meent kennis *bottom-up* te kunnen verwerven: van de waarnemingen en experimenten naar hypothesen en theorieën. Volgens Spinoza dwaalt Boyle rond in een labyrint van waarnemingen die, omdat ze de indrukken van afzonderlijke dingen betreffen, onvolledig en verward zijn. Ze ontberen de ordening door het verstand, waarmee Spinoza bedoelt: de ordening door de rede op kennisniveau 2. Boyles experimenten zijn een proeve van *wisselvallige waarneming (experientiâ vagâ)*, een begrip dat hij ontleent aan Francis Bacons *Novum Organon*. Uit de specificatie van de kennisonderdelen op niveau 1 (zintuiglijke waarneming en meningen) wordt duidelijk waarom hij Boyle verwijt dat deze blijft steken in gemeenplaatsen die in het spraakgebruik zijn ingesleten.¹¹⁸

Spinoza merkt op dat kennis 1 onvolledig en wisselvallig is, omdat ze de ordening door het verstand ontbeert. Wat bedoelt hij met verstandelijke ordening? In de eerste plaats oorzaak–gevolg relaties. Kennis van het eerste niveau is inadequate kennis, omdat ze verkeerde oorzaak–gevolg relaties legt.¹¹⁹

Spinoza stelt de kennis op niveau 1 als inadequate kennis tegenover adequate, dat wil zeggen redelijke kennis op niveau 2. Wat we ons moeten voorstellen bij de interactie tussen verstand en waarneming is dus dat het verstand de wanordelijke en onvolledige indrukken van de zintuiglijke waarneming corrigeert door ze in de juiste aaneenschakeling (*concatenatio*) van oorzaken en gevolgen te plaatsen. Boyle concludeert volgens Spinoza ten onrechte dat de verhitting van de ‘mengstof’ salpeter (oorzaak) leidt tot scheiding van twee van deze mengstof onderscheiden atomen of elementen: het vaste zout en geest van salpeter (gevolg). Hij had via verstandelijke

analyse moeten begrijpen dat de verhitting van salpeter (oorzaak) leidt tot twee aggregatietoestanden – vast en gasvormig - van dezelfde stof (gevolg), onder verwijzing naar de essentie van salpeter die in elke aggregatietoestand dezelfde blijft. Door de botsing van Spinoza's *top-down* benadering met Boyles *bottom-up* vangen we een glimp op van de drie kennisniveaus waar Spinoza van uitgaat: verbeelding, verstand en intuïtie.

Zintuiglijke waarneming verhoudt zich tot denken als betekenaar (*signifiant*) tot betekenis (*signifié*). In *De beginselen van de wijsbegeerte van Descartes* licht Spinoza het verschil tussen waarneming en denken toe aan de hand van het portret van een vorst. Als we de betekenis van de penseelstreekjes willen doorgronden, *zijn we verplicht de eerste oorzaak te zoeken die de formele inhoud bevat van wat het beeld (imago) als representatie (repraesentative) bevat.*¹²⁰ Het schilderij verhoudt zich (zouden we tegenwoordig zeggen) als betekenaar (*signifiant*) tot betekenis (*signifié*). Het verwijst als teken, dat wil zeggen als iets aanwezig (**representatie**) en zichtbaars (*imago*) naar een betekenis die als zodanig niet zichtbaar is, maar die er de onzichtbare samenhang, dat wil zeggen ratio (reden en oorzaak) van vormt. Spinoza denkt hier aan iets van gelijke orde als het verschil tussen de tastbare, ruikbare, zichtbare salpeter enerzijds en de formele inhoud van salpeter, samengevat in de scheikundige formule KNO_3 anderzijds. Volgens Spinoza verhoudt het portret als betekenaar zich tot de betekenis als iets aan tijd en plaats gebondens tot iets tijdloos, want de essenties zijn, zoals we ons herinneren, tijdloos en onveranderlijk.

Ten slotte verhoudt de zintuiglijke waarneming op niveau 1 zich tot verstand en intuïtie op niveau 2 en 3 als passiviteit tot activiteit.¹²¹

Passiviteit is de ergste veroordeling die Spinoza kan uitspreken als hij het over zintuiglijke waarneming heeft. Zijn redenering luidt dat de geest op waarnemingsniveau lijdzaam alle kanten op wordt gestuurd door actoren die de geest ten onrechte aanziet als de oorzaken van datgene wat de geest boeit. 'Boeien' moet hier letterlijk worden opgevat, want Spinoza meent dat de meeste waarnemingen

ons als slaven in de boeien slaan, omdat wij in deze waarnemingen ten onrechte de oorzaken denken te herkennen van wat belangrijk voor ons is. Spinoza's ethiek bestaat kort gezegd hierin dat wij ons van deze ketens moeten bevrijden doordat we leren hoe we met ons verstand de juiste orde kunnen herstellen in de waarnemingen, dat wil zeggen hoe we onze waarnemingen zodanig kunnen corrigeren dat de dingen in de juiste oorzaak-gevolgrelaties komen te staan. De laatste twee delen van de *Ethica* zijn dan ook getiteld *Over de menselijke slavernij* (deel IV) en *Over de menselijke vrijheid* (deel V). We zullen verderop zien hoe Spinoza zich deze bevrijding middels het verstand voorstelt.

De venijnige kern van Spinoza's kritiek op Boyle schuilt hierin dat hij Boyle verwijt zich bij de neus te hebben laten nemen doordat hij de verkeerde oorzaak – gevolgrelatie legde bij de verklaring van zijn proef. Boyle heeft zich laten meeslepen door de *idée fixe* dat scheikundige stoffen mengstoffen zijn en de daaraan inherente misvatting dat deze mengstoffen samengesteld zijn uit stoffen van geheel andere aard dan de mengstof. Deze *idée fixe* veroordeelt hem tot passiviteit. Boyle laat zich leiden door een valse voorstelling, meent Spinoza, in plaats van dat hij deze misvatting transformeert tot een activiteit door haar te corrigeren met zijn verstand.

De associatie van waarnemingskennis met passiviteit strekt zich veel verder uit dan kritiek op wetenschappelijke experimenten. Ze omvat al datgene wat Spinoza verstaat onder passies. Spinoza herdefinieert het in de zeventiende eeuw zwaar beladen begrip 'passie' als een vorm van verbeelding, met andere woorden als een verkeerd gelegd verband tussen oorzaak en gevolg. Spinoza geeft een indruk van de reikwijdte van deze passies in het nawoord tot deel I (*Over God*) van de *Ethica*. Hij oefent daarin kritiek op de algemeen menselijke neiging om te menen dat alle dingen zijn geschapen om de mens te dienen: dat koeien bestaan om de mens van melk en vlees te voorzien, het land om hem graan en groenten te verschaffen, regen en zon om de gewassen die hem voeden te doen groeien, enzovoorts. Dit zogenaamde finalisme (alle dingen zijn geschapen in functie van een doel) is volgens Spinoza een passie veroorzaakt door verbeelding, dat wil zeggen door een verkeerd gelegd verband tussen

oorzaak en gevolg. Volgens Spinoza heeft de natuur de natuur ten doel. De mens zou er goed aan doen te beseffen dat de koeien, akkers, regen, wind en de mens zelf in oorzaak-gevolgreeksen moeten worden geplaatst die de hele natuur omvatten, binnen welk geheel de mens maar een klein schakeltje vormt. De misvatting dat de mens centrum en doel van de natuur vormt, is een passie die des te ernstiger is als men bedenkt dat het besef van goed en kwaad deel uitmaakt van deze passie. We beschouwen hagel, storm, de gekke-koeienziekte, de ondergang van een logger, het neerstorten van een vliegtuig als kwaad; vruchtbare akkers en volle netten daarentegen als goed. Maar de natuur kent geen goed of kwaad. Goed en kwaad zijn waardeoordelen die de mens op de gebeurtenissen projecteert. De mens beschouwt zijn eigen welzijn als maatstaf voor goed en kwaad. Op deze manier vervormt hij de samenhang (*ratio – logos*) van het natuurlijke geheel, dat wil zeggen van God. Het is een passie die daaruit voorkomt dat hij, in plaats van na te denken over het wezen van de dingen, de illusies volgt die waarneming en taal hem voorspiegelen.

We menen dat de zon opkomt en ondergaat, want dat nemen we elke dag waar. Maar de zon komt niet op en hij gaat ook niet onder. De zon staat stil. Het is de aarde die om de zon draait. Wij verkeren in de illusie dat het andersom is. Jozua vertelt in het *Oude Testament* dat God de zon tot stilstand bracht. De gelovigen beschouwen het als een wonder waaruit Gods macht blijkt. Maar in werkelijkheid is dit zogenaamde wonder een illusie waaraan de mens passief is overgeleverd zolang hij deze illusie niet met zijn verstand corrigeert.¹²² Spinoza richt zijn pijlen in het *Theologisch-politiek traktaat* met name op de wonderen die in het Oude Testament worden aangevoerd als bewijs van Gods bestaan en op de profetieën waarin God zich via zijn profeten tot de mens zou richten. Deze wonderen zijn volgens Spinoza verkeerd begrepen natuurverschijnselen, misverstanden berustend op gebrekkige waarneming. God in mensengedaante is een product van de verbeelding van de profeten. Dit zijn allemaal voorbeelden van passies, die des te ernstiger zijn omdat de mens voortdurend in

angst, waan en onzekerheid verkeert zolang hij zich laat leiden door deze oppervlakkige en verkeerd geïnterpreteerde waarnemingen. De verregaande consequentie van een en ander is dat Spinoza het geloof dat zich beroept op het Oude Testament veroordeelt als een vorm van verbeelding, dat wil zeggen als passie.

In een brief van begin 1665 legt Spinoza aan Willem van Blyenbergh uit dat gebreken niet bestaan.¹²³

Blindheid bijvoorbeeld wordt doorgaans beschouwd als een gebrek, schrijft Spinoza, omdat de meeste mensen kunnen zien, terwijl de blinde dat niet kan, of omdat de blinde vroeger kon zien, terwijl hij dat nu niet meer kan. Maar blindheid is geen gebrek, want blindheid bestaat niet. Alleen gezicht bestaat. Blyenberghs passie komt daaruit voort dat hij het vermogen om te zien (gezicht) en blindheid beschouwt als dingen die allebei bestaan, zij het dat blindheid het negatief is van gezicht. Maar dat is onjuist, want alleen gezicht bestaat, blindheid niet. Blindheid verhoudt zich tot gezicht als duisternis tot licht. Duisternis is de afwezigheid van licht. Alleen licht bestaat, duisternis niet. Deze diepzinnige redenering toont aan hoe wijdverbreid en diep de misvattingen en de daarmee samenhangende passies zijn ingesleten in waarneming en taal, en hoe moeilijk het is ze te corrigeren door erop te wijzen dat blindheid een denkfiguur is (*ens rationis*) zonder feitelijke inhoud. De natuur kent geen gebreken, alleen positieve eigenschappen die voortspruiten uit de natuurlijke essentie van de dingen.

De neiging om denkfiguren aan te zien als feitelijke werkelijkheid en de verslavende werking die van deze neiging uitgaat, mag blijken uit een laatste voorbeeld. In deel 2 van de *Ethica* gebruikt Spinoza twee stellingen (34 en 35) om uit te leggen dat mensen de neiging hebben om waarheid en onwaarheid op dezelfde manier te beschouwen als gezicht en blindheid, licht en duisternis en dat ze zodoende dezelfde vergissing begaan als bij gezicht en blindheid, omdat waarheid zich feitelijk ten opzichte van onwaarheid verhoudt als licht ten opzichte van duisternis, namelijk als zijn ten opzichte van niet-zijn. Onwaarheid bestaat net zo min als blindheid

of duisternis. Het is een denkfiguur die ten onrechte voor werkelijkheid wordt aangezien.

Wat geldt voor gezicht en blindheid, waarheid en onwaarheid, licht en duisternis, geldt ook voor leven en dood. Leven bestaat, dood bestaat niet. Dood is een denkfiguur (*ens rationis*) waaraan ten onrechte werkelijkheid wordt toegekend, in de zin dat men zich een dodenrijk voorstelt dat net zo werkelijk is als het rijk van de levenden. Met alle angsten en bezwerende gebruiken die uit deze waan voortvloeien. De mensen zijn in grote meerderheid slaven van deze waan; ze dolen in angst en verwarring rond in het labrynt van illusies die zintuiglijke waarnemingen en taal ons voorspiegelen en zullen daaruit pas bevrijd worden op het moment dat ze deze hersenschimmen verjagen met behulp van hun verstand.

Tweede soort kennis: rede

Van de drie soorten kennis die Spinoza onderscheidt, neemt de redelijke kennis de centrale positie in. De rede wordt, als in een drieluik, aan de ene kant geflankeerd door het paneel verbeelding, aan de andere kant door het paneel intuïtie.

Spinoza schreef voorafgaand aan zijn *Ethica de Verhandeling over de verbetering van het verstand*. Een van de verschillen tussen de *Verhandeling* en de *Ethica* bestaat daarin dat Spinoza het verstand, dat in beide boeken centraal staat, in de *Verhandeling* aanduidt als *intellectus*, in de *Ethica* als *ratio*. Daarmee stelt Spinoza de lezer voor een probleem, want wat verstand (intellect) is, kan ik me nog enigszins voorstellen, maar *ratio*? *Ratio* betekent ‘verstand’, natuurlijk, maar het betekent nog heel veel dingen meer, die niet minder belangrijk zijn. Om enkele betekenissen te noemen die *ratio* in de *Ethica* heeft:

* *Ratio* is het oordeelsvermogen dat de feitelijke kern vormt van onze identiteit. *Ratio* valt in deze betekenis samen met de *proairesis* van stoïci zoals Epictetus en Marcus Aurelius. Het is ons *denkwezen*, onze innerlijke burcht (zie hoofdstuk II).

* *Ratio* is oorzaak, reden of grond. Denk aan simpele zinnnetjes als: ‘wat is de reden (ratio) van je komst?’¹²⁴ God is *causa sive ratio*

(oorzaak oftewel reden). In deze betekenis verwijst ratio naar de oorsprong van de dingen en deze oorsprong is kort gezegd God, maar zoals we hebben gezien valt God samen met de natuur en is de oorsprong of ratio de vitale impuls of conatus waaruit alle dingen ontstaan. Ratio in de betekenis van ‘oorzaak’ of ‘grond’ opent de discussie naar wat Hegel de *Satz vom zureichenden Grund* noemde,¹²⁵ en waarop ik verderop zal terugkomen bij de bespreking van het koppel essentie – existentie.

* Ratio (of logos) is regel of wet. *Ratio vivendi* is de leefregel die mensen in acht nemen. De wetgeving van een land is een veruitwendiging of institutionalisering van de Rede die in elk mens virtueel aanwezig is en die (vaak met een hoofdletter geschreven) het ordenende principe is van de kosmos.

* Ratio is sociabiliteit of gemeenschapszin. Ze markeert de grens tussen natuurstaat en samenleving. Mensen die in de natuurstaat als eenlingen leefden, vormden een samenleving op het moment dat ze hun rede ontwikkelden, of misschien moet ik zeggen dat ze hun rede ontwikkelden op het moment dat ze een samenleving gingen vormen.

* Rationeel handelen is handelen in overeenstemming met de natuurwetten. Dat is gelijklopend aan wat de scholastici (Thomas van Aquino, Francisco Suárez) verklaren, maar Spinoza geeft een revolutionaire wending aan het begrip ‘natuurwet’ omdat hij daaronder de feitelijke wetten van de natuur verstaat en niet (zoals de scholastici menen) de wetten van de transcendente God. In het volgende hoofdstuk kom ik terug op Spinoza’s zogeheten naturalisme.

* Ratio is maat of verhouding. In deel 4 van de *Ethica* legt Spinoza uit dat gezondheid en leven afhankelijk zijn van een stabiele verhouding tussen beweging en rust van de lichaamsdelen (*motûs, & quietis ratio*), ziekte en dood daarentegen van een verandering van de verhouding tussen beweging en rust van de lichaamsdelen (*aliam motus, & quietis rationem*).¹²⁶

* Er zijn nog andere betekenissen te noemen, bijvoorbeeld ‘structuur’ in uitdrukkingen als *ratio totius* (eigenlijk ‘de verhouding van de delen tot het geheel’).

Twee van de grootste Spinoza-specialisten, Gilles Deleuze en Robert Misrahi, hebben studies geschreven in de vorm van indexen van spinozistische sleutelbegrippen. Het cruciale lemma *ratio* ontbreekt in beide studies.¹²⁷ Het is een aanwijzing voor de ontzagwekkende en vrijwel onafzienbare complexiteit van dit begrip, een complexiteit die des te ontzagwekkender is als men bedenkt dat de onderlinge betekenissen van *ratio* (zoals ‘denkwezen’, ‘oorzaak’, ‘verhouding’, ‘wet’, ‘sociabiliteit’, ‘verstand’, ‘norm’) enerzijds van elkaar verschillen, maar elkaar anderzijds aanvullen en vervolledigen. In dit hoofdstuk zal ik mij beperken tot *ratio* in de betekenis van ‘intellect’, dat wil zeggen *ratio* als kennissoort 2 in relatie tot de beide andere kennissoorten: verbeelding en intuïtie, maar zoveel mogelijk de relaties aangeven tussen *ratio* in de betekenis van ‘intellect’ en *ratio* in de andere betekenissen.

Het intellect is, net als de verbeelding, een onderdeel van het verstand, maar terwijl de verbeelding een idee is van het lichaam en via dat lichaam van de lichamen die zich buiten ons lichaam bevinden, is rede (intellect) een idee van de verbeeldingsideeën. Rede (intellect) is met andere woorden het idee van een idee (*idea ideae*), oftewel reflexief denken. Het redelijk denken onderscheidt zich daarin van de waarneming dat het een bespiegeling is op de ideeën die via zintuiglijke waarneming en taal onze geest binnenkomen. De ideeën van de rede (intellect) zijn dus geen ideeën van het lichaam, maar weerspiegelingen van, of beter: bespiegelingen op deze ideeën.

Een van de hersenkrakers in Spinoza’s werk is nu dat Spinoza veronderstelt dat verbeelding (verbeeldingsideeën) en rede (reflexieve ideeën) zich geheel onafhankelijk van elkaar ontwikkelen, elk volgens hun eigen logica. De scheiding tussen de beide reeksen is volgens Spinoza absoluut. Spinoza baseert deze volstreekte scheiding op de overweging dat elk van de reeksen herleid kan worden tot een van de twee eigenschappen (of attributen) van het zijn die hij onderscheidt: materie (uitgebreidheid) en geest.¹²⁸ Spinoza streeft Descartes weliswaar voorbij in zoverre hij aanneemt dat er maar één substantie is (of *zelfstandigheid* zoals substantie in de *Korte*

Verhandeling wordt genoemd), in plaats van de drie substanties, God, materie en geest, die Descartes veronderstelt.¹²⁹ Spinoza overwint met andere woorden het cartesians dualisme, de beide door Descartes onderscheiden geschapen substanties ‘uitgebreidheid’ (materie) en ‘ziel’ (geest), maar hij laat diens dualisme terugkomen op het niveau van de eigenschappen (attributen) van de substantie. Er is wel betoogd dat Spinoza’s overwinning van het dualisme maar een halve overwinning zou zijn, omdat zijn eigenschappen of attributen nauwelijks te onderscheiden zijn van Descartes’ geschapen substanties.¹³⁰ Hoe dit ook zij: Spinoza veronderstelt dat de waarnemingen zich onafhankelijk van de rede en volgens een eigen logica ontwikkelen naast en parallel aan de ideeën van de rede (intellect). Parallel, want de ideeën van de dingen (de waarnemingen) ontwikkelen zich op precies hetzelfde moment en in precies dezelfde volgorde als ideeën over de waarnemingsideeën, zij het op volstrekt gescheiden wegen. Je zou beide reeksen kunnen vergelijken met de rails van een treinspoor: volstrekt parallel, maar elkaar nergens rakend. De relatie tussen de denk rail en de waarnemings rail is reflexief in die zin dat de denkreeks een weerspiegeling vormt van de waarnemingsreeks.

Ik moet eerlijk bekennen dat ik moeite heb met deze redenering. Waarneming en denken lijken me in hoge mate geïntegreerd en misschien wel identiek te zijn in de zin dat het mij niet lukt om het ding dat ik zie (waarneming) los te maken van de gedachte van wat dat ding is. Mijn waarneming is mijn gedachte, ook al lijkt er soms enige vertraging te zitten tussen het moment van waarneming (wat zie ik daar in de verte aankomen?) en de herkenning van wat ik zie (aha, het is een auto), maar ook in dat hele traject valt mijn denken (wat zie ik toch? Is het misschien een fietser, of een paard-en-wagen? Aha, nee, ik zie het al, het is een auto) samen met mijn waarneming.

Ik heb dus veel moeite met Spinoza’s parallellisme. Wat ik nu doe als een filosoof me confronteert met een schijnbare absurditeit is dat ik mezelf in situaties plaats waarin zijn redenering klopt. Ik onderwerp mezelf aan een denkoefening. Mijn denkoefening leidt tot

de volgende situatie: Ik loop door de stad. Ik zie een fiets die met een ketting aan een lantaarnpaal is vastgemaakt. Als ik zeg: 'Ik zie een fiets', dan bedoel ik dat ik (a) deze fiets als ding losmaak uit de omgeving waarin hij staat, namelijk de straat, het omgevende verkeer, de stoep, de lantaarnpaal, enzovoorts; en (b) dat ik dit ding herken als een heel specifiek apparaat dat aangedreven wordt door beenkracht, welke kracht via pedalen wordt overgebracht op een tandrad waarop een ketting ligt, welke ketting, nadat hij in beweging is gebracht door de kracht van beide benen, de pedalen en het tandrad in beweging brengt en als gevolg daarvan een kleiner tandrad dat aan een achterwiel is bevestigd, zodanig dat het hele fietsding met mij erop in beweging komt en mij vervoert naar mijn plaats van bestemming.

Het inzicht in wat dit fietsding is en hoe het werkt, is verwerkt in mijn zintuiglijke waarneming van het ding dat tegen de lantaarn staat. Maar ik moet toegeven dat ik het idee 'fiets' toevoeg aan de zintuiglijke waarneming van iets dat zonder die toevoeging helemaal geen fiets is, maar een zin- en betekenisloos geheel van buizen en stangen dat zich niet van de omgeving onderscheidt. Stel dat ik dezelfde fiets laat zien aan mijn kat, die ik op mijn arm neem en alle onderdelen van de fiets aandachtig laat bekijken en besnuffelen. Stel dat ik deze bezichtiging duizendmaal herhaal: er zal nooit een moment komen waarop deze kat denkt: 'Hé, een fiets!'

Als ik dus met Spinoza aanneem dat waarneming en begrip twee verschillende dingen zijn, wat is er dan het eerst: de waarneming of het begrip? Ik ben na enige aarzeling geneigd te zeggen: de waarneming, want eerst zie je iets en vervolgens vertaal je deze waarneming in begrip. Spinoza benadert de combinatie waarneming – begrip van de andere kant. Hij neemt aan dat er eerst een begripsding is (een essentie), waaraan vervolgens, mogelijk, een ding beantwoordt. Spinoza denkt vanuit het gezichtspunt van de maker van de fiets, ik vanuit dat van de waarnemer. Ik herinner aan Spinoza's voorbeeld van de definitie: het ontwerp voor een tempel. De architect moet eerst een ontwerp tekenen, om vervolgens de plaats uit te zoeken waar de tempel zal komen staan en te berekenen hoeveel stenen, hout en dergelijke hij nodig zal hebben voor de

bouw. Spinoza's kentheoretische positie is nu dat hij zegt dat de waarnemer die honderden jaren later naar de tempel kijkt, zich op het standpunt van de architect moet stellen om te kunnen begrijpen wat hij ziet. Hij schrijft aan Oldenburg dat Boyle een fundamentele fout maakt, omdat Boyle allerlei proefjes doet met salpeter, maar zonder zich af te vragen wat de essentie, oftewel het bouwplan van salpeter is. Boyle zou salpeter moeten onderzoeken, zoals de kunsthistoricus een tempel onderzoekt: door zich te stellen op het standpunt van de ontwerper, in het eerste geval de architect van de tempel, in de tweede de natuur. En ook al kunnen noch Boyle, noch Spinoza in de zeventiende eeuw achterhalen wat de essentie van salpeter is, namelijk de chemische formule KNO_3 , dan nog blijft Spinoza's argument geldig, net zo geldig overigens als dat van Boyle.

Spinoza's kentheorie gaat uit van het primaat van idee, begrip of concept en van de secundaire positie (kentheoretisch gesproken) van de materiële verwezenlijking van dat concept. Hij meent dat we uitgaan van een idee als we ergens naar kijken en dit idee vervolgens bevestigd, ontkend of gecorrigeerd zien door datgene wat we waarnemen. Kun je daarom zeggen dat het concept van het ding voorafgaat aan het ding zelf? Je zou denken van wel, maar Spinoza ontkent dit. De essentie en de existentie van een ding zijn volgens Spinoza co-extensief, dat wil zeggen dat ze tegelijkertijd ontstaan. Als we kijken naar een ding: een boom, een plant, een vogel of salpeter, dan kunnen we niet ontkennen dat al deze dingen een essentie hebben in de zin van een bijna wiskundige formule: KNO_3 voor salpeter, DNA voor vogel, mens, plant en boom. Maar dat wil nog niet zeggen dat er een architect is geweest die deze dingen a priori heeft ontworpen en ze vervolgens in productie heeft gegeven. De essentie is op hetzelfde moment ontstaan als de dingen (mens, dier, plant of salpeter). Het bestaan van het ding – zijn existentie – impliceert (*involvit*) een essentie, zegt Spinoza een beetje technisch met een woord dat letterlijk betekent dat de essentie van het ding in dat ding ligt ingerold (of ingevouwen), zoals de formule KNO_3 ligt ingerold in salpeter en ons DNA in elk van ons en dat, omgekeerd, deze essentie wordt uitgerold of uitgevouwen in de existentie op het

moment dat de mens wordt geboren, de plant ontkiemt, het salpeter zich vormt. Voor dat uitrollen gebruikt Spinoza het Latijnse woord *explicare*, letterlijk ‘uitvouwen’ of ‘uitrollen’. En zou deze mens of deze hond niet geboren worden, deze boom of plant niet ontkiemen, dan betekent dat niet dat hun essenties niet bestaan; het betekent dat deze essenties latent aanwezig zijn in de bomen, planten, mensen en honden van dezelfde soort en dat deze essenties daarom iets eeuwig hebben en het moment afwachten van bevruchting of generatie om in de existentie te worden uitgerold met een variant van de essentie die kenmerkend is voor de soort waaruit ze voortkomen. Volgens Spinoza verhoudt de essentie van de dingen zich tot hun existentie als tijdloosheid tot tijd (vergelijk de formule van salpeter, KNO_3 , met een daadwerkelijk hoopje salpeter).

Bovenstaande overwegingen maken de *richting* duidelijk die het verstand volgt bij het beantwoorden van wetenschappelijke en andere vragen. Na een eerste blik te hebben geworpen op het voorwerp van onze interesse (een fiets, een vogel, een tempel of een hoopje salpeter) en daarin de essentie te hebben herkend die zich dankzij onze intuïtie in het voorwerp aftekent als hypothese, stellen we ons vervolgens op het standpunt van deze essentie en redeneren vanaf dit hypothetische ontwerp via logische oorzaak-en-gevolgketens naar het ding zoals het voor ons staat, waarna we onze hypothese indien nodig bijstellen (ik denk dat ik een fietser zie naderen, maar moet mijn hypothese corrigeren: het is een auto). Het verstand werkt volgens Spinoza hypothetico-deductief en, als het even kan, volgens wiskundige eisen (*ordine geometrico demonstrata* – op wiskundige manier bewezen luidt de ondertitel van de *Ethica*), dat wil zeggen volgens een axiomatische methode. Axioma's of definities zijn niet bewezen maar als grondslag aanvaarde beweringen waaruit in de wiskunde stellingen worden afgeleid. Het paradigmatische voorbeeld voor deze methode is de *Elementen* van Euclides. Spinoza ontleende zijn wetenschappelijk-filosofische methode aan dit boek en hij schreef de *Ethica* volgens dit model, dus op de manier van een wiskundige verhandeling.

Derde soort kennis: intuïtie

Spinoza maakt vanaf zijn eerste werk onderscheid tussen een aantal opeenvolgende kennisniveaus; op de onderste trede staan waarneming en gemeenplaatsen, op de volgende het intellect oftewel de rede, op de derde de intuïtie.

Dit laatste niveau blijft een beetje in nevelen gehuld. De term intuïtie (intuïtieve kennis, intuïtief weten) valt in totaal maar driemaal, alle driemaal in de *Ethica*.¹³¹ De aandacht die hij besteedt aan de intuïtieve kennis valt, vergeleken met zijn aandacht voor verbeeldingskennis en redelijke kennis, in het niet. De intuïtie tekent zich af als een ijl, zij het zondoorshoten verschiet, vergelijkbaar met Dantes paradijs in de *Goddelijke komedie*, dat net zo bleek afsteekt tegen de buitengewoon schilderachtig beschreven taferelen van *Vagevuur* en *Hel* als Spinoza's intuïtie afsteekt tegen rede en verbeelding.

De enige manier om door te dringen tot wat Spinoza met intuïtie bedoelt, is na te gaan hoe Spinoza de intuïtie afbakt van de rede. Voordat we dat doen, moeten we bedenken dat de intuïtie deel uitmaakt van het verstand. De vraag is nu in welk opzicht het verstand in de betekenis van intuïtie op niveau 3 onderscheiden kan worden van het verstand in de zin van rede (intellect) op niveau 2. De *Verhandeling tot verbetering van het verstand* geeft het meest houvast. Spinoza definieert in deze studie de hoogste vorm van kennis van de dingen (die hij dan nog geen intuïtie noemt) als *de kennis van de dingen door hun enkele essentie*.¹³² De rede op het daaronderliggende niveau onderscheidt zich van de intuïtie doordat ze essentie van het ding *afleidt* uit deze intuïtie middels een redenering van oorzaak en gevolg.¹³³

De kern van de zaak ligt hierin dat intuïtieve kennis zich verhoudt tot redelijke kennis als onmiddellijk inzicht tot redenering, waarbij redenering moet worden opgevat als een zich in de tijd ontwikkelende aaneenschakeling van oorzaken en gevolgen. Het is het verschil tussen het ogenblikkelijke inzicht in de essentie van het ding (de structuur van een fiets, de formule van salpeter, de definitie

van een driehoek) en de specificatie van deze essenties in reeksen natuurkundige, wiskundige of scheikundige vergelijkingen.

In een verklarende passage in de *Verhandeling tot verbetering van het verstand* maakt Spinoza duidelijk dat rede in de betekenis van menselijk verstand beperkt blijft tot het inzicht in enkelvoudige en veranderlijke dingen waarvan de mens zelf ook deel uitmaakt. Er is geen direct verband tussen het redelijk inzicht in het bestaan van de dingen (hun existentie) en het intuïtieve inzicht in hun essentie.¹³⁴

Er is geen continuïteit tussen het redelijk inzicht dat we hebben van feitelijk bestaande dingen en het inzicht in de essentie van deze dingen, net zomin als er een direct verband bestaat tussen de waarneming van een ding en het redelijke begrip van wat dat ding is. Er zijn weliswaar drie niveaus van kennis, maar we mogen ons deze niet voorstellen als een trap die we trede voor trede op lopen. Elk niveau is van het volgende gescheiden door een breuklijn die in de wetenschapsfilosofie wel wordt aangeduid als een epistemologische of kentheoretische breuk. Het begrip ‘kentheoretische breuk’ (*rupture épistémologique*) is afkomstig van wetenschapstheoreticus Gaston Bachelard. Bachelard legt uit¹³⁵ waarom er geen overgang is, maar een breuk tussen waarneming en begrip, een breuk die ik heb proberen te illustreren met het voorbeeld van de kat waaraan je duizend keer een fiets kunt laten zien, zonder dat deze waarneming ooit zal leiden tot het begrip ‘fiets’. Waarneming leidt niet tot begrip. Het verstand moet een sprong maken om de waarneming te verbinden met een veronderstelling van wat het waargenomen voorwerp is. Spinoza legt uit dat een dergelijke breuk niet alleen bestaat tussen waarneming en rede (niveau 1 en 2), maar ook tussen rede en intuïtie (niveau 2 en niveau 3), en de verklaring die hij geeft is dat de rede behoort tot de orde van de existentie, oftewel de menselijke intelligentie, terwijl de eeuwige en onveranderlijke essenties behoren tot het domein van God-Natuur.

De epistemologische breuk tussen menselijke rede en de goddelijke essentie kan ik misschien verduidelijken aan de hand van de begrippen *ratio cognoscendi* – dat is het menselijk kenvermogen -

en *ratio essendi*, dat wil zeggen de goddelijke essenties (*ratio* hier gebruikt in de betekenis van ‘oorsprong’, ‘oorzaak’ of ‘grond, dus *ratio essendi* betekent letterlijk ‘de oorsprong van het zijn’) waarvan we via onze intuïtie een vermoeden hebben.¹³⁶ De *ratio essendi* is de substantie, generatieve rede of *logos spermaticos* die samenvalt met de goddelijke natuur. Het is de universele levensimpuls die het ene (de onveranderlijke essenties) uitvouwt in een oneindig aantal levensvormen (existenties). Daarentegen volgt het menselijke kenvermogen of *ratio cognoscendi* de weg van de oneindige verschijningsvormen terug naar hun oorsprong en grond (*ratio essendi*) om vervolgens het vermoeden (de hypothese) van de essentie die zich in onze intuïtie aftekent handen en voeten te geven in lange reeksen logische afleidingen. De plaats waar het menselijke begripsvermogen aansluit op de goddelijke essenties is de rede (*intellectus*), omdat de rede als kenvermogen (*ratio cognoscendi*) deel uitmaakt van de alomvattende God-Natuur of *Ratio essendi*. Wij zijn een klein onderdeelje van de goddelijke natuur, en omdat we deel uitmaken van deze goddelijke samenhang hebben we een intuïtie van de essentie van de dingen en van het grote verband waarbinnen de dingen functioneren in het kosmisch bezielde geheel.

We moeten ons dus voorstellen dat kennis steeds een kwalitatieve sprong maakt om van niveau 1 naar niveau 2 en van niveau 2 naar niveau 3 te komen. Spinoza geeft maar één – nogal teleurstellend - voorbeeld van wat we ons moeten voorstellen bij de sprong van rede naar intuïtie, en dat is wat hij noemt ‘de regel van drie’. Stel dat er twee getallen zijn die tot elkaar in een bepaalde verhouding staan, bijvoorbeeld 3 en 9, en nog twee andere getallen die tot elkaar in dezelfde verhouding staan, maar waarvan alleen het eerste getal bekend is, bijvoorbeeld 2, wat is dan het vierde getal in de vergelijking $3 : 9 = 2 : x$?

Spinoza zegt nu dat iemand met een redelijk verstand door middel van een berekening achter de onbekende kan komen: hij vermenigvuldigt het tweede getal met het derde, dus $9 \times 2 = 18$, en deelt vervolgens de uitkomst door het eerste getal, dus $18 : 3 = 6$ en verkrijgt zo de uitkomst van de vergelijking: $3 : 9 = 2 : 6$. Maar zo

iemand zal nooit kunnen zeggen of zijn berekening in alle gevallen de juiste uitkomst oplevert. Het zijn handigheidjes waarvan hij (een koopman op de markt) weet dat ze over het algemeen de juiste uitkomst opleveren. Heel anders werkt degene die over intuïtieve kennis beschikt, want hij, *hebbende de alderklaarste kennis die heeft niet van doen, nog hooren zeggen, nog ondervinding, nog kunst van reeden, dewyle hy door syne deurzigtigheid terstond de gelykmatigheid in alle de reekeningen ziet.*¹³⁷ Iemand die over intuïtief inzicht beschikt, ziet in alle vergelijkingen ogenblikkelijk de verhouding (ratio - gelykmatigheid) tussen de getallen en heeft derhalve geen berekeningen nodig. Het is aardig om te zien dat Spinoza hier een beroep doet op de *gelykmatigheid* of verhouding die, zoals ik in de inleiding tot dit hoofdstuk heb gezegd, een van de betekenissen is van *ratio* of rede.

Intuïtieve kennis verhoudt zich dus tot redelijke kennis als ogenblikkelijk (tijdloos) inzicht tot redeneringen met tijdsverloop, als essentie tot existentie, als goddelijk zijn tot menselijke kennis. Intuïtieve kennis is ten slotte aangeboren kennis, zoals blijkt uit enkele passages uit de *Verhandeling tot verbetering van het verstand* en het *Theologisch-politiek traktaat*: *Er moet in ons een waar idee zijn dat aangeboren is;*¹³⁸ *ware kennis moet geacht worden de menselijke geest te zijn aangeboren en daarin als het ware te staan ingeschreven.*¹³⁹

Hoe verloopt de interactie tussen rede en intuïtie? Over het algemeen neemt men aan dat Spinoza streeft naar vervolmaking van de redelijke kennis tot intuïtieve kennis, omdat de mens in dit eindpunt zijn zaligheid zou vinden. Aanleiding voor deze veronderstelling is nummer 4 van de tweeëntwintig hoofdstukjes waarin Spinoza de inhoud van deel IV van de *Ethica* ordent en samenvat:

In het leven is het vooral nuttig om het intellect oftewel de rede zoveel mogelijk te vervolmaken, en daarin alleen bestaat het opperste geluk of gelukzaligheid van de mens. Want gelukzaligheid is niets anders dan de gemoedsrust die voortkomt uit de intuïtieve kennis van God. Welnu: de

*vervolmaking van het intellect is eveneens niets anders dan het begrijpen van God en van de attributen en handelingen van God die volgen uit de noodzaak van zijn natuur.*¹⁴⁰

Spinoza laat twijfel bestaan of hij met de vervolmaking van het intellect de vervolmaking van de rede (kennis 2) of van de intuïtie (kennis 3) bedoelt. Het idee van vervolmaking van de intuïtie door middel van training van de redelijke kennis is moeilijk voor te stellen, omdat intuïtieve kennis het aangeboren en onmiddellijke inzicht vormt dat op het daaronder liggende niveau van de rede wordt uitgewerkt in redeneringen die zich ontwikkelen in de tijd. We zullen verderop nog zien waaruit deze twijfel voortkomt.

Vervolmaking van het intellect leidt tot ultiem geluk, zegt Spinoza. De meeste commentatoren hebben daaruit afgeleid dat Spinoza streeft naar een in zichzelf gekeerd, zichzelf bespiegelend intellect dat in deze narcistische zelfbespiegeling zijn zaligheid vindt. Ik denk dat Spinoza iets anders op het oog heeft, namelijk vervolmaking van ons intellect in de zin van instemming van ons oordeelsvermogen met de essentie van onszelf en van de Natuur waarin ons zijn besloten ligt. Deze instemming verwijst naar de vervolmaking van de geest in de zin van een overeenstemming van onze geest met zowel onze individuele essentie (of natuur) als de goddelijke essentie waarin onze individuele essentie ligt ingebed als deel in het geheel. Spinoza doelt op het stoïsche ideaal van de wijze die zijn rede afstemt op zijn eigen natuur en op de goddelijke rede of logos waarin deze natuur ligt ingevat.

De vervolmaking van het verstand heeft dus minder te maken met een narcistische zelfbespiegeling van de geest op de manier die bijvoorbeeld Paul Valéry nastreefde,¹⁴¹ dan met de zielerust die Marcus Aurelius ontleende aan het handelen in overeenstemming met zijn eigen en met de goddelijke natuur.

Spinoza verklaart vervolmaking van het verstand in de laatste zin van het citaat als begrip van God en diens beide eigenschappen (attributen): uitgebreidheid (materie) en denken (geest). Vervolmaking van de geest is niet een idealistisch streven waarin de

Geest zich gaandeweg loszingt van de materie, maar integendeel een transparant inzicht in de essentie van de individuele mens en van God-Natuur, dat wil zeggen van de conatus. Het juiste inzicht in deze vitale impuls vormt het begin- en eindpunt van de drie kennisniveaus. Ook het beginpunt, want laten we niet vergeten dat de geest, waarin inbegrepen de reflexieve rede en de intuïtieve kennis, voortvloeit uit de conatus die de oerbron is waaruit elk organisme voortkomt en het noodzakelijke doel in de richting waarvan de geest zich beweegt.

Het is verhelderend om, daar waar sprake is van de relatie tussen rede (kennis 2) en intuïtie (kennis 3), het voorbeeld te raadplegen dat Spinoza kan hebben gebruikt bij het opstellen van zijn driestappenplan over de kennis, namelijk de *Regels voor de leiding van de geest (Regulae ad directionem ingenii)*, het eerste grote werk van Descartes.¹⁴² In regel 3 van dit werk verklaart Descartes dat we ons begrip moeten funderen op een heldere en evidente intuïtie, dat wil zeggen op het inzicht¹⁴³ dat iemand ogenblikkelijk gegeven is en dat helder en evident is.

Al onze redeneringen, zegt Descartes, leiden we af uit intuïtieve inzichten. Redeneringen zijn in tegenstelling tot intuïties discursief, dat wil zeggen dat ze zich ontrollen in de tijd (in ‘discursief’ zit het Latijnse woord *cursus*: ‘lopen’, ‘verloop’ of ‘marsroute’). In regel 11 stelt Descartes dat de aaneenschakeling (*concatenatio*) van eenvoudige stellingen kenmerkend is voor deducties (afleidingen). Als ik bijvoorbeeld kennis heb genomen van het verband dat bestaat tussen een eerste en een tweede grootheid, zegt Descartes, vervolgens tussen een tweede en een derde, vervolgens tussen een derde en een vierde en ten slotte tussen deze vierde en een vijfde grootheid, dan zie ik het verband niet meer tussen de eerste en de vijfde grootheid en kan ik dat verband alleen afleiden als ik alle gelegde verbanden in herinnering roep. Descartes voegt daaraan toe dat het doorlopen van zo’n reeks schakels door oefening steeds minder tijd vergt van het geheugen, zodat het uiteindelijk lijkt of de geest de hele reeks in een ‘gelijktijdige intuïtie’ ziet. Oefening in het doorlopen van discursieve reeksen leidt tot versnelling en

uiteindelijk tot een schijnbaar ogenblikkelijk intuïtief inzicht in het verloop van de hele reeks.¹⁴⁴

Descartes veronderstelt met andere woorden dat de interactie tussen intuïtie en redelijk denken in twee tegengestelde richtingen verloopt. De ene richting is *top-down* en leidt van de intuïtieve inzichten via afleiding naar de redeneringen met behulp waarvan het verstand handen en voeten geeft aan het inzicht. De andere richting is *bottom-up*, want als we logische argumenten aaneenschakelen tot reeksen en ons trainen in het steeds sneller doorlopen van deze reeksen, dan bereiken we bijna zoiets als een ogenblikkelijk intuïtief inzicht. Descartes lijkt te aarzelen tussen dezelfde mogelijkheden als Spinoza, maar het lijdt geen twijfel dat de intuïtie voor Descartes zowel als voor Spinoza eerst is en dat dit ogenblikkelijke inzicht in de essenties vervolgens wordt geëxpliciteerd door middel van discursieve argumenten, omdat Descartes zowel als Spinoza aannemen dat intuïtieve inzichten aangeboren zijn.¹⁴⁵

Spinoza wekt meer dan Descartes de suggestie dat we ons intuïtieve inzicht kunnen verbeteren als we onze rede maar voldoende trainen. Deze redenering en Spinoza's relatieve afwijking van Descartes is, denk ik, alleen daaruit te verklaren dat Spinoza zich verzet tegen Descartes' idee dat onze ziel een van de transcendente God afkomstige substantie is. Hij wil benadrukken dat het verstand een menselijk vermogen is waarmee we enerzijds het beheer voeren over ons denken en handelen en ons anderzijds laten leiden door het inzicht in de God-Natuur waarin we zijn ingevat en waarmee we via ons verstand communiceren als een hersencel met het zenuwstelsel van het universum.

We mogen dus concluderen dat voor Spinoza de intuïtieve kennis het ogenblikkelijke inzicht is in de essenties van de dingen, welk inzicht op het niveau van de rede wordt uit-een-gezet in bewijzen die bestaan uit aaneenschakelingen van argumenten. Oefening in het maken van logische redeneringen kan leiden tot een versnelling van de procedure tot bijna ogenblikkelijkheid, maar deze secundaire beweging kan nooit leiden tot intuïtief inzicht, omdat dit intuïtieve inzicht het begin vormt van de redenering. Het intuïtieve

inzicht wordt, zoals we hebben gezien, van de logische redenering gescheiden door een kentheoretische breuk.

We hebben nu een compleet beeld van wat Spinoza zich voorstelt bij kennis. Alles draait om de rede in de zin van intellect. Rede is het vermogen dat ons in staat stelt de werkelijkheid te begrijpen, omdat we door de verwarrende zintuiglijke indrukken heen een vermoeden hebben van de essenties die zich achter de duizendvoudige gedaanten van de zintuiglijk waarneembare verschijnselen verbergen. We zijn tot dit begrijpende zien in staat omdat we een aangeboren intuïtie hebben waarin de essenties van de dingen staan ingeschreven. Ons verstand expliciteert dit intuïtieve inzicht door middel van logische redeneringen.

Ik ben dit hoofdstuk begonnen met een karakteristiek van Spinoza's kennismodel als een *top-down* benadering. Nu we een vollediger indruk hebben van de drie kennissoorten en hun onderlinge relaties, moet dit model in zoverre worden aangevuld en gewijzigd dat het model niet alleen *top-down* werkt, maar ook *bottom-up*. De *input* komt zowel van de kant van het aangeboren intuïtieve inzicht (kennissoort 3) als van die van de zintuiglijke waarneming en de gemeenplaatsen (kennissoort 1). Deze tweezijdige *input* wordt gecentraliseerd en geordend door de rede (kennissoort 2). De *input* vanuit kennissoort 3 wordt uitgewerkt door de rede op niveau 2, maar bereikt kennisniveau 1 (verbeelding) niet. De input van kennisniveau 1 (verbeelding) wordt uitgewerkt door de rede op niveau 2, maar bereikt de intuïtie niet. Het proces van kennisverwerving bestaat met andere woorden uit interacties tussen de kennissoorten 1 en 2, en tussen 3 en 2, maar niet tussen 3 en 1. De beperking van de interacties tot de beide koppels naburige kennissoorten versterkt de centrale positie van de rede.

Spinoza's model van kennisverwerving heeft dus niet, zoals men algemeen aanneemt, de vorm van een trap die we bestijgen, maar van een drieluik dat zich in één oogopslag aan ons voordoet, en waarvan het immense centrale luik gewijd aan de rede aan de ene kant scharniert (in interactie is) met het zijpaneel van de verbeelding, aan de andere met het intuïtieve inzicht in de

levensimpuls van alle dingen. De drie kennisonderdelen (verbeelding, rede en intuïtie) werken gelijktijdig.

Volg je intuïtie. Dat wil volgens Spinoza zeggen: laat de zekerheid die je in je draagt over hoe de wereld en jijzelf in elkaar zitten tot je doordringen en expliciteer en toets deze intuïtie in redeneringen. Als je je intuïtie volgt, kun je in volstrekte gemoedsrust en innerlijke zekerheid elke situatie tegemoet treden en zonder in verwarring te raken adequaat handelen.

V. EENDRACHT MAAKT MACHT

In de natuurstaat leeft elk mens volgens het natuurrecht, dat bepaalt dat de mens zich alles mag toe-eigenen wat hij voor de ontplooiing van zijn vermogens nodig heeft.

'Natuurwet' verwees voor Thomas Hobbes naar een goddelijke wet, welke wet begrepen moet worden als een moreel voorschrift. Spinoza verzet zich daartegen. Hij definieert natuurwet in de natuurkundige zin van het woord. De natuurwet definiëren als natuurkundige wet houdt in dat Spinoza de God van het Oude Testament afwijst als oorsprong en schepper van de natuur ter wille van een natuur waarvan de adembenemend mooie en logische ordening in het systeem zelf besloten ligt.

Door te stellen dat de wetten van de menselijke natuur deel uitmaken van de algemene natuurwetten ontnemt Spinoza elke bovennatuurlijke pretentie en goddelijke voorkeursrelatie aan de menselijke natuur en naturaliseert hij de mens in zoverre hij de mens herleidt tot niets meer of minder dan een onderdeelje van de normale natuur, aan de wetten waarvan hij geheel is onderworpen.

De grondslag van Spinoza's sociaal-politieke theorie berust op de slagzin: eendracht maakt macht. Deze slagzin vormt het thema van het Theologisch-politiek traktaat en het Politiek traktaat. De sociaal-politieke aspecten van de Ethica zijn er variaties op.

Natuurrecht volgens Spinoza

Een van de mooiste hoofdstukken uit Spinoza's oeuvre gaat over de overgang van natuurstaat naar samenleving. In de natuurstaat, zo begint Spinoza zijn redenering, leeft elk mens volgens het natuurrecht, kortweg het recht om zich alles toe te eigenen wat voor de ontplooiing van zijn vermogens nodig is. Wat is natuurrecht?

Onder recht en instelling van de natuur versta ik niets anders dan de regels van de natuur van ieder afzonderlijk ding, volgens welke elk ding door ons van nature gedetermineerd gedacht wordt om op een vaste wijze te bestaan en te werken.

Zo zijn bijvoorbeeld de vissen door de natuur gedetermineerd om te zwemmen en de grote om de kleinere op te eten; zodoende is het met het hoogste recht van de natuur dat de vissen in het water leven en dat de grote de kleinere opeten. Want het staat vast dat de natuur, absoluut beschouwd, het hoogste recht heeft op alles wat zij vermag, dat wil zeggen dat het recht van de natuur zich even ver uitstrekt als haar kracht. Immers, de kracht van de natuur is de kracht van God zelf, die het hoogste recht heeft op alles. [...] En aangezien het de hoogste wet van de natuur is dat ieder ding, voor zover het in zijn vermogen ligt, in zijn toestand tracht te volharden en daarbij alleen rekening houdt met zichzelf en niet met een ander ding, volgt hieruit dat ieder individueel ding het hoogste recht daartoe heeft, dat wil zeggen, zoals ik zei, om te bestaan en te werken zoals het van nature is gedetermineerd. En op dit punt erkennen we geen enkel verschil tussen mensen en de andere afzonderlijke dingen van de natuur.¹⁴⁶

Het natuurrecht is het recht van elk organisme (ding) om zijn natuur met alle ter beschikking staande middelen te verwezenlijken. De natuur van de vissen bepaalt dat ze zwemmen en dat de grote vissen de kleinere opeten; het natuurlijke recht van elke vis is dus dat hij zich in water bevindt en kleinere vissen verschalkt. Spinoza definieert het natuurrecht niet alleen in verband met de mens, maar met alle in de natuur voorkomende organismen. Hij heeft het over 'dingen' en hij herhaalt aan het eind van het citaat dat de mens maar een van de vele 'dingen' is die in de natuur voorkomen. De natuurlijke rechten van de mens onderscheiden zich dus niet van die van de andere natuurlijke organismen, want al deze organismen hebben hun natuurlijke rechten, namelijk om hun eigen natuur te verwezenlijken.

De natuur van elk van deze dingen (organismen) is volstrekt gedetermineerd. We hebben hierboven gezien dat we ons bij 'natuur' of 'essentie' iets moeten voorstellen als een voor de eeuwigheid vastliggend bouwplan dat in elk organisme ligt ingerold (*involvere*),

een bouwplan dat door middel van ontkieming of bevruchting in het bestaan wordt uitgerold (*explicare*).

Het natuurrecht is evenredig aan de macht die elk organisme kan ontwikkelen om zo groot en zo sterk mogelijk te worden, want macht is gelijk aan recht, zoals we hierboven hebben gezien. Elk organisme heeft dan ook het natuurlijke recht om zijn actieradius uit te breiden tot de grens waar zijn macht reikt.

De onbelemmerde uitoefening van macht leidt, gegeven de algemene schaarste van middelen, tot conflicten, moord en doodslag. Dat is onvermijdelijk, zegt Spinoza, omdat de meeste mensen in de natuurstaat nog niet weten hoe ze hun rede moeten gebruiken:

*Het natuurlijk recht van ieder mens wordt dus niet bepaald door de gezonde rede, maar door zijn begeerte en door zijn kracht. Niet alle mensen zijn immers van nature gedetermineerd tot handelen volgens de regels en wetten van de rede. Integendeel, alle mensen worden geboren in volslagen onwetendheid, en voordat zij de ware wijze van leven kunnen leren en zich de deugd eigen maken, gaat een groot deel van hun leven voorbij, ook al worden ze goed opgevoed. Toch moeten ze intussen leven en zichzelf, voor zover het in hun vermogen ligt, in stand houden, en wel uitsluitend gedreven door begeerte. Immers, de natuur heeft hun nu eenmaal niets anders gegeven, zij heeft hun de feitelijke kracht om volgens de gezonde rede te leven ontzegd, en daarom zijn de mensen evenmin gehouden om te leven naar de wetten van de gezonde geest als een kat naar de wetten van de leeuw. Alles wat dus ieder die uitsluitend onder de heerschappij van de natuur beschouwd wordt, voor zichzelf nuttig acht, hetzij geleid door de gezonde rede, hetzij gedreven door de affecten, mag dat met het hoogste recht van de natuur nastreven en met elk denkbaar middel bemachtigen, met geweld, list, met smeekbeden, of op welke manier hem ook maar het beste uitkomt. Zodoende mag hij ook iedereen als vijand beschouwen die wil verhinderen dat hij zijn zin doorzet.*¹⁴⁷

Het is opmerkelijk dat Spinoza na de voorafgaande paragraaf, waarin hij de natuurrechten van alle levende organismen besprak, zich in deze volgende paragraaf beperkt tot de mens. De reden lijkt te zijn dat hij in deze paragraaf de relatie tussen het natuurrecht en de rede ter sprake brengt en hij de rede lijkt te beschouwen als een eigenschap die de mens onderscheidt van de andere natuurlijke organismen. Spinoza zegt dit niet expliciet. Hij laat twijfel bestaan of en in hoeverre ook andere organismen in staat zijn om zich via hun rede beperkingen op te leggen in de uitoefening van hun natuurrechten.

Mensen zijn in elk geval wel in staat om zich via hun rede zodanige beperkingen op te leggen dat zij zich kunnen aanpassen aan de andere mensen met wie zij samenleven. Rede is in dit verband het vermogen dat mensen in staat stelt de overgang te maken van de natuurstaat waarin ze zich oorspronkelijk bevonden naar de samenleving. Het intrigerende is nu dat ook veel diersoorten samenlevingen vormen, en wel op dezelfde manier als de mens, namelijk doordat de leden zichzelf beperkingen opleggen in de onbelemmerde uitoefening van hun natuurlijke rechten. En aangezien Spinoza rede definieert als het vermogen van organismen om zich sociaal te gedragen, dat wil zeggen groepen te vormen die, omdat ze hun individuele natuurrechten overdragen aan de groep, als groep sterker staan tegenover de vijandige buitenwereld, lijkt de conclusie onontkoombaar dat ook andere sociale dieren over rede beschikken.

Het enige wat organismen bij hun ontstaan is meegegeven is hun conatus: het vermogen om zich in het bestaan te ontplooiën en te handhaven. Verstand is een van de middelen waarvan de mens zich kan bedienen om dat te doen. Verstandelijke vermogens zijn van nature aan ieder mens meegegeven, maar in de natuurstaat zijn deze vermogens niet of weinig ontwikkeld, omdat het in de natuurstaat enkel en alleen gaat om de handhaving in het bestaan, en daar lijken grote klauwen en een stevige bek beter voor geschikt dan verstand. Maar voor de totstandkoming van een samenleving is rede nodig. Spinoza ziet de ontwikkeling van de rede met andere woorden als datgene wat de natuurstaat onderscheidt van de samenleving. Hij

veronderstelt dat de mens zich tot redelijk wezen moet ontwikkelen om zich van de natuurstaat waarin iedereen zich oorspronkelijk bevindt te ontwikkelen tot sociaal dier.

Nu is slechts een kleine groep in staat zich te ontwikkelen tot redelijk denkende mensen. Het volk (dat wil zeggen: de grote massa onweldenkenden) is daartoe niet in staat. Volgens Spinoza is het ontbreken van rede bij mensen toe te schrijven aan twee soorten oorzaken: ontogenetische en fylogenetische. Ontogenese betreft de ontwikkeling van de individuele mens. Elk mens is bij zijn geboorte onwetend, maar hij heeft de mogelijkheid om zich tot een redelijk (dat wil zeggen sociaal) wezen te ontwikkelen in de loop van zijn leven. Fylogenese betreft de ontwikkeling van de mens als soort. Spinoza veronderstelt dat mensen zich oorspronkelijk in een natuurstaat bevonden, dat wil zeggen dat ze aanvankelijk als eenlingen leefden en zich pas tot redelijke wezens ontwikkelden in de fase dat ze zich aaneensloten tot groepen.

De grote vraag is nu of de ontwikkeling van natuurstaat (in de dubbele zin van ontogenese en fylogenese) naar samenleving op feiten berust of op een hypothese aan de hand waarvan Spinoza duidelijk wil maken wat het wezen van de samenleving is, maar zonder te pretenderen dat deze natuurstaat in werkelijkheid heeft bestaan. Spinoza geeft op sommige plaatsen toe dat de mens een sociaal dier is, dat wil zeggen een dier dat van nature sociaal is. Op andere plaatsen, zoals in de passage hierboven, legt hij er de nadruk op dat deze sociale vermogens wel potentieel aanwezig zijn, maar door veel mensen niet ontwikkeld worden.

Spinoza associeert de ontwikkeling van onze sociale vermogens met de ontwikkeling van onze rede (verstand) en hij wijst deze ontwikkeling aan als het hoogste doel waarnaar de mens in zijn leven kan streven.

Waarom zouden mensen dat doen? Aan het eind van bovenstaand citaat merkt Spinoza op dat de onbelemmerde uitoefening van het naturrecht leidt tot conflicten, bedrog, moord en doodslag. In de natuurstaat hebben mensen weliswaar het recht om hun macht onbelemmerd uit te oefenen, maar omdat ze alleen staan, moeten ze voortdurend op hun hoede zijn voor dreigingen die

ze niet goed kunnen weerstaan, omdat je nu eenmaal niet altijd op je hoede kunt zijn en als individu weerloos staat tegen aanvallen van een groep.

Mensen hebben dus van meet af aan begrepen dat ze zich aaneen moeten sluiten om veilig en profijtelijk te kunnen leven, en dat betekent dat zij hun individuele natuurrechten uit eigenbelang van meet af aan hebben overdragen op het collectief:

*...om veilig en op de beste manier te leven hebben mensen zich onvermijdelijk moeten verenigen tot één geheel en dus moeten bewerkstelligen dat ze het recht dat krachtens de natuur iedereen op alles had, collectief zouden hebben, en dat dit recht niet langer door de kracht en de begeerte van ieder afzonderlijk zou worden gedetermineerd, maar door de kracht en de wil van allen tezamen.*¹⁴⁸

Spinoza geeft de voordelen van de samenleving boven de natuurstaat vrijwel altijd weer in een tweeslag. Samenleving is (1) profijtelijk en (2) veilig, zie bijvoorbeeld het begin van paragraaf 5 van hoofdstuk 16, waar Spinoza zegt dat de samenleving (1) het ware nut van de mensen (*verum hominum utile*) beoogt en bovendien (2) voldoet aan ieders verlangen zoveel mogelijk veilig en zonder vrees te leven (*secure extra metum vivere*).¹⁴⁹ De volgorde is opmerkelijk, want je zou verwachten dat de reden waarom mensen zich verenigen in de eerste plaats wordt ingegeven door de behoefte aan veiligheid en pas in de tweede door de behoefte aan profijt. Ik zal in hoofdstuk VI nader ingaan op het utilitarisme achter deze redenering.

Nu lijken me nut en veiligheid argumenten die door iedereen blindelings zullen worden omarmd om groepsgewijs en niet afzonderlijk door het leven te gaan. Toch houdt Spinoza vast aan zijn redenering dat de redelijke overwegingen die tot groepsvorming leiden lang niet door iedereen worden ontwikkeld. Het motief van individuen om samen te gaan werken in een groep is volgens Spinoza niet vanzelfsprekend als men daarmee bedoelt dat iedereen vanzelfsprekend sociaal gedrag ontwikkelt. Sociaal gedrag berust op een inzicht dat langzaam ontwikkeld moet worden.

Ik vraag me af of ook andere sociale dieren (bijen, termieten, honden, olifanten) een proces doormaken van eenling tot groepsdier, waarbij er een verschil bestaat tussen een minderheid van dieren die uit eigen redelijke overweging hun natuurrechten overdragen aan het collectief, en een meerderheid waaraan deze beperkingen worden opgelegd. Mocht het antwoord luiden dat dieren zo'n proces van eenling tot groepsdier niet doormaken, omdat ze van nature sociale dieren zijn, dan is de vraag waarom dat antwoord niet ook geldt voor de mens.

Spinoza geeft twee argumenten, nut en veiligheid, waarom mensen een samenleving vormen. Ze worden allebei herleid tot het fundamentele argument dat kort gezegd daarop neerkomt dat de kracht van het collectief groter is dan de som van de individuele leden. Deze grondregel berust op een schijnbare paradox. Aan de ene kant lijkt het individu in de natuurstaat sterker, omdat het zijn macht onbelemmerd mag uitoefenen, ook ten koste van anderen, maar in feite staat het zwakker, omdat het alleen staat. Aan de andere kant lijkt een lid van een collectief zwakker, omdat het al zijn natuurrechten aan dit collectief heeft overgedragen, maar als lid van het collectief is het in werkelijkheid sterker dan de eenling in de natuurstaat. Deze grondregel is cruciaal, omdat Spinoza het ontstaan van de samenleving verklaart als een natuurlijk proces dat *conatus* heet. Elk organisme streeft ernaar zijn macht maximaal te ontplooiën voor de optimale verwezenlijking van zijn natuur. Spinoza's verklaring voor het ontstaan van de samenleving is nu dat de mens (net als elk ander sociaal dier) begrijpt dat hij meer macht kan ontplooiën en beter zijn natuur kan ontwikkelen als hij samenwerkt met anderen.

Eendracht maakt macht. Deze regel vormt de grondslag van Spinoza's sociaal-politieke filosofie, een grondslag die des te steviger is omdat Spinoza uitgaat van het natuurlijke axioma dat het bestaan van alle organismen voortkomt uit de *conatus*, welke *conatus* niet alleen beschouwd moet worden als de levensimpuls van elk individu afzonderlijk, maar als een levenskracht die individuen in samenwerking ontwikkelen en die door deze samenwerking groter is dan de som van de delen. Deze natuurlijke grondslag is van

doorslaggevend belang, omdat Spinoza door verwijzing naar de *conatus* een eind maakt aan alle bovennatuurlijke (bijvoorbeeld van een transcendente God afkomstige) redenen die normaal worden aangevoerd ter verklaring van het ontstaan van de samenleving.

Spinoza besluit paragraaf 5 van hoofdstuk 16 met een passage over de vastlegging van de samenlevingsregels, dat wil zeggen de regels die voortkomen uit overdracht van het individuele natuurrecht aan het collectief, en die opgesteld worden met de bedoeling dat iedereen zich aan deze regels zal houden, ook de massa onweldenkenden die niet uit eigen beweging tot dit inzicht komt:

Daarom hebben zij zeer krachtig moeten vastleggen en overeenkomen (statuere, & pacisci) om alles te regelen alleen op grond van het voorschrift van de rede – waartegen niemand zich openlijk durft te verzetten om niet voor verstoken van geest te worden aangezien – en om de begeerte te beteugelen voor zover die op iets aandringt dat schadelijk is voor een ander, om niemand op een andere wijze te behandelen dan men zelf behandeld wil worden, en, ten slotte, om het recht van een ander als zijn eigen recht te verdedigen.¹⁵⁰

Spinoza herhaalt dat de regels waarin de grondslagen van de samenleving worden vastgelegd, voortkomen uit de rede; hij benadrukt dat ze het uitsluitende resultaat zijn van een dictaat van de rede (*ex solo rationis dictamini*).

De regels van redelijkheid krijgen hun beslag in een pact, oftewel een sociaal contract. Het is een eigenaardig contract dat slechts zolang geldt als de contractanten er baat bij hebben. Hebben zij er niet langer baat bij, dan houdt het pact *ipso facto* op te bestaan: *Een pact (pactum) heeft alleen geldigheid op basis van het nut; als dat wegvalt, wordt tegelijkertijd het pact opgeheven.*¹⁵¹ Dit klinkt machiavellistisch, en dat is het ook. Afspraak is afspraak? Ben je gek! Afspraken gelden zolang ik er voordeel bij heb. Heb ik er niet langer voordeel bij, dan houdt de afspraak automatisch op te bestaan.

Spinoza gaat ervan uit dat het natuurlijk recht niet buiten werking wordt gesteld door het sociaal contract: *De mensen mogen dan wel met stellige blijken van een oprechte gezindheid beloven en overeenkomen dat zij hun woord gestand zullen doen, toch kan niemand verzekerd zijn van het erewoord van een ander... Want krachtens het natuurrecht kan ieder met list handelen en is hij niet gehouden zijn afspraken (pactum) na te komen, tenzij hij hoopt op een groter goed of vreest voor een groter kwaad.*¹⁵² Blijkbaar bedoelt Spinoza met dat pact toch iets anders dan een sociaal contract waarvan we aannemen dat het onder alle omstandigheden bindend is voor alle burgers. Spinoza gebruikt het woord ‘pact’ alleen in het *Theologisch-politiek traktaat*. Het ontbreekt in de andere werken, met name in het *Politiek traktaat*. Het is mogelijk dat Spinoza zich tijdens het schrijven van het *Theologisch-politiek traktaat* liet beïnvloeden door Hobbes’ opvatting over het sociaal contract (door Hobbes het *compact* genoemd) zoals uiteengezet in *Leviathan*, maar dat hij zich later bedacht. Sommige commentatoren hebben daar, niet geheel ten onrechte, uit geconcludeerd dat het sociaal contract bij Spinoza ontbreekt.¹⁵³

Spinoza verschilt van mening met Hobbes over het sociaal contract. Terwijl Hobbes een scherpe scheiding maakt tussen natuurstaat en samenleving, welke scheiding haar beslag krijgt in het sociaal contract, maakt Spinoza geen scheiding tussen natuurstaat en samenleving. Volgens Spinoza lopen natuurstaat en samenleving in elkaar over en overlappen ze elkaar. Dat geeft een heel andere status aan de rechtsregels (het pact) waarin een samenleving zijn neerslag vindt.

Formuleert Spinoza eigenlijk wel zulke regels en zo ja, wat is dan hun status in vergelijking met het sociaal contract van Hobbes? Spinoza zegt dat een samenleving tot stand komt op het moment dat het natuurrecht wordt opgeheven *voor zover dat op iets aandringt dat schadelijk is voor een ander*. Het typisch spinozistische voorbehoud *voor zover* markeert het verschil tussen Spinoza en Hobbes. Bij Hobbes dragen de leden van de samenleving hun natuurrecht per sociaal contract onvoorwaardelijk over aan de

soevereine vorst. Bij Spinoza dragen de leden van de samenleving hun natuurrecht slechts op het collectief over *voor zover* dat recht schadelijk is voor andere leden van de samenleving. Dat wil zeggen dat het natuurlijk recht geldig blijft in de samenleving en slechts wordt ingeperkt waar uitoefening van dit recht schade berokkent aan derden. De overdracht van het natuurrecht is met andere woorden voorlopig en betrekkelijk. De burgers blijven in het bezit van hun natuurrecht, ook nadat de samenleving tot stand is gekomen. Het natuurrecht is in Spinoza's optiek onvervreemdbaar.

Maar als de burgers hun natuurrecht behouden en zich alleen in zoverre beperkingen opleggen dat ze andere burgers niet schaden, hoe voorkom je dan dat het in zo'n samenleving een bende wordt? Dat doe je, zegt Spinoza, door regels op te stellen die gedicteerd worden door de rede. Deze regels luiden kort gezegd dat het natuurrecht in zoverre wordt ingeperkt dat de burgers, negatief geredeneerd, geen schade berokkenen aan andere burgers en dat zij, positief geredeneerd, (a) hun voordeel doen (*utilitas*) met het collectief, (b) in veiligheid leven en (c) hun capaciteiten onbelemmerd kunnen ontplooiën. De rechtsregels vormen gezamenlijk het samenlevingsrecht. Spinoza noemt twee varianten van het samenlevingsrecht: (a) het *jus civile* (of *jus civis*), waarmee hij bedoelt het recht van de individuele burger ten opzichte van zijn medeburgers en ten opzichte van de staat, en (b) het *jus civitatis*, dat wil zeggen het recht van de staat ten opzichte van de burgers. Samen vormen ze het stelsel van rechtsregels dat de verhoudingen binnen de politieke gemeenschap regelt.

Spinoza gebruikt uitdrukkelijk het woord *jus* – 'recht' of 'rechtsregel', niet het woord *lex*, dat wil zeggen 'wet'. Dat woord reserveert hij voor de wetten van de natuur. In de volgende paragraaf zal ik ingaan op de vraag waarom hij dat woord alleen in de betekenis van 'natuurwet' gebruikt.

De rechtsregels vormen de explicitering, veruitwendiging of institutionalisering van de 'voorschriften van de rede'. Deze veruitwendiging is nodig omdat, zoals we hebben gezien, alleen de weldenkenden zich deze voorschriften via innerlijke ontwikkeling van hun rede eigen maken. Voor de weldenkenden zouden de

voorschriften van de rede niet hoeven worden vastgelegd; ze hebben zich deze regels door innerlijke ontwikkeling eigen gemaakt.

Vastlegging is nodig voor de massa onweldenkenden. De gedragsregels die zij zich door innerlijke ontwikkeling niet eigen kunnen maken, moeten hun van buitenaf worden opgelegd, via het stelsel van rechtsregels dat niets anders is dan de veruitwendigde en geïnstitutionaliseerde regels van de Rede.

Aan het eind van het laatste citaat vat Spinoza de grondslag van dit samenlevingsrecht samen in de vuistregel dat wij de ander moeten behandelen zoals we zelf behandeld willen worden. Wij kennen deze vuistregel als het spreekwoord ‘Wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet’, dat op zijn beurt is afgeleid van het Grote Gebod uit de Bijbel: ‘Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf’. Het is de regel van wederkerigheid, ook wel de Gulden Regel genoemd, die ten grondslag ligt aan de vroegste vormen van ethiek.

Natuurrecht en natuurwet volgens Hugo de Groot en Thomas Hobbes

Het natuurrecht heeft een lange geschiedenis die van de oudheid via de scholastiek naar de zeventiende eeuw voert. Het standpunt van de Stoa komt erop neer dat de mens als enige in staat is de ordening van de kosmos te begrijpen, omdat hij met zijn rede (*logos*) in staat is de wetmatige ordening van de kosmos te doorgronden. En omdat de mens via zijn rede inzicht verwerft in de natuurwetten, vormt de menselijke rede de grondslag van de regels volgens welke de mens moet handelen, regels die vervolgens in rechtsregels worden vastgelegd. Cicero vat de overeenkomst tussen recht en natuurlijke rede als volgt samen: *Het recht is de hoogste, in de natuur verankerde rede, dat beveelt wat de mens moet doen en wat hem verboden is.*¹⁵⁴ Het recht berust met andere woorden op de menselijke rede die weer een klein onderdeel vormt van de kosmische rede die, zoals we in hoofdstuk I hebben gezien, de goddelijke samenhang is van het universum.

De redenering dat het menselijk recht berust op natuurwetten overeenkomend met de goddelijke rede, werd tijdens de middeleeuwen overgenomen door de scholastici, Thomas van Aquino

(1225-1274) en zijn late navolger de jezuïet Francisco Suárez (1548-1617). Volgens beiden heeft de mens via zijn menselijke rede inzicht in de goddelijke rede die ten grondslag ligt aan de manier waarop de natuur is geordend. Deze redenering is vrijwel identiek aan die van de Stoa, op één wezenlijk verschil na. Terwijl de God (of goden) van de Stoa samenviel met de logische principes volgens welke de kosmos is geordend en met andere woorden een immanente God was, is de God van de scholastici een transcendente God die zich tot aarde en mens verhoudt als het scheppende subject tot het object van zijn schepping. De scholastici volgen ogenschijnlijk dezelfde redenering als de stoïci, maar in feite is hun redenering veel ingewikkelder. Terwijl de stoïci menen dat natuurwet en samenlevingswet berusten op één en dezelfde logos of rede, menen de scholastici dat natuurwet en samenlevingswet met elkaar overeenstemmen, omdat de transcendente God ervoor zorgt dat de natuur zowel als de mens overeenstemmen met Zijn ondoorgrondelijke inzichten.

Deze redenering kan tot grote misverstanden leiden, omdat onder invloed van het christendom de overtuiging is ontstaan dat er een natuurstaat is zonder God, geregeerd door natuurwetten in de zin van de wetten van de jungle aan de ene kant, en een menselijke samenleving die zich van de natuurstaat onderscheidt door samenlevingswetten die echter, vanwege hun goddelijke oorsprong, ook natuurwetten worden genoemd. Het begrip 'natuurwet' verschuift met andere woorden van de immanente betekenis die de stoïci daaraan gaven (de natuurwetten zijn redelijk omdat ze overeenstemmen met de wetmatige, dus redelijke ordening van de natuur) naar de transcendente betekenis van 'natuurwet' in de zin van de wetmatigheden die een transcendente God in Zijn schepping heeft aangebracht bij de scholastici.

Hugo de Groot (1583-1648) negeerde de natuurrechttopvatting van Thomas van Aquino en de christelijke scholastiek en greep terug op de klassieken, met name op de Stoa voor zijn definitie van 'natuurrecht'.

Hij merkt op dat de Romeinen het natuurrecht baseren op twee principes. Het eerste natuurrechtelijke principe is dat van de conatus

en behelst het natuurrecht in de zin zoals ook Spinoza dat verdedigt, namelijk het recht van natuurlijke organismen om alles te doen wat in hun macht ligt om zich te handhaven in het bestaan.¹⁵⁵ Het tweede principe betreft de leefregels die voortvloeien uit de rede. Het gaat om leefregels die te maken hebben met de redelijke, dat wil zeggen sociale natuur. De Groot identificeert redelijkheid met sociabiliteit. Het tweede natuurrechtelijke principe lijkt te impliceren dat er een onderscheid bestaat tussen redelijke en onredelijke wezens en dat dit onderscheid zich manifesteert in het vermogen of onvermogen om een samenleving te vormen. Het tweede principe lijkt tevens te suggereren dat het onderscheid tussen redelijke (sociale) en onredelijke (asociale) wezens niet noodzakelijkerwijs samenvalt met het onderscheid tussen mens en dier. Er zijn immers diverse diersoorten, zoals bijen, die vanaf de oudheid gelden als voorbeelden van sociaal gedrag. Aan de andere kant zijn er mensen die hun redelijke/sociale vermogens niet of onvoldoende ontwikkeld hebben.

Ik meende aanvankelijk dat De Groot de beide natuurrechtprincipes (kortweg conatus en rede) van elkaar zou onderscheiden als positief tegenover negatief recht. Het eerste natuurrechtprincipe is een positief recht: het behelst het onbelemmerde recht van individuen in de natuurstaat om hun macht en dus hun recht ontplooien. Het tweede, sociale natuurrechtprincipe lijkt ten opzichte van het eerste principe een negatief recht, omdat het bestaat uit de beperkingen die mensen zich opleggen ten aanzien van de uitoefening van het eerste natuurrechtprincipe, oftewel conatus. Maar De Groot definieert ook het sociaal-redelijke natuurrecht als een positief recht. Hij geeft als voorbeeld dat het gebruik van geweld is toegestaan, zolang het maar niet ten koste gaat van de rechten van anderen.¹⁵⁶ De Groot benadrukt met andere woorden dat het natuurrecht in de zin van conatus blijft voortbestaan in de samenleving - en niet alleen voortbestaan: *het vormt de basis* van de rechten van het individu en mag in de volledige omvang worden uitgeoefend, zolang men er anderen maar geen schade mee berokkent. We hebben hierboven gezien dat deze opmerkelijke stellingname (het natuurrecht blijft van

kracht in de samenleving en wordt slechts opgeschort *voor zover* het schade berokkent aan anderen) terugkomt bij Spinoza.

In welke relatie staat het sociaal-redelijke natuurrecht tot God? De Groot meent dat het recht voortkomt uit de morele eigenschap (*facultas moralis*) die de mens is aangeboren. De natuurlijke oorsprong van het samenlevingsrecht en de specifieke aard van het recht zoals hierboven beschreven, blijven van kracht, ook als God niet zou bestaan, zegt De Groot in een zijdelingse opmerking die bekend is geworden als de meest geruchtmakende stelling van zijn gehele werk: *Al wat wij zojuist hebben gezegd, zou ook gelden, als we zouden toegeven - iets wat niet kan zonder in de hoogste mate te zondigen - dat God niet bestaat of [althans] dat Hij zich niet inlaat met menselijke aangelegenheden.*¹⁵⁷ Deze enkele zin heeft tonnen stof doen opwaaien. Men heeft naar bronnen gezocht in de scholastiek, in de klassieken. Men heeft zich afgevraagd of hier sprake was van een paradox. Hoe het ook zij: De Groot doet hier een revolutionaire uitspraak. Hij beschouwt Gods wetten en de Heilige Schrift als verduidelijking en stimulans van de natuurrechtelijke principes, niet als bron en oorsprong waaruit ze zijn afgeleid.

De goddelijke wetten zijn, zoals De Groot ze definieert, niet meer dan raadgevingen. Men kan ermee doen wat men wil. Het is zeker goed om deze raadgevingen op te volgen, maar men is er niet toe verplicht. Daarom voegt De Groot bij de omschrijving van wat hij onder 'wet' verstaat de volgende uitleg toe: *raadgevingen en andere mogelijke voorschriften die wel zedelijk goed zijn maar niet verplichten, worden niet gerekend onder de naam 'wet' of 'recht'.*¹⁵⁸ Welnu, de Bijbel heeft de status van raadgeving inzake kwesties van moraal, maar deze raadgeving heeft niet de status van 'wet' of 'recht'.

Er is dus een wezenlijk verschil tussen het natuurrecht dat tot wetten leidt die met verplichtingen en verboden worden bekrachtigd aan de ene kant, en goddelijk recht dat niet de status heeft van recht of wet aan de andere kant. Men mag, als men dat wil, de Bijbel en de Tien Gebonden opvatten als 'wetten', maar zij hebben deze status niet in juridische zin. Het zijn wetten voor spek en bonen.

De Groot brengt de godsvraag pas ter sprake nadat hij in de eerste tien paragrafen van zijn boek de natuurlijke principes van het recht uiteen heeft gezet. De paragrafen 11 tot en met 14 lijkt hij te hebben geschreven om de kerk tevreden te stellen en de breuk tussen zijn standpunt en de scholastische traditie te verhullen. De Groot drijft het geschil niet op de spits. *Het recht van oorlog en vrede* is geschreven vanuit juridisch gezichtspunt. De Groot kan niet heen om de relatie tussen natuurrecht en goddelijk recht, maar hij lijkt deze kwestie in enkele paragrafen af te willen doen om zijn handen vrij te hebben voor uitwerking van de stelling waar het hem om gaat: dat recht voortkomt uit morele eigenschappen die de mens van nature zijn gegeven.

Thomas Hobbes grijpt terug op De Groot voor zijn politieke theorie, maar terwijl De Groot de dubbelzinnigheid ten aanzien van de oorsprong van het recht, natuurlijk of goddelijk, kon marginaliseren omdat hij zich concentreert op juridische kwesties, komt deze dubbelzinnigheid bij Hobbes in het centrum te staan van zijn politieke theorie, met alle verwarrende gevolgen van dien.

Het werk van De Groot had veel invloed in Engeland, eerst op de jurist John Selden en via hem op de Great Tew Circle, een groep invloedrijke intellectuelen uit jaren dertig van de zeventiende eeuw. Hobbes was bevriend met Selden en hij had banden met leden van de Great Tew Circle. Op deze manier kwam hij, naar men aanneemt, in contact met werk van De Groot. Sporen van deze invloed zijn terug te vinden in Hobbes' werk.¹⁵⁹

Er is een groot verschil tussen de natuurrechttheorieën van De Groot en die van Hobbes. De Groot gaat ervan uit dat 'natuurrecht' en 'natuurwet' hetzelfde betekenen. Hij gebruikt alleen het woord 'recht' (*jus*) en onderscheidt binnen dat recht een bepaalde klasse van rechten die, omdat ze een verplichtend karakter hebben dezelfde betekenis hebben als wetten. Voor Hobbes daarentegen is er een wezenlijk verschil tussen 'rechten' en 'wetten', omdat het *natuurrecht* volgens hem kenmerkend is voor de natuurstaat, dat wil zeggen de toestand voorafgaand aan de samenleving, terwijl de *natuurwet*

kenmerkend is voor de samenleving waarvoor deze natuurwet constitutief is.

Het is van belang om stil te staan bij dit onderscheid, omdat de verschillen in sociale theorie tussen Hobbes en De Groot aan de ene kant en Hobbes en Spinoza aan de andere kant erin tot uiting komen.

Hobbes' meest uitgebreide beschrijving van natuurrecht is te vinden in *De Cive (De burger – 1642)*. In het eerste hoofdstuk, dat gewijd is aan de natuurstaat, oftewel *De toestand van de mens zonder burgerlijke samenleving (Of the state of men without civil society)*, definieert Hobbes de natuurstaat als de toestand waarin het natuurrecht heerst. Van dat natuurrecht geeft hij een aantal elkaar aanvullende definities, te beginnen met de definitie in termen van de conatus: *De eerste grondslag van natuurrecht bestaat hierin dat ieder mens probeert zijn lijf en leven te beschermen zoveel als in zijn vermogen ligt.*¹⁶⁰

Uit deze definitie volgt dat in de natuurstaat *ieder mens het recht heeft om alle middelen te gebruiken en alle handelingen te verrichten, zonder welke hij niet in het bestaan kan volharden.*¹⁶¹ Natuurrecht houdt verder in dat de mens alles in bezit mag nemen waarop hij de hand kan leggen.¹⁶² Aangezien er altijd schaarste is, leidt de natuurstaat tot conflicten: *De natuurlijke staat van de mensen, voordat ze een samenleving vormden, was een staat van Oorlog en niet alleen dat, het was een Oorlog van allen tegen allen.*¹⁶³

Volgens Hobbes kan de mens alleen aan deze miserabele toestand ontsnappen door met zijn medemensen een contract te sluiten, waarbij de leden van de groep al hun natuurlijke rechten overdragen aan een soeverein, idealiter een koning. Dit sociale contract bepaalt dat de burger gebonden is aan de voorschriften van de vorst door verplichtingen (*obligations*), dat wil zeggen door wetten, als tegenprestatie waarvoor de vorst garandeert dat het leven van de burger wordt beschermd. Meer niet. De burger behoudt geen enkel ander recht in de politieke samenleving (*civil society*). Als de vorst zijn oog laat vallen op, ik noem maar iets, het weelderige landhuis van een edelman, dan kan hij dat eenvoudig afnemen,

zonder daar verantwoording over te hoeven afleggen. De edelman kan geen beroep aantekenen. De koning kan ook willekeurig wie gevangennemen en net zo lang gevangenhouden als hij wil, opnieuw zonder daar enige verantwoording over te hoeven afleggen. Hij mag deze gevangenen zelfs laten martelen, zonder dat iemand daartegen kan protesteren. De gevangene mag zich alleen verzetten als hij dreigt ter dood te worden gebracht, maar dat is dan ook de enige situatie waarin hij verzet mag bieden.

De vorst is wetgevende, rechterlijke en uitvoerende macht in één persoon. Er is geen grondwet waaraan hij is onderworpen en ten opzichte waarvan hij zich moet verantwoorden. Wetten worden uitgevaardigd door de vorst en zijn niets anders dan machtsmiddelen in zijn hand. Het is vreemd, maar niet onbegrijpelijk dat Hobbes geen scheiding der machten aanbrengt, omdat de *trias politica*, de scheiding van de wetgevende, rechterlijke en uitvoerende macht, pas na Hobbes werd bepleit door Montesquieu. Maar het is vreemd én onbegrijpelijk dat Hobbes de instelling afwijst van een grondwet ten overstaan waarvan de vorst zich moet verantwoorden. Een dergelijke grondwet was de terechte trots van de Romeinse Republiek. Machiavelli wijst op het cruciale belang van deze grondwet in zijn *Discorsi*, commentaren op de eerste tien boeken van Livius, waarin Livius de deugden van de grondwet hoog prees en in het kielzog daarvan de deugden van de Romeinse machthebbers die zich aan deze grondwet onderwierpen.¹⁶⁴

Ten opzichte van de Romeinse Republiek en haar pleitbezorger Machiavelli is Hobbes' voorstel van een staat zonder grondwet een terugval naar een primitieve staatsvorm die het meest overeenkomt met die van Germaanse stammen na de val van het Romeinse Rijk.¹⁶⁵

Het sociaal contract heeft bij Hobbes dus eerder de vorm van onderwerping van de burgers aan een tiran. In tegenstelling tot De Groot en Spinoza, bij wie het sociaal contract berust op wederzijdsheid van rechten en plichten (het principe van reciprociteit) is van wederzijdsheid bij Hobbes geen enkele sprake.

De wetten die in de samenleving gelden en die voor de goede orde geen wetten zijn in de moderne zin van het woord, maar

decreten van de vorst, worden door Hobbes *civic laws* (burgerlijke wetten) genoemd. Deze burgerlijke wetten zijn eenzijdig in de zin dat ze verplichtingen (*obligations*) opleggen aan de burgers jegens de vorst. Hobbes maakt dus niet, zoals Spinoza, onderscheid tussen *jus civitatis*: het recht dat de staat doet gelden jegens de burgers; en *jus civile* (of *civis*): het recht dat de individuele burger doet gelden jegens zijn medeburgers en de staat.

Hobbes stelt nu dat samenlevingswetten (*civic laws*) hetzelfde is als natuurwetten. Hij vat deze redenering kort samen in het voorwoord tot *De Cive*:

In de eerste plaats toon ik aan dat de toestand van de mens zonder samenleving (welke toestand het best kan worden aangeduid als de natuurstaat) feitelijk niets anders is dan een oorlog van allen tegen allen; en in deze oorlog hebben alle mensen gelijke rechten op alle dingen. Vervolgens dat zodra mensen tot het inzicht komen van deze afschuwelijke situatie, ze ernaar verlangen (en er zelfs door de natuur toe worden aangezet) om uit deze ellende bevrijd te worden. Maar dit kan uitsluitend worden gedaan door een contract (compact), waarbij ze afstand doen van het recht op alle dingen. Verder verklaar en bevestig ik wat de aard van contracten is; op welke manier en met welke middelen de rechten van de een kunnen worden overgedragen op de ander om hun contracten geldig te maken en ook welke rechten aan wie noodzakelijkerwijs moeten worden overgedragen om vrede te laten heersen, waarmee ik bedoel wat de dictaten van de rede zijn die feitelijk de Natuurwetten (Laws of nature) kunnen worden genoemd.¹⁶⁶

De verrassende wending zit in de laatste zin, waar Hobbes de bepalingen van het sociaal contract, dat wil zeggen de overdracht door de burgers van hun rechten aan de vorst en de daaruit voortvloeiende verplichtingen van de burger jegens de vorst, eerst identificeert met het redelijk inzicht op grond waarvan een sociale ordening ontstaat en vervolgens met Natuurwetten. Deze slotzin is

uiterst verwarrend, omdat hij een tegenstelling suggereert tussen aan de ene kant de natuurstaat waarin het *natuurrecht* geldt, en aan de andere kant de samenleving die gesticht wordt op basis van een sociaal contract, dat op *natuurwetten* is gebaseerd. De tegenstelling tussen natuurstaat en samenleving (*civil society*) is duidelijk, maar niet de daaraan gekoppelde tegenstelling tussen aan de ene kant het *natuurrecht* (de kant van de natuurstaat) en aan de andere kant de *natuurwet* (de kant van de samenleving).

Ik begrijp niet hoe *natuurrecht* en *natuurwet* een tegenstelling kunnen vormen. Volgens mij kan de tegenstelling natuurstaat samenleving alleen logisch worden onderbouwd als het *natuurrecht* (constitutief voor de natuurstaat) wordt gesteld tegenover het *samenlevingsrecht* (constitutief voor de samenleving). Hobbes gebruikt de term *civil rights* wel, maar hij identificeert deze met de term 'natuurwet' in passages die mij paradoxaal en onbegrijpelijk in de oren klinken.¹⁶⁷

Hobbes wijst God aan als oorsprong van de natuurwetten:

*... aangezien de natuurwetten dictaten van de natuurlijke rede zijn en ook morele wetten, omdat ze de omgang van de mensen met elkaar en hun onderlinge conversatie betreffen, zijn het ook goddelijke wetten met betrekking tot de maker van deze wetten, de Almachtige God.*¹⁶⁸

Hobbes wijkt radicaal af van De Groot in zijn interpretatie van de relatie tussen *natuurrecht* en *natuurwet*. De Groot gebruikt de term *natuurwet* niet, hij heeft het alleen over *natuurrechten*. Volgens De Groot blijft het *natuurrecht* onverminderd van kracht in de politieke gemeenschap, dat wil zeggen in samenlevingen waarin het redelijke deel van het *natuurrecht* wordt vastgelegd, tot norm van moreel handelen wordt verheven en met verplichtingen wordt verzwaaard tot *samenlevingsrecht* (*ius civitatis*). Volgens De Groot is er continuïteit tussen *natuurrecht* en *samenlevingsrecht*.

Bij Hobbes ligt de zaak totaal anders. Voor Hobbes is er een onoverbrugbare tegenstelling tussen *natuurrecht* aan de ene kant en

natuurwet aan de andere kant. Het natuurrecht is kenmerkend voor de natuurstaat, dat wil zeggen een staat van oorlog van allen tegen allen, een staat zonder samenleving. De natuurwet daarentegen vormt de grondslag voor het sociaal contract en de daaruit voortvloeiende samenlevingswetten die constitutief zijn voor staat en samenleving. Door deze tegenstelling krijgt de natuurstaat bij Hobbes de betekenis van een situatie zonder God, het *natuurrecht* de betekenis van het recht van de sterkste; de *natuurwet* daarentegen krijgt als samenlevingsconstituerende kracht alle voordelen van redelijk inzicht en goddelijke leiding.

Natuurstaat en samenleving zijn bij Hobbes gescheiden door een diepe kloof die alleen overbrugd kan worden door een wurgcontract waarbij de burgers al hun natuurrechten afstaan aan een tirannieke vorst. Natuurstaat en samenleving zijn volgens Hobbes discontinu. Ze worden van elkaar gescheiden door een breuklijn die nog verdiept wordt doordat de natuurstaat een staat is zonder God, terwijl de samenleving daarentegen is gemodelleerd op het Rijk Gods; dat de natuurstaat als dierlijke staat (in elk geval als een staat waarin het verschil tussen mens en dier onmerkbaar klein is), wordt gesteld tegenover de samenleving als een staat waarin de mens zich onder leiding van God heeft kunnen ontwikkelen tot zijn redelijke, dat wil zeggen sociale aard.

Als we nu naar de sociaal-politieke theorie van Spinoza kijken, zien we dat Spinoza zich verzet tegen Hobbes en zich aansluit bij De Groot.

Natuurwet volgens Spinoza

Spinoza gebruikt de term *natuurwet* regelmatig, zij het niet zo vaak als de term *natuurrecht*. Maar in tegenstelling tot Hobbes en de scholastici bedoelt hij daar geen morele wetten mee, maar wetmatigheden in de natuurkundige zin van het woord:

In de natuur kan niets zijn dat met haar wetten (leges) in strijd is, maar alles gebeurt integendeel volgens haar onveranderlijke wetten, zodat alles in een niet te verbreken aaneenschakeling (effectûs irrefragabili concatenatione)

*volgens onveranderlijke wetten onveranderlijke gevolgen voortbrengt.*¹⁶⁹

Spinoza, die terdege op de hoogte was van de scholastieke traditie en, zij het op latere leeftijd, met het werk van Hobbes (hij had een exemplaar van *De Cive* in zijn boekenkast staan), geeft een naturalistische wending aan het begrip ‘natuurwet’. Het lijkt een pleonasme of zelfs een tautologie om te zeggen dat Spinoza het begrip ‘natuurwet’ natuurlijk opvat. Maar dat is het niet, omdat ‘natuurwet’ volgens de scholastici en volgens Hobbes verwees naar een goddelijke wet, welke wet begrepen moet worden als een moreel voorschrift, niet als een natuurkundige wet. Spinoza verzet zich ostentatief tegen deze traditie als hij ‘natuurwet’ definieert in de natuurkundige zin van het woord. De natuurwet definiëren als natuurkundige wet houdt in dat Spinoza de God van het Oude Testament afwijst als oorsprong en schepper van de natuur ter wille van een definitie van de natuur als een systeem waarvan de adembenemend mooie en logische ordening in het systeem zelf besloten ligt.

Spinoza’s kentheorie (zie hoofdstuk IV) berust op het verkrijgen van inzicht in deze natuurwetten, opgevat als natuurkundige wetten. Ik herinner aan de passage uit Spinoza’s *Beginselen van de wijsbegeerte van Descartes* die ik beschouw als Spinoza’s kentheoretische beginselverklaring. Aan het eind van deze verklaring zegt Spinoza dat we, om kennis te verwerven, hypothesen moeten opstellen ten aanzien van de essentie van de natuurlijke dingen (vogel, plant of mens) waaruit we vervolgens *met wiskundige rechtlijnigheid en volgens de wetten van de natuur* de natuurvormen moeten afleiden die we in de wereld om ons heen aantreffen.¹⁷⁰

Spinoza herhaalt op diverse plaatsen dat aangezien de menselijke natuur deel uitmaakt van de algemene Natuur, de wetten van de menselijke natuur moeten worden afgeleid uit de algemene Natuurwetten:

*... aangezien de mens deel uitmaakt van de totale Natuur, wordt de menselijke natuur gedwongen de natuurwetten te volgen en zich daaraan aan te passen.*¹⁷¹

Spinoza wijkt radicaal af van de in zijn tijd heersende opvatting omtrent de 'menselijke natuur'. Volgens deze opvatting zouden mensen de natuurlijke wetmatigheden die zij met de dieren delen, moeten bestrijden en overwinnen om hun menselijke natuur, dat wil zeggen hun status van redelijk wezen, te verwezenlijken, welke status hen verheft boven de dieren, dat wil zeggen boven de natuur:

*De meeste mensen die geschreven hebben over de gevoelens en de levenswijze van mensen lijken het niet te hebben over natuurlijke zaken die voortvloeien uit de algemene wetten van de natuur, maar zaken die buiten de natuur vallen. Sterker nog, ze lijken de mens in de Natuur op te vatten als een rijk binnen een rijk. Ze denken namelijk dat de mens de Natuurlijke orde eerder verstoort dan volgt, en dat hij absolute macht heeft over zijn eigen handelen en alleen door zichzelf wordt bepaald.*¹⁷²

Door te stellen dat de wetten van de menselijke natuur wel degelijk deel uitmaken van de algemene natuurwetten ontnemt Spinoza elke bovennatuurlijke pretentie en goddelijke voorkeursrelatie aan de menselijke natuur en naturaliseert hij de mens in zoverre hij deze herleidt tot niets meer of minder dan een onderdeelje van de normale natuur, aan de wetten waarvan hij geheel is onderworpen. Vandaar dat Spinoza zich voorneemt om in deel III van de *Ethica* de menselijke natuur te bestuderen als een natuurkundig probleem *als ware er sprake van lijnen, oppervlakten of natuurkundige lichamen.*¹⁷³

Volgens Spinoza is er geen verschil tussen natuurwet en natuurrecht, anders dan dat het natuurrecht van elk individu volgt uit de algemene wetten van de natuur:

Het natuurlijk recht (jus naturae) is voor mij hetzelfde als de wetten of regels zelf van de natuur, die gelden voor al wat

*gebeurt (naturae leges, seu regulas, secundum quas omnia fiunt), met andere woorden de macht van de natuur zelf. Het natuurlijk recht van de gehele natuur en bijgevolg ook dat van elk individu reikt even ver als de macht ervan strekt. Wat ieder mens dus doet op grond van de wetten van zijn eigen natuur, gebeurt op grond van het hoogste recht van de natuur. Men kan dus op de natuur zoveel recht laten gelden als de macht waarover men beschikt.*¹⁷⁴

Hierboven (hoofdstuk V, paragraaf 1) hebben we gezien dat het natuurrecht volgens Spinoza bestaat in de onbelemmerde uitoefening van de conatus of levensdrift. De oorsprong van elk organisme, de impuls van waaruit het organisme tot bestaan komt en zich in dit bestaan handhaaft, is de hoogste wet van de natuur:

*Aangezien het de hoogste wet van de natuur is (lex summa naturae) dat ieder ding, voor zover het in zijn vermogen ligt, in zijn toestand tracht te volharden (in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare) en daarbij alleen rekening houdt met zichzelf en niet met een ander ding, volgt hieruit dat ieder individueel ding het hoogste recht daartoe heeft (jus summum ad hoc habere), dat wil zeggen, zoals ik zei, om te bestaan en te werken zoals het van nature is gedetermineerd.*¹⁷⁵

Deze opvatting staat lijnrecht tegenover die van Hobbes. Hobbes maakt, zoals men zich herinnert, een wezenlijk verschil tussen het natuurrecht dat kenmerkend is voor de natuurstaat voorafgaand aan de samenleving en de natuurwet (*lex naturae*) die in de vorm van de samenlevingswet (*lex civitatis*) de grondslag vormt voor de samenleving. Voor Hobbes verhoudt het natuurrecht zich tot de natuurwet als natuurstaat tot samenleving en als dierlijke tot menselijke staat.

Voor Spinoza geldt deze tegenstelling niet. Hij meent dat natuurwet en natuurrecht hetzelfde zijn, zij het dat natuurwet verwijst naar de wetmatigheden die voor de natuur in het algemeen gelden, terwijl het natuurrecht verwijst naar de rechten van elk

individueel afzonderlijk. Deze identificatie van natuurwet en natuurrecht is zwaar van consequenties, omdat Spinoza in tegenstelling tot Hobbes uitgaat van de continuïteit tussen natuurwet en natuurrecht, van de continuïteit tussen natuurstaat en samenleving en van de continuïteit tussen dier en mens.

De stelling dat natuurstaat en samenleving in elkaars verlengde liggen, betekent dat de natuurstaat voortduurt in de samenleving, en dat omgekeerd de samenleving altijd al aanwezig was in de natuurstaat. Uit deze stelling volgt dat het natuurrecht blijft voortbestaan in het samenlevingsrecht - sterker nog, dat het natuurrecht de grondslag vormt van dit samenlevingsrecht en dat omgekeerd het samenlevingsrecht een explicitering of institutionalisering is van wat in het natuurrecht besloten lag.

Uit de definitie van natuurrecht als *conatus* blijkt dat Spinoza bij *conatus* denkt aan de wil tot macht die alleen rekening houdt met de belangen van het individu, niet met de belangen van een ander: ... *dat ieder ding, voor zover het in zijn vermogen ligt, in zijn toestand tracht te volharden en daarbij alleen rekening houdt met zichzelf en niet met een ander ding.*

Als het juist is dat mensen in de natuurstaat alleen rekening houden met zichzelf en alleen hun eigenbelang najagen, hoe komen ze er dan toe om hun natuursituatie in te ruilen voor een samenleving met anderen? Spinoza suggereert dat deze samenleving voortkomt uit de menselijke natuur, maar zijn definitie van de natuursituatie lijkt dat tegen te spreken.

Of, om het anders te formuleren, hoe verhoudt het natuurrecht zich tot het samenlevingsrecht?¹⁷⁶

De inperkingen op de ongebreidelde uitoefening van het natuurrecht komen voort uit de redelijke overweging dat de groep meer macht kan uitoefenen en meer welstand kan verwerven dan de som van de afzonderlijke groepsleden ooit zouden kunnen. En aangezien de rede net zo noodzakelijk voortvloeit uit de natuurwetten als de overige uitingen van het machtsstreven, is de zelfopgelegde inperking van het natuurrecht een uitvloeisel van datzelfde natuurrecht en niet een verzet ertegen. De

samenlevingswetten verhouden zich dus niet als negatieve (vrijheidbeperkende) wetten tot de positieve (op ontplooiing van vrijheid berustende) natuurwetten. Ze vloeien op volstrekt logische en natuurlijke manier voort uit deze positieve natuurwetten, omdat ze net als deze natuurwetten het welbegrepen eigenbelang van het individu tot oogmerk hebben.

Deze redenering klinkt nog niet helemaal overtuigend, en dat komt omdat Spinoza toegeeft dat de samenlevingswetten ofwel voortvloeien uit een vrij wilsbesluit, ofwel met dwang worden opgelegd. Van tweeën één, ben ik geneigd te reageren. Ofwel de samenlevingswetten berusten op het vrije wilsbesluit van de groepsleden, of ze worden dwingend opgelegd door een machthebber. In het eerste geval hebben we te maken met positieve wetten, want uitoefening van de vrije wil; in het tweede met negatieve, want inperkingen van de vrije wil.

Toch is Spinoza's redenering volstrekt logisch. Elk mens krijgt namelijk van nature een vermogen tot redelijkheid mee. Maar dit vermogen moet ontwikkeld worden. De meerderheid ontwikkelt dit vermogen slecht of maar ten dele. Alleen een minderheid van weldenkenden slaagt daarin. Daaruit volgt dat het samenlevingsrecht in het verlengde ligt van het natuurrecht voor de weldenkenden die begrijpen dat zij hun belangen het best dienen door zich bepaalde beperkingen op te leggen ten aanzien van de omgang met hun medeburgers. Daarentegen vormt het samenlevingsrecht een breuk met het natuurrecht voor de grote hoeveelheid onweldenkenden, die in hun kortzichtigheid de neiging hebben om medemensen schade te berokkenen ter wille van een profijt op korte termijn (diefstal, geweldpleging).

De samenlevingswetten zouden niet hoeven worden vastgelegd voor de weldenkenden, omdat zij uit eigen beweging een gedrag aannemen dat geheel met deze wetten overeenkomt. De wetten moeten worden vastgelegd ter wille van de grote massa onweldenkenden aan wie deze gedragsregels dwingend moeten worden opgelegd.

Deze ongelijksoortige ontwikkeling tot gemeenschapszin, enerzijds op een natuurlijke wijze door innerlijke ontwikkeling,

anderzijds door dwingende oplegging van buitenaf, leidt tot een uiteenlopende perceptie van vrijheid. In de ogen van het volk is het samenlevingsrecht een negatief recht, omdat het meent dat de samenlevingswetten hun vrijheid inperken. Het volk denkt vrij te zijn in de mate waarin het zich kan bevrijden van de dwang van de samenlevingswetten en zich kan overgeven aan bandeloosheid, terwijl het zijn vrijheid denkt te verliezen in de mate waarin het wordt gedwongen te leven volgens de regels van deze wetten.¹⁷⁷ In de ogen van de weldenkenden is het gemeenschapsrecht daarentegen een positief recht, omdat zij weten dat de werkelijke vrijheid verworven wordt door ontwikkeling van sociaal gedrag. Sociaal gedrag stelt de mens in staat zijn levensdoel, de verwezenlijking van de menselijke essentie, het best te verwezenlijken. Sociaal gedrag garandeert veiligheid en voorspoed en leidt tot de wezenlijke vrijheid waarop Spinoza in deel V van de *Ethica* aanstuurt en die daarin bestaat dat de mens in vrede leert te leven met zichzelf en met zijn medemens.¹⁷⁸

Spinoza sluit direct aan bij De Groots opvatting over natuurrecht en staatsrecht. Hij meent, in navolging van De Groot, dat het samenlevingsrecht een uitvloeisel is van de gemeenschapszin die de mens van nature is aangeboren, dat er geen verschil is tussen natuurrecht en samenlevingsrecht en dat natuurstaat en samenleving derhalve in elkaars verlengde liggen. Maar terwijl De Groot schippert ten aanzien van de vraag of de samenlevingswetten al dan niet onder de door God ingestelde natuurwetten zijn gesteld, redeneert Spinoza veel rechtlijner door de natuurwetten ondubbelzinnig te definiëren als natuurkundige wetten. Door dit naturalisme radicaliseert Spinoza het standpunt dat in bedekte vorm al door De Groot was geformuleerd.

Spinoza herleidt de oorsprong van de samenleving tot de natuurlijke neiging van mensen om zich in een gezamenlijke inspanning teweer te stellen tegen de gevaren van buiten. Deze samenwerking heet vriendschap in de zin van een onuitgesproken verdrag om elkaar geen schade te berokkenen en elkaar zoveel mogelijk van dienst te

zijn. Het is vriendschap in de diepste zin van het woord, omdat deze vriendschap voortkomt uit het natuurlijke verlangen van elk individu naar veiligheid en welstand.

Het sociaal contract berust volgens Spinoza op deze vriendschap. Spinoza verstaat iets heel anders onder dit sociaal contract dan Hobbes, als je bij Spinoza al van een sociaal contract kunt spreken. Spinoza liet zich ten aanzien van het ‘sociaal contract’ waarschijnlijk inspireren door Lucretius, die het ontstaan van de samenleving terugvoert op de natuurlijke manier waarop burenen met elkaar omgaan. De vriendschapsbanden die daaruit ontstaan, leiden volgens Lucretius vanzelfsprekend tot een verdrag (*foedus*) dat de grondslag vormt voor de samenleving:

*En ook begonnen burenen vriendschap met elkaar
te sluiten, want zij wilden geen schade doen of lijden,
vertrouwden vrouw en kinderen aan elkander toe,
stamelend gaven zij met gebaar en klank te kennen
dat iedereen zich over zwakken moest ontfermen [..]
het betere, grootste deel hield zich stipt aan dit verdrag
(foedus).¹⁷⁹*

De slagzin die de natuurlijke oorsprong van de samenleving het best weergeeft is: eendracht maakt macht. Deze slagzin vormt het grondthema van Spinoza’s politieke theorie, waarop de beide traktaten, het *Theologisch-politiek traktaat* en het *Politiek traktaat*, maar ook de sociaal-politieke aspecten van de *Ethica* variaties zijn. Deze slagzin is des te pakkender, omdat hij de wapenspreuk vormde van de zeventiende-eeuwse Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden, zodat men kan zeggen dat Spinoza op de hoofdlijn van zijn politieke theorie overeenstemt met de kern van het politieke streven van de Nederlanden van zijn tijd.

De slagzin die op de wapens uit die tijd te vinden is, vermeldt deze wapenspreuk niet in het Nederlands, maar in het Latijn: *Concordia res parvae crescunt*. Letterlijk vertaald luidt de spreuk ongeveer: ‘door samenwerking maken vele kleintjes een grote’, en deze letterlijke vertaling wijkt in zoverre af van de standaardvertaling

‘Eendracht maakt macht’ dat de Nederlandse handelsgeest er iets duidelijker in tot uiting komt. De samenwerking die de grondslag vormt van de samenleving leidt namelijk niet alleen tot meer macht, maar ook, en misschien wel in de eerste plaats, tot meer welvaart. Over dat aspect gaat mijn laatste hoofdstuk.

VI. SPINOZA EN HET LIBERALISME

De stelling waar Spinoza vanuit gaat bij definitie van vrijheid luidt dat elk wezen in staat is zijn natuur te ontplooien in de drieledige zin van enkelvoudig individu, lid van de samenleving en onderdeel van de Natuur.

De tweede betekenis van vrijheid is de bevrijding uit de vervreemding oftewel de passies.

Spinoza’s ethiek steunt op stoïsche gedachtengoed voor zover het gaat om vragen over hoe de wereld in elkaar zit, wat de mens is en welke positie hij in de wereld inneemt. In het opzicht van de praktische ethiek volgt hij echter Epicurus. Dit is het opzicht dat aansluit bij Spinoza’s utilitarisme, want het utilitarisme vindt zijn oorsprong in het epicurisme. De Vereenigde Oost-Indische Compagnie is een voorbeeld van het utilitarisme waarvan Spinoza de theorie schetst in zijn Ethica.

Ten opzichte van het klassieke liberalisme, dat een accent legt op de geestelijke en materiële autonomie van het individu, tekent Spinoza’s liberalisme zich af als een pleidooi voor geestelijke emancipatie en dienstbaarheid aan het collectief.

Liberalisme bestaat voor Spinoza in het streven naar geestelijk emancipatie. Iedereen is in staat zijn rede te ontwikkelen en zich vrij te maken, dat wil zeggen de beschikking te verwerven over zichzelf en het vermogen te ontwikkelen om in harmonie te leven met zijn medemensen en met de wereld.

Spinoza’s opvatting van liberalisme is logischer en samenhangender dan die van de negentiende-eeuwse liberalisten.

Dat komt omdat Spinoza zijn overwegingen afleidt uit natuurwetten waarin is vastgelegd dat de mens van nature een sociaal wezen is dat gedreven wordt door de rede die elk mens is aangeboren. Deze rede zorgt ervoor dat de mens gericht is op zijn eigen belang, maar in het besef dat hij dit belang alleen kan behartigen in samenwerking met anderen.

Wat is vrijheid?

Aan het begin van de *Ethica* geeft Spinoza een definitie van vrijheid waarin hij vrijheid stelt tegenover onvrijheid:

Vrij wordt het ding genoemd dat uitsluitend volgens de noodzakelijkheid van zijn natuur bestaat en uitsluitend door zichzelf tot handelen (agendum) wordt gedetermineerd; noodzakelijk daarentegen, of liever onvrij (coacta) wordt een ding genoemd dat door een ander ding wordt gedetermineerd om op een vaste en bepaalde manier te bestaan en handelingen uit te voeren (operandum).¹⁸⁰

Deze definitie bevat een vijftal raadselachtige stellingen die ik nader zal bekijken om de blik te scherpen voor datgene wat Spinoza onder vrijheid verstaat: 1. vrijheid is bestaan volgens eigen natuur; 2. vrijheid valt samen met noodzaak; 3. vrijheid valt samen met determinatie; 4. onvrijheid is vervreemding van eigen natuur; 5. vrijheid is oordeelsvrijheid.

1. Vrijheid is onbelemmerde ontplooiing van het ding volgens zijn natuur.

Spinoza spreekt zoals gebruikelijk over dingen, niet over mensen, dat wil zeggen dat zijn definitie niet alleen de vrijheid van mensen betreft, maar van alle levende organismen (dieren en planten inclusief). Alleen de niet levende natuur moet van deze definitie worden uitgesloten, tenminste: ik kan me niet voorstellen dat vrijheid betrekking kan hebben op een steen.

De kern van vrijheid ligt volgens Spinoza hierin dat levende organismen zich ontwikkelen volgens de noodzaak van hun natuur;

onvrijheid dat ze worden gedwongen om op een andere manier te bestaan, dat wil zeggen vervreemd te worden van hun natuur.¹⁸¹ Een organisme is vrij in de mate waarin het erin slaagt te leven volgens de regels van zijn eigen natuur, dat wil zeggen de mate waarin het eigengerechtigd of autonoom is. Volgens Spinoza verhoudt vrijheid zich met andere woorden ten opzichte van onvrijheid als zelfbeschikking ten opzichte van vervreemding, als autonomie ten opzichte van onderworpenheid, als *sui juris* ten opzichte van *alterius juris*. Vrijheid is in de eerste plaats de mogelijkheid om de eigen natuur onbelemmerd te ontplooien.

Spinoza onderstreept het verschil tussen vrijheid en onvrijheid door twee verschillende werkwoorden te gebruiken voor 'handelen', namelijk *agere* en *operari*. *Agere* verwijst uitsluitend naar handelingen die het ding *volgens eigen natuur* uitvoert. Vandaar dat Spinoza *agere* gebruikt aan het begin van zijn stelling (*Een ding wordt vrij genoemd dat volgens de enkele noodzakelijkheid van zijn natuur bestaat en welks handelen (agendum) alleen door zichzelf wordt bepaald*), maar *operari* wanneer hij vervolgens het onvrije handelen ter sprake brengt van diegenen die door anderen tot handelen worden gedwongen. Ik zal *agere* onderscheiden van *operari* door *agere* te vertalen het 'handelen' en *operari* met 'handelingen uitvoeren'. Wij verrichten lijdzaam de handelingen die onder dwang van iets of iemand anders worden uitgevoerd. Spinoza vat ze samen onder de naam 'passies'. Alle onvrije handelingen zijn passies. De ethiek van Spinoza berust op de regel dat we moeten proberen de passies (afgeleid van het werkwoord *pati*, *passus sum* – 'lijden') om te buigen tot acties (het Latijnse *actio* is afgeleid van *agere* – 'handelen'). Passies staan tegenover acties en moeten vanuit deze tegenstelling worden begrepen.

We hebben in de voorafgaande hoofdstukken gezien dat bij de 'eigen natuur' rekening moet worden gehouden met ten minste twee overwegingen. Leven volgens eigen natuur betekent in de eerste plaats leven volgens eigen essentie of definitie. Vrijheid bestaat dan ook in het vermogen om de essentie die als een abstract bouwplan (DNA) in elk organisme ligt ingeplooid, in het bestaan (existentie) uit

te plooien. Deze vrijheid is evenredig aan de macht waarover het organisme beschikt om zich in het bestaan te ontplooien. *Vrijheid is inderdaad een macht*, zegt Spinoza in een passage van het *Politiek traktaat*, waarin hij zijn opvatting over vrijheid samenvat, ... *een mens kan alleen vrij zijn ... in de mate waarin hij beschikt over de macht om te bestaan (potestas existendi) en te handelen in overeenstemming met de wetten van de menselijke natuur.*¹⁸²

In de tweede plaats moet de 'eigen' natuur worden begrepen in de individuele én collectieve zin van het woord 'eigen' en moet binnen het 'eigen' in collectieve zin verder onderscheid worden gemaakt tussen collectief in de zin van 'algemeen menselijk collectief' en collectief in de zin van 'de gehele Natuur omvattend'. Leven volgens eigen natuur wil dus niet (of niet alleen) zeggen dat het organisme zijn individuele natuur verwezenlijkt, maar dat het organisme zijn eigenheid vindt in een natuur die het kenmerkt als (a) individu, (b) behorend tot de menselijke soort en (c) onderdeel van de Natuur in het algemeen. Ik herinner aan de passage uit de *Korte verhandeling* waarin Spinoza het 'eigen' (*proprium*) uitlegt als de poging van elk wezen om zijn eigen natuur te ontwikkelen in de tweeledige zin van individuele natuur en Natuur in het algemeen.¹⁸³

De 'eigen' natuur gaat weliswaar uit van het individu met zijn individuele kenmerken, maar het eigene wordt ingevat in concentrische cirkels, eerst van de menselijke natuur als soort, vervolgens van de *gehele Natuur* als kosmos. Deze opvatting heeft verstrekkende consequenties voor wat we moeten verstaan onder het 'zelf' en 'ik'. Het 'ik' bestaat weliswaar uit een *inner circle* van een individu met zijn onvervreemdbare individuele natuurrechten, maar het is ingevat in de ruimere cirkels van mensheid en Natuur waarzonder het als 'ik' ondenkbaar is. Als Spinoza dan ook betoogt dat de mens zijn vrijheid verwezenlijkt in de mate waarin hij bestaat volgens eigen natuur, dan bedoelt hij met 'eigen' natuur de mate waarin hij geïntegreerd is in zichzelf, in de samenleving en in de Natuur, en aan deze driedubbele integratie zijn identiteit ontleent.

Deze manier van denken biedt de oplossing voor het probleem dat in het liberalisme een voortdurend punt van discussie is, namelijk hoe voorkomen kan worden dat de vrije ontplooiing van het individu in strijd komt met de belangen van het collectief en van het milieu. Hoe kan voorkomen worden dat de vrije ontplooiing van het individu ontaardt in een vorm van egoïsme die ten koste gaat van het algemeen belang, opgevat als (a) het algemeen sociale belang en (b) het algemeen belang in de zin van natuur- of milieubelang?

Spinoza's antwoord luidt dat dit een schijnvraag is, omdat de individuele natuur geïntegreerd is in de sociale natuur en deze op haar beurt in een omvattende Natuur, zodat de vrije ontplooiing van de individuele mogelijkheden samenhangt met en afhankelijk is van de mate waarin het individu erin slaagt zich te integreren in zichzelf, in de samenleving en in de Natuur. Integreren in de Natuur wil zeggen dat het individu beseft een minuscuul onderdeelje van de Natuur te zijn dat, doordat het een denkend onderdeelje is, ervoor waakt dat de natuurlijke orde niet door hem wordt verstoord en door hem met zorg wordt omringd.¹⁸⁴ De eerste, fundamentele definitie van vrijheid is dan ook dat elk wezen in staat is zijn natuur in deze drieledige zin ten volle te ontplooien.

2. Vrijheid en noodzakelijkheid.

Spinoza zegt dat de vrijheid van *het ding bestaat volgens de enkele noodzakelijkheid van zijn natuur*. De koppeling van noodzaak aan vrijheid leidt tot een tegenspraak.

Met 'noodzakelijkheid' doelt Spinoza op processen die zich afspelen volgens causale wetten waarop de mens geen invloed kan uitoefenen en als gevolg waarvan elke gebeurtenis noodzakelijk zo en niet anders moet gebeuren. Synoniemen van noodzakelijkheid zijn 'determinisme' of, in theologisch taalgebruik, 'predestinatie'.

Noodzakelijkheid en vrije wil sluiten elkaar uit. Als het leven volgens wetten van erfelijkheid, milieu en moment noodzakelijkerwijs zo en niet anders verloopt (om de drie factoren aan te halen waaruit het determinisme volgens Hippolyte Taine bestaat), dan is het een illusie om te denken dat ik met mijn wil een

bepaalde draai kan geven aan mijn leven, laat staan dat ik de loop van mijn leven zelf kan bepalen.

Descartes geloofde zowel in de vrije wil als in de goddelijke predestinatie,¹⁸⁵ maar hij legt nergens uit hoe deze twee met elkaar te rijmen zijn. Spinoza signaleert dit probleem in zijn vroegste werk als een onoplosbare paradox. Hij wijdt een hele paragraaf van de *Metafysische gedachten* aan het onoplosbare probleem dat hij in de paragraaftitel samenvat als: *De verzoening van de vrijheid van onze vrije wil met de predestinatie van God gaat het menselijk begrip te boven.*¹⁸⁶ Het duurde enige tijd voordat Spinoza openlijk durfde te verklaren dat de vrije wil volgens hem helemaal niet bestond en volstrekt verdwijnt ten overstaan van de wetten van de natuur. In de *Ethica* besteedt hij veel ruimte (de vier bladzijden omvattende scholie 2 van stelling 33 uit deel I) om aan te tonen dat zelfs God niet beschikt over een vrije wil omdat, zo luidt in het kort zijn redenering, als God wel over een vrije wil zou beschikken, hij de wereld op een andere manier had kunnen scheppen, of op elk willekeurig moment tussenbeide had kunnen komen om de loop van wereld te veranderen volgens zijn willekeur; maar dat is absurd, stelt Spinoza, want de natuur verloopt volgens een eeuwig gelijkblijvende en volmaakt wetmatige ordening die samenvalt met God.

Ook wat betreft het bestaan of niet bestaan van Gods vrije wil neemt Spinoza stelling tegen Descartes, die had verklaard dat God op elk moment tussenbeide komt in de loop van de wereld en in de levensloop van de mens. Elke gebeurtenis, hoe klein ook, wordt volgens Descartes door Hem voorzien en gestuurd. Alles is door God gepredestineerd, inclusief de vrije wil van de mens. Spinoza geeft een geheel andere wending aan het begrip 'predestinatie' dan Descartes en de toenmalige theologie. Volgens Descartes en de theologen betekent predestinatie dat de natuur van bovenaf wordt bestuurd door een God die zijn schepping *hands on* in de door Hem gewenste richting stuurt en vanuit Zijn goddelijke controlepost voortdurend in de gaten houdt. Volgens Spinoza zit God niet aan de knoppen van het systeem, maar *is* hij het systeem. Het verschil tussen Descartes en

Spinoza is kort gezegd dat tussen een transcendente en een immanente God.

Spinoza verdedigt een volstrekt determinisme. Hij ontkent het bestaan van de vrije wil. Tegelijkertijd is hij een hartstochtelijke voorvechter van de vrijheid. Hoe valt dit te verklaren? De vrijheid die Spinoza op het oog heeft en hartstochtelijk bepleit, bestaat uit het inzicht in en omarming van de natuurwetten die ons leven van a tot z bepalen. Spinoza doelt met andere woorden op een paradoxale vrijheid in gebondenheid, oftewel een *vrije noodzakelijkheid*, zoals hij het noemt in zijn brief aan Georg Schuller.¹⁸⁷ Ik moet dan ook de aanvankelijk definitie van vrijheid als de onbelemmerde ontplooiing van ieders natuur in zoverre inperken en preciseren dat deze vrijheid bestaat in de onbelemmerde ontplooiing van een natuur die al was voorbestemd en vastgelegd in onze essentie.

3. Onvrijheid is vervreemding

Onvrijheid is de mate waarin een organisme wordt gedwongen te leven volgens de natuur van iets of iemand anders, dat wil zeggen in de mate waarin het wordt vervreemd van zijn eigen natuur. Vrijheid in de zin van leven volgens eigen natuur oftewel zelfbeschikking (*sui juris*) maakt plaats voor onderwerping aan de dwang van iets of iemand anders (*alterius juris*).¹⁸⁸

Vervreemding is een van de centrale leerstukken uit Spinoza's leer. Spinoza meent dat de mensen zich alle kanten op laten drijven door krachten waarvan ze zich niet bewust zijn of die ze niet willen zien, terwijl ze zichzelf en anderen wijsmaken dat ze handelen uit vrije wil:

De mensen vergissen zich als ze denken dat ze vrij zijn, welke vergissing enkel en alleen daarop berust dat zij zich bewust zijn van hun handelingen, maar onwetend van de oorzaken die deze handelingen bepalen. Hun idee van vrijheid bestaat dus daarin dat zij geen enkele oorzaak van hun handelingen kennen. Ze zeggen wel dat menselijk handelen afhankelijk is van de wil, maar dat zijn woorden waar geen enkel idee mee

*correspondeert. Niemand weet immers wat de wil is en hoe deze het lichaam in beweging brengt.*¹⁸⁹

In zijn brief aan Georg Schuller illustreert Spinoza deze illusie aan het voorbeeld van de steen die denkt dat hij zichzelf in beweging brengt:¹⁹⁰

Een steen bijvoorbeeld krijgt door een uitwendige oorzaak die hem een stoot geeft, een zekere hoeveelheid beweging die maakt dat hij later, wanneer de stoot van de uitwendige oorzaak ophoudt, noodzakelijkerwijs zal voortgaan zich te bewegen. Dit volharden nu van de steen in de beweging is gedwongen, niet omdat het noodzakelijk is, maar omdat het bepaald moet zijn door de stoot van de uitwendige oorzaak. En wat hier gezegd is, datzelfde moet men zich voorstellen aangaande ieder individueel ding ... namelijk dat ieder ding noodzakelijkerwijs door een of andere uitwendige oorzaak gedetermineerd wordt om op een vaste en gedetermineerde wijze te bestaan en te werken.

*Stel u nu verder voor, als ge wilt, dat de steen, terwijl hij voortgaat zich te bewegen, denkt en weet dat hij zich zoveel mogelijk inspant zijn beweging voort te zetten. Dan zal deze steen, aangezien hij zich alleen van dit pogen bewust is en daarin volstrekt niet onverschillig, toch zeker denken dat hij volkomen vrij is en om geen andere reden in zijn beweging volhardt dan omdat hij dit wil! Welnu, dit is dan die befaamde menselijke vrijheid, waarop allen zich beroemen, en die alleen hierin bestaat dat de mensen zich van hun begeerte bewust zijn, terwijl ze de oorzaken waardoor ze gedetermineerd worden niet kennen. Zo gelooft de zuigeling dat hij in vrijheid naar melk verlangt, de boze knaap dat hij wraak wil en de bange de vlucht. De beschonkene voorts gelooft dat hij vanuit een vrije beslissing van zijn geest datgene spreekt waarvan hij later, wanneer hij nuchter is, zou willen dat hij het had verzwegen [...].*¹⁹¹

Vervreemding heeft twee aspecten: (a) het handelen onder dwang van externe oorzaken; (b) de illusie dat dit handelen voortvloeit uit een interne oorzaak, te weten de vrije wil.

(a) Als een steen, nadat hij in beweging is gebracht, voort blijft rollen, is dit voortrollen niet het gevolg van noodzakelijkheid, maar van dwang, zegt Spinoza. Er is dus een verschil tussen handelingen die zich noodzakelijk zo en niet anders moeten voltrekken en handelingen die zo, maar ook anders of niet hadden kunnen worden uitgevoerd, zoals het in beweging brengen van een steen. Handelingen die onder dwang worden uitgevoerd, vallen in deze laatste categorie.

De zuigeling in Spinoza's eerste voorbeeld kan niet kiezen of hij wel of niet naar melk verlangt, hij verlangt noodzakelijk naar melk. Het verlangen van de dronkenlap naar de drankfles is daarentegen niet noodzakelijk, want hij heeft de keus om de fles te laten staan. Hetzelfde geldt, zij het in mindere mate, voor de woede-uitbarstingen van de woesteling en het vluchtgedrag van de angsthaas.

Spinoza wijst er in een van zijn brieven op dat onvrijheid in de zin van noodzakelijkheid en onvrijheid in de zin van dwang niet met elkaar moeten worden verward: *Daarom lijkt het mij dat ge geen onderscheid maakt tussen dwang of geweld, en noodzaak. Dat een mens wil leven, liefhebben enz. is geen dwang maar wel noodzaak.*¹⁹²

Het mag in het algemeen zo zijn dat onze handelingen onvrij zijn, maar er is verschil tussen noodzakelijk onvrije handelingen en gedwongen onvrije handelingen. De laatste groep bevat een marge waarop de vrije wil invloed kan uitoefenen. De meeste mensen gebruiken deze marge nauwelijks, omdat ze er niet in slagen hun rede te ontwikkelen, met als gevolg dat ze ook in deze wilsvrije marge onredelijk, dat wil zeggen impulsief blijven handelen. Spinoza duidt dergelijke impulsen aan als externe oorzaken, omdat ze de mens vervreemden van de mogelijkheid om zijn eigen natuur te ontplooien.

(b) De tweede grond van vervreemding berust op de illusie dat onze onvrije handelingen (zowel de noodzakelijke als de gedwongen) voortkomen uit vrije wil. De zuigeling denkt dat zijn verlangen naar melk voortkomt uit vrije wil, de dronkenlap dat hij uit vrije keus naar de fles grijpt, de woesteling dat hij weloverwogen een mep uitdeelt. De vervreemding schuilt in de illusie dat de mens uit vrije wil handelingen verricht die in werkelijkheid uit noodzakelijkheid of dwang voortvloeien (honger, drankzucht, woede, angst). Als een woesteling in een opwelling van agressie een willekeurige voorbijganger in elkaar slaat, zal hij deze daad achteraf voor zichzelf en anderen legitimeren als, bijvoorbeeld, de vergelding voor een provocatie: de voorbijganger zou een obscene gebaar naar hem hebben gemaakt, de agressor kon zo'n belediging niet over zijn kant laten gaan en had besloten de belediging te vergelden. In dit voorbeeld stelt de woesteling zijn onbeheerste impuls voor als de weloverwogen vergelding voor een vermeende belediging, dat wil zeggen als een besluit uit vrije wil.

De twee aspecten van vervreemding versterken elkaar. De woesteling raakt vervreemd van zichzelf op het moment dat hij zich laat overrompelen door een onbedwingbare impuls tot agressie. Deze vervreemding van zijn vrijheid tot handelen wordt versterkt door de vervreemding van zijn bewustzijn op het moment dat hij zijn onbeheerste daad van agressie valselyk voorstelt als een door vrije wil ingegeven daad van vergelding.¹⁹³

4. Vrijheid is vrijheid van vervreemding

In de voorafgaande paragraaf heb ik het woord 'vervreemding' gebruikt, omdat dit mijns inziens de meest treffende weergave is van wat Spinoza op het oog heeft als hij het over onvrijheid heeft. Spinoza zelf gebruikt dit woord niet. Hij gebruikt een ander woord, dat ik tot nu toe heb vermeden, omdat het aanleiding geeft tot misverstanden vanwege allerlei dubbelzinnigheden, namelijk het woord 'passie'.

Spinoza verschuift de betekenis van dit zwaar beladen woord zodanig dat het in zijn filosofische systeem past. 'Passie was een begrip dat in de zeventiende eeuw in het centrum van de

belangstelling stond, een begrip waaraan talloze studies werden gewijd en waaraan in de theologie, maar ook in de seculiere wereld intensieve debatten werden gewijd. Een van de toonaangevende studies in het toenmalige debat was Descartes' *Les passions de l'âme* (*De hartstochten van de ziel*, 1649), een studie die hij schreef op verzoek van prinses Elisabeth van Bohemen en waarin hij betoogt dat de passies, waaronder hij dierlijke begeerten verstaat, beheerst en beteugeld kunnen worden door ontwikkeling van het verstand.

Spinoza mengt zich in dit debat. Hij maakt de term 'passie' tot een van de sleuteltermen van zijn ethiek, maar hij verschuift de betekenis van het begrip op de hem kenmerkende manier. Hij tekent verzet aan tegen de opvatting van zijn tijdgenoten, in het bijzonder tegen die van zijn leermeester Descartes in het bijzonder.

Passie verwijst bij Spinoza niet, zoals in Descartes' *Hartstochten van de ziel*, naar begeerte, want begeerte (*cupiditas*) is, zoals we hebben gezien (zie hoofdstuk III, 2), de manier waarop de levensdrift (*conatus*) zich manifesteert. Passie verwijst bij Spinoza niet naar begeerte, maar naar de vervreemding die ik hierboven heb uiteengezet, dat wil zeggen de handelingen die mensen onder dwang van iets of iemand anders uitvoeren en die hen vervreemden van henzelf. Het woord passie is afgeleid van het Latijnse werkwoord *pati* – *passus sum* dat 'lijden' betekent. Spinoza gebruikt de term in deze etymologische betekenis ter aanduiding van de lijdzame onderworpenheid aan krachten die de mens alle kanten op drijven en verhinderen dat hij autonoom wordt.

Het is van belang om de betekenis die Spinoza aan passie geeft nauwkeurig vast te stellen, omdat Spinoza de weg naar bevrijding definieert als de ontwikkeling van passie naar actie, afgeleid van het werkwoord *agere*, het werkwoord dat verwijst naar het handelen volgens eigen natuur. De ethiek van Spinoza berust op de transformatie van handelingen waaraan mensen lijdzaam onderworpen zijn, naar handelingen waarin ze zich ontwikkelen tot autonome, dat wil zeggen vrije wezens.

Spinoza duidt de vervreemding (de passies) ook wel aan als 'slavernij' en ook deze term moet worden genoemd, omdat Spinoza

het woord 'slavernij' gebruikt in de titel van het voorlaatste deel van de *Ethica: Over de slavernij van de mens* ter aanduiding van de menselijke onvrijheid en als voorbereiding tot het laatste deel, dat als titel draagt: *Over de macht van het verstand of over de menselijke vrijheid*.

De eerste betekenis van 'vrijheid' was de onbelemmerde ontplooiing van de mogelijkheden van onze natuur. Dat is een vrijheid *tot* iets, dat wil zeggen een positieve vrijheid. De tweede betekenis van vrijheid is de bevrijding uit vervreemding. Het is een vrijheid *van* iets, dat wil zeggen een negatieve vrijheid.

Samengevat: onvrijheid heeft bij Spinoza twee betekenissen: 1. onvrijheid als gevolg van noodzakelijkheid; aan het verloop van deze noodzakelijkheid (geboorte – veroudering - dood) kunnen we met onze wil niets veranderen; 2. onvrijheid als gevolg van dwang. Deze onvrijheid vervreemdt ons van onszelf (*sui juris*) en onderwerpt ons aan de beschikking van iets (drankzucht) of iemand (tiran) anders. Van deze vervreemding kunnen we ons bevrijden door met gebruikmaking van onze wil het heft in eigen hand te nemen. Passie oftewel vervreemding verwijst naar handelen onder dwang (onvrijheid 2), maar kan ook verwijzen naar een verkeerd begrepen noodzakelijkheid (onvrijheid 1), wanneer men zich bijvoorbeeld onrechtvaardig behandeld voelt vanwege een handicap of de dood van een kind. Vrijheid bestaat in overeenstemming met het gemaakte onderscheid uit 1. toe-eigening van de noodzakelijkheid; 2. bevrijding uit de vervreemding (transformatie van passie tot actie).

5. Vrijheid als oordeelsvrijheid

Spinoza's radicaal deterministische wereldvisie laat zo te zien nauwelijks ruimte over voor een positief geformuleerde vrijheid. Toch is het hele oeuvre van Spinoza juist daarop gericht. Dat leidt tot een zekere mate van spraakverwarring in zoverre Spinoza aan de ene kant ontkent dat er zoiets bestaat als vrije wil, maar aan de andere kant een vurig pleidooi houdt voor het ontwikkelen van een vrijheid die zich manifesteert in vrije wilsbeslissingen.

De vrije wil die Spinoza op het oog heeft, zetelt in de rede, die we ons moeten voorstellen als een soort rechtbank waaraan

zintuiglijke waarnemingen en meningen (*opiniones*) ter beoordeling worden voorgelegd. Deze rechtbank onderzoekt de waarnemingen, geeft zijn instemming aan de waarnemingen die juist en verworpt de waarnemingen die onjuist worden bevonden. Spinoza gaat ervan uit dat de mens beschikt over een wil in de specifieke betekenis van een oordeelsvermogen:

*... onder wil versta ik het vermogen tot bevestigen en ontkennen [...] ik bedoel het vermogen waarmee de geest bevestigt wat waar is en ontkennt wat vals is...*¹⁹⁴

In dit oordeelsvermogen verschanst zich de vrijheid die oordeelsvrijheid (*libertas iudicandi*) wordt genoemd. Spinoza verdedigt in het *Theologisch-politiek traktaat* dat deze oordeelsvrijheid een natuurrecht is dat als zodanig onvervreemdbaar is:

*Niemand kan zijn natuurlijk recht, dat wil zeggen zijn vermogen om vrij te redeneren en te oordelen over welk onderwerp dan ook aan iemand anders overdragen, noch kan hij daartoe gedwongen worden.*¹⁹⁵

De oordeelsvrijheid mag dan onvervreemdbaar zijn, dat wil nog niet zeggen dat iedereen het vermogen om te oordelen gelijkelijk ontwikkelt. Verre van dat. Het oordeelsvermogen zetelt in de rede, en zoals we weten is de rede weliswaar potentieel in elk mens aanwezig, maar moet ze ontwikkeld worden om echt te functioneren. Spinoza noemt het natuurlijk recht om te redeneren (*ratiocinandi*) in één adem met het recht om te oordelen (*iudicandi*), omdat het oordeelsvermogen berust op het vermogen om te redeneren en daar in zekere zin mee samenvalt.

Er is dus sprake van een wil, maar niet in de gangbare betekenis dat wilsbesluiten ten grondslag liggen aan ons handelen. Ons handelen is in het algemeen gedetermineerd; de wil wordt ten opzichte van deze alomvattende determinatie teruggedrongen in een smalle marge van een oordeelsvermogen dat ons in staat stelt onze

instemming of afkeuring uit te spreken over processen waarin we onvermijdelijk worden meegesleurd en ten opzichte waarvan onze autonomie of zelfgerechtigdheid zich beperkt tot een vorm van kritisch bewustzijn. Als we verder bedenken dat alleen een kleine groep weldenkenden beschikt over dit kritisch bewustzijn, dan is het duidelijk dat vrijheid een schaars goed is dat slechts door weinigen, en dan alleen nog dankzij voortdurende geestelijke oefening, kan worden verworven.

Het oordeelsvermogen dat Spinoza voor ogen staat, gaat terug op een stoïsch ideaal dat al door de vroege stoïci werd geformuleerd, maar door de laat-stoïci uit de keizertijd: Seneca, en vooral Epictetus en Marcus Aurelius werd ontwikkeld.

De stoïci meenden dat de werkelijkheid zich aan de geest presenteert als voorstellingen die door ons denken benoemd en geordend worden in de vorm van taal:

*Want de voorstellingen gaan voorop; dan volgt het denken dat naam geeft aan datgene wat het op grond van deze voorstelling ondergaat en daar uitdrukking aan geeft in taal.*¹⁹⁶

Vervolgens geeft of weigert het leidinggevende deel van de geest (*hegemonikon*) zijn instemming, dat wil zeggen aanvaardt of verwerpt delen van het innerlijk discours waarin de voorstellingen worden vertaald. In dit oordeel zetelt volgens de Stoa de menselijke vrijheid.

De stoïci beschouwden de transformatie van de voorstellingen tot taal als een overgang van de fysieke werkelijkheid (de voorstellingen zijn fysieke indrukken, letterlijke impressies van de werkelijkheid op de geest) naar het kritische oordeel waaraan het leidinggevende deel van de geest het innerlijk discours onderwerpt. Deze overgang benadrukt de nauwe, aan identiteit grenzende verwantschap die volgens de klassieken bestond tussen taal en rede; denk aan het Griekse woord *logos*, dat zowel naar taal als naar redelijk denken verwijst. Het is aardig om te zien dat deze verwantschap tussen taal en rede ook in de zeventiende eeuw werd

ervaren (ik denk met name aan Hobbes), maar met een verschuiving naar de relatie rede - natuurkunde. Spinoza's voorstelling van het leidinggevende deel van de geest (de rede) komt in hoge mate overeen met dat van Epictetus of Marcus Aurelius, maar terwijl de rede van Marcus Aurelius zich kritisch buigt over delen van het innerlijk discours, buigt de kritische rede van Spinoza zich over natuurverschijnselen die door de daaronder liggende natuurwetten met wiskundige noodzakelijkheid worden gegenereerd.

Uit de hierboven gemaakte opmerkingen volgt de voorlopige conclusie dat vrijheid, beschouwd vanuit het standpunt van het individu, bestaat uit twee kapitale onderdelen.

Vrijheid is allereerst de onbelemmerde ontplooiing van de eigen natuur. Deze vrijheid deelt de mens met alle levende organismen, want voor alle organismen geldt dat de vrijheid om de mogelijkheden te ontplooien die in de kiem van elk wezen besloten liggen, zich tot onvrijheid verhoudt als de belemmering van deze mogelijkheden. Deze overweging geldt net zo goed voor een kind in India dat kinderarbeid moet verrichten en belemmerd wordt in de ontplooiing van zijn mogelijkheden als mens, als voor het zaadje van een populier dat in rotsige bodem valt en belemmerd wordt in zijn ontwikkeling tot boom.

Vrijheid in deze eerste betekenis is een *vrije noodzaak*. Spinoza bedoelt daarmee dat mens, paard, vis of populier vrij zijn in de mate waarin zij in staat zijn de mogelijkheden te ontwikkelen die noodzakelijk in hun bouwplan of DNA zijn vastgelegd, onvrij in de mate waarin zij daarin worden belemmerd.

Onvrijheid is de vervreemding van de eigen natuur in de mate waarin het organisme door belemmerende factoren wordt gedwongen zich te ontwikkelen in een richting die niet overeenkomt met zijn eigen natuur, maar met die van de belemmerende factor. Graan dat genetisch zodanig wordt gemanipuleerd dat het insecticiden bevat waardoor insecten worden gedood die het in zijn groei belemmeren, raakt vervreemd van zijn natuur en ontwikkelt zich in de richting van maximale productie van graan bedoeld voor menselijke consumptie, wat zoveel wil zeggen dat de natuur van het graan wordt aangepast aan de menselijke natuur. Vervreemding van

de mens kan men zich op vergelijkbare manier voorstellen als een beknotting van zijn vrije ontplooiing, bedoeld om hem dienstbaar te maken aan arbeidsprocessen waarvan anderen profiteren. Maar dat is niet het soort vervreemding dat Spinoza in de eerste plaats voor ogen staat. Spinoza denkt bij slavernij ('vervreemding') eerder aan interne belemmeringen, dat wil zeggen belemmeringen die zo verregaand in de mensen zijn geïntegreerd dat zij menen hun eigen vrije wil te volgen, terwijl ze in feite handelen volgens een dwang die hen van hun natuur vervreemdt.

Uit Spinoza's voorbeelden kunnen we opmaken dat de handelingen onder dwang zich van de noodzakelijke handelingen onderscheiden, omdat ze een marge van handelingsvrijheid openlaten die de mens in staat stelt de dwang of passie te transformeren tot actie en vrijheid. Begeerten waaraan de mensen meestal blindelings zijn overgeleverd kunnen onder controle worden gebracht van de rede en dienstbaar worden gemaakt aan de ontplooiing van de eigen natuur. Het verschil met de klassieke opvatting van passies als begeerten ligt hierin dat Spinoza ervoor pleit om deze begeerten (bijvoorbeeld ambitie, eerzucht, macht, seksualiteit) niet te bestrijden of te onderdrukken, maar ze onder controle te brengen van de rede en zo van passies die onszelf en anderen schade kunnen berokkenen te transformeren tot acties en macht waarmee we onze natuur des te beter kunnen ontplooiën.

De oordeelsvrijheid (*libertas judicandi*) is een bij uitstek menselijke vrijheid in de zin dat de mens de redelijke vermogens die hem als mens onderscheiden van het dier gebruikt als een leidinggevend principe (*hegemonikon*) dat hem in staat stelt zich de noodzakelijke processen waaraan eenieder onderworpen is toe te eigenen en de vrijheid te verwerven die Spinoza de *vrije noodzaak* noemt. Deze vrijheid geeft de mens de beschikking over twee vermogens:

(a) Begrip van de werkelijkheid. Onder werkelijkheid verstaat Spinoza de werking van de Natuur waarin onze individuele natuur ligt ingevat. In verband met Spinoza moet 'werkelijkheid' begrepen worden in de etymologische zin van het Nederlandse woord, namelijk als 'datgene wat werkzaam is'. Begrip van de werkelijkheid

is begrip van de natuurwetten in de dynamische zin van wetten die de drijfveer vormen achter de ontwikkeling van een kiemcel naar een volwassen organisme.

(b) Inzicht in en aanvaarding van noodzakelijkheden die onontkoombaar op ons afkomen, zoals ouder worden, maar die we, in plaats van ze te ontkennen of passief te ondergaan, tot handeling kunnen transformeren door ze ons eigen te maken.

Denk aan het eerder gegeven voorbeeld van de ramp met het vliegtuig van Germanwings (p. *qqq*).

Utilitarisme

Vrijheid en nut vormen de sleutelwoorden van Spinoza's ethiek. In algemene zin kan de spinozistische ethiek dan ook worden aangeduid als liberalistisch en utilitaristisch. Het liberalisme-utilitarisme werd pas in de achttiende en negentiende eeuw als filosofische stroming verwoord door Jeremy Bentham en John Stuart Mill. Onder 'utilitarisme' verstonden zij dat het menselijk handelen gericht dient te zijn op geluk voor zoveel mogelijk mensen. Bentham specificeerde geluk als het maximaliseren van genoegen en het minimaliseren van pijn; Mill verstond onder geluk eerder iets als *Bildung*: de ontwikkeling van intellectuele en culturele vermogens.

Het utilitarisme van Bentham en Mill heeft een paar problematische aspecten. (1) Wat is geluk precies? De uitleg van geluk als zoveel mogelijk genoegen, zo min mogelijk pijn is voor velerlei uitleg vatbaar. Mills uitleg dat onder geluk vooral intellectueel genoegen moet worden verstaan (boeken lezen, opera- en concertbezoek) zal niet door iedereen worden gedeeld. (2) Is utilitarisme een aansporing gericht tot het individu of eerder een richtlijn voor het collectief? Leidt het streven naar geluk van het individu tot het geluk van allen? Of stuiten we op een tegenspraak in de zin dat het streven naar geluk van sterke individuen ten koste gaat van het geluk van zwakkeren? Ik zal Spinoza's positie van utilitarist avant la lettre afzetten tegen het utilitarisme van Bentham en Mill. Spinoza definieert nut in eerste instantie als iets wat betrekking heeft op het individu. Hij spreekt dan ook niet simpelweg over nut (*utile*), maar over *suum utile*, dat wil zeggen 'eigenbelang':

*Omdat de rede niets van ons verlangt wat tegen de natuur indruist, eist ze dat iedereen zichzelf liefheeft, zijn eigenbelang (suum utile) - wat werkelijk voordeel biedt - nastreeft, en al datgene begeert wat de mens waarlijk tot grotere volmaaktheid voert; kortom dat iedereen zoveel mogelijk streeft naar zelfbehoud.*¹⁹⁷

Nut is eigenbelang, en omdat Spinoza benadrukt dat het de rede is die ons op het spoor zet van dit eigenbelang, kunnen we hieraan toevoegen dat het eigenbelang opgevat moet worden als een redelijk of *welbegrepen* eigenbelang. Ik gebruik met opzet deze uitdrukking omdat het ‘welbegrepen eigenbelang’ bekend is geworden door het werk van de achttiende-eeuwse liberalistische econoom Adam Smith, die betoogde dat het algemeen belang er het meest mee gediend is als ieder zijn eigenbelang nastreeft. Dit is precies de richting waarin Spinoza denkt als hij het over eigenbelang heeft (*suum utile*). ‘Eigen’ slaat in engere zin op het enkelvoudige individu, maar in ruimere zin op de gemeenschap als individu. We zullen nog zien dat de kern van Spinoza’s utilitarisme daarin bestaat dat het belang van de enkeling samenvalt met dat van de gemeenschap.

Spinoza zegt in de hierboven aangehaalde passage dat onze natuur ons ingeeft onszelf lief te hebben, omdat ons welbegrepen eigenbelang op deze natuurlijke neiging berust. De eis ‘dat iedereen zichzelf liefheeft’ (*unusquisque seipsum amet*) is een krasse formulering, zeker voor het toenmalige publiek. Eigenliefde (*amor sui*) stond in de theologie bekend als het directe gevolg van de zondeval. Augustinus betoogde in de vierde eeuw van onze jaartelling dat de liefde van de mens voorafgaand aan de zondeval geheel op God was georiënteerd: *amor dei*. Als gevolg van de zondeval was de mens van God vervreemd en had hij zijn liefde van God afgekeerd (*aversio*) en naar zichzelf gekeerd (*amor sui*). Volgens Augustinus zou de mens deze liefde met hulp van zijn geloof terug moeten buigen in de richting van God in een omkeerbeweging die Augustinus *conversie*, dat wil zeggen ‘omkering’ of ‘bekering’ noemde. De discussie over deze kwestie was in de zeventiende eeuw

hoog opgelaaid naar aanleiding van de publicatie van de omvangrijke studie *Augustinus* (1640) van de uit Nederland afkomstige Cornelis Jansen, bisschop van Ieper. Zijn boek leidde tot het ontstaan van een invloedrijke beweging binnen de katholieke kerk, het jansenisme, die heftige beroering teweegbracht vooral in Frankrijk, maar ook in Nederland, met name in Utrecht. Het is een blijk van ongehoorde radicaliteit dat Spinoza tegen deze achtergrond zijn ethiek durft te funderen op de eigenliefde.

Eigenliefde en eigenbelang zijn blijkens de hierboven aangehaalde passage synoniemen van de levensdrift die elk organisme ertoe aanzet om te volharden in het zijn. Deze conatus vormt, zoals we hebben gezien, de kern van Spinoza's ontologie of zijnsleer. Utilitarisme of eigenbelang staat met andere woorden in dienst van de levensdrift (conatus) of macht waarover het organisme beschikt om zich in het bestaan te ontplooien en te handhaven.

Het door Spinoza bedoelde 'nut' verwijst in primaire zin naar het voedsel dat elk organisme nodig heeft om in leven te blijven:

*Het nut (utilitas) dat we ontleen aan de dingen buiten ons is ... in de eerste plaats lijfsbehoud (corporis conservatio); daarom zijn bovenal die dingen nuttig, die het lichaam zo kunnen voeden en laten gedijen, dat alle lichaamsdelen hun taken naar behoren kunnen vervullen.*¹⁹⁸

Voedsel is een eerste vereiste voor de instandhouding en het laten gedijen van het lichaam en de afzonderlijke lichaamsdelen, maar de mens hoeft niet met deze minimale voorzieningen te volstaan. Voor de volle ontplooiing van het lichaam en alle lichaamsdelen is het van belang om te genieten van de goede dingen des levens:

Het betaamt een wijs mens om de dingen te gebruiken en er zoveel mogelijk van te genieten (niet tot walgens toe, want dat is geen genieten). Het betaamt een wijs mens om op krachten te komen, met mate te genieten van lekker eten en drinken, maar ook van geuren, van de bekoorlijkheid van planten in bloei, van sieraden, en dat hij zich ontspant met muziek, spel,

*theater en dergelijke zaken waarvan ieder mens kan genieten zonder een ander schade te berokkenen. Het menselijk lichaam bestaat immers uit een groot aantal delen van uiteenlopende aard, die voortdurend nieuw en gevarieerd voedsel nodig hebben om het hele lichaam in gelijke mate in staat te stellen tot alles wat uit zijn natuur kan volgen en bijgevolg ook om de geest in gelijke mate in staat te stellen een groot aantal dingen tegelijk te begrijpen.*¹⁹⁹

Genoegen beleven aan lekker eten en drinken, aan sieraden, aan ontspanning in de natuur en genieten van muziek, van schouwburgbezoek of het doen van spelletjes, je zou niet verwachten dat Spinoza dit soort zaken zou aanbevelen. Spinoza's voorstelling van hoe de mens dient te leven wordt voor een aanzienlijk deel bepaald door de stoïci (Seneca, Epictetus en Marcus Aurelius), auteurs die Spinoza bewonderde en aan wie hij zijn wereldvisie en zijn ethiek voor een belangrijk deel ontleende. Maar bovenstaand citaat maakt duidelijk dat Spinoza op het gebied van de praktische ethiek in één belangrijk opzicht afwijkt van de stoïci, en dat is: genieten van het goede leven. Volgens Spinoza houdt een gezonde levenswijze in dat je van de goede dingen des levens geniet, met mate natuurlijk, omdat wie tot overmaat vervalt niet meer van het leven geniet. De manier waarop de wijze volgens Spinoza zijn leven inricht, sluit direct aan bij de levensregels van Epicurus, de filosoof die gedurende de hele klassieke (en moderne) traditie als tegenpool van het stoïcisme werd behandeld. Uit bovenstaande passage blijkt dat waar praktische ethiek (alledaagse levensregels) ter sprake komen, Spinoza eerder een volgeling is van Epicurus dan van de Stoa.

Spinoza volgt de stoïci waar het gaat om vragen over hoe de wereld in elkaar zit, wat de mens is en welke positie de mens in de wereld inneemt,²⁰⁰ maar in het opzicht van de praktische ethiek volgt hij Epicurus. Dit is ook het opzicht dat aansluit bij Spinoza's utilitarisme, want het utilitarisme vindt zijn oorsprong in het epicurisme. Dat geldt zowel voor de Engelse variant van David Hume, Jeremy Bentham en John Stuart Mill als voor Spinoza. In het

opzicht van de praktische ethiek kan het epicurisme het best worden gekarakteriseerd als een levenskunst, het stoïcisme als een stervenskunst. En aangezien Spinoza zijn praktische ethiek laat aansluiten op Epicurus verdient zijn ethiek in dit opzicht volmondig de aanduiding ‘levenskunst’.

Spinoza herleidt het utilitarisme tot de levensdrift (conatus). Hoe sterker deze levensdrift, des te groter onze macht (*virtus*). Dingen die ons sterker maken zijn nuttig of goed; dingen die ons zwakker maken slecht. Om te verduidelijken wat hij bedoelt met ‘nut’ of ‘eigenbelang’ (*sum utile*) noemt Spinoza als synoniemen van ‘nut’ de termen conatus, natuur, essentie, macht, goed en natuurrecht, zoals hij omgekeerd het begrip ‘eigenbelang’ (*sum utile*) als synoniem aanvoert in de definities van conatus, essentie, natuur, macht, het goede en natuurrecht:

*... naarmate een ding meer overeenstemt met onze natuur, is het nuttiger of beter voor ons, omgekeerd is een ding nuttiger voor ons naarmate het meer met onze natuur overeenstemt.*²⁰¹

*Hoe meer eenieder er dus naar streeft en de macht heeft om zijn wezen (sum esse) te behouden, met des te meer deugd is hij bedeed; en bijgevolg is iemand machteloos in de mate waarin hij het behoud van zijn zijn veronachtzaamt.*²⁰²

*Alles wat dus eenieder die uitsluitend onder de heerschappij van de natuur beschouwd wordt, voor zichzelf nuttig acht, ... dat mag hij met het hoogste recht van de natuur nastreven en met elk denkbaar middel bemachtigen, met geweld, met list, met smeekbeden, of op welke manier hem ook maar het beste uitkomt. Zodoende mag hij ook iedereen als vijand beschouwen die wil verhinderen dat hij zijn zin doorzet.*²⁰³

Eigenbelang (*sum utile*) is hetzelfde als egoïsme, en dat egoïsme lijkt te leiden tot het schijnbaar onoplosbare probleem van een sociale orde die verstoord wordt wanneer het individu de vrije teugel wordt gelaten om zich, zoals we in het laatste citaat hebben gezien, met alle middelen datgene toe te eigenen wat het in zijn belang acht.

Spinoza lost dit probleem op door 'eigen' en 'ik' niet op te vatten als enkelvoudige individuen, maar als federaties van individuen die hun 'eigenbelang' alleen dan optimaal kunnen verdedigen als ze zich aaneensluiten tot federaties. In de volgende passage zet Spinoza uiteen dat het enkelvoudige individu overgaat in een samengesteld individu op het moment dat een individu besluit samen te werken met een ander individu:

Buiten ons zijn er dus veel dingen die nuttig (utilia) voor ons zijn en daarom nastrevenswaardig. Daaronder zijn er geen betere denkbaar dan de dingen die volledig met onze natuur overeenstemmen; dus als bijvoorbeeld twee individuen van volstrekt dezelfde aard met elkaar worden samengevoegd, vormen ze een enkel individu dat tweemaal zo sterk is. Daarom is er niets nuttiger (utilius) voor een mens dan een ander mens. Het beste wat de mensen voor hun zelfbehoud kunnen wensen is dat allen in alle dingen zo met elkaar overeenstemmen dat hun Geesten en Lichamen als het ware één Geest en één Lichaam vormen, en dat allen gezamenlijk hun zelfbehoud nastreven en allen gezamenlijk het gemeenschappelijk belang voor zichzelf proberen te bereiken. Hieruit volgt dat mensen die door de rede worden geleid, dat wil zeggen mensen die onder leiding van de rede hun eigenbelang (suum utile) najagen, voor zichzelf nastreven waarnaar ook andere mensen verlangen en daarom rechtvaardig, trouw en eerlijk zijn.²⁰⁴

De opvatting van utilitarisme die zich aftekent, berust op de gedachte dat organismen hun eigen belang het beste dienen door zich aaneen te sluiten tot grotere organismen. Spinoza's utilitarisme bestaat uit een tweeluik. Het eerste paneel bestaat uit eigenbelang gezien vanuit het perspectief van het enkelvoudig individu, het tweede paneel bestaat uit eigenbelang, gezien vanuit het perspectief van het collectieve Individu. Is de mate van integratie van de enkelvoudige individuen in het collectief hoog, dan slaagt het collectieve Individu er optimaal in het eigenbelang van de leden te behartigen; is de mate

van integratie laag, of is er sprake van desintegratie, dan gaat ook het eigenbelang van de afzonderlijke leden teloor. Spinoza presenteert hoog geïntegreerde collectieve lichamen, waarbij gedacht kan worden aan een legermacht of aan de Vereenigde Oost-Indische Compagnie, als optimaal functionerend utilitarisme; daarentegen groepen of samenlevingen die door burgeroorlog of andere twisten worden verscheurd als collectieve lichamen die bezig zijn te ontbinden en waarvan de individuele leden gedoemd zijn te gronde te gaan.

De schoonheid van deze theorie schuilt daarin dat Spinoza zijn opvatting omtrent utilitarisme afleidt uit een natuurkundige theorie betreffende lichamen. Hij zet deze uiteen in een uitweiding van zeven pagina's die zich enigszins loszingt van de context waarin ze verschijnt: deel II van de *Ethica*, dat gewijd is aan de werking van de geest. Spinoza interpoleert deze uitweiding tussen stelling 13 en 14 van deel II. De nogal toevallige aanleiding is stelling 13 van deel 2, waarin Spinoza het lichaam definieert als materie in actie.²⁰⁵ Deze stelling is aanleiding voor een uitweiding rond de vraag wat een lichaam eigenlijk is. Dan volgen zeven pagina's gevuld met Axioma's, Lemmata en Postulaten waarin Spinoza uiteenzet wat hij verstaat onder een lichaam in de natuurkundige zin van het woord. De kern van deze uiteenzetting wordt gevormd door het idee dat enkelvoudige lichamen (of individuen) deel uitmaken van samengestelde Lichamen of Individuen waarin ze worden geïntegreerd:

*Als bepaalde lichamen van dezelfde of verschillende grootte door andere lichamen tegen elkaar aan worden gedrukt of als ze, doordat ze zich met dezelfde of verschillende snelheid bewegen, gedwongen worden hun snelheid volgens een bepaalde verhouding aan elkaar aan te passen, dan noemen we deze lichamen verenigd en zeggen we dat ze samen een lichaam of Individu vormen dat zich door deze vereniging van lichamen van de andere onderscheidt.*²⁰⁶

Spinoza gebruikt het woord 'lichaam' in de natuurkundige zin van het woord. Enkelvoudige lichamen van dezelfde soort en dezelfde dynamiek zullen zich onder druk van de omgeving aaneensluiten tot samengestelde Lichamen waarbinnen de samenstellende delen functioneren volgens een structuur die het samengestelde lichaam als Individu onderscheidt van de omgeving. Wat stelt Spinoza zich voor bij zo'n collectief Individu? Aannemelijke voorbeelden lijken me organismen als koraal (micro-organismen van enkele millimeters groot die zich verenigen tot kolonies van enorme omvang en variëteit) of termietenkolonies die in staat zijn indrukwekkende termietenheuvels te bouwen dankzij de vereniging van de ontelbaar vele termieten tot een collectief Individu.

De volgende stap in Spinoza's redenering is dat de structuur van dit collectieve Lichaam intact blijft wanneer delen van het Lichaam worden verwijderd en vervangen door andere delen:

Als van een lichaam, dat wil zeggen van een Individu dat uit meerdere lichamen bestaat, enkele lichamen worden afscheiden en er tegelijk evenveel andere van dezelfde aard voor in de plaats komen, dan behoudt het Individu dezelfde natuur als voorheen, zonder enige wijziging van structuur (formae).²⁰⁷

Voortbordurend op de voorbeelden van het koraal of de termietenkolonie kunnen we zeggen dat als koraaldiertjes of termieten sterven en hun plaats wordt ingenomen door andere koraaldiertjes c.q. termieten, de structuur van het koraal, c.q. van de termietenkolonie, intact blijft. Dezelfde redenering gaat ook op voor de cellen van het menselijk lichaam of de planken van een schip. In mijn lichaam bevindt zich geen enkele cel meer van het lichaam waarmee ik op de wereld kwam. Ze zijn in de loop van mijn leven meermaals vervangen volgens een omloopsnelheid, die afhankelijk is van het soort cellen. Toch is de globale structuur van mijn lichaam gelijk gebleven. Overigens vraag ik me af of de structuur van mijn lichaam op dezelfde manier gelijk is gebleven als de structuur van een koraalrif of een termietenkolonie. Waarschijnlijk niet. Hoe

kunnen de verschillen in structuurbehoud tussen menselijk lichaam en koraalrif of termietenkolonie beschreven worden?

Spinoza's stelling van structuurbehoud van collectieve lichamen slaat, als ik me niet vergis, ook op niet-organische lichamen, zoals steenformaties, gebouwen of schepen. Een schip blijft qua structuur hetzelfde schip, ook al is elke plank, elke spie, elk stuk zeil of touw in de loop van de tijd vervangen; dat geldt ook voor monumentale gebouwen die in de loop van de tijd meermaals zijn gerestaureerd, soms zo grondig, dat er geen enkele oorspronkelijke steen meer in het gebouw zit. Spinoza's redenering is nu dat ondanks de vervanging van alle onderdelen toch sprake is van hetzelfde Individu, omdat de structuur intact is gebleven.

Spinoza past de redenering van lichamen in de natuurkundige zin van het woord vervolgens toe op het menselijk lichaam. De verschuiving verloopt onmerkbaar, maar het is belangrijk er de aandacht op te vestigen, omdat ze impliceert dat er geen wezenlijk verschil is tussen de bouw van koraalriffen en termietenkolonies enerzijds en de bouw van het menselijk lichaam anderzijds. De verrassende consequentie is dat Spinoza het menselijk lichaam toont als een republiek of federatie van lichamen die hun onafhankelijkheid opofferen ter wille van het gemeenschappelijk belang, net zoals koraaldiertjes of termieten dat doen:

I. Het menselijk Lichaam is samengesteld uit een groot aantal individuen (van uiteenlopende natuur), en elk daarvan is weer uiterst complex.

II. Van de individuen waaruit het menselijk Lichaam is samengesteld zijn sommige vloeibaar, andere zacht en weer andere hard.

III. De individuen waaruit het menselijk Lichaam is samengesteld, en bijgevolg ook het menselijk Lichaam zelf, worden door uitwendige lichamen op meerdere manieren aangedaan.

IV. Om zich te handhaven heeft het menselijk Lichaam meerdere andere lichamen nodig, waardoor het zich als het

ware voortdurend vernieuwt (regeneratur).²⁰⁸

De vele andere lichamen die het menselijk Lichaam nodig heeft om zichzelf voortdurend te regenereren (postulaat IV) zijn het voedsel dat we tot ons nemen om daarmee ons lichaam voortdurend te vernieuwen.

In de *Opera Posthuma* (1677), de kort na Spinoza's dood uitgegeven verzamelde werken, worden de woorden individu en lichaam soms met een kleine letter (lichaam, individu), soms met een hoofdletter (Lichaam, Individu) gedrukt. Het onderscheid tussen onderkast en bovenkast is een kwestie van gezichtspunt. Als lichaam of individu beschouwd worden als het geheel waarbinnen een groot aantal samenstellende lichamen of individuen zich aaneensluiten in een gelijkblijvende structuur, dan wordt een hoofdletter gebruikt. Als lichamen of individuen daarentegen beschouwd worden als samenstellende delen, dan hebben ze een kleine letter. In postulaat I (*Het menselijk Lichaam is samengesteld uit een groot aantal individuen*) is het menselijk Lichaam het geheel, en zijn de samenstellende individuen de delen.

In een laatste stap van zijn redenering maakt Spinoza duidelijk dat de begrippen 'lichaam' en 'individu' betrekkelijk zijn in die zin dat er nooit sprake is van een absoluut geheel, omdat elk geheel altijd kan worden gezien als onderdeel van een groter geheel en dat er omgekeerd geen ondergeschikte delen zijn in absolute zin, omdat elk deel steeds beschouwd kan worden als een Individu, dat wil zeggen als een samengesteld geheel.²⁰⁹

Spinoza rondt zijn redenering over samengestelde lichamen af met de opmerking dat er (minstens) drie opeenvolgende klassen van samengestelde Individuen (*Individuum compositum*) bestaan. De eerste klasse bestaat uit Individuen die samengesteld zijn uit lichamen van dezelfde natuur. Een tweede klasse bestaat uit individuen van uiteenlopende natuur en omvat derhalve individuen van de eerste orde. Een derde nog omvangrijker type Individu bestaat uit een vereniging van individuen van de tweede soort:

*Als we zo onze redenering tot in het oneindige voortzetten, zullen we gemakkelijk inzien dat de gehele natuur één Individu is waarvan de delen, dat wil zeggen alle lichamen, op oneindige wijzen variëren, zonder dat het Individu als geheel verandert.*²¹⁰

Deze natuurkundige uitweiding leidt tot de volgende conclusies:

- Samenlevingen zijn Individuen, dat wil zeggen samengestelde Lichamen in de natuurkundige zin van het woord.
- Ook mensen zijn Individuen, dat wil zeggen confederaties van lichamen. Vanuit natuurkundig gezichtspunt is er geen verschil tussen het ene (samenleving) en het andere (mens) Individu. Beide kunnen hetzij worden beschouwd als relatief autonome structuren (federaties van lichamen), hetzij als onderdelen van structuren waarbinnen zij functioneren.
- Lichamen verenigen zich tot collectieve Lichamen op grond van eigenbelang (*suum utile*). Het eigenbelang wordt behartigd in de mate waarin de delen integreren tot geheel en geschaad in de mate waarin het geheel tot delen desintegreert.
- Eigenbelang strekt zich uit van de kleinste samengestelde lichamen (cellen of organen) via grotere gehelen (lichaam -> samenleving -> biotoop) tot het grootste geheel: de gehele natuur of het universum.
- Utilitarisme betreft de behartiging van het eigenbelang volgens een definitie van 'eigen' als behorend tot de gehele reeks die voert van de kleinste samengestelde natuurvormen tot het universum.
- De consequenties voor het begrip 'identiteit' zijn duizelingwekkend, omdat dit begrip volgens Spinoza moet worden vervangen door een vorm van zelfbesef die de hele reeks van opeenvolgende structuren omvat waarin elk natuurlijk organisme is opgenomen.

Spinoza's opvatting biedt een oplossing voor de problemen waaraan het utilitarisme van Jeremy Bentham en John Stuart Mill mank gaat: de onduidelijke definitie van utilitarisme als het streven naar geluk en het conflict tussen persoonlijke en collectieve belangen. Spinoza lost deze problemen op door utilitarisme te definiëren als eigenbelang en door 'eigen' op te vatten als de belangen van het

collectief. En misschien wel het belangrijkste van alles: terwijl Bentham en Mill utilitarisme formuleren als een morele verplichting (*we ought to maximize the good, that is, bring about the greatest amount of good for the greatest number*) die ten doel heeft verbeteringen tot stand te brengen en sociale misstanden voortkomend uit de natuurstaat uit te bannen, leidt Spinoza zijn utilitarisme wetmatig af uit zijn natuurtheorie.

Als ik me een voorstelling probeer te maken van wat Spinoza voor ogen stond bij een sociale structuur die op basis van eigenbelang op een net zo natuurlijke manier ontstaat als een koraalrif of een termietenheuvel, dan doemt het idee op van de Vereenigde Oost-Indische Compagnie.

De VOC ontstond in 1602 op instigatie van raadspensionaris Johan van Oldenbarnevelt. Daar waren twee redenen voor. De interne reden was dat de bestaande handelsmaatschappijen die handel dreven met Oost-Indië elkaar door onderlinge concurrentie schade berokkenden. De externe reden was dat de specerijenhandel op Oost-Indië aan het eind van de zestiende eeuw in handen was van Portugal, dat met Spanje één staat vormde, welke staat met Nederland verwickeld was in de Tachtigjarige Oorlog. Het was Nederlandse schepen bij pauselijke bul verboden om handel te drijven met de nieuw ontdekte gebieden in Azië en Afrika. Deze handel was, volgens dezelfde pauselijke bul, voorbehouden aan Spanje-Portugal. Van Oldenbarnevelt dwong de Nederlandse handelsmaatschappijen samen te werken binnen één verenigde en machtige Handelsmaatschappij. Door deze samenwerking stegen niet alleen de winsten; de vereniging van belangen had vooral ten doel een economische en militaire macht te versterken die de confrontatie met Spanje aan kon gaan. Het staatsbelang was voor Van Oldenbarnevelt de belangrijkste reden om aan te sturen op de vorming van de VOC, maar dat staatsbelang was natuurlijk gediend bij de financiën die in de vorm van belasting de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden in staat stelden zich teweer te stellen eerst tegen Spanje-Portugal, later tegen Engeland. De jonge Hugo de Groot droeg zijn steentje bij aan dit commercieel-nationalistische project door op verzoek van de VOC een verhandeling te schrijven

(*Mare Liberum*, 1609) waarin hij stelde dat de zee vrij toegankelijk was voor iedereen en dat ook de handel met Indië vrij was, dat wil zeggen niet gemonopoliseerd mocht worden door één land; een weerlegging van de pauselijke bul die de handelsrechten op Indië reserveerde voor Spanje en Portugal en een weerlegging van soortgelijke claims van Engeland op de Noordzee.

De VOC is een schoolvoorbeeld van het utilitarisme waarvan Spinoza de theoretische lijnen aangeeft in zijn *Ethica*. Het motief tot oprichting van de VOC was het welbegrepen eigenbelang van de jonge Republiek. Eigenbelang in de economische en militaire zin van het woord, want we moeten niet vergeten dat personeel en vloot van de VOC voor de helft bestonden uit militairen en oorlogsbodems, bedoeld om handelshavens in te nemen, blokkades te leggen en zeeslagen uit te vechten ter verdediging van de handelsvloot en de handelsbelangen. Eigenbelang in de oorspronkelijke zin van handhaving in het bestaan van een volk dat van eigen natuur vervreemd was door een natie die het zijn wil oplegde. Eigenbelang ten slotte in de collectieve zin dat het belang van alle individuele Nederlanders het best gediend was bij samenwerking binnen een organisatie die ten doel had om de natuur (essentie) van de Republiek maximaal te ontplooiën in een vorm die niet toevallig de eerste Naamloze Vennootschap was.

Liberalisme

Vrijheid vormt de kern van Spinoza's ethiek. Dat geldt niet alleen voor de individuele ethiek (waarop Spinoza de nadruk legt in de *Ethica*), maar ook voor de sociaal-politieke ethiek die centraal staat in de beide politieke traktaten: *Theologisch-politiek traktaat* en *Politiek traktaat*. In beide opzichten is Spinoza een liberalist avant la lettre, of misschien beter: hij is, samen met Hugo de Groot, de grondlegger van de stroming die sinds het begin van de negentiende eeuw bekend staat als het liberalisme.

Het klassieke liberalisme concentreert zich op de volgende doelstellingen:

- * vrijheid van het individu,
- * vrijheid van handel,

- * terughoudende overheid (de zogenaamde nachtwachtstaat),
- * scheiding van kerk en staat.

Tegen de achtergrond van dit klassieke liberalisme dat een accent legt op de geestelijke en materiële autonomie van het individu, tekent Spinoza's liberalisme zich af als een pleidooi voor geestelijke emancipatie en dienstbaarheid aan het collectief. Ik zal Spinoza's sociaal-politieke theorie samenvatten in vier hoofdpunten, om zo de overeenkomsten en verschillen met het klassieke liberalisme uit te laten komen.

1. Vrijheid is rede; rede is sociabiliteit

De strekking van de *Ethica* komt kort gezegd neer op het argument dat de mens tot vrijheid kan komen door ontwikkeling van zijn rede. De strekking van de beide politieke traktaten komt neer op de stelling dat redelijkheid hetzelfde is als sociabiliteit. De bruutheid van de opeenvolgende gelijkstellingen (vrijheid = rede; rede = sociabiliteit) behoeft nadere verklaring. Spinoza beroept zich op een theorie van de klassieken die in zijn eigen tijd voortreffelijk werd verwoord en vernieuwd door Hugo de Groot in *Het recht van oorlog en vrede*.

In deel I, hoofdstuk 2 maakt Hugo de Groot onderscheid tussen primaire en secundaire beginselen van het natuurrecht. Hij beroept zich daarbij op Cicero:

Zowel in het derde boek van De finibus (De grenzen) als op andere plaatsen betoogt Marcus Tullius Cicero op erudiete wijze, uitgaande van de stoïcijnse geschriften, dat er een aantal eerste natuurlijke principes bestaat en dat andere natuurlijke principes daarvan zijn afgeleid, maar boven die eerste te verkiezen zijn.

Als eerste natuurlijke principe noemt hij het feit dat een levend wezen, zodra het geboren is, een natuurlijke neiging heeft om voor zichzelf te zorgen en alles doet om zich in stand te houden en zijn bestaansconditie en al wat deze conditie in stand houdt te koesteren. Het keert zich echter van nature af van de ondergang en van al wat die ondergang schijnt te

*bewerkstelligen. Vandaar, zo zegt hij, dat men niemand vindt die, als hij mag kiezen tussen beide alternatieven, er niet de voorkeur aan zou geven dat al zijn lichaamsdelen goed functioneren en ongeschonden zijn, dan dat ze versleten en misvormd zijn. De eerste opdracht van elk levend wezen is zijn natuurlijke conditie te bewaren en vervolgens datgene te behouden wat in overeenstemming is met zijn natuur en datgene uit te bannen wat tegen die natuur ingaat.*²¹¹

Het mag duidelijk zijn dat Hugo de Groot uitgaat van de conatus of levensdrift en dat deze conatus de grondslag vormt van de ontologie niet alleen van de mens, maar van alle levende wezens. Thomas Hobbes en Spinoza zullen hem daarin volgen. De Groot definieert deze conatus als de poging van elk organisme om zich te handhaven in het bestaan (in het zijn) en al datgene te doen wat in overeenstemming is met zijn natuur, en hij benadrukt dat de neiging om zichzelf schade te berokkenen of te vernietigen met dit beginsel in strijd en derhalve tegennatuurlijk is. Ook in dit opzicht volgen Hobbes en Spinoza De Groot. Ten slotte geeft De Groot duidelijk aan dat hij de gedachtegang over de relatie tussen de conatus als fundamentele zijnsdrang en rede als een uit de conatus afgeleide sturing van deze conatus ontleent aan de stoïci, in dit geval Cicero.²¹² Ook in dit laatste opzicht volgen Hobbes en Spinoza de redenering van De Groot.

Vervolgens behandelt De Groot de rede als tweede natuurrechtelijk principe, dat wil zeggen als het principe dat uit het eerste principe (conatus) is afgeleid en derhalve secundair is ten opzichte van de conatus:

Nadat het levende wezen hiervan kennis heeft genomen, volgt nog steeds volgens Cicero de kennis van de overeenstemming van de dingen met de rede zelf, die voortreffelijker is dan het lichaam. Deze overeenstemming - daarin ligt het streven van de deugd - moet hoger worden geschat dan datgene waarheen alleen het natuurlijke streven ons aanvankelijk dreef. De eerste

beginselen van de natuur brengen ons wel tot de rechte rede. Toch zou de rechte rede ons nader aan het hart moeten liggen dan die dingen waardoor we tot haar zijn gekomen. Daar dit alles waar is en gemakkelijk door ieder die met een gezond verstand begiftigd is zonder verder bewijs wordt aangenomen, volgt hieruit dat bij het onderzoek van het natuurrecht eerst moet worden nagegaan wat met die beginselen van de natuur overeenkomt, en dat men daarna moet overstappen naar datgene wat, alhoewel het later tot stand komt, toch waardevoller is en daarom niet alleen moet worden aangenomen als het zich voordoet, maar bovendien op alle mogelijke manieren moet worden nagestreefd. Datgene echter wat wij zedelijk goed noemen, kan verschillende vormen aannemen, naargelang zijn inhoud verschilt. ... Het onrechtvaardige nu - zo zeiden wij - begrepen wij als dat wat noodzakelijk in strijd is met de redelijke en sociale natuur.²¹³

De Groot betoogt in navolging van Cicero dat rede weliswaar afgeleid wordt uit de conatus, maar hoger moet worden gewaardeerd dan deze. Om de relatie tussen conatus en rede te verduidelijken, reduceert Cicero de conatus tot een lichamelijke drift, met andere woorden tot een drift die mensen met dieren gemeen hebben, terwijl de rede, ook al is zij een functie van de conatus, als het kenmerk van hogere ontwikkeling moet worden gezien en dus als het kenmerk van hogere wezens. Maar het belangrijkste in dit onderscheid tussen primaire en secundaire natuurrechten is toch dat de rede wordt gepresenteerd als afgeleide van de conatus, beter: als een functie van de conatus, welke functie het best kan worden aangeduid als een sturende of cybernetische functie.

In de laatste zin spreekt De Groot over de redelijke en sociale natuur, en hoewel dit 'en' opgevat kan worden als een disjunctief voegwoord, dat een onderscheid aanbrengt tussen redelijk en sociaal, blijkt uit de context dat De Groot dit 'en' op conjunctieve manier gebruikt om duidelijk te maken dat redelijke natuur hetzelfde is als sociale natuur. Dit laatste is ook in overeenstemming met de

gedachtengang van de stoïci waar De Groot zich op beroept en voor wie redelijkheid overeenkwam met sociabiliteit.

Het onderscheid tussen conatus en rede lijkt overeen te komen met het onderscheid tussen dier en mens, maar De Groot vermijdt het maken van een onderscheid tussen mens en dier door te spreken over 'levende wezens' in het algemeen.²¹⁴ Dat de definitie van rede betrekking heeft op 'levende wezens' laat twee mogelijkheden toe. (a) Hoogontwikkelde sociale dieren zoals bijen of termieten beschikken qualitate qua (want sociale dieren) over rede. De vraag is dan of deze rede van dezelfde orde is als de rede van de mens. Is het antwoord ja, dan gebruikt De Groot het woord 'rede' als synoniem van 'sociabiliteit'. Is het antwoord nee, dan vat hij alleen het menselijk verstand op als rede, maar de vraag die dan opdoemt is dan in welk opzicht ons menselijk verstand zich onderscheidt van het vermogen van bijvoorbeeld bijen en termieten om perfect functionerende samenlevingen tot stand te brengen. (b) Laagontwikkelde mensen beschikken niet over rede. Deze veronderstelling wordt des te aannemelijker naarmate we de definitie van rede identificeren met sociabiliteit, en onredelijkheid met asociaal gedrag.

Kortom: Hugo de Groot maakt onderscheid tussen een primair natuurrecht, zijnde de conatus, dat alle levende wezens gemeen hebben en een secundair natuurrecht: de van de conatus afgeleide rede, opgevat als een functie van de conatus, en voorbehouden aan die levende wezens wier sociale vermogens dankzij deze rede het hoogst ontwikkeld zijn.

We hebben gezien dat Spinoza op alle hier genoemde hoofdlijnen het stoïcisme van De Groot volgt. Spinoza gaat er net als De Groot van uit dat rede een natuurrecht is, dat wil zeggen virtueel in de natuur van de mens besloten ligt en door training tot ontwikkeling kan worden gebracht. Hij meent net als De Groot dat rede samenvalt met sociabiliteit.

De definitie van rede als sociabiliteit lijkt een van de vele betekenissen die Spinoza toekent aan de rede, een betekenis die zich onderscheidt van andere betekenissen zoals rede in de zin van denkwezen of rede in de zin van intellect, betekenissen die ik in de

hoofdstukken I en III heb behandeld. Maar dit onderscheid vervaagt zodra men beseft dat verstand model staat voor of samenvalt met datgene wat Spinoza zich voorstelt bij sociabiliteit. Verder moeten we beseffen dat rede (in de zin van *logos*) verwijst naar de natuurkundige samenhang van het universum, zodat rede in de zin van sociabiliteit moet worden begrepen als een verwijzing naar de structurele samenhang van collectieve Lichamen in de natuurkundige zin van het woord (koraalriffen, termietenkolonies, samenlevingen).

2. Vrijheid is niet gelijkheid

Binnen het liberalisme is het streven naar geluk van meet af aan verbonden geweest met het streven naar verbetering van het lot van de arbeidersklasse. Dat betekende voor de toenmalige theoretici niet hetzelfde als het streven naar herverdeling van goederen. *Het is de bedoeling om de armen rijker te maken, niet de rijken armer*, zei Jeremy Bentham. Toch is de kwestie van gelijkheid en de daarmee samenhangende herverdeling van goederen een punt van discussie gebleven dat in een recenter tijd heeft geleid tot de tegenstelling tussen klassieke liberalisten en zogenaamde egalitaristen.

Hoe staat Spinoza in deze discussie? Het antwoord is eenvoudig. Voor hem betekent vrijheid geen gelijkheid en al helemaal geen nivellering in de zin van een herverdeling van goederen. Vrijheid, gelijkheid, broederschap luidde de leus van de Franse revolutie. Als men Spinoza zou vragen zijn werk in één wervende leuze samen te vatten, dan zou hij de tweede term doorstrepen: vrijheid, ~~gelijkheid~~, broederschap, en de eerste en laatste term op elkaar betrekken: *vrijheid, broederschap*, omdat voor hem vrijheid ontwikkeld wordt in de mate waarin mensen zich in broederschap aaneensluiten.

Over gelijkheid maakte hij zich geen enkele illusie. Mensen zijn, net als alle andere levende wezens, ongelijk. Sommige wezens zijn machtiger dan andere en hebben daarom meer rechten. Grote vissen zijn gemaakt om kleinere vissen op te eten. En hoewel ik er niet aan twijfel dat Spinoza voor de onderlinge relatie tussen mensen in de natuurstaat eenzelfde consequentie trok als voor de relatie tussen grote en kleine vissen, volgt uit zijn theorie van rede en vrijheid dat

in een goed geordende samenleving alle leden welvarend en veilig kunnen leven, zonder beducht te zijn voor hun leven en hun bezit. Maar zelfs in een op redelijkheid gefundeerde samenleving zijn mensen niet gelijk. Volgens Spinoza blijkt deze ongelijkheid vooral uit de verdeling van mensen in weldenkenden en onweldenkenden. Weldenkenden zijn degenen die het vermogen hebben ontwikkeld een harmonische samenleving te vormen. Onweldenkenden zijn niet zozeer degenen die dom zijn als wel asociaal (of dom, want asociaal).

Spinoza denkt gelijkheid niet in termen van bezit. De grootste rijkdom is voor hem beschikking te hebben over zichzelf (autonomie, *suum juris*); de grootste armoede overgeleverd zijn aan de beschikking van iets of iemand anders. Liberalisme staat voor Spinoza in het teken van het streven naar geestelijk bevrijding. Iedereen is in staat zijn rede te ontwikkelen en zich vrij te maken, dat wil zeggen de beschikking te verwerven over zichzelf en het vermogen te ontwikkelen om in harmonie te leven met zijn medemensen en met de wereld.

3. Liberalisme - utilitarisme

Liberalisme is verweven met utilitarisme. Ik heb hierboven uitgelegd hoe dit nut of eigenbelang volgens Spinoza begrepen moet worden. In een passage uit het *Theologisch-politiek traktaat* verbindt Spinoza het juiste begrip van vrijheid met het begrip 'belang'. De tegenstelling tussen een vrij man en een slaaf lijkt afhankelijk te zijn van de vraag wie het bevel voert over wie. Maar dat is een valse indruk, zegt Spinoza. Iemand die beheerst wordt door zijn zucht naar drank of seks denkt een vrij man te zijn, omdat hij denkt uit vrije wil te grijpen naar fles of vlees, maar in feite is hij de slaaf van zijn passies en handelt hij in weerwil van zijn eigen belang. De vraag naar vrijheid, dat wil zeggen naar de relatie bevelvoering – onderwerping, moet gekoppeld worden aan de vraag wie er nut (belang) heeft bij de handeling die bevolen wordt. Iemand is vrij dan wel slaaf in de mate waarin hij al dan niet belang (*utilitas*) heeft bij de handeling. Volgt het mooie voorbeeld waarin Spinoza een vergelijking maakt tussen een slaaf, een zoon en een onderdaan. Alleen de slaaf is echt slaaf, omdat hij handelingen uitvoert op bevel en in het belang van deze

meester; de zoon en de onderdaan zijn weliswaar gehoorzaam en onderdanig, maar zij zijn gehoorzaam aan bevelen die in het belang zijn van de zoon, c.q. de onderdaan, dat wil zeggen dat zoon en onderdaan vrij zijn in onderdanigheid, want gehoorzamen ter wille van hun eigen belang:

Zo zijn kinderen, hoewel zij verplicht zijn alle geboden van hun ouders te gehoorzamen, toch geen slaven, want de geboden van de ouders zijn het allermeest gericht op het belang (utilitas) van de kinderen. Wij zien dus een groot verschil tussen een slaaf, een kind en een onderdaan, die daarom als volgt gedefinieerd worden: een slaaf is hij die verplicht is te gehoorzamen aan de geboden van zijn heer welke slechts het belang van de gebiedster op het oog hebben; een kind is hij die in opdracht van zijn ouders datgene doet wat in zijn belang is; een onderdaan ten slotte is hij die in opdracht van de hoogste overheid datgene doet wat in het algemeen belang, dus ook in zijn belang is.²¹⁵

In 1967 vormde de links-radicalen filosoof Louis Althusser een groep die zich ten doel stelde het werk van Spinoza te bestuderen. De groep bestond, behalve uit Louis Althusser, uit beroemde filosofen, of liever: filosofen die zich tot beroemdheden zouden ontwikkelen: Étienne Balibar, Pierre Macherey, Jacques Lacan, Alexandre Matheron, Gilles Deleuze. Matheron, Macherey en Deleuze zijn uitgegroeid tot de grootste Spinoza-kenners van deze tijd. Het is niet overdreven te zeggen dat zij hun leven hebben gewijd aan de studie van Spinoza. Des te opmerkelijker is het dat al deze Franse superspecialisten afkomstig zijn uit een broedplaats van links-radicalen signatuur. In hetzelfde vaarwater bevindt zich de links-radicalen intellectueel en hoogleraar staatsrecht Antonio Negri, die eind jaren zeventig werd opgepakt en veroordeeld wegens banden met de Rode Brigades en betrokkenheid bij de moord op Aldo Moro. Negri is net als Louis Althusser een groot kenner van het werk van Spinoza en van Marx. In zijn boek *Savage anomaly* toont hij Spinoza

als een voorloper van neomarxistische ideeën omtrent omverwerping van staatsmacht door revolutionaire volksbewegingen.²¹⁶

Ik kan me volledig vinden in de karakterisering van Spinoza als een radicaal, revolutionair denker, maar de radicaliteit van zijn denken is niet van neomarxistische aard. Spinoza maakt onderscheid tussen een kleine groep weldenkenden en de grote massa onweldenkenden, die door hem wordt aangeduid als ‘de massa’ of ‘het volk’. Spinoza zou gruwen bij de gedachte dat dit volk, dat wil zeggen de meute die de gebroeders De Witt had gelyncht, dat dit volk de macht zou grijpen. Spinoza is revolutionair in de zin dat hij in opstand komt tegen elke vorm van geestelijke knevelarij, of die nu afkomstig is van de kant van de kerk, of van andere autoriteiten. Hij is ervan overtuigd dat deze revolutie gewonnen wordt op het moment dat de mens zich van de slavernij bevrijdt door ontwikkeling van zijn rede. Hij betwist allerminst het gezag van de staat en van de machthebbers en hij is ervan overtuigd dat veiligheid en welvaart alleen dan gewaarborgd worden als de onweldenkenden met straffe hand in toom worden gehouden door de handhavers van de wet.

De tweede reden waarom de neomarxistische optiek een vertekend beeld geeft van Spinoza’s radicaliteit is dat de staat volgens Spinoza gegrondvest is op utilitarisme, dat wil zeggen op het gemeenschappelijk nut. De term republiek (*res publica*) verwijst naar dit utilitarisme, omdat dit woord letterlijk verwijst naar het nut (*res*) van het algemeen (*publica*). Het voorbeeld van de Vereenigde Oost-Indische Compagnie past beter bij Spinoza’s idee van een republiek, dan dat van een volksrepubliek of arbeiderszelfbestuur.

4. democratie – aristocratie – monarchie

Liberalisme verwijst in de visie van Spinoza naar ‘eigen meester niemands knecht’, dat wil zeggen naar de tegenstelling tussen het *sui juris* (eigen meester) en het *alterius juris* (knecht-zijn). Het ‘eigen meester niemands knecht’ kent een psychologische en een politieke variant. De psychologische bestaat in de transformatie van passies tot acties. Voorbeeld zijn begeerten van velerlei aard waaraan mensen onderworpen zijn zolang ze blindelings handelen volgens

hun impulsen, maar die tot acties getransformeerd worden zodra ze er met hun rede sturing aan geven.

De politieke variant van het 'eigen meester niemands knecht' is volgens Spinoza de democratie:

Ik meen dat ik hiermee de grondslagen van de democratische staatsvorm duidelijk genoeg heb aangegeven. Ik heb liever over deze staatsvorm willen spreken dan over alle andere, omdat hij mijns inziens de meest natuurlijke is en het meest de vrijheid benadert die de natuur aan eenieder toestaat. Want in de democratie draagt niemand zijn natuurlijk recht zo op een ander over dat hij voortaan niet meer de gelegenheid heeft zich te beraden. Men draagt dit recht over op een meerderheid van de gehele gemeenschap waarvan men zelf deel uitmaakt. En zo blijven allen, evenals in de natuurlijke staat, gelijk. Verder heb ik alleen over deze staatsvorm in het bijzonder willen spreken, omdat hij het meest dienstig was aan mijn doel, daar ik mij voorgenomen had over het nut van de vrijheid in de republiek te handelen.²¹⁷

In het *Politiek traktaat* behandelt Spinoza de democratie naast de twee andere staatsvormen die sinds Aristoteles traditioneel als een soort trojka behandeld worden: aristocratie en monarchie. Spinoza's voorkeur gaat over het algemeen uit naar de democratie, omdat deze staatsvorm de beste garantie biedt voor het behoud van ieders vrijheid en voorspoed en bovendien de vorm is die het dichtst de natuurlijke oorsprong en aard van de samenleving benadert²¹⁸. Men herinnert zich dat Spinoza in tegenstelling tot Hobbes meent dat de samenleving voorkomt uit de natuurlijke neiging van de mens tot sociabiliteit, welke sociabiliteit hetzelfde is als rede. Dat de regels van deze samenleving op den duur worden vastgelegd in wetsregels (*jura*) doet niets af aan het feit dat mensen van nature sociale dieren zijn. Aristocratie is een relatieve vervreemding van dit democratische ideaal, monarchie een nog verdergaande vervreemding, vanwege de twee hierboven genoemde redenen. Vrijheid en voorspoed van de burgers komen in toenemende mate in het gedrang, eerst in de

aristocratie en vervolgens in de monarchie. Deze twee staatsvormen verwijderen zich in toenemende mate van de natuurlijke oorsprong van de samenleving omdat de bundeling van macht, eerst bij enkelen en ten slotte bij één, een steeds groter wordende kloof tot gevolg heeft tussen het volk en de machthebbers (aristocraten c.q. koning) en dat deze ontwikkeling machtsmisbruik in de hand werkt. Deze ontwikkeling is des te onwenselijker, omdat de macht van het volk onvervreemdbaar is en de soevereiniteit, oftewel de machtsbasis, altijd bij het volk blijft berusten.

Spinoza heeft het *Politiek traktaat* niet kunnen afronden. Het boek is door zijn dood onvoltooid gebleven. Uit de redactionele opzet van het *Politiek traktaat* (Spinoza behandelt eerst monarchie, dan aristocratie, ten slotte democratie) blijkt dat Spinoza van de minst volmaakte staatsvorm via een iets betere toewerkt naar de vorm die hem als beste voor ogen stond. Ik meende aanvankelijk dat Spinoza deze opzet mede had gekozen met de bedoeling om een evolutie in de tijd te suggereren: na een lange periode waarin samenlevingen georganiseerd waren als monarchieën, evolueert de staat dankzij toenemende ontwikkeling van de rede naar een regering van enkelen en zal hij in de toekomst bekroond worden door de democratie, een min of meer utopisch perspectief in de zeventiende eeuw, omdat de toenmalige staatsvorm nog ver verwijderd was van huidige vormen van democratie. Maar Spinoza meent dat de evolutie van staatsvormen zich in omgekeerde richting beweegt. Volgens hem was democratie de oorspronkelijke en meest natuurlijke staatsvorm, welke vorm in de loop van de tijd verworpen is tot een regering door enkelen, en ten slotte vervallen tot een regering door één:

Ik denk dat een democratie omslaat in een aristocratie en deze uiteindelijk in een monarchie. Het lijkt me duidelijk dat de meeste aristocratieën vroeger democratieën waren; als een bepaald volk op zoek gaat naar nieuwe gronden, die vindt en bewerkt, behoudt het voor iedereen volledig hetzelfde beslissingsrecht, want niemand staat gewillig het gezag af aan een ander. ... En zo komt het dat het bewind geleidelijk aan in

*handen komt van een beperkt aantal en ten slotte, door hun onderlinge factievorming, bij één enkele persoon.*²¹⁹

Deze redenering is vreemd en onwenselijk. Vreemd, omdat antropologisch onderzoek uitwijst dat monarchie de meest oorspronkelijke, ik zou bijna zeggen meest natuurlijke staatsvorm is. James George Frazer zet in zijn monumentale studie *The golden bough* uiteen dat primitieve samenlevingen op een bijna natuurlijke manier de vorm aannemen van een monarchie, omdat koningen in archaische tijden vereerd werden als de belichaming van de natuurlijke cyclus van groei, bloei en ondergang van de gewassen. Onwenselijk, omdat Spinoza's voorstelling van een progressieve verwording berust op een vorm van doemdenken die onrecht doet aan zijn eigen gedachte dat de mensen hun rede in de loop van de tijd steeds verder zullen ontwikkelen, en dat hun staatsvorm zich in hetzelfde tempo zal ontwikkelen van monarchie via aristocratie tot democratie.

Er is een verklaring waarom Spinoza zo redeneerde. Veel toenmalige filosofen gingen uit van de mythe van het verloren paradijs. Zij zagen de ontwikkeling van de geschiedenis in Bijbels perspectief als de verwording van een oorspronkelijk paradijselijke situatie. Binnen deze gedachtegang is het begrijpelijk dat Spinoza de democratie associeerde met de mythe van het verloren paradijs en de loop van de geschiedenis associeerde met een steeds ernstiger verwording van dit ideaal. Spinoza herhaalt het idee van de progressieve verwording van staatsvormen in hoofdstuk 10 van het *Politiek traktaat*, waar hij de stelling van progressieve verwording bevestigd denkt te zien in het lot van het Romeinse rijk, dat zich van republiek ontwikkelde tot keizerrijk en als keizerrijk ten onder ging:

Hoe goed een staat ook georganiseerd is en hoe goed de rechten ook geregeld zijn, het gebeurt toch dat wanneer de staat in hoogste nood verkeert en iedereen, zoals het dan gaat, als het ware gegrepen door een panische angst, alleen nog oog heeft voor dat ene dat deze concrete angst kan opheffen, en men niet denkt aan de toekomst of aan de wetten. Alle ogen

*zijn dan gericht op iemand die zijn waarde bewezen heeft door een zegepraal die hij vroeger heeft behaald; voor hem neemt men elke wettelijke belemmering weg, men houdt hem aan de macht, een allerslechtst precedent, en men vertrouwt het staatsgezag geheel aan hem alleen toe. Dat is trouwens de oorzaak geweest van de ondergang van het Romeinse rijk.*²²⁰

Er is nog een tweede reden waarom Spinoza meent dat democratieën in de loop van de tijd verworden eerst tot aristocratieën, ten slotte tot monarchieën en dat is het tijdsgewricht waarin hij schreef: het eerste stadhoudersloze tijdperk (1650 tot 1672) dat eindigde met de moord op de gebroeders De Witt en het daaropvolgende stadhouderschap van Willem III. Willem III kwam door een staatsgreep aan de macht. Zijn stadhouderschap was in feite een monarchie. De republikeins gezinde Nederlanders ervoeren deze staatsgreep als het om zeep brengen van de democratie. Johan de Witt was een van de felste pleitbezorgers van de Ware Vrijheid. In augustus 1654 hield hij een redevoering voor de Staten Generaal – de zogenaamde *Deductie* – waarin hij de Akte van Seclusie verdedigde. Daarin werd bepaald dat leden van het huis van Oranje nooit meer tot stadhouder of admiraal van Holland zouden worden benoemd. In zijn rede voerde De Witt diverse voorbeelden aan van machtsmisbruik door Frederik Hendrik. Hij wraakte ook de poging van Willem II om in de zomer van 1650 de Republiek omver te werpen en de alleenheerschappij te usurperen, een poging die alleen door een ongeluk (Willem II raakte besmet met pokken en overleed in november 1650) was mislukt. De Witt plaatste het gevaar waaraan republieken zijn blootgesteld, om omver geworpen te worden door een monarch, tegen de achtergrond van de algemeen historische tendens dat republieken degenereren tot monarchieën:

Iedereen die de ontwikkelingen van staten heeft bestudeerd, weet dat alle Republieken ter wereld die dat wel hebben gedaan [namelijk de hoogste functies via erfopvolging regelen, MvB], zijn onderworpen en gedegradeerd tot een monarchie. Dit geldt zelfs

*voor de meeste Republieken die alleen het leger voor langere tijd aan één persoon hebben toevertrouwd.*²²¹

De opvatting dat republieken voortdurend gevaar lopen te degenereren tot monarchieën werd algemeen gedeeld door de Nederlandse republikeinen (de zogenaamde staatsgezinden). De gebroeders Johan en Pieter de la Court, vrienden van Johan de Witt, schreven politieke theorieën waarin het idee van een historische achteruitgang van democratie via aristocratie naar monarchie wordt uitgewerkt. In de *Politieke weegschaal*²²² vergelijkt Pieter de la Court²²³ de drie staatsvormen met elkaar, om vast te stellen ... *dat de Democratie ofte Populare regeringe de oudste en wettelijkste is,*²²⁴ en dat aristocratie, en vervolgens monarchie zich uit deze oorspronkelijke vorm hebben ontwikkeld. Pieter besteedt het leeuwendeel van zijn boek aan bestrijding van de monarchie. Hij hekelt het idee van erfopvolging en geeft tal van voorbeelden van het afglijden van democratieën en aristocratieën naar monarchieën. In latere delen van zijn boek weegt hij de voor- en nadelen van aristocratie en volksregering tegen elkaar af. En hoewel hij staande houdt dat de volksregering de enig wettige is, omdat de volkssoevereiniteit alleen kan worden gedelegeerd aan vertegenwoordigers van het volk, maar nooit aan hen kan worden overgedragen en derhalve onvervreemdbaar is, somt hij in zijn beschouwing van de democratie zo'n waslijst aan gebreken van het praktisch functioneren (of liever disfunctioneren) van de democratie op dat hij zijn uiteindelijke voorkeur niet uitspreekt voor de democratie als beste regeringsvorm, maar voor een aristocratie die het dichtst de democratie benadert.²²⁵

Spinoza liet zich, wat zijn politieke theorie betreft, in aanzienlijke mate leiden door de denkbeelden van de gebroeders De la Court (de *Politieke Weegschaal*) en indirect door die van Johan de Witt. Hij deelde Pieter de la Courts visie wat betreft de vermeende historische verwording van staatsvormen, van democratie via aristocratie naar monarchie. Hij deelde ook zijn mening dat de democratie de oudste en meest wettige regeringsvorm is, omdat volkssoevereiniteit onvervreemdbaar is en alleen kan worden

gedelegeerd, maar niet overgedragen. Hij deelde ten slotte Pieter de la Courts scepsis ten aanzien van de praktische uitvoerbaarheid van de volksregering. In de loop van zijn *Politiek Traktaat* behandelt Spinoza achtereenvolgens de monarchie en de aristocratie. In het laatste hoofdstuk maakt hij een begin met de behandeling van de democratie, maar daar breekt het betoog af. Hoe zou het slot van zijn *Traktaat* eruit hebben gezien als hij in staat was geweest het af te maken? Alles, zijn genuanceerde visie op de aristocratie, zijn vertrouwen in staatslieden zoals Johan de Witt die de belangen van het volk namens dit volk behartigden, zijn scepsis ten aanzien van zelfbestuur van het volk die, naar men mag aannemen, aanzienlijk werd versterkt nadat het volk de gebroeders De Witt had gelyncht, alles wijst erop dat zijn voorkeur voor de ideale staatsvorm in dezelfde richting zou zijn gegaan als die waarmee Pieter de la Court zijn boek besluit.

Als we Spinoza's *Politiek traktaat* plaatsen in het geheel van zijn werk, dan valt de pessimistische visie op die doorklinkt in bepaalde aspecten van zijn politieke theorie, zoals de verwording van regeringsvormen en twijfel aan de verwezenlijking van een daadwerkelijke democratie. Dit pessimisme is in strijd met de optimistische visie die Spinoza in de rest van zijn oeuvre, inclusief het *Politiek Traktaat*, verdedigt, namelijk dat de mensen in de loop van de tijd steeds beter in staat zullen zijn met elkaar samen te leven, doordat ze hun rede steeds verder zullen ontwikkelen. De pessimistische visie die Spinoza na de moord op de gebroeders De Witt en de staatsgreep door Willem III ontwikkelde in zijn *Politiek traktaat* moet ons niet doen vergeten die hij in zijn gehele oeuvre, inclusief het *Politiek traktaat*, trouw bleef aan deze optimistische visie. Spinoza meent dat het volk zich uiteindelijk zal ontwikkelen in de richting van de rede en dat deze ontwikkeling met zich mee zal brengen dat er steeds minder gezag nodig is, omdat een redelijke samenleving in toenemende mate zichzelf zal besturen. Dit positieve perspectief is niet alleen aannemelijker in historische zin, maar ook in de zin dat het beter aansluit bij Spinoza's denken. Terugkijkend vanuit de huidige situatie mogen we met enige voorzichtigheid

zeggen dat de staatsvormen zich sinds Spinoza hebben bewogen in de richting van het door hem geschetste ideaal.

Hoe verhoudt Spinoza's opvatting van liberalisme zich tot de klassieke opvatting van Bentham, Mill en hun volgelingen? Spinoza legt meer dan zij de nadruk op liberalisme als een beweging van geestelijke emancipatie tot rede (gemeenschapszin). Deze emancipatie heeft de autonomie (*sui juris*) van het individu ten doel in de dubbele zin van ontvoogding van allerlei vormen van betutteling door kerk of staat en de vereniging van weldenkenden tot een beschaafde samenleving.

Spinoza's opvatting van liberalisme is logischer en samenhangender dan die van de negentiende-eeuwse liberalisten. Dat komt omdat hij zijn overwegingen afleidt uit natuurwetten waarin is vastgelegd dat de mens van nature een sociaal wezen is dat gedreven wordt door de rede die elk mens is aangeboren. Deze rede zorgt ervoor dat de mens gericht is op zijn eigenbelang, maar in het besef dat hij dit belang alleen kan behartigen in samenwerking met anderen.

In dit samengaan van individueel en collectief belang zit de oplossing van het probleem waar het liberalisme nooit een bevredigende oplossing voor heeft kunnen vinden, namelijk hoe het belang van de enkeling verzoend kan worden met het belang van allen.

Spinoza reikt ook de oplossing aan voor de problemen die samenhangen met de vrije markt. Vrijhandel past naadloos in zijn opvatting van liberalisme, met inbegrip van het geweld dat nodig is om de handel van de eigen natie te beschermen tegen agressie van buitenlandse landen. Het denkexperiment van de VOC en de expansie die deze handelsonderneming in Spinoza's tijd verwezenlijkte tot nut van de jonge Republiek van de Zeven Verenigde Nederlanden is in dit opzicht leerzaam.

Maar Spinoza acht deze materiële belangen, hoe vitaal ook, ondergeschikt aan het belang van de geestelijke autonomie. Voortredender op het voorbeeld van de VOC betekent dit dat de financiële macht van de VOC en de daarmee samenhangende bloei

en welvaart van de jonge Republiek in Spinoza's ogen dienstbaar waren aan het grotere belang van nationale autonomie en afwerping van het juk van de Spaanse overheersing, overigens met een open oog voor het feit dat de financiële macht, voortkomend uit de vrijhandel, een noodzakelijke voorwaarde was voor de verwezenlijking van deze nationale vrijheid.

De scheiding van kerk en staat is Spinoza uit het hart gegrepen. Spinoza's conflict met de joodse gemeente, zijn verbanning uit de synagoge en de *Apologie* die hij in reactie daarop schreef en die ten slotte uitmondde in zijn *Theologisch-politiek traktaat*, leidde tot het onverzettelijke standpunt dat kerken onder staatsgezag moeten worden geplaatst.

Al met al verdedigt Spinoza een logische en zuivere vorm van liberalisme waartegen latere uitwerkingen afsteken als weinig consistent en flets.

Pleidooi voor een natuurlijke ethiek

De diepgang van Spinoza's denken schuilt in de verraderlijk eenvoudige stelling dat de richtlijnen voor menselijk handelen voortkomen uit natuurlijke impulsen. Spinoza fundeert zijn ethiek op natuurwetten. Verwijzing naar boven- of buitennatuurlijke grondslagen wijst hij af. Spinoza's ethiek is een natuurlijke ethiek, een ethiek zonder metafysica.

Ik zal de diepgang van deze ethiek toelichten aan de hand van het begrip *oikeiose* uit de stoïsche filosofie. De stoïsche filosofen baseerden hun natuurlijke ethiek op dit begrip. Ik meen dat de hoofdlijnen van Spinoza's filosofie in de *oikeiose* samenkomen.

Oikeiose verwijst volgens de stoïci naar de primaire impuls van alle levende organismen om zichzelf toe te eigenen.²²⁶ Hierocles, een filosoof uit de tweede eeuw na Christus over wie niets bekend is, behalve een lovende opmerking van een tijdgenoot, en een in 1901 opgegraven stukje papyrus waarop driehonderd regels bewaard zijn

van zijn boek *Grondslagen der ethiek*, wijst op een vorm van zelfbewustzijn dat samenhangt met het lichaam. Volgens Hierocles is dit zelfbewustzijn van dier tot dier verschillend. Bepaalde lichaamsdelen (vleugels, hoorns, vinnen) waarvan de functie bepalend is voor de specifieke aard van het organisme (vogel, rund of vis) vormen het uitgangspunt voor een 'zelf' dat eveneens moet worden begrepen met betrekking tot de specifieke aard van het dier.²²⁷

Oliver Sacks geeft van dit lichamelijk zelfbesef (door hedendaagse neurologen 'proprioceptie' genoemd) een treffende illustratie in *De man die zijn vrouw voor een hoed aanzag*. Hij beschrijft het geval van een vrouw die als gevolg van acute polyneuritis haar zelfbesef kwijtraakte. *She lost, with her sense of proprioception, the fundamental, organic mooring of identity – of that corporeal identity, or 'body-ego', which Freud sees as the basis of self.* Als gevolg van deze ziekte had de vrouw het gevoel dat ze geen lichaam meer had en dat met haar lichaam de bodem onder haar 'ik' was weggefallen: *She continues to feel, with the continuing loss of proprioception, that her body is dead, not-real, not-hers – she can not appropriate it to herself.* De vrouw was zichzelf kwijt. Ze was, zou je kunnen zeggen, onteigend, in de zin van vervreemd van haar lichaam en daarmee van haar 'zelf'.²²⁸

Het belang van oikeiose schuilt hierin dat de mens, net als alle andere organismen, van geboorte af aan de beschikking heeft over een 'zelf' in de zin van een natuurlijke, lichamelijke eigenschap die verloren kan gaan als ons zenuwstelsel ernstig wordt aangetast. Dit lichamelijke, natuurlijke zelf vormt de grondslag voor de al even natuurlijke richtlijnen tot handelen die uit dit zelf voortvloeien, zoals duidelijk wordt uit het oudst bekende commentaar op de oikeiose. Het is van de hand van de stoïsche filosoof Chrysippus (derde eeuw voor Christus), geciteerd door Diogenes Laërtius in zijn overzicht van de stoïsche leer:

De eerste impuls (protèn hormèn) van dier en mens, zeggen de stoïcijnen, is die van het zelfbehoud, omdat de natuur hen van

meet af aan met zichzelf vertrouwd maakt (oikeiouses), zoals Chrysippus zegt in het eerste hoofdstuk van zijn boek Over Doeleinden: 'Het meest eigene (oikeion) voor dier en mens is hun eigen lichamelijke gestel en hun bewustzijn daarvan.

Want het zou niet waarschijnlijk zijn, dat de natuur dier en mens zou vervreemden (allotriosai) van zichzelf, en ook niet dat de natuur hen, die zij gemaakt heeft, noch zou vervreemden van zichzelf, noch zichzelf eigen zou maken.

Er rest ons te concluderen dat de natuur bij het vormen van dier en mens hen aan zichzelf eigen en dierbaar maakte (oikeiosai). Daarom verwerpen dier en mens alles wat schadelijk is of staan open voor wat dienstig is.'

... De natuur, zeggen ze, maakte geen verschil tussen planten of mens en dier, want zij regelt ook het leven van planten zonder impuls en waarneming, precies zoals bij ons bepaalde processen louter vegetatief plaatsvinden. Maar aangezien aan dier en mens een impuls wordt toegevoegd, waardoor zij op zoek gaan naar wat voor hen eigen en passend is (oikeia), wordt door de natuur bij dier en mens het gedrag door de impuls geregeld. Maar aangezien de rede als een perfectere leidsman verleend is aan wezens, die wij redelijk noemen, wordt voor hen het leven in overeenstemming met de rede juist het natuurlijke leven, want de rede komt er dan bij als leidsman van de impuls.²²⁹

Oikeiose (dat ik hier zal vertalen als zelftoe-eigening) is kenmerkend voor alle organismen, zowel planten als dieren. Van planten namen de stoïci aan dat de natuur zorgdroeg voor hun ontwikkeling, omdat men veronderstelde dat de gewassen geen waarneming en ook geen impuls (*hormè* of *conatus*) hebben, terwijl dieren vanwege hun vermogen tot zintuiglijke waarneming en het daarmee samenhangende zelfbesef wel bijdragen aan hun eigen ontwikkeling. Overigens verschillen de stoïci van mening ten aanzien van planten. Seneca en Cicero gaan ervan uit dat ook gewassen een proces van oikeiose doormaken. Seneca noemt als voorbeeld de korenaar die feilloos elke fase van groei en bloei stuurt op grond van een primitief

soort van zelfbesef of proprioceptie.²³⁰ Cicero noemt in dezelfde adem voorbeelden van oikeiose bij paard, rund, mens en gewassen.²³¹

De stoïci kennen dus aan de levende natuur over de hele breedte het verschijnsel toe van zelftoe-eigening of oikeiose. Wat is oikeiose precies?

1. Het eerste en belangrijkste aspect lijkt me zelfbesef. Oikeiose is een reflexief besef, waarmee ik bedoel dat elk organisme volgens de stoïci op een of andere manier waarneemt wat er in de buitenwereld gebeurt en deze waarneming bundelt en erop reageert door zich te verweren tegen schadelijke invloeden en zich nuttige invloeden eigen te maken. De coördinatie tussen van buiten komende informatie en de feedback van de interne respons duidt voor elk organisme op een vorm van zelfbesef. Volgens Hierocles heeft dit zelfbesef bij dieren de vorm van een zelfbeeld (*fantasia*) dat bemiddelt tussen de zintuiglijke informatie en de respons.

2. Eigenliefde. De klassieken benadrukken in elk commentaar dat oikeiose voortkomt uit de primaire levensimpuls (*hormè* of *conatus*) die zich manifesteert in de blindelinge reflex om datgene te doen wat het organisme ten goede komt en te vermijden wat het aantast. Cicero en Seneca noteren bewonderend hoe jonge kuikens bliksemsnel onder de vleugels van hun moeder schieten als het silhouet van een wezel opduikt, ook al hebben ze zo'n dier nog nooit gezien, terwijl ze zich niet druk maken om de verschijning van een stier, hoewel die toch zoveel vervaarlijker lijkt. Op dezelfde manier klimt de wijnrank als met handjes naar de plaatsen waar hij zich het best kan ontwikkelen, maar verwijdt hij zich zoveel mogelijk van koolplanten, die schadelijk voor hem zijn. Seneca noemt deze eigenliefde *caritas sui*. Ook voor Spinoza ligt de eigenliefde ten grondslag aan het handelen van alle organismen en van de mens. Spinoza maakt duidelijk dat eigenliefde de grondslag vormt van de ethiek. Deugd is datgene wat de levenskracht van het organisme vergroot; ondeugd wat zijn kracht verkleint.

3. Zelfbeschikking. Oikeiose betekent toe-eigening van zichzelf in de zin van het in bezit nemen van zichzelf, zeggenschap nemen over

zichzelf. Diogenes Laërtius verklaart in het hierboven gegeven citaat dat oikeiose een tegenstelling vormt met allotriose.²³² Dat wil zeggen dat hij oikeiose als zelfbeschikking plaatst tegenover allotriose als vervreemding van zichzelf. We kennen deze tegenstelling bij Spinoza als *sui juris* (zelfbeschikking of autonomie) tegenover *alterius juris* (vervreemding, onder de zeggenschap vallen van iets of iemand anders). De overeenkomst tussen oikeiose en *sui juris* onderstreept dat Spinoza's ethiek een natuurlijke oorsprong heeft die de mens met alle andere organismen deelt.

4. Ontplooiing van de eigen natuur. Toe-eigening van zichzelf betekent volgens de stoïci toe-eigening van de essentie die elk organisme eigen is. Hierocles wijst er met nadruk op dat oikeiose in de zin van 'zelfbesef' voortkomt uit de waarneming van de eigen ledematen (vleugels, hoorns, vinnen) en het besef dat de functie van deze ledematen specifiek is voor het 'zelf' van elk van deze organismen. Dit leidt tot de vraag van welke lichamelijke eigenschappen de mens zich bewust wordt als specifiek menselijk vermogen. Het antwoord is: verstand.

De stoïci maken onderscheid tussen 'primaire oikeiose' (*τό πρῶτον οἰχείον*) en secundaire oikeiose, 'primaire' op te vatten als indicatie van tijd, want de primaire oikeiose treedt in werking bij de geboorte, de secundaire oikeiose als het dier volwassen is en jongen krijgt. Van de primaire oikeiose heb ik hierboven de vier belangrijkste kenmerken samengevat.²³³

De 'secundaire' oikeiose ontleent haar grote belang daaraan dat de stoïci gemeenschapszin toeschrijven aan de natuurlijke neiging van alle organismen om zorg te dragen voor hun jongen. Cicero geeft in *De grenzen van goed en kwaad (De finibus)* een heldere uitleg van de secundaire oikeiose:

Ook bij dieren is deze werking van de natuur goed waar te nemen: wanneer men de moeite ziet die zij zich geven om hun jongen ter wereld te brengen en groot te brengen, lijkt het wel of we de stem van de natuur zelf horen. Zo duidelijk als de natuur ons angst en afkeer inboezemt voor pijn, zo

vanzelfsprekend zet de natuur ons ertoe aan om degenen lief te hebben die uit ons geboren zijn. Uit dit instinct vloeit ook een natuurlijk en algemeen menselijk gevoel voort dat mensen welwillend stemt ten opzichte van elkaar en dat maakt dat een mens, eenvoudig omdat hij een mens is, volstrekt geen vreemdeling kan zijn in de ogen van een ander mens. Zoals er lichaamsdelen zijn die voor zichzelf zijn gemaakt, bijvoorbeeld ogen en oren, terwijl andere, zoals benen en handen, daarenboven tot ondersteuning dienen van de andere lichaamsdelen, zo goed zijn er ook bepaalde wilde dieren die alleen voor zichzelf bestaan, terwijl het heel anders gesteld is met het beestje in zijn grote schelp dat steekmossel wordt genoemd en het diertje dat buiten de schelp zwemt waarvan hij zich als bewaker opwerpt (vandaar zijn naam steekmosselwachter) en zich vervolgens daarin nestelt en opsluit, terwijl hij lijkt te waarschuwen voor een gevaar dat vermeden moet worden; op dezelfde manier doen mieren, bijen, ooievaars bepaalde dingen niet alleen voor zichzelf, maar voor anderen. Zo gaat het ook met de mensen, maar de band tussen hen is nauwer; zo worden we door de natuur zelf voorbereid op het vormen van groepen, raden, stadstaten.²³⁴

Het argument dat ten grondslag ligt aan de secundaire oikeiose is dat sociabiliteit of gemeenschapszin een natuurlijke neiging is die herleid kan worden tot de zorg waarmee ouders hun jongen omringen. Cicero voert een aantal nevenargumenten aan die nogal ongelijksoortig van aard zijn. Zo vindt hij niet alleen aanvullende bewijzen van natuurlijke sociabiliteit in het gedrag van dieren van gelijke soort die traditioneel als voorbeeld van sociale dieren worden genoemd, zoals bijen en mieren (wat de ooievaar in dit rijtje doet, is me niet duidelijk), maar ook in de samenwerking tussen dieren van verschillende soort: de steekmossel en het visje dat de mossel bewaakt, een samenwerking die we tegenwoordig 'symbiose' zouden noemen, en ten slotte in de manier waarop sommige lichaamsdelen (maar niet alle) samenwerken met andere lichaamsdelen. Ook in het dierenrijk zijn er aan de ene kant dieren die samenwerken met

soortgenoten of met dieren van een andere soort, en aan de andere kant op zichzelf levende dieren die Cicero vanwege hun asociale gedrag 'wild' noemt.

Spinoza is het op hoofdlijnen geheel met Cicero en de stoïci eens wanneer hij gemeenschapszin, en bijgevolg het ontstaan van samenlevingen, herleidt tot natuurlijke impulsen die alle levende organismen eigen zijn. Maar Spinoza's redenering is logischer en samenhangender dan die van de stoïci. Hij herleidt de gemeenschapszin niet tot de zorg van ouders tot hun kinderen, maar tot het natuurkundige verschijnsel van de integratie van delen van een natuurkundig lichaam in een geheel.²³⁵

Het is de vraag of en in hoeverre er sprake is van rede bij het tot stand komen van deze natuurlijke sociale banden. Stoïci beperken de rede tot een specifiek menselijke eigenschap, die pas na een leven lang oefenen verworven kan worden. Sommigen (bijvoorbeeld Seneca en Marcus Aurelius) zijn geneigd deze rede te identificeren met gemeenschapszin, maar zij negeren de logische consequentie dat de mens deze gemeenschapszin deelt met sociale dieren²³⁶ die niet over rede beschikken, en wijzen integendeel op de rede als datgene wat mensen van dieren onderscheidt:

*Elk levend wezen stemt allereerst overeen met datgene wat hem eigen is; het eigene van de mens bestaat daarin dat hij redelijk is; de mens stemt niet overeen met datgene wat dierlijk in hem is, maar wat redelijk in hem is. Inderdaad is de mens alleen aan zichzelf gehecht voor het deel dat specifiek menselijk is.*²³⁷

Volgens de stoïci onderscheidt de rede de mens van het dier. Rede is volgens hen een specifiek menselijke eigenschap die samenvalt met moreel besef of deugd. Door deze redenering ontstaat het probleem dat ik in voorafgaande hoofdstukken regelmatig heb aangestipt. Volgens de stoïci komt ethiek enerzijds voort uit natuurlijke impulsen die eigen zijn aan elk natuurlijk organisme, en is ethiek anderzijds het product van een specifiek menselijke eigenschap,

namelijk de rede, die alleen ten koste van een langdurig leerproces verworven kan worden.²³⁸

Daarmee scheppen de stoïci dubbelzinnigheid ten aanzien van het begrip natuur (*fusis*). Ze verklaren dat moreel verantwoord handelen enerzijds hetzelfde is als handelen in overeenstemming met de Natuur (*fusis*), maar anderzijds hetzelfde is als handelen in overeenstemming met de menselijke natuur (ook *fusis*), dat wil zeggen een redelijke natuur die het niveau van dierlijkheid en dus van de Natuur in algemene zin achter zich laat, of misschien beter: sublimeert en corrigeert. Volgens de stoïci moet de rede in de loop van een moeizaam leerproces worden vrijgemaakt van de Natuurlijke impulsen die mensen gemeen hebben met dieren, zoals alcohol middels distillatie wordt losgemaakt uit gistend vruchtensap.

De veredeling van de menselijke natuur tot rede en deugd gaat volgens de stoïci gepaard met wat de Engelsen een *ought*-karakter noemen: de deugden zijn morele *verplichtingen* die daarin bestaan dat de mens natuurlijke aandriften overwint, intoomt of corrigeert. Alleen onder dwang van zelfopgelegde verplichtingen kan hij zich de kardinale deugden rechtvaardigheid, matigheid, moed en prudentie eigen maken. Uit alles blijkt dat de stoïci er weliswaar van uitgaan dat hun ethiek voortvloeit uit de Natuur, maar als het erop aankomt ethiek definiëren als een veredelde vorm van deze Natuur. De betekenis van de term 'natuur' verschuift bij de stoïci ongemerkt van algemene Natuur naar een menselijke natuur die zich door een proces van veredeling van de algemene Natuur onderscheidt. Spinoza's ethiek komt in hoofdlijnen overeen met de natuurlijke stoïsche ethiek. Het begrip oïkeïose vat in een notendop de grondslagen samen van wat Spinoza zich voorstelt bij ethiek. Het gaat hem zowel om de primaire oïkeïose (de zelftoe-eigening van alle organismen vanaf het moment van geboorte) als om de secundaire oïkeïose: de gemeenschapszin die volgens de stoïci voortkomt uit de natuurlijke zorg waarmee mens en dier hun jongen omringen.

Spinoza verbetert deze uitgangspunten, maakt ze consistent en bouwt zijn argumentatie uit tot een logisch samenhangend geheel. Ik

zal proberen de belangrijkste verbeteringen die Spinoza aanbrengt op de gedachtegang van de stoïci in drie punten samen te vatten:

1. De stoïci bewijzen de natuurlijke grondslag van de ethiek aan de hand van aan de natuur ontleende voorbeelden die bij nader inzien niet consistent en ook niet erg logisch blijken te zijn. Ze illustreren de primaire oikeïose hetzij aan bepaalde weermiddelen (hoorns van de stier, schild van de schildpad, het vermogen van de pad om zich op te blazen etc.), hetzij aan de eigenschap die het dier onderscheidt van alle andere dieren: het reukvermogen van de hond, de snelheid van het hert, de vruchtbaarheid van de wijnstok, maar erg samenhangend en overtuigend is deze opsomming niet. De secundaire oikeïose leiden ze af uit de zorg van ouders voor hun jongen. Deze zou zich in concentrische cirkels uitbreiden van de zorg voor familieleden naar zorg voor de groep, voor de stadstaat, voor de mensheid in haar geheel. Ook deze afleiding roept vragen op.

Spinoza sluit zich aan bij de stelling van de primaire en de secundaire oikeïose, zonder deze termen overigens te gebruiken, maar hij staft deze stelling aan de hand van een natuurkundige redenering. Voor de primaire oikeïose (de zelftoe-eigening) volgt hij de redenering dat elk organisme beschikt over zichzelf in de zin van zijn eigen natuur, definitie of essentie, die we ons korthedshalve kunnen voorstellen als een DNA-formule. Organismen die zichzelf toe-eigenen, eigenen zich hun specifieke essentie toe in de biologisch-technische zin van de vermogens die besloten liggen in hun specifieke DNA. Noch voor de primaire, noch voor de secundaire oikeïose maakt Spinoza gebruik van voorbeelden uit het dierenrijk (runderen, honden, schildpadden en wat dies meer zij). Waar de stoïci voor de onderbouwing van de secundaire oikeïose teruggrijpen op de zorg van ouders voor hun jongen, wijst Spinoza op een samenhangend stelsel van natuurkundige wetten die bepalen hoe kleine lichamen (in de natuurkundige zin van het woord) zich aaneensluiten tot collectieve Lichamen. Uit deze natuurkundige wet leidt hij de neiging af van mens en dier om samenlevingen te vormen. Spinoza's redenering is natuurkundig, ze is omvattender, consistent en vormt vergeleken met de essayistische benadering van de stoïci een logisch samenhangend geheel.

2. Spinoza volgt de stoïci wat betreft het belang dat zij toekennen aan de rede als de voor de mens meest kenmerkende eigenschap. Hij meent net als zij dat de mens deze rede weliswaar van nature meekrijgt, maar in een lang proces van oefening moet ontwikkelen. Slechts weinigen slagen daarin. Zover zijn Spinoza en de stoïci het eens. Spinoza overtreft en verbetert hen door aan de rede een centrale positie toe te kennen binnen drie onderling samenhangende onderdelen van de geest: zintuiglijke waarneming, rede en intuïtie. Maar het belangrijkste verschil is dat hij rede definieert als inzicht in de natuurlijke samenhang van de dingen en van dit inzicht de richtlijnen tot handelen, oftewel de ethiek, afleidt. In tegenstelling tot de stoïci, die de neiging hebben om rede en ethiek los te zingen van de natuur en op te laten stijgen naar metafysische sferen, definieert Spinoza rede als een reflectie op de natuur, in de diepe zin van een bezinning op en terugbuiging van de rede naar de natuur.

3. Waarom zou de mens zoveel moeite doen om zijn verstand te ontwikkelen met de bedoeling te handelen in overeenstemming met de natuur, dat wil zeggen een manier van handelen te ontwikkelen die dieren instinctief en van meet af aan perfect uitvoeren, zonder al die moeite te doen? Spinoza's antwoord op deze vraag is dat de mens daar alle redenen toe heeft, omdat hij zich, door zijn verstand te ontwikkelen, de natuurlijke processen die zich aan hem voltrekken reflexief kan toe-eigenen en zich in deze toe-eigening vrij kan maken. De beslissende voorsprong van Spinoza op de stoïci berust op de naturalisering van de rede, op de reflexieve toe-eigening van onze natuur en op de vrijheid die elk mens zich door deze toe-eigening kan verwerven.

Spinoza maakt de mens los uit de religieuze beginselen die hem vervreemden van zijn natuurlijke oorsprong en bestemming. Hij leidt zijn ethiek af uit de wetten van de Natuur. Hij toont dat we het geluk deelachtig kunnen worden als wij ons voegen in de natuurlijke orde waarvan we deel uitmaken, een orde waaraan hij in navolging van de klassieken een goddelijke dimensie toekent.

Het begin van Spinoza's leven stond in het teken van de verstoting uit de joodse geloofsgemeenschap en de verbanning uit de

synagoge. Spinoza besteedde de rest van zijn leven aan het ontwerpen van een zijnsleer die uitgaat van de Natuur. De ethiek die hij uit deze zijnsleer afleidde bevat de richtlijnen aan de hand waarvan ieder mens zich onder leiding van de rede kan invoegen in de natuurlijke orde waarvan hij deel uitmaakt en daarin zijn vrijheid kan verwerven. In dit Huis van de Natuur zocht en vond Spinoza de geborgenheid, vrijheid, waarheid en autonomie die de religies hem onthielden.

Gebruikte teksten

Verwijzingen.

Ik heb gebruik gemaakt van de standaardeditie van Spinoza's werk: de vijfdelige Spinoza, *Opera*, bezorgd door Carl Gebhardt. De bronvermeldingen bij de Spinoza-citaten zijn verkorte verwijzingen naar deze editie. De verwijzingen moeten als volgt worden gelezen. 'Ethica V 41, Scholie; G II 307, 7-10' verwijst naar *Ethica* deel V, scholie bij stelling 41, Gebhardt deel II, pagina 307 de regels 7 tot 10. 'Verhandeling tot verbetering van het verstand; G II 388-9, 34-3; Ned 81' verwijst naar: *Verhandeling tot verbetering van het verstand*, Gebhardt deel II, pagina 388 regel 34 tot pagina 389 regel 3, Nederlandse vertaling pagina 81.

Ik verwijs soms wel, soms niet naar Nederlandse vertalingen. Als ik niet verwijs naar een Nederlandse vertaling, is de vertaling van mijn hand.

Werken van Spinoza

Spinoza, *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925 (vol I–IV), Supplementa vol V, 1987

Spinoza, *Oeuvres complètes*, texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, Parijs 1954

Spinoza, *Oeuvres I, Premiers écrits*, éd. Filippo Mignini, Michelle Beyssade, Joël Ganault, Presses Universitaires de France, Parijs 2011 (2009)

Spinoza, *Oeuvres III, Tractatus theologico-politicus/ Traité théologico-politique*, éd. Fokke Akkerman, Jacqueline Lagrée, Pierre-François Moreau, Presses Universitaires de France, Parijs 2012 (1999)

Spinoza, *Oeuvres V, Tractatus politicus/ Traité politique*, éd. Omero Priotti, Charles Ramond, Alexandre Matheron, Presses Universitaires de France, Parijs 2005

Spinoza, *Éthique, démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, Texte et traduction Charles Appuhn, J. Vrin, Parijs 1984 (1934)

Spinoza, *Éthique*, Introduction, traduction, notes et commentaires Robert Misrahi, PUF, Parijs 1990

Spinoza, *The Ethics and other works*, edited and translated by Edwin Curley, Princeton University Press, Princeton 1994 (1985)

Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, texte et traduction A. Koyré, J. Vrin, Parijs 1984

Spinoza, *Ethica*, vertaald en ingeleid Henri Krop, Prometheus/Bert Bakker, Amsterdam 2002

Spinoza, *Briefwisseling*, vertaling en aantekeningen F. Akkerman, H.G. Hubbeling, A.G. Westenbrink, Wereldbibliotheek, Amsterdam 1977

Spinoza, *Brieven over het kwaad*, hertaald en ingeleid door Miriam van Reijen, Wereldbibliotheek, Amsterdam 2015

Spinoza, *Korte Geschriften*, bezorgd door F. Akkerman, H.G. Hubbeling, F. Mignini, M.G. Petry, N. en G. van Suchtelen, Wereldbibliotheek, Amsterdam 1982

Spinoza, *Korte verhandeling over God, de mens en zijn geluk*, hertaald en bezorgd door Jan Knol, Wereldbibliotheek, Amsterdam 2011

Spinoza, *Korte Verhandeling van God, de mens en zijn welstand*, Hertaald en van aantekeningen voorzien door Rikus Koops, Parthenon, Almere 2012

Spinoza, *Theologisch-politiek traktaat*, vertaling F. Akkerman, Wereldbibliotheek, Amsterdam 1997

Spinoza, *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, vertaling en inleiding Theo Verbeek, Historische Uitgeverij, Groningen 2010

Spinoza, *Staatkundige verhandeling*, vertaling en toelichting Karel D'Huyvetters, Wereldbibliotheek, Amsterdam 2014

Secundaire literatuur

Alquié, Ferdinand, *Leçons sur Spinoza*, Éditions de La Table Ronde, Parijs 2003 (1958-9)

Alquié, Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, Parijs 1998 (1981)

Althusser, Louis, 'Idéologie et appareils idéologiques d'état', in *Positions* (1964-1975), Éditions Sociales, Parijs 1976, pp. 67-125 (*La Pensée*, no. 151, juni 1970)

Appuhn, Charles, *Spinoza*, André Delpeuch, Parijs 1927

Bachelard, Gaston, *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Parijs 1938

Bacon, Francis, *Novum Organon*, Open Court, Chicago 1994 (1620)

Balibar, Étienne, *Spinoza et la politique*, PUF, Parijs 1984

Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, editie 1702, Slatkine reprint, Genève 1969, deel 13, pp. 416-68.

Bernstein, Howard R., 'Conatus, Hobbes, and the young Leibniz', *Studies in the History of Philosophy of Science*, vol 11 (1980), 1, pp. 25-37

Boscherini, Emilia Giancotti, *Lexicon Spinozanum*, 2 delen, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970

Boyle, Robert, *Certain physiological essays and other tracts written at distant times and on several occasions*, Henry Herringman, Londen 1661

Boyle, Robert, *The Sceptical Chymist: or Chymico-Physical Doubts & Paradoxes*, Printed by J. Cadwell for J. Crooke, Londen 1661

Bréhier, Émile, *Histoire de la philosophie*, I, 2, *Période hellénistique et romaine*, PUF, Parijs 1967

Brink, C.O., 'Oikeiosis and Oikeiotes. Theophrastus and Zeno on Nature in moral theory', in *Phronesis. A Journal for ancient Philosophy*, I, 1955-6, 123-45

Brunschvicg, Léon, *Spinoza et ses contemporains*, PUF, Parijs 1951 (1894 voor deel I, 1904-6 voor deel 2)

Brunschvicg, Léon, 'La pensée intuitive chez Descartes et chez les cartésiens', *Revue de Métaphysique et de Morale*, 44, 1937, pp. 1-20

Bunge, Wiep van; Krop, Henri; Steenbakkens, Piet; Ven, Jeroen van de (red.), *The Bloomsbury companion to Spinoza*, Bloomsbury Academic, Londen 2014 (2011).

Buuren, Maarten van en Dohmen, Joep, *Van oude en nieuwe deugden; Levenskunst van Aristoteles tot Nussbaum*, Ambo, Amsterdam 2013

Carraud, Vincent, *Causa sive ratio: La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, PUF, Parijs 2002

Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit II*, in Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, deel 3, 1999 (1907)

Cicero, *De Finibus bonorum et malorum/ Des termes extrêmes des biens et des maux*, Les belles lettres, Parijs 2013

Crommelin, C.A., 'Spinoza's natuurwetenschappelijk denken' in *Mededeelingen vanwege het Spinozahuis VI*, 1939, pp. 5-19

Court, Pieter de la, *Interest van Holland ofte Gronden van Hollands-Welvaren*, De laetste druck vermeerdert en verbeterd, Joan. Cyprianus van der Graft, Amsterdam 1662

Court, Johan en Pieter de la, *Consideratien van staat Ofte Politike Weeg-schaal, Waar in met veel Reedenen, Omstandigheden, Exempelen en Fabulen werd ooverwoogen; Welke forme der Regeeringe in speculatie geboud op de practijk, onder de menschen de beste zy., Beschreven door V.H. In deese derde editie naauwkeurig ooversien, merkelijk vermeerdert, en in veelen klaarder gestelt*, Voor Querinus Overal, Alias: Dwaal-Star. In de Tuimel-Werelt, Ysselmonde 1662 (1660)

Debrabander, Firmin, *Spinoza and the Stoics*, Continuum, Londen 2007

Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Parijs 1968

Deleuze, Gilles, *Spinoza; Philosophie pratique*, Minuit, Parijs 2003 (1981)

Descartes, René, *Règles pour la direction de l'esprit (Regulae ad directionem ingenii)*, in Descartes, *Oeuvres philosophiques*, I (1618-1637), Classiques Garnier, Parijs 1963

Descartes, René, *Discours de la méthode*, Les intégrales de Philo, Nathan, Parijs 1981 (1637)

Descartes, René, *Méditations métaphysiques touchant la première philosophie dans laquelle l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme le corps de l'homme sont démontrés*, 1641 Latijnse editie, 1647 Franse vertaling,
Les intégrales de Philo, Nathan, Parijs 1983
Descartes, René, *Principia philosophiae*, in Adam, Tannery, *Oeuvres de Descartes* VII, Cerf, Parijs 1905 (1644)
Descartes, René, *Principes de la Philosophie*, de Franse versie van 1647, vertaald uit de Latijnse tekst van 1644, in Adam, Tannery, *Oeuvres de Descartes* XI, Vrin, Parijs 1996 (1903)
Deugd, C. de, *The significance of Spinoza's first kind of knowledge*, Van Gorcum, Assen 1966
Diogenes Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen*, vertaling Rein Ferwerda, Damon, Budel 2008
Épictète, *Diatribai/Entretiens*, texte établi et traduit par Jean Souilhé, Les belles lettres (4 delen), Parijs 2002-2003 (1945-1949)
Épictète, *Manuel*, Les intégrales de Philo, Nathan, Parijs 1990
Epictetus, *Zakboekje: Wenken voor een evenwichtig leven*, SUN, Nijmegen 1994
Épicure, *Lettres*, Les intégrales de Philo, Nathan, Parijs 1998
Epicurus, *Brief over het geluk*, vertaling en inleiding door Keimpe Algra, Historische Uitgeverij, Groningen 2007
Feuer, Lewis S., *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Transaction Books, New Brunswick en Oxford 1987 (1958)
Freudenthal, Jakob, *Die Lebensgeschichte Spinozas*, tweede druk, 2 delen, Stuttgart 2006 (1899)
Gadamer, Hans Georg, *Wahrheit und Methode; Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1975 (1960)
Gauthier, David P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, At the Clarendon Press, Oxford 1979 (1969)
Gebhardt, Carl, *Die Schriften des Uriel da Costa*, Curis Societatis Spinozanae, Amsterdam, Heidelberg, Londen 1922
Groot, Hugo de, *Het recht van oorlog en vrede: Prolegomena & Boek I*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Jan Frans Lindemans, Ambo, Baarn 1993

Gueroult, Martial, *Dynamique et métaphysique Leibniziennes*, Les belles lettres, Parijs 1934

Gueroult, Martial, *Spinoza I Dieu (Éthique, I)*, Georg Olms, Hildesheim 1968

Gueroult, Martial, *Spinoza 2, L'Ame (Éthique, 2)*, Aubier-Montaigne, Parijs 1974

Guyau, Jean-Marie, *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Parijs 1917 (1874)

Haakonssen, Knud, 'Natural Law', in Becker & Becker, *Encyclopedia of Ethics*, Garland, New York 1992, pp. 1205-1212

Haakonssen, Knud, 'Natural law in the seventeenth century', in Haakonssen, Knud, *Natural Law and Moral Philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, 1996, pp. 15-61

Hadot, Pierre, *La citadelle intérieure: introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Parijs 1992

Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Parijs 2002 (1993)

Hobbes, Thomas, *The Elements of Law: Human Nature and De Corpore Politico*, J.C.A. Gaskin (ed.), Oxford University Press, 2008 (1994)

Hobbes, Thomas, *De Cive (The Citizen): Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, Dodo Press, Milton Keynes 2009 (1642)

Hobbes, Thomas, *Elementorum philosophiae I, De Corpore*, in Thomae Hobbes Malmesburiensis, *Opera Philosophica quae latine scripsit Omnia*, John Bohn, Londen 1839

Hobbes, Thomas, *Elements of Philosophy I, Concerning Body*, in Thomas Hobbes, *The English Works*, vol I, John Bohn, Londen 1839

Hobbes, Thomas, *Leviathan, or The Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Oxford University Press, 2008 (1651)

Hobbes, Thomas, *Six Lessons to the Professors of Mathematics*, in Thomas Hobbes, *The English Works*, vol VII, Longman, Brown, Green and Longmans, Londen 1845, pp. 181-357

Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, 2003

(2001)

Klever, Wim, *Spinoza classicus. Antieke bronnen van een moderne denker*, Damon, Budel 2005, pp. 65-77

Long, A.A., 'The logical basis of Stoic ethics', in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol 71, 1970-1, pp. 85-105

Long, A.A., 'Hierocles on oikeiosis and self-perception', in Long, *Stoic Studies*, Cambridge University Press, 1996, pp. 250-264 (lezing 1992)

Long, A.A., Sedley, D.N., *The Hellenistic Philosophers I en II*, Cambridge University Press, 2013 (1987)

Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, La première partie, La nature des choses*, PUF, Parijs 1998

Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, La seconde partie, La réalité mentale*, PUF, Parijs 1997

Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, La vie affective*, PUF, Parijs 1995

Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, La quatrième partie, La condition humaine*, PUF, Parijs 1997

Macherey, Pierre, *Introduction à l'Éthique, La cinquième partie, Les voies de la libération*, PUF, Parijs 1994

Machiavelli, *Le prince*, Les intégrales de Philo, Nathan, Parijs 1982

Machiavelli, *Discorsi; Gedachten over staat en politiek*, Ambo, Amsterdam 2012

Marcus Aurelius, *Pensées pour moi-même*, Les intégrales de Philo, Nathan, Parijs 2005

Matheron, Alexandre, 'Le moment stoïcien de l'Éthique de Spinoza', in *Le Stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles, Cahiers de Philosophie politique et juridique*, Université de Caen, 1994, 25, pp. 147-61

Meinsma, K.O., *Spinoza en zijn kring: Historisch-kritische studiën over Hollandsche vrijgeesten*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage 1896

Mengue, Philippe, 'La logique anticontractualiste de Spinoza', in *Peuples et identités*, Éditions de la différence, Parijs 2008, pp. 107-20

Mignini, Filippo, *Spinoza: Korte Verhandeling/ Breve Trattatato* (introduzione, editione, traduzione, commento), Japadre, L'Aquila 1986

- Misrahi, Robert, 'Spinoza et le spinozisme', *Enclopedia Universalis* 21, 483-90
- Misrahi, Robert, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson 1998
- Misrahi, Robert, *Spinoza: Une philosophie de la joie*, Médicis-Entrelacs, Parijs 2005
- Misrahi, Robert, *100 mots sur L'Éthique de Spinoza*, Les empêcheurs de penser en rond/ Le Seuil, Parijs 2005
- Moreau, Pierre-François, 'Althusser et Spinoza', in Pierre Raymond (éd.), *Althusser Philosophe*, PUF, Parijs 1997, pp. 75-86
- Moreau, Pierre-François, *Spinoza et le spinozisme*, PUF, Parijs 2003 (*Que sais-je*)
- Müller, Konrad, *Das "Exemplar humanae vitae" des Uriel da Costa*, Konrad Müller (Einleitung, Übersetzung), H.R. Sauerländer & Co., Aarau 1952
- Nadler, Steven, *Spinoza: A Life*, Cambridge University Press, 2009 (1999)
- Nadler, Steven, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge University Press, 2009 (2006)
- Nadler, Steven, *A Book forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton University Press, 2011
- Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe*, Ed. Colli, Montinari, Deutscher Taschenbuchverlag, De Gruyter, Berlijn 1999 (1967-77)
- Pembroke, S.G., 'Oikeiosis', in A.A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, The Athlone Press, University of London, 1971, pp. 114-149
- Philippson, Robert, 'Das "Erste Naturgemässe"', in *Philologus: Zeitschrift für das klassische Altertum*, Band 87, Leipzig 1932, pp. 445-66
- Pohlenz, Max, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1940
- Pohlenz, Max, *Die Stoa; Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970
- Pufendorf, Samuel, *De la nature et des gens*, vertaling door Jean Barbeyrac, professeur en Droit dans l'Université de Groningue, van

De jure naturae et gentium, Amsterdam 1734 (1684)

Révah, I.S., 'La religion d'Uriel da Costa, Marrane de Porto (d'après des documents inédits)', in *Revue de l'histoire des religions*, 161, 1962, pp. 45-76

Sacks, Oliver, *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, Picador, Londen 2011 (1986)

Seneca, *Lettres à Lucilius V* (brieven 110-25), Les belles lettres, Parijs 1964

Steenbakkers, Piet, 'Spinoza on the Imagination', in Nauta, L. & Pätzold, D., (ed.), *The scope of the imagination: 'imaginatio' between medieval and modern times*, Peeters, Leuven 2004, pp. 175-193.

Steenbakkers, Piet, 'Spinoza over vrijheid, dwang en noodzaak', in C. van Heertum (Ed.), *Libertas philosophandi: Spinoza als gids voor een vrije wereld*, In de Pelikaan, Amsterdam 2008, pp. 113-123

Steenbakkers, Piet, 'Benedictus de Spinoza (1632-1677). De samenleving als deel van de natuur', in Erik de Bom (red.), *Een nieuwe wereld: Denkers uit de Nederlanden over politiek en maatschappij (1500-1700)*, Polis/Klement, Antwerpen 2015, pp. 220-55

Striker, Gisela, 'The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics', in Annas, Julia (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy I*, 1983, pp. 145-67

Terpstra, Marin, *De wending naar de politiek. Een studie over de begrippen 'potentia' en 'potestas' bij Spinoza*, Proefschrift uitgegeven in eigen beheer, Nijmegen 1990

Til, Salomo van, *Voor-Hof Der Heydenen*, Dordrecht 1694

Tuck, Richard, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, 1979

Tuck, Richard, *Hobbes*, Oxford University Press, 1989

Vernière, Paul, *Spinoza et la pensée française avant la révolution, I, XVIIe siècle (1663-1715)*, PUF, Parijs 1954

Walther, Manfred, 'Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas', in *Studia Spinozana* 1 (1985), pp. 73-105

Watkins, J.W.N., *Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, Hutchinson University

Library, Londen 1965

Witt, Johan de, *De Deductie uit 1654, Manifest van de ware vrijheid*,
Lesbrief HAVO-VWO, ingeleid en hertaald door Serge ter Braake,
Sonsbeek Publishers, Arnhem 2011

Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the
latent processes of his reasoning*, I en II, Harvard University Press,
Cambridge MA 1962 (1934)

Aantekeningen

[←1]

Spinoza's voornaam luidde Baruch (Hebreeuws voor 'de gezegende') of Bento, het Portugese equivalent van Baruch. Na zijn excommunicatie nam Spinoza de Latijnse versie van deze voornaam aan: Benedictus.

[←2]

Freudenthal I, 262-5, II, 137-40. De fotokopie van de akte waarin de *herem* is vastgelegd, de transcriptie van deze akte en de vertaling met uitgebreid commentaar maken duidelijk dat de versie van de *herem* zoals die tot nu toe heeft gecirculeerd onjuistheden bevat, reden waarom ik mij op de oorspronkelijke tekst baseer.

[←3]

Tekst: *Das 'Exemplar humanae vitae' des Uriel da Costa*, Konrad Müller (Einleitung, Übersetzung), Verlag H.R. Sauerländer & Co. Aarau 1952, pp. 57-9. *Die Schriften des Uriel da Costa*, Carl Gebhardt (Einleitung, Übersetzung, Kommentar), Amsterdam, Heidelberg, Londen 1922, pp. 113-4, 134-5. Voor leven en werk van Uriël da Costa zie de inleidingen van Carl Gebhardt en die van Konrad Müller. Zie verder I.S. Révah, 'La religion d'Uriel da Costa, Marrane de Porto (d'après des documents inédits)', *Revue de l'histoire des religions* 161, 1962, pp. 45-76 en Jean-Pierre Osier, *d'Uriel da Costa à Spinoza*, Berg, Parijs 1983.

[←4]

De volledige titel luidt: *Het Voor-hof der Heydenen, voor alle ongeloovigen geopent, om de selve aldaar door een klare beschouwinge van de Betoogde Goodelykheyd van Mosis Wet-Boek tot eerbiediger ingang in 't Heyligdom van Gods Wet toe te rusten*, door Salomon van Til. Bedienaar des Goddelijken Woords in de Gemeynte J.C, ende professor in de Illuster Schole tot Dordregt. Tot Dordregt, By Dirk Goris, Boek-verkooper, woonende by de Wijnbrug, in de Griffioen. Anno 1694. Het citaat is te vinden op pp. 5-6. Gebhardt's transcriptie van deze passage bevat veel fouten (Gebhardt V, 224); zelfs Freudenthal's transcriptie - Freudenthal I, 399 - is niet vlekkeloos.

[←5]

Pierre Bayle schreef een zeer uitgebreid en invloedrijk artikel over Spinoza in zijn *Dictionnaire*. Het is bepalend geweest voor de receptie van Spinoza in de daaropvolgende anderhalve eeuw. Bayle maakt, net als Van Til, melding van het bestaan van een *Apologie* en signaleert, net als Van Til, dat deze de kiem vormt waaruit later het *Theologisch-politiek traktaat* is ontstaan: ‘Il composa en espagnol une apologie de sa sortie de la synagogue. Cet écrit n’a point été imprimé; on sait pourtant qu’il y mit beaucoup de choses qui ont ensuite paru dans son *Tractatus Theologico-Politicus*’, Pierre Bayle, artikel *Spinoza* in *Dictionnaire historique et critique*, Slatkine reprint, Genève 1969 (1702), deel 13, p. 416. Bayle geeft als bron voor zijn opmerking het boek van Salomon van Til, reden waarom ik Bayle niet opvoer als onafhankelijke bron voor het bestaan van de *Apologie*.

[←6]

In Gebhardt V 225; Freudenthal I, 85.

[←7]

Gebhardt V 225. Men heeft wel vermoed dat Von Murr de titel van de *Apologie* aan Van Til ontleende, maar het lijkt me weinig waarschijnlijk dat Von Murr, als hij het boek van Van Til al kende, de titel die hij daar aantrof eigenhandig in een benaderende Spaanse versie zou hebben vertaald. Bovendien beroept Von Murr zich op verklaringen van getuigen die hij midden achttiende eeuw ondervroeg.

[←8]

John Bright, *A History of Israel*, Westminster Press, Philadelphia, 1981
(1959), p. 138.

[←9]

Theologisch-politiek traktaat 4/9; G III 64, 3-7; Ned 163.

[←10]

Theologisch-politiek traktaat 4/9; G III 64, 12-5; Ned 163.

[←11]

‘Datgene wat beweegt is niet zelf verantwoordelijk voor de beweging die veroorzaakt wordt door iets anders wat het voorwerp beweegt, of datgene wat beweegt is zelf oorzaak van zijn beweging’ (Aristoteles, *Fysica* VIII, 5).

[←12]

Suárez kreeg in Nederland een navolger in de Groningse theoloog Anthonius Driessen, die aan het begin van de achttiende eeuw een aanval deed op de Spinoza's immanentie onder beroep op Suarez' definitie van God als *actio transiens*: Anthonius Driessen, *Sapientia hujus mundi quam Deus stultitiam fecit*, Groningen 1734.

[←13]

Deus est omnium rerum causa immanens; non verò transiens, God is de immanente oorzaak van alle dingen, niet de overgankelijke oorzaak, *Ethica* I, 18; G II 63, 34-5.

[←14]

Theologisch-politiek traktaat 3/3; G III 45-6, 34-6; Ned 138.

[←15]

Theologisch-politiek traktaat 6/19; G III 93, 13-7; Ned 204.

[←16]

De uitdrukking komt tweemaal voor op dezelfde bladzij, *Ethica* IV, *Voorwoord*; G II 206, 23-4, 26-7; zie verder Spinoza's opmerking aan het eind van brief 6: *Verder maak ik geen onderscheid tussen God en de natuur, zoals iedereen heeft gedaan die ik ken*, Brief 6, G IV 36, 23-25.

[←17]

Theologisch-politiek traktaat 6/3; G III 83, 7-9; Ned 190.

[←18]

Theologisch-politiek traktaat 6/4 en 6/12; G III 83, 20-2, 89, 1-2; Ned 191, 198.

[←19]

Spinoza nam zowel direct als indirect kennis van het stoïsche gedachtengoed. Hij las de grote stoïci uit de Romeinse keizertijd: Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius. Hij las ook eigentijdse auteurs die zich op de Stoa beriepen, zoals Hugo de Groot of Thomas Hobbes. Spinoza geeft aan dit gedachtengoed een eigen draai, zoals hij doet met elk gedachtengoed dat hij in zijn werk integreert. Zie hiervoor Firmin DeBrabander, *Spinoza and the Stoics: Power, Politics and the Passions*, Continuum, Londen 2007 en het J. Miller, het lemma 'Stoa' in *The Bloomsbury Companion to Spinoza*, Bloomsbury Academic, Londen 2014. Ik beperk me tot de algemene vaststelling dat Spinoza zich oriënteert op het stoïsche gedachtengoed. Aan het eind van het boek zal ik de belangrijkste verschillen aangeven tussen dit gedachtengoed en de interpretatie die Spinoza ervan geeft.

[←20]

Diogenes Laërtius VII, § 148, Damon, Budel 2008, p. 307.

[←21]

Bijvoorbeeld: *Onder deugd en macht versta ik hetzelfde - Per virtutem, & potentiam idem intelligo - Ethica IV, Definitie 8; G II 210, 19.*

[←22]

Ethica IV 50 en 50 *Bewijs*; G II 247, 2-13.

[←23]

Vergelijk bijvoorbeeld *Ethica* III 55 *Scholie*; G II 183, 2-3: *suas virtutes, sive suam agendi potentiam*, zijn deugden, oftewel zijn handelingsvermogen.

Een uitgebreider en grondiger behandeling van het thema ‘dubbelzinnigheden’ zou rekening moeten houden met verschillende varianten van dubbelzinnigheid. De voorbeelden van het dubbele en tegenstrijdige godsbegrip en het dubbele en tegenstrijdige deugdbegrip komen in vrijwel onveranderde vorm voor in Spinoza’s hele werk. Maar er zijn ook dubbelzinnigheden die veroorzaakt worden door een ontwikkeling in Spinoza’s denken. Een klein voorbeeld: in de *Korte verhandeling* gaat Spinoza er, in navolging van Descartes, nog van uit dat het redelijk denken passief is. In de *Verhandeling over de verbetering van het verstand* vat hij het denken voor het eerst op als een zelfstandige activiteit van de geest, zij het dat hij zich die nog steeds voorstelt als een inductieve, uit waarneming afgeleide handeling. In de *Ethica* ten slotte is alleen kennis 1 (waarneming) passief. Het redelijk denken heeft zich in de loop van Spinoza’s werk ontwikkeld van een passieve naar een actieve instantie die in staat is om deductief de dingen af te leiden uit hun oorzaak. Op de ingewikkelde materie van wat Spinoza onder kennis verstaat zal ik later nog terugkomen. Voor het moment is het voldoende vast te stellen dat begrippen als ‘kennis’, ‘rede’ en ‘intuïtie’ zich in de loop van Spinoza’s werk voortdurend ontwikkelen en dat de betekenis van deze termen in de loop van deze ontwikkeling verschuift.

De complexiteit van de dubbelzinnigheden neemt nog toe als men bedenkt dat Spinoza naast de mogelijkheid om één woord te gebruiken voor verschillende betekenissen, ook de mogelijkheid benut om twee woorden te gebruiken voor een en dezelfde betekenis. In een vroeg werk, *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, gebruikt hij vaak het woord ziel (*anima*). Een voorbeeldje: *Onder ‘verbeelding’ mag men wat mij betreft alles verstaan wat men wil, mits het maar verschilt van het verstand en iets is waarbij de **ziel** passief is (Vel si placet, hinc per imaginationem, quicquid velis, cape, modò sit quid diversum ab intellectu, & unde **anima** habet rationem patientis)* (G II 32, 9-11; Ned 72-3). In de *Ethica* blijft het woord ziel vrijwel achterwege; in plaats daarvan gebruikt Spinoza het woord geest (*mens*), bijvoorbeeld in de beroemde stelling 23 van deel V: *De menselijke **geest** kan niet geheel te gronde gaan met het lichaam, maar er blijft iets van over wat eeuwig is (**Mens** humana non potest cum Corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est)* (G II 295, 14-5). In de passage uit de *Verhandeling* zou men eerder het woord geest (*mens*) verwachten dan het woord ziel (*anima*); in de passage uit de *Ethica* eerder het woord ziel (*anima*), dan geest (*mens*). De reden waarom Spinoza een toenemende voorkeur heeft voor het woord geest (*mens*) is mijns inziens dat hij in toenemende mate afstand wil nemen van het woord ziel, omdat dit te zwaar belast is met christelijke connotaties. Over deze verschuiving zou veel meer te zeggen zijn. Ik zal me beperken tot de opmerking dat de ambiguïteit in dit geval het gebruik betreft van twee verschillende woorden voor dezelfde

betekenis. Ik zou deze laatste vorm van ambiguïteit van de eerste kunnen onderscheiden als *homosemie* tegenover *homofonie*, maar belangrijker dan de classificatie van diverse vormen van dubbelzinnigheid is het inzicht dat Spinoza deze dubbelzinnigheden inzet als strategie om zich te onttrekken aan beschuldigingen van immoraliteit en atheïsme.

[←25]

Brief 30; G IV 166, 25-6.

[←26]

Brief 43; G IV 219, 15-8, *Briefwisseling*, p. 285.

[←27]

Theologisch-politiek traktaat 2/1; G III 30, 1-4; Ned 116.

[←28]

Theologisch-politiek traktaat 6/9; G III 86-7, 34-4; Ned 195.

[←29]

Rechtvaardigheid is niet iets wat op zichzelf staat, maar het is telkens een verdrag, dat in de omgang met elkaar, waar ook maar, wordt afgesloten, met als oogmerk dat men niet benadeelt en niet benadeeld wordt. Epicurus 'Authentieke Leerstellingen' nummer 33, in Epicurus, *Brief over het geluk*, vertaling en inleiding door Keimpe Algra, Historische Uitgeverij, Groningen 2007, p. 58. In dezelfde lijn leerstelling 23, eveneens p. 58.

[←30]

Politiek traktaat 11/4; G III 360, 9; Ned 265.

[←31]

...quia uniuscujusque jus virtute, seu potentiâ uniuscujusque definitur, longè majus homines in bruta, quàm haec in homines jus habent, Ethica IV 37, Scholie 1; G II 237, 4-6.

[←32]

... jus enim summarum potestatum ab earum potentia determinari ostendimus, Theologisch-politiek traktaat 20/3; G III 240, 13-4; Ned 426.

[←33]

Politiek traktaat 2/10; G III 280, 6-10.

[←34]

Politiek traktaat 2/10; G III 280, 10-4.

[←35]

Politiek traktaat 2/15; G III 281, 15-21.

[←36]

Politiek traktaat 2/13; G III 281, 1-5.

[←37]

Theologisch-politiek traktaat 16/17; G III 197, 9-15.

[←38]

Theologisch-politiek traktaat 16/21; G III 199, 32-3.

[←39]

Theologisch-politiek traktaat 20; G III 239, 2-3; Ned 424.

[←40]

Theologisch-politiek traktaat 20/1; G III 239, 10-12; Ned 424. 'Denken wat men wil, zeggen wat men denkt'. Ik veronderstel dat de oorsprong van Spinoza's motto de volgende passage uit Tacitus is: *Het is een zeldzaam geluk te leven in een tijdperk waarin men kan denken wat men wil en zeggen wat men denkt (...rara temporum felicitate ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet)*, Tacitus, *Historiarum* I, 1. Spinoza las en bewonderde Tacitus. Hij kan deze maxime direct uit Tacitus hebben overgenomen. Maar de slagzin werd door tijdgenoten vaker geciteerd. Het is waarschijnlijker dat Spinoza de zin ontleende aan Johan en Pieter de la Court, *Consideratien van staat Ofte Politike Weeg-schaal*, waarin het Tacitus-citaat wordt gebruikt in hoofdstuk 33, pagina 161 van de editie 1662, of aan Henry Oldenburg, die in zijn brief aan Spinoza van augustus 1663 (brief 14) opmerkt dat Spinoza leeft *in een bij uitstek vrije republiek, waar men mag denken wat men wil en zeggen wat men denkt (ut sentire ibi, quae velis, & quae sentias dicere liceat)*; Brief 14; G IV 70, 10-2; *Briefwisseling* 140.

[←41]

Politiek traktaat 10/5; G III 355, 24-8.

[←42]

Theologisch-politiek traktaat 20/13; G III 245, 1-6; Ned 432-3.

[←43]

Ik dank de verwijzing naar Hugo de Groot aan Fokke Akkerman,
Theologisch-politiek traktaat, 506, noot 10.

[←44]

Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode; Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1975 (1960), 255 sq, 261 sq.

[←45]

Epictetus, *Diatribai* III, 45.

[←46]

Epictetus, *Diatribai*, I, 12-7, p. 51.

[←47]

Epictetus, *Zakboekje, Wenken voor een evenwichtig leven*, nr. 47, SUN, Nijmegen 1994, p.67; *Diatribai*, III, XII/14, 45.

[←48]

Ethica IV 67; G II 261, 2-3.

[←49]

De term 'kritisch denken' komt als zodanig noch bij de Stoa, noch bij Spinoza voor, maar hij vormt mijns inziens de kern van datgene waar beide naar streefden.

[←50]

Marcus Aurelius, *Pensées pour moi-même*, VIII, 48, Les intégrales de philo, Nathan, Parijs 2005, p.102. Zie ook de voortreffelijke studie van Pierre Hadot, *La citadelle intérieure; Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Parijs 1997 (1992).

[←51]

Brief 8; G IV 38-9, 27-5; *Briefwisseling*, p. 105.

[←52]

Brief 9; G IV 42, 14-24; *Briefwisseling*, p. 109. Het is opmerkelijk dat Spinoza de achternaam van Johan anders spelt dan Simon de Vries. Simon gebruikt waarschijnlijk per abuis het benaderende Casuarius, terwijl Spinoza in zijn antwoordbrief de naam correct spelt als Casearius, een latinisering van de naam Keezer (kaasmaker). Johan Casearius was een buitengewoon kleurrijk personage. We vernemen zijn levensgeschiedenis in de oude, maar zeer waardevolle studie van Koenraad Meinsma, *Spinoza en zijn kring*, 's-Gravenhage 1896, pp. 181-90. Meinsma spelt de naam Casearius zoals Spinoza. Ik zal mij aan deze spelling conformeren.

[←53]

Brief 13; G IV 63, 6-24; *Briefwisseling* 130-1. Zie voor de
ontstaansgeschiedenis van dit werk Carl Gebhardt, *Textgestaltung Renati
Des Cartes Principiorum Philosophiae*, in Gebhardt I, 609-23.

[←54]

De beginselen van de wijsbegeerte van Descartes III; G I 226-7, 19-13.

[←55]

III. Per Conatum ad motum non intelligimus aliquam cogitationem, sed tantum, quod pars materiae ita est sita, & ad motum incitata, ut reverâ esset aliquò itura, si à nullâ causâ impediretur. - Grondslagen van de filosofie van Descartes III, Definitie 3; G I 229, 21-4.

[←56]

56 Quid conatus ad motum in rebus inanimatis sit intelligendus.

Cùm dico globulos secundi elementi recedere conati à centris circa quae vertuntur, non putandum est idcirco me illis aliquam cogitationem affingere, ex quâ procedat iste conatus; sed tantùm ipsos ita esse sitos, & ad motum incitatos, ut revera sint eò versus ituri, si à nullâ alliâ causâ impediuntur (Descartes, *Principia philosophiae*, III, § 56, in Adam, Tannery, *Oeuvres de Descartes* VII, Cerf, Parijs 1905, p. 108).

[←57]

Descartes maakt in zijn *Beginnelsen* eveneens gewag van de kiem- of zaadjesmetafoor als kentheoretisch beginsel: ... *wij zullen beter doen begrijpen wat in het algemeen de natuur is van alle dingen in de wereld als we ons enkele beginselen kunnen voorstellen die heel begrijpelijk en heel eenvoudig zijn, aan de hand waarvan we duidelijk kunnen aantonen dat de hemellichamen en de Aarde, kortom de hele zichtbare wereld voortgebracht had kunnen zijn door slechts enkele kiemen (hoewel we weten dat zij niet op die manier is voortgebracht), dan wanneer we haar simpelweg beschrijven zoals ze is* Deze passage is illustratief (zie het volgende hoofdstuk IV) voor dezelfde hypothetisch-deductieve positie als waarvan ook Spinoza uitgaat. Deze positie is tegengesteld aan de hypothetisch-inductieve methode van Boyle en de Royal Society, op welke laatste methode Descartes een toespeling maakt aan het eind van de passage als hij zegt dat de werkelijkheid moet worden begrepen vanuit een hypothetische dieptestructuur of kiem en niet 'simpelweg worden beschreven zoals ze is'. Binnen deze kentheoretische positie wijkt Spinoza van Descartes af, omdat Descartes (a) er vanuit gaat dat de hemellichamen en alles wat zich op aarde bevindt geschapen is door God en hij (b) de kiemmetafoor uitsluitend toepast op hemellichamen, niet op levende organismen, terwijl Spinoza zich (a) concentreert op levende wezens en (b) veronderstelt dat de kiem of impuls (conatus) waaruit deze wezens voortkomen, de feitelijke oorsprong vormen waaraan niets voorafgaat, met andere woorden dat deze kiem of conatus samenvalt met de immanente God of substantie. Descartes, *Les principes de la philosophie* III, § 45, op. cit., pp. 248-9.

[←58]

Metafysische gedachten I; G I 248, 3-4, 9-27.

Korte verhandeling I, 5; G I 40, 2-17. De *Korte verhandeling* is ontstaan in de vroege jaren '60. Ze is het resultaat van de lessen die Spinoza gaf aan de filosofische vriendenkring die zich rond hem verzamelde in zijn Amsterdamse jaren. Zijn vrienden maakten aantekeningen van deze lessen. Ze systematiseerden ze en lieten de afschriften onder elkaar circuleren. In het midden van de negentiende eeuw kwam Johannes van Vloten in het bezit van twee afschriften die bekend zijn geworden onder de titel *Korte verhandeling van God / de Mensch en des zelfs welstand*. Hij publiceerde ze in een boek met onuitgegeven Spinoza-manuscripten (1862), maar deze versie van de *Korte verhandeling*, een samenvoeging van beide manuscripten, gaat mank aan allerlei gebreken. Carl Gebhardt deed het werk over, en van alle Spinoza-teksten die hij bezorgde in zijn *Spinoza Opera* kostte dit nagekomen werk hem veruit de meeste hoofdbreken. Zie Gebhardts meer dan 200 pagina's tellende, nog steeds voorbeeldige verantwoording van de *Textgestaltung* van de *Korte verhandeling*, Gebhardt I, 407-609. Overigens is zelfs Gebhardts tekst niet geheel brandschoon. In het zojuist geciteerde fragment is het woordje *de* achter *poginge* mijns inziens een betrekkelijk voornaamwoord dat terugslaat op *poginge*, reden waarom het moet worden gelezen als *die*. Er is wellicht sprake geweest van een verwisseling tijdens de transcriptie als gevolg waarvan per abuis '*de* *poginge*, *die*' werd getranscribeerd als '*die* *poginge*, *de*'. Over de datering van de *Korte Verhandeling* en de vraag of dit werk is ontstaan voor of na de *Verhandeling tot verbetering van het verstand* verschilt men van mening. Filippo Mignini heeft in vele publicaties betoogd dat de *Korte Verhandeling* moet zijn ontstaan na de *Verhandeling tot verbetering van het verstand*, maar zijn redenering is niet overtuigend. Op dit moment staat alleen vast dat beide werken uit het begin van de jaren '60 stammen en blijft de vraag voorlopig onbeantwoord welk van beide werken eerder is ontstaan en óf ze wel na elkaar zijn ontstaan. Zie Filippo Mignini, *Spinoza: Korte Verhandeling/ Breve Trattatato* (introduzione, edizione, traduzione, commento), Japadre, L'Aquila 1986 (894 p.) en Filippo Mignini, 'Introduction au *Tractatus de Intellectus Emendatione*', in Moreau, P.-F. (éd), *Spinoza: Premiers écrits*, Presses Universitaires de France, Parijs 2009, pp. 21-58

[←60]

*... hoe het begin der dingen is geweest, en hoe hun samenhang is met de eerste oorzaak: hierover, alsmede over de verbetering van het verstand, heb ik een heel boekje samengesteld, schrijft Spinoza in april 1662 aan Henry Oldenburg. De verwijzingen in deze brief betreffen de *Korte verhandeling*, respectievelijk de *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, brief 6; G IV 36, 10-14; *Briefwisseling*, p. 101.*

[←61]

Cicero, *De finibus*, boek III, V; Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux* II, Les belles lettres, Parijs 1961, p. 15.

[←62]

Diogenes Laërtius, VII, 85; Long & Sedley I, 346, II, 343; vertaling Reinout Stigter.

[←63]

Thomas Hobbes, *De corpore* Deel IV, Hoofdstuk 25, paragraaf 12, in *Opera Philosophica Omnia* I, J. Bohn, Londen 1839, p. 332; Engelse vertaling: *Concerning Body*, in *The English Works of Thomas Hobbes* I, John Bohn, Londen 1839, p. 407.

[←64]

Hobbes, Thomas, *The Elements of Law: Human Nature and De Corpore Politico*, J.C.A Gaskin (ed.), Oxford University Press, 2008 (1994)
43-4.

[←65]

Opdracht aan de koning in: Harvey, *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus* (1628), Engelse vertaling *Anatomical Exercise on the Motion of the Heart and Blood in Animals* (1653).

[←66]

Zie ook Watkins, J.W.N., *Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*, Hutchinson University Library, Londen 1965.

[←67]

Het betreft brief 50 aan Jarig Jelles (1674) en *Aantekening* 33 bij hoofdstuk 16 van het *Theologisch-politiek traktaat* (1670).

[←68]

Hobbes, *Leviathan*, I, Hoofdstuk 6, 1-2, p. 34. Latijnse versie in Thomae Hobbes malesburiensis, *Opera Philosophica quae latine scripsit omnia*, Johannes Bohn, Londen 1841, p. 40. Engelse versie *Oxford World's Classics*, Oxford University Press, 2008, p. 34.

[←69]

*Conatus sese conservandi primum, & unicum virtutis est fundamentum.
Nam hoc principio nullum aliud potest priùs concipi, & absque ipso nulla
virtus potest concipi. Ethica IV 22 Bijstelling; G II 225, 22-6.*

[←70]

conatus, sive appetitus, Ethica III 35 Bewijs; G II 167, 1.

[←71]

Ethica III 9 *Scholie*; G II 148, 5-8.

[←72]

Ethica III 9, *Scholie*; G II 148, 1-4.

[←73]

Ethica IV 18 *Scholie*; G II 222, 17-21.

[←74]

Zie Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, 2003 (2001).

[←75]

Descartes, *Les passions de l'âme*, artikel 50.

[←76]

Bijvoorbeeld: *Het streven tot zelfbehoud* (conatus se conservandi) is *het* *wezen* (essentia) *zelf van het ding* – *Ethica* IV 22 *Bewijs*; G II 225, 17; vrijwel identiek: *Ethica* IV 25 *Bewijs*; G II 226, 26-7 en *Ethica* III 7; G II 146, 20-1.

[←77]

Metafysische overdenkingen II, 4; G I 255, 23-5.

[←78]

Onder meer *Ethica* III 57; G II 186, 13-4.

[←79]

Brief 23, G IV 151-2, 33-25. Men heeft zich verbaasd over de bruutheid van het voorbeeld. Ik denk dat Spinoza het mogelijk ontleent aan Epictetus, die in deel 1 van de *Gesprekken (Diatribai)*, een boek dat Spinoza in bezit had, op een vraag van een leerling op geërgerde toon hetzelfde extreme voorbeeld noemt van iemand die zijn natuur volgt tot zijn verhangning aan toe: *Voor redelijke wezens bestaat het ondraaglijke alleen in datgene wat strijdig is met de rede [...] – Maar zich ophangen, is dat niet onverdraaglijk? – Als men het gevoel heeft dat het redelijk is, dan doet men dat. [...] Begrippen als redelijk of onredelijk hebben verschillende betekenissen afhankelijk van de mensen, net zoals ook die van goed en kwaad, nuttig en schadelijk verschillen van mens tot mens (Epictetus, *Gesprekken (Diatribai)* I, 2 – 1-6, Les belles lettres, p. 10).*

Hobbes, Thomas, *Elementorum philosophiae I, De Corpore*, in Thomae Hobbes, *Opera Philosophica quae latine scripsit Omnia*, John Bohn, Londen 1839, I, VI, § 13, p. 72; Engelse tekst in Hobbes, Thomas, *Elements of Philosophy I, Concerning Body*, in Thomas Hobbes, *The English Works* Vol. I, John Bohn, Londen 1839, I, VI, § 13, p. 81-2. Hobbes herhaalt deze definitie en het voorbeeld van de cirkel op diverse plaatsen. De meest uitgebreide bevindt zich in *De corpore* I, I, § 5, p. 6 als filosofische beginselverklaring. Hobbes herhaalt het belang van de generatieve definitie meermaals in zijn polemieken met de wiskundige John Wallis: Hobbes, Thomas, *Six Lessons to the Professors of Mathematics*, in Thomas Hobbes, *The English Works*, vol VII, Longman, Brown, Green and Longmans, Londen 1845 (1656), pp. 181-357. Hobbes' langdurige en verbeterde polemieken met Wallis berustte onder meer op de principiekwestie of meetkunde (geometrie) herleid moet worden tot algebra, zoals Wallis meende, of dat algebra juist moet worden herleid tot meetkunde, zoals Hobbes meende. Dat was een fundamenteel punt. Hobbes meende dat als je kennis herleidt tot algebraïsche formules je al te makkelijk gaat luchtfietsen en in metafysische – dat wil voor Hobbes zeggen: oncontroleerbare, zinledige sferen terecht komt. Dit was een sneer in de richting van Descartes en diens ook in Engeland aanwezige adepten, die juist bepleitten dat de ruimtelijke meetkunde herleid moest worden tot abstracte algebra. Vandaar het belang dat Hobbes geeft aan generatieve definities, omdat dit soort definities de verplichting bevatten om de abstracte formule die in de kern van elk ding verborgen ligt, te vertalen in voorschriften hoe je met behulp van deze formule het ding daadwerkelijk kunt produceren. Wanneer Spinoza dan ook Hobbes volgt en de generatieve definitie tot hoeksteen van zijn methode maakt, verzet ook hij zich in dit fundamentele opzicht tegen Descartes, die in zijn *Grondslagen* juist het tegendeel had bepleit, namelijk dat elk natuurkundig (ruimtelijk) verschijnsel tot een algebraïsche formule herleidbaar moet zijn - getuige de afsluitende paragraaf van deel II van Descartes' *Principes de la philosophie: Ik aanvaard geen grondslagen van de natuurkunde die niet ook in de wiskunde worden aanvaard, om door bewijsvoering alles wat ik daaruit afleid te kunnen bewijzen, & dat deze grondslagen volstaan, aangezien alle natuurverschijnselen aan de hand van deze grondslagen kunnen worden verklaard*, Descartes, *Principes de la philosophie*, II, § 64, pp. 101-2.

[←81]

Hobbes, Thomas, *Six Lessons to the Professors of Mathematics*, *The epistle dedicatory*, p. 188.

[←82]

Hobbes, Thomas, *De Corpore*, I, I, § 8 *Subjectum*, p. 9; Thomas Hobbes, *Concerning Body*, I, I, § 8 *The subject of Philosophy*, p. 10.

[←83]

Ernst Cassirer wijst op het belang van wat hij noemt de genetische definitie voor de kentheorie van Spinoza. Hij kent – terecht - aan deze definitie een centrale rol toe. Vreemd genoeg vermeldt hij alleen de passage uit de *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, waarvan de paragrafen 95 tot 107 zijn gewijd aan de definitie van de definitie, maar niet de brief aan Simon de Vries die veel meer duidelijkheid schept ten aanzien van de definitie, doordat Spinoza de generatieve definitie daar stelt tegenover de beschrijvende definitie. Cassirer benadrukt, opnieuw terecht, dat Spinoza het idee van de generatieve definitie waarschijnlijk heeft ontleend aan Hobbes' *De corpore*. Maar hij geeft niet de juiste verwijzingen en trekt een onjuiste conclusie door te zeggen dat Hobbes het traditionele godsbegrip en derhalve de metafysica zou hebben uitgeschakeld ter wille van de autonome natuur, terwijl Spinoza zou zijn blijven redeneren vanuit de substantie als metafysische grondslag van zijn filosofie. Het is precies andersom. Zie Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* II, in Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, deel 3, 1999 (1907), de delen 'Hobbes', pp. 36-57 en 'Spinoza', pp. 57-101.

[←84]

Ethica IV, *Voorwoord*; G II 209, 5-8.

[←85]

Ethica III 8; G II 147, 2-3.

[←86]

Ethica III 8, *Bewijs*; G II 147, 5-12.

[←87]

Ethica V 23; G II 295, 14-5.

[←88]

Ethica V 22; G II 295, 4-5.

[←89]

Friedrich Nietzsche had zijn bedenkingen bij Spinoza's definitie van conatus. Hij trok uit Spinoza's definitie van conatus als zelfbehoud, van conatus als handhaving in het bestaan, de conclusie dat het de mens te doen zou zijn om handhaving van zijn individuele hachje, terwijl hij, Nietzsche, uit de bestudering van mens en dier nu juist had geleerd dat het individuele dier, de individuele mens, bereid zijn hun leven op te offeren voor hun nakomelingen en dat hun belangen derhalve de egoïstische grenzen van het individuele bestaan overschrijden (zie Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Ed. Colli, Montinari, Deutscher Taschenbuchverlag, De Gruyter, Berlijn 1999 (1967-77), deel 3, p. 585, *Fröhliche Wissenschaft* fragment 349; deel 5, pp. 27-8, *Jenseits* fragment 13; *Nachlass* voorjaar 1888, deel 13, p. 301). Maar Spinoza bedoelde met het streven naar handhaving van het 'zelf' en het 'bestaan' iets wat het individu verre overstijgt, veel verder nog dan Nietzsche veronderstelde.

[←90]

Ethica IV 20, 20 *Bewijs*; G II 224, 7-18.

[←91]

Ik heb de moeilijk vertaalbare term *virtus* aan het begin van de passage weergegeven door het woord *vermogen* (eigenlijk een synoniem van macht), aan het eind met *macht*, omdat het ontbreken van *virtus* daar als machteloosheid wordt gesteld tegen de aanwezigheid van *virtus*, dat wil zeggen: macht. Ik had de meer gangbare vertaling van *virtus* met *deugd* kunnen kiezen, maar dan sluipt er een dubbelzinnigheid in de tekst, omdat *deugd* gelezen kan worden in de christelijke betekenis van dat woord, en dat is uitdrukkelijk niet de bedoeling. Spinoza gebruikt het begrip *virtus* met opzet dubbelzinnig (zie hoofdstuk 1).

De vertaling van *suum esse* (*zijn zijn*) komt een beetje onhandig over; uitwijken naar *zijn bestaan* is minder wenselijk, omdat dan het misverstand ontstaat dat Spinoza de zijnsdrift zou beperken tot de levensduur van het menselijk bestaan terwijl, zoals we hierboven hebben gezien, Spinoza nu juist bedoelt te zeggen dat de mens zich probeert te handhaven in een *zijn* dat het individuele bestaan verre overstijgt. De enige andere alternatieven voor *suum esse* zouden kunnen luiden: *zijn wezen*, of *zijn natuur*; vertaling van *esse* met een van deze woorden is zeker mogelijk, maar onder voorwaarde dat *wezen* en *natuur* opnieuw begrepen worden als de zijnskern die de individuele mens overstijgt. Ten slotte vertaal ik het beladen begrip *suum utile* (letterlijk het ‘eigen nut’) met *eigenbelang*, met de aantekening dat ik terugkom op het nut in hoofdstuk 5 als ik Spinoza behandel als utilitarist.

[←92]

Ethica III 57 *Bewijs*; G II 186, 30-2.

[←93]

Ethica IV 20 *Scholie*; G II 224-5, 20-2. Overigens is deze uitspraak in strijd met de hierboven geciteerde uitspraak in de brief aan Willem van Blyenbergh dat een zelfmoordenaar maar beter kan gaan hangen als dat beter met zijn natuur overeenkomt.

[←94]

Ethica III 39 *Scholie*; G II 170, 13-24.

[←95]

Eerzucht en gierigheid als deugd: *Ethica* III 39 Scholie, G II 170, 13-24;
hoogmoed als deugd, dat wil zeggen als vreugde oftewel vergroting van
handelingsmacht: *Ethica* III 26 Scholie, G II 159, 23-31.

[←96]

Medelijden als ondeugd: *Ethica* IV 50 en 50 *Bewijs*, G II 247, 2-13;
nederigheid als ondeugd: *Ethica* IV 53 en 53 *Bewijs*, G II 249, 17-33; berouw
als ondeugd: *Ethica* IV 54, 54 *Bewijs* en 54 *Scholie*, G II 250, 1-22; schaamte
als ondeugd: *Ethica* IV *Appendix*, *Hoofdstuk* 23, G II 272, 14-16.

[←97]

Zie verder Gilles Deleuze, 'Vision éthique du monde', hoofdstuk 16 van *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Parijs 1968, pp. 234-51.

[←98]

Brief 1; G IV 6, 15; *Briefwisseling* 72.

[←99]

Brief 32; G IV 176, 12-9; *Briefwisseling* 236.

[←100]

Voor de duidelijkheid: met *physiologie* wordt in de zeventiende eeuw natuurkunde bedoeld, met *historia* onderzoek of beschrijving. Zie Crommelin 6; *Briefwisseling* 434, 441-8.

[←101]

Robert Boyle, *Certain physiological essays and other tracts written at distant times and on several occasions*, Henry Herringman, Londen 1661, pp. 5 en 7.

[←102]

Vormde Boyles stellingname tegenover Descartes uit 1661 voor Oldenburg aanleiding om Spinoza, leerling van Descartes, dit boek te sturen? Het debat tussen Boyle en Spinoza krijgt extra reliëf wanneer men bedekt dat Spinoza in 1663 begon met het maken van een samenvatting van Descartes' *Beginselen van de wijsbegeerte*, dat wil zeggen het boek waartegen Boyle zich zo heftig verzette. Spinoza begon met het maken van deze samenvatting op het moment dat het debat tussen Boyle en hem nog gaande was.

[←103]

Boyle maakt in zijn inleidende essay terloops melding van buskruit: *When a Gunner or a Souldier employs Gun-powder, it is not necessary that he should consider, or so much as know, of what and of how many Ingredients (much less of what kind of Atoms) it is made, and the proportion and manner wherein they are mingled*, maar hij brengt deze opmerking niet in verband met zijn salpeterproeven, Boyle, op. cit., p. 24.

[←104]

Descartes gaat in zijn *Beginnelsen van de wijsbegeerte* wel uitgebreid in op de manier waarop salpeter, gemengd met houtskool en zwavel, buskruit oplevert. *Over buskruit dat gemaakt wordt van zwavel, salpeter & houtskool*, zo luidt de titel van paragraaf 109 van deel IV van de *Beginnelsen*. In de daaropvolgende paragrafen verklaart Descartes de werking van buskruit (de snelle ontbranding) uit de manier waarop de partikels van salpeter, houtskool en zwavel op grond van hun vorm op elkaar inwerken – de partikels van zwavel en salpeter dringen door de poriën van de houtskoolpartikels, de zwavel en salpeterpartikels zwellen geweldig op onder invloed van het vuur dat ze zelf veroorzaken, enzovoorts (paragrafen 111 – 5). Ik neem aan dat Descartes vanwege zijn militaire achtergrond bijzonder geïnteresseerd was in de werking van buskruit (hij heeft het over kanonskruit – *pulvis tormentarius, poudre à canon*). Het lijkt me aannemelijk dat Spinoza zijn redenering over de werking van het door Boyle geanalyseerde mengsel salpeter – houtskool ontleent aan Descartes' uiteenzetting over het buskruit. Zie Descartes, *Principes de la Philosophie*, de door Descartes geautoriseerde Franse vertaling van 1647 uit het Latijn, in Adam, Tannery, *Oeuvres de Descartes* XI, Vrin, Parijs 1996 (1903), pp. 259-62.

[←105]

Ik volg de analyse van C.A. Crommelin, 'Spinoza's natuurwetenschappelijk denken', in *Mededeelingen vanwege het Spinozahuis* VI, 1939, pp. 5-19 en het commentaar in Spinoza, *Briefwisseling*, pp. 443-4.

[←106]

... it appears that the whole body of the Salt-Petre, after it's having been sever'd into very differing parts by distillation, may be adequately re-united into Salt-Petre equiponderant to it's first self; this Experiment will afford us a noble and (for ought we have hitherto met with) single instance to make it probable that that which is commonly called the Form of a Concrete, which gives it it's being and denomination, and from whence all it's qualities are in the vulgar Philosophy, by I know not what inexplicable wayes, supposed to flow, may be in some bodies but a Modification of the matter they consist of, whose parts by being so and so disposed in relation to each other, constitute such a determinate kind of body, endowed with such and such properties; whereas if the same parts were otherwise disposed, they would constitute other bodies of very differing natures from that of the Concrete whose parts they formerly were, and which may again result or be produc'd after it's dissipation and seeming destruction, by the re-union of the same component particles, associated according to their former disposition.
(Boyle, op. cit., pp. 150-1).

[←107]

Zie ook Boyles definitie van 'elementen' of 'elementaire lichamen' in *The Sceptical Chymist*, eveneens uit 1661: *I now mean by Elements, as those Chymists that speak plainest do by their Principles, certain Primitive and Simple, or perfectly unmingled bodies; which not being made of any other bodies, or of one another, are the Ingredients of which all those call'd perfectly mixt Bodies are immediately compounded, and into which they are ultimately resolved* (*The Sceptical Chymist: or Chymico-Physical Doubts & Paradoxes*, Printed by J. Cadwell for J. Crooke, Londen 1661, p. 350).

[←108]

J.R. Partington, *A Short History of Chemistry*, Macmillan, London
1951, p. 67 (2nd edition).

[←109]

Zie Boyle, *Certain physiological Essays*, p. 9; zie verder Peter Urbach, *Editor's Introduction*, in Francis Bacon, *Novum Organon*, Open Court, Chicago 1994, pp. IX-XXVIII.

[←110]

Brief 6, *Over vloeibaarheid*, 1; G IV 28, 10-4; *Briefwisseling* 94.

[←111]

In de volgende paragraaf zal ik terugkomen op taal als onderdeel van Spinoza's eerste kennisniveau. Francis Bacon duidt de aan het spraakgebruik ontleende en verontreinigde begrippen aan als *Idols of the Marketplace* (Francis Bacon, *Novum Organon* I, 59, editie Dodo Press, Milton Keynes, z.j., pp. 15-6).

[←112]

Brief 6, *Over vastheid*; G IV 36, 10-4; *Briefwisseling*, p. 100-1. Spinoza verwijst naar de *Verhandeling over de verbetering van het verstand* en naar de *Korte verhandeling* die hij in deze periode waarschijnlijk nog als één project beschouwt (Zie *Briefwisseling*, p. 448).

[←113]

Brief 13/12; G IV 68-9, 33-3; *Briefwisseling* 138.

[←114]

Overigens zou Spinoza, indien geconfronteerd met de essentie van salpeter in de vorm van de formule KNO_3 met kracht hebben bestreden dat salpeter kan worden ontbonden in de onderdelen kalium (K), stikstof (N) en zuurstof (O), welke onderdelen afzonderlijk of in combinatie met andere onderdelen tot nieuwe stoffen kunnen leiden. Spinoza zou met andere woorden het molecuul KNO_3 hebben opgevat als een onveranderlijk element of atoom en de formule KNO_3 als de essentie van dit atoom.

[←115]

Aan het slot van de laatste brief gewijd aan het debat Boyle - Spinoza laat de goede Oldenburg merken dat hij zich in grote lijnen bewust is van de verschillen in uitgangspunt tussen de Engelsen en het continent. Hij roept Spinoza op om te werk te gaan vanuit het verstand, terwijl hij van zijn kant Boyle zal aansporen zijn werk voort te zetten van de kant van de waarneming: *Het zij mij vergund u vooral aan te sporen om met de scherpe wiskundige geest die u eigen is, de grondbeginselen der dingen verder te funderen, terwijl ik mijn edele vriend Boyle zonder ophouden tracht te verlokken om deze filosofie met proeven en waarnemingen, herhaaldelijk en nauwgezet uitgevoerd, te bevestigen en toe te lichten.*

[←116]

Ethica II 40, *Scholie* 2; G II 122, 3-11.

[←117]

Ik gebruik de *top-down*-karakteristiek als een eerste benadering van Spinoza's kentheoretische uitgangspunt. Spinoza meent dat de drie onderdelen van het verstand (verbeelding, rede en intuïtie) gelijktijdig werken. De *input* komt gelijktijdig van twee kanten: van de zintuiglijke waarnemingen/gemeenplaatsen op niveau 1 én van het intuïtieve inzicht op niveau 3, en deze dubbele *input* wordt gecentraliseerd en geordend door de rede op niveau 2, reden waarom ik aan het eind van dit hoofdstuk Spinoza's voorstelling van kennisverwerving zal samenvatten in het beeld van een drieluik, dat zich gelijktijdig aan ons voordoet, en waarvan het immens grote middendeel (rede) de *input* van de beide zijpanelen samenbrengt.

Er is enig verschil tussen de voorstelling van hoe het verstand werkt en de kentheoretische procedure die de wetenschapper moet volgen om tot waarachtige kennis te komen. In dit opzicht verschillen Boyle (*bottom-up*) en Spinoza (*top-down*) van mening. Verderop in dit hoofdstuk zal ik uitleggen dat Spinoza begint bij de top (de wetenschapper gaat uit van een hypothese ten aanzien van de essentie/definitie van het onderzochte ding), vervolgens deze hypothese toetst aan het werkelijk bestaande ding (observatie), en de uitkomsten vergelijkt met de hypothese, dit alles via het centrale schakelbord van de rede. Spinoza's kentheoretische positie is hypothetisch-deductief. Boyle begint met observaties, en leidt vervolgens uit herhaalde observaties een hypothese af over de definitie van het onderzochte ding, vergelijkt vervolgens deze hypothese met de observatie etc. Zijn kentheoretische positie is hypothetisch-inductief. Het verschil is het punt van waaruit de onderzoeker vertrekt (*top of bottom*) of met andere woorden de richting waarin zijn kentheoretische procedure zich beweegt.

[←118]

Ik herinner aan de passage uit brief 6, waarin hij zijn kritiek op Boyle formuleert als taalkritiek: *Ik geloof dat aan het spraakgebruik ontleende begrippen, die de natuur niet verklaren zoals zij op zichzelf is maar in haar relatie tot de menselijke waarneming, geenszins gerekend mogen worden tot de hoogste categorieën, noch ook vermengd (om niet te zeggen verward) mogen worden met zuivere begrippen die de natuur verklaren zoals zij in zichzelf is* (Brief 6. *Over vloeibaarheid*, 1; G IV 28, 10-4; *Briefwisseling*, p. 94 - zie hierboven p. qqq).

[←119]

... gewaarwording (perceptio) komt tot stand doordat tot de essentie van iets wordt besloten op grond van iets anders, maar niet adequaat – en dat gebeurt telkens wanneer we op grond van een of ander gevolg tot een oorzaak besluiten (Verhandeling over de verbetering van het verstand 19; G II 362, 16-9).

[←120]

Grondslagen van de filosofie van Descartes I Axioma 9; G I 157, 9-18.

[←121]

Aan het eind van de *Verhandeling tot de verbetering van het verstand* maakt Spinoza het volgende verschil tussen de ware (of adequate) ideeën op niveau 2-3 en de onware ideeën op niveau 1 – Bedenk dat ook de zintuiglijke gewaarwordingen ideeën zijn, zoals blijkt uit de hierboven aangehaalde passage uit de *Ethica* - (p. 95): *Zo hebben we dus onderscheid gemaakt tussen een waar idee en alle andere gewaarwordingen en aangetoond dat verzonnen, onware en overige ideeën hun oorsprong hebben in de verbeelding (imaginatio), dat wil zeggen in enkele om zo te zeggen toevallige en onsamenhangende zintuiglijke waarnemingen die niet voortkomen uit de kracht van de geest als zodanig, maar uit uitwendige oorzaken, namelijk ons lichaam voor zover dat, wakend dan wel slapend, allerlei bewegingen ondergaat. Wat mij betreft mag men onder verbeelding alles verstaat wat men wil, op voorwaarde dat het iets is wat verschilt van het verstand en dat de ziel een passieve rol toebedeelt. Het doet er dan ook niet toe wat het is, als men maar beseft dat het van het toeval afhankelijk is en dat de ziel daarbij passief is (Verhandeling tot verbetering van het verstand 84; G II 384, 4-13).*

[←122]

Theologisch-politiek traktaat 2/13; G III 35-6, 34-2, Ned 124.

[←123]

In de eerste plaats wil ik dan opmerken dat gebrek (privatio) niet een daad is waarbij iets wordt weggenomen, maar enkel en alleen een ontbreken, dat niets is op zichzelf; het is niet meer dan een redewezen (ens rationis), een gedachtending dat we vormen als we een vergelijking maken. We zeggen bijvoorbeeld dat een blinde van het gezicht is beroofd, omdat we hem makkelijk als ziende kunnen voorstellen (ut videntem imaginamur), hetzij dat deze voorstelling (imaginatio) daaruit ontstaat dat we hem met anderen die wel zien vergelijken, óf zijn huidige staat met een vroegere toen hij ziende was. Wanneer wij deze man nu zo beschouwen, dat wil zeggen door zijn natuur te vergelijken met die van anderen of met zijn eigen vroegere natuur, dan stellen wij dat het gezicht tot zijn natuur behoort en daarom zeggen wij dat hij daarvan beroofd is. Maar lettend op Gods besluit en het karakter daarvan kunnen wij van die man evenmin als van een steen beweren dat hij van het gezicht beroofd is, omdat het even ongerijmd is te zeggen dat aan die man op dat tijdstip het gezicht toekomt als aan de steen (G IV 128, 12-26; Briefwisseling, p. 188).

[←124]

Aan elk ding moet een oorzaak of reden (causa, seu ratio) worden toegekend, G II 52, 31.

[←125]

Over deze kwestie: Leibniz' *principe de la raison suffisante*, Hegels *Satz vom zureichenden Grund*, Schopenhauer, de Viervoudige wortel van het principe van de *Zureichende Grund*, Heidegger, *Der Satz vom Grund*.

[←126]

Ethica IV 39; G II 239, 20-3.

[←127]

Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Parijs 2003 (1981);
Robert Misrahi, *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*, Les Épêcheurs de penser
en rond/ Le Seuil, Parijs 2005.

[←128]

In de *Korte verhandeling* wordt 'attributen' vertaald met 'eigenschappen'.

[←129]

Descartes veronderstelt drie substantie: God (ongeschapen, van niets afhankelijk), uitgebreidheid (geschapen, afhankelijk van God, maar niet van zielen en dus zelfstandig) en zielen (ontelbaar vele door God geschapen substanties, maar onafhankelijk van uitgebreidheid en dus zelfstandig). Op het niveau van de geschapen substanties onderscheidt Descartes dus twee substanties: uitgebreidheid (materie) en zielen (geest). Naar deze tweeledigheid verwijst de term 'dualisme'.

[←130]

Alquié en anderen. Spinoza's attributen worden daarom ook wel aangeduid als substantiële attributen. Op dit aspect van Spinoza's filosofie zal ik hier niet nader ingaan.

[←131]

Cognitio intuitiva: *Ethica* IV, Appendix, hoofdstuk 4; G II 267, 6; *Ethica* V 36, Scholie; G II 303, 17; *scientia intuitiva*: *Ethica* II 40, Scholie; G II 122, 16.

[←132]

...ubi res percipitur per solam suam essentiam, G II 362, 20-1.

[←133]

G II 362, 17-8. In de *Korte verhandeling* en in de *Verhandeling tot verbetering van het verstand* gaat Spinoza nog uit van vier kennisniveaus, in de *Ethica* van drie. Het verschil is niet heel groot, omdat de twee eerste niveaus van de *Korte verhandeling* en de *Verhandeling tot verbetering van het verstand* in de *Ethica* worden samengenomen als varianten a en b op kennisniveau 1. Ik beperkt me tot twee opmerkingen over de manier waarop de kennisniveaus zich ontwikkelen van de *Korte verhandeling*, en de *Verhandeling tot verbetering van het verstand* naar de *Ethica*: (1) In de *Verhandeling tot verbetering van het verstand* wordt de Rede als *niet-adequate* kennis gedefinieerd, in *Ethica* daarentegen als *adequate* kennis; (2) Spinoza gebruikt het woord ‘intuïtie’ slechts driemaal, en wel in de *Ethica*. De beperking van deze term tot slechts drie vermeldingen geeft aan het woord intuïtie een mystieker karakter dan de met deze intuïtieve kennis overeenkomende *ware kennis* in de *Korte verhandeling* en de *Verhandeling tot verbetering van het verstand*.

[←134]

Kennis van de intieme essentie van een ding moet uitsluitend gebaseerd zijn op vaste en eeuwige dingen en tevens op de in deze dingen opgesloten wetten (als waren ze geregistreerd in hun ware wetboek) volgens welke alle afzonderlijke dingen zich voordoen en ten opzichte van elkaar gedragen (Verhandeling tot verbetering van het verstand; G II 388-9, 34-3; Ned 81).

[←135]

Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Parijs 1938. Louis Althusser (een leerling van Bachelard) meende dat Spinoza's onderscheid tussen kennisniveau 1 en kennisniveau 2 een van de meest evidente voorbeelden van epistemologische breuk vormde. Hij vertaalde het onderscheid tussen imaginatio en rede naar het marxistische onderscheid tussen ideologie en sociale wetenschap; zie Althusser, Louis, 'Idéologie et appareils idéologiques d'état', in *Positions* (1964-1975), Éditions Sociales, Parijs 1976, pp. 67-125 (*La Pensée*, no. 151, juni 1970; Pierre-François Moreau, 'Althusser et Spinoza', in Pierre Raymond (red.), *Althusser Philosophe*, PUF 1997, pp. 75-86.)

[←136]

Spinoza gebruikt het hier gebruikte termenpaar niet. Ik ontleen ze aan Kants inleiding tot de *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant, *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), deel 5, p. 14. Zie ook de mooie studie van Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, PUF, Parijs 1951 (1894 voor deel 1, 1904-1906 voor deel 2).

[←137]

Korte verhandeling II; G I 55, 10-3.

[←138]

Verhandeling tot verbetering van het verstand; G II 368, 13-4.

[←139]

Theologisch-politiek traktaat 5/1; G III 69, 6-8; Ned 170.

[←140]

Ethica IV, *Appendix*, hoofdstuk 4; G II 267, 2-9.

[←141]

Zie Paul Valéry's *Narcisse* en zijn ideaalbeeld van *Monsieur Teste* die zijn geluk vindt in de genieting van een zichzelf bespiegelende geest.

[←142]

Règles pour la direction de l'esprit (Regulae ad directionem ingenii), in *Oeuvres philosophiques I (1618-1637)*, Classiques Garnier, Parijs 1963.

Descartes begon rond 1628 aan deze verhandeling die onvoltooid bleef en pas lang na zijn dood werd gepubliceerd. Een Nederlandse vertaling verscheen in 1684, de oorspronkelijk Latijnse tekst in 1701. Maar voordien circuleerden er handschriften van; G. H. Schuller, een van Spinoza's correspondenten, bezat een exemplaar.

[←143]

Descartes steunt naar eigen zeggen op de etymologische betekenis van intuïtie – *intueri*, dat wil zeggen ‘zien’. Intuïtie betekent voor hem inzicht.

[←144]

Op. cit., 131-2. Zie ook Léon Brunschvicg, 'La pensée intuitive chez Descartes et chez les cartésiens', *Revue de Métaphysique et de Morale*, 44, 1937, pp. 1-20.

[←145]

Descartes verdedigt dit zogenaamde *innéisme* in de derde en vijfde meditatie van zijn *Méditations métaphysiques*, Descartes, *Méditations métaphysiques*, Nathan, les intégrales de Philo, Parijs 1983.

[←146]

Theologisch-politiek traktaat 16/2; G III 189, 12-31; Ned 347-8.

[←147]

Theologisch-politiek traktaat 16/3; G III 190, 13-29; Ned 349.

[←148]

Theologisch-politiek traktaat 16/5; G III 191, 21-6; Ned 350.

[←149]

Theologisch-politiek traktaat 16/5; G III 191, 13-5.

[←150]

Theologisch-politiek traktaat 16/5; G III 191, 28-32; Ned 351.

[←151]

Theologisch-politiek traktaat 16/7; G III 192, 25-6.

[←152]

Theologisch-politiek traktaat 16/7; G III 193, 4-9; Ned 353.

[←153]

Bijvoorbeeld Philippe Mengue, 'La logique anticontractualiste de Spinoza', in *Peuples et identités*, Éditions de la différence, Parijs 2008.

[←154]

De wetten (De legibus), I, 18.

[←155]

De Groot, Hugo, *Het recht van oorlog en vrede. Prolegomena & Boek I*,
vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Jan Frans Lindemans,
Ambo, Baarn 1993, I, 1, § 11, p. 74.

[←156]

Het is dus niet tegen de natuur van de gemeenschap dat men voor zichzelf zorgt en bedacht is, zolang het recht van een ander niet wordt opgeheven. En bijgevolg is ook het geweld dat het recht van een ander niet schendt, niet onrechtvaardig (De Groot, op. cit., I, 2, § 1, p. 88).

[←157]

De Groot, op. cit., prolegomena § 11, p. 44.

[←158]

De Groot, op. cit., I, 1, § 9, p. 71.

[←159]

Zie Richard Tuck, *Natural Right Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, 1979.

[←160]

'The first foundation of natural Right is this, That *every man as much as in him lies endeavour to protect his life and members*' (*De Cive/The Citizen: Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, Dodo Press, Milton Keynes 2009 - Engelse versie 1651 -, p. 4).

[←161]

‘... since every man has a Right to preserve himself, he must also be allowed a Right to use *all the means, and do all the actions, without which He cannot Preserve himself* (Hobbes, op. cit., p. 5).

[←162]

'Nature hath given to *every one a right to all... Nature hath given all to all...*
Any man might say of every thing, *This is mine*' (Hobbes, op. cit., p. 5).

[←163]

'The naturall state of men, before they entr'd into Society, was a meer War, and that not simply, but a War of all men, against all men' (Hobbes, op. cit., p. 6). Zie ook Hobbes, op. cit., 74: *De natuurstaat is een staat van oorlog*.

[←164]

Zie mijn commentaar op het schuivende deugdbegrip bij Machiavelli. In het kort komt deze verschuiving erop neer dat Machiavelli in *De vorst (Il principe)* deugd definieert als macht, terwijl hij in zijn *Commentaren op Livius (Discorsi)* deugd definieert als de grondwet en de houding van de vorst die zich aan deze grondwet onderwerpt. Zie 'Niccolò Machiavelli: kampioen van de klassieke deugd', in Maarten van Buuren en Joep Dohmen, *Van oude en nieuwe deugden; Levenskunst van Aristoteles tot Nussbaum*, Ambo Amsterdam 2013, pp. 100-27.

[←165]

De verklaring die wordt aangedragen voor het ontbreken van een grondwet bij Hobbes luidt dat Hobbes het conflict tussen de Engelse koning en het parlement dat uitmondde in een bloedige burgeroorlog verafschuwde. Dit zou de reden zijn geweest waarom hij de absolute macht in handen van de koning legt. Deze redenering mag begrijpelijk maken waarom Hobbes de *Leviathan* ontwerpt, maar het maakt de staatsvorm in de vorm van een monsterlijke leviathan er niet minder achterlijk om, in de zin van een achteruitgang ten opzichte van de verworvenheden van het Romeinse staatsrecht en hun verdediger Machiavelli.

[←166]

Hobbes, op. cit., p. XIII.

[←167]

The law of nature and the civil law contain each other and are of equal extent ... The law of nature is therefore a part of civil law in all commonwealths of the world. Reciprocally also, the civil law is a part of the dictates of nature. For justice, that is to say, performance of covenant, is a dictate of the law of nature ... Civil, and natural law are not different kinds but different parts of the law; whereof one part being written is called civil, the other unwritten, natural (Hobbes, Leviathan, 177).

[←168]

Hobbes, *The Elements of Law, Human Nature XVIII*, Oxford World's Classics, Oxford University Press, 2008 (1640), p. 99.

[←169]

Verhandeling over de verbetering van het verstand; G II 23, 31-3 noot; Ned 57 noot.

[←170]

Grondslagen van de filosofie van Descartes; G I 227-8, 34-5.

[←171]

Ethica IV, *Appendix*, hoofdstuk 6; G II 267, 24-6; zie ook *Ethica* IV 57, *Scholie*; G II 252, 31-2.

[←172]

Ethica III, *Voorwoord*; G II 137, 7-15.

[←173]

Ethica III, *Voorwoord*; G II, 138, 27.

[←174]

Politiek traktaat 2/4; G III 277, 3-9; Ned 43.

[←175]

Theologisch-politiek traktaat 16/2; G III 189, 25-8; Ned 348.

[←176]

Bedenk dat Spinoza zowel voor natuurrecht als samenlevingsrecht de term 'recht' (*jus*) gebruikt. Als ik in verband met Spinoza het begrip samenlevingsrecht gebruik als benaderende vertaling van *jus civitatis*, dan versta ik daar voor de duidelijkheid de beide door Spinoza onderscheiden varianten onder: het recht dat de gemeenschap uitoefent op de burger – *jus civitatis* – en het recht dat de burger uitoefent op medeburgers en op de gemeenschap – *jus civis* of *civile* -.

[←177]

Ethica V 41, *Scholie*; G II 307, 7-10.

[←178]

In zijn brief van 2 juni 1674 aan Jarig Jelles wijst Spinoza erop dat het verschil tussen Hobbes en hem daarin bestaat dat voor hem natuurstaat en samenleving in elkaars verlengde liggen, oftewel dat het natuurrecht blijft bestaan en op een natuurlijke manier uitvloeit in het samenlevingsrecht:

Waarde Vriend,

*Wat de staatkunde betreft, het verschil tussen Hobbes en mij,
waarnaar gij vraagt, bestaat hierin, dat ik het natuurrecht altijd
onverkort laat gelden ...*

(Brief 50; G IV 239, 18-21; *Briefwisseling*, p. 309).

[←179]

Lucretius, *De natuur van de dingen – De rerum natura*, Boek V, 1019-25, vertaald door Piet Schrijvers, Historische Uitgeverij, Groningen 2008, p. 411. Dit citaat is een van de aanwijzingen dat Spinoza zich niet alleen oriënteerde op het gedachtegoed van Stoa, maar ook op dat van Epicurus, wiens werk bekendheid verwierf door zijn leerling Lucretius.

[←180]

Ethica I, *Definitie* VII; G II 46, 8-12; zie ook brief 58 aan Georg Schuller die geheel is gewijd aan het probleem van de vrijheid. Spinoza herhaalt daarin vrijwel letterlijk de hier geciteerde definitie 7 uit *Ethica* I (G IV 265, 22-5).

[←181]

Het woord 'ding' komt driemaal voor in het citaat. Ik merk in het voorbijgaan op dat de eerste twee 'dingen' van een andere aard zijn dan het derde 'ding'. De eerste twee 'dingen' verwijzen naar levende organismen in de ruimste zin van het woord. Met het laatste 'ding' (*door een ander ding wordt bepaald...*) bedoelt Spinoza alle zaken die ons van onze natuur kunnen vervreemden, dat wil zeggen mensen die ons hun wil opleggen, maar vooral zaken als drankverslaving, of onbeheerste woedeaanvallen. Dat zijn natuurlijk andere 'dingen' dan de in de eerste vermeldingen bedoelde levende organismen.

[←182]

Politiek traktaat 2/7; G III 279, 3-6.

[←183]

Zie pagina's *qqq* en *qqq*. Zie ook Diogenes Laërtius die in zijn overzicht van het stoïcisme verklaart: *Chrysippus verstaat onder de natuur waarmee ons leven in overeenstemming behoort te zijn, zowel de algemene natuur als de natuur van de mens in het bijzonder* (Diogenes Laërtius VII, § 89, op. cit., p. 286).

[←184]

Zie Kees Schuyt, 'Spinoza. Het ecologische denken en de verandering van levensstijl', *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* 68, Eburon, Delft 1993.

[←185]

Descartes, *Principes Philosophiques*, I, 40.

[←186]

Metafysische overdenkingen I, 3; G I 243, 25-30.

[←187]

Brief 58; G IV 265, 29-30.

[←188]

Het is verwarrend dat Spinoza in het hierboven gegeven citaat onvrijheid (dwang) gebruikt als een precisering van noodzakelijkheid: ... *daarentegen wordt een ding noodzakelijk of liever onvrij (coacta) genoemd dat door een ander ding wordt bepaald*. De in het eerste lid van de definitie genoemde noodzakelijkheid (*Een ding wordt vrij genoemd dat volgens de enkele noodzakelijkheid van zijn natuur bestaat*) verwijst naar noodzakelijkheid in de zin van determinatie, en dat is iets anders dan datgene wat Spinoza in het tweede lid met noodzakelijkheid beoogt (*daarentegen wordt een ding noodzakelijk of liever onvrij (coacta) genoemd dat door een ander ding wordt bepaald*), namelijk onvrijheid in de zin van onderwerping aan de natuur van iets of iemand anders en de navenante vervreemding van de eigen natuur. Ik zal de onvrijheid opgevat als noodzakelijkheid (determinatie) zo goed mogelijk onderscheiden van de onvrijheid, opgevat als vervreemding.

[←189]

Ethica II 35, *Scholie*; G II 117, 12-20.

[←190]

Spinoza gebruikt het voorbeeld dat al sinds Aristoteles wordt gebruikt om het verschil tussen externe en interne oorzaken uit te leggen (zie hoofdstuk I).

[←191]

Brief 58/5; G IV 266, 4-23; *Briefwisseling*, p. 340-1.

[←192]

Brief 56, G IV 259, 18-21; *Briefwisseling*, p. 331.

[←193]

Het voorbeeld van de woesteling zit iets ingewikkelder in elkaar, omdat men met Spinoza zou kunnen verdedigen dat de woede-uitbarsting voortkomt uit de natuur van de woesteling en derhalve noodzakelijk is. Deze lijn van betoog volgend kan men zelfs zeggen dat de woede-uitbarsting, gezien vanuit het perspectief van de woesteling, een deugd is, om dezelfde reden als inheligheid een deugd is voor de vrek, eerzucht voor de eerzuchtige en verhanging voor de zelfmoordenaar. Als we aannemen dat de woesteling, de vrek, de roemzuchtige en de zelfmoordenaar handelen volgens hun natuur, dan volgt hieruit dat zij in deze woede-uitbarsting, c.q. hebzucht, eerzucht en zelfmoord hun vrijheid bevechten, in plaats van deze te verliezen. Spinoza zou deze handelingen, indien voortkomend uit elks respectieve natuur, niet veroordelen. De grens die hij, naar ik aanneem, zou trekken is dat deze 'natuurlijke' handelingen geen schade mogen berokkenen aan derden. Is dat wel het geval, zoals in de woede-uitbarsting van de woesteling, dan moeten rechtsregels dit impulsieve gedrag inperken en kan men van deze rechtsregels zeggen dat ze de woesteling beperkingen opleggen die hem vervreemden van zijn natuur van woesteling.

[←194]

Ethica II 48, *Scholie*; G II 129-30, 29-1; zie ook *Ethica* II 49 *Scholie*; G II 132, 25-7; 133, 3: ... *het vermogen om in te stemmen – anders gezegd om te bevestigen of te ontkennen; ... de wil – dat wil zeggen het vermogen om in te stemmen*. Verder brief 21 aan Willem van Blyenbergh, G IV 130, 1-3, waarin Spinoza in dezelfde bewoordingen herhaalt dat vrijheid bestaat in het vermogen om te bevestigen of te ontkennen.

[←195]

Theologisch-politiek traktaat 20/1; G III 239, 10-2; Ned. 424; zie ook
Theologisch-politiek traktaat 20/47; G III 240, 15-7 voor een definitie in
identieke bewoordingen.

[←196]

Diogenes Laërtius, VII, § 49, vertaling Reinout Stigter.

[←197]

Ethica IV 18, *Scholie*; G II 222, 17-21.

[←198]

Ethica IV, *Appendix*, hoofdstuk 27; G II 273-4, 25-4.

[←199]

Ethica IV 45, *Scholie* na *Bijstelling* II; G II 244-5, 24-2.

[←200]

Ik zie maar één aspect waarin Spinoza afwijkt van de stoïsche zijnsleer en dat is het finalisme. De stoïci zijn ervan overtuigd dat de wereld zich ontwikkelt in de richting van een doel (*telos*). Hetzelfde geldt voor de voor het handelen van de mens. De stoïsche ethiek (de deugden) zijn gericht op een doel dat samenvalt met het ultieme goed (*telos* heeft zowel de betekenis ‘doel’ als ‘goed’). Spinoza verzet zich tegen deze teleologie. Hij gaat zowel tekeer tegen het vermeende finalisme van de wereld (zie hierboven, pp. qqq), als tegen een op het ultieme goed gerichte ethiek. Spinoza’s deugden zijn gericht op de vergroting van de macht (*agendi potentia*). Zijn deugethiek is een machtsethiek.

[←201]

Ethica IV 31, *Scholie*; G II 230, 8-11.

[←202]

Ethica IV 20; G II 224, 7-10.

[←203]

Theologisch-politiek traktaat 16/3; G III 190, 23-9; Ned 349.

[←204]

Ethica IV 18, *Scholie*; G II 223, 4-18.

[←205]

Het Lichaam is het object van het idee dat de menselijke Geest vormt, dat wil zeggen een bepaalde modus van de Uitgebreidheid in actie en niets anders (G II 96, 2-3).

[←206]

Ethica II, *Axioma* II na *Lemma* III, *Bewijs*; G II 99-100, 27-5.

[←207]

Ethica II, *Lemma* IV; G II 100, 17-21.

[←208]

Ethica II, *Postulaten* I-IV na *stelling* 13; G II 102, 20-31.

[←209]

Spinoza legt op een andere plaats in meer toegankelijke termen uit wat hij bedoelt met de betrekkelijke opvatting van deel en geheel. Zijn vriend Henry Oldenburg had hem naar deze kwestie gevraagd en Spinoza geeft in zijn brief van november 1665 niet alleen uitgebreid antwoord op deze vraag, hij voegt er ook een voorbeeld aan toe dat de kwestie verduidelijkt:

... inzicht te verschaffen in de vraag hoe ieder afzonderlijk deel van de natuur harmonieert met het geheel waartoe het behoort en hoe het met de andere delen samenhangt...

Onder de samenhang dan van de delen versta ik niets anders dan dat de wetten, dat wil zeggen de natuur, van het ene deel zich zo aanpassen aan de wetten of natuur van het andere deel, dat ze elkaar zo weinig mogelijk tegenwerken. Wat het geheel en de delen betreft: ik beschouw de dingen in zoverre als delen van een geheel, als hun naturen zich wederzijds aan elkaar aanpassen, zodat ze zoveel mogelijk met elkaar in harmonie zijn. Maar in zoverre ze van elkaar afwijken, doet ieder afzonderlijk ding een idee, verschillend van die van de andere, in onze geest ontstaan en wordt derhalve als een geheel en niet als een deel beschouwd. Wanneer bijvoorbeeld de bewegingen van deeltjes lymfe en chijl enz. zich wederzijds, overeenkomstig hun grootte en vorm, zo aan elkaar aanpassen, dat ze geheel met elkaar in harmonie zijn en alle tezamen één enkel vocht vormen, slechts dan worden chijl, lymfe enz. als delen van het bloed beschouwd. Voor zover wij echter lymfedeeltjes op grond van hun vorm en beweging als afwijkend van chijldeeltjes opvatten, in zoverre beschouwen wij ze als een geheel en niet als een deel.

Spinoza geeft vervolgens het voorbeeld van een denkbeeldig minuscuul wormpje dat in het bloed leeft, op dezelfde manier als de mens leeft in het heelal. Dit wormpje zou de delen van het bloed als gehelen ervaren, omdat het geen overzicht zou hebben van de wetten die de delen van het bloed samensmeden tot een geheel:

Daar nu verder alle lichamen van de natuur op dezelfde wijze begrepen kunnen en moeten worden als waarop wij hier het bloed hebben opgevat (alle lichamen worden immers door andere omsloten en zij worden door elkaar gedetermineerd om op een vaste en gedetermineerde wijze te bestaan en te werken, waarbij in alle lichamen tezamen, dat wil zeggen in het universum als geheel, altijd dezelfde verhouding tussen beweging en rust bewaard blijft), zo volgt hieruit dat ieder lichaam, in zoverre het op een vaste wijze gemodificeerd bestaat, als een deel van het hele universum moet

worden beschouwd, en dat het met het geheel waartoe het behoort harmonieert en met de andere delen samenhangt. En omdat de natuur van het universum niet zoals de natuur van het bloed beperkt is maar volstrekt oneindig, daarom worden de delen van het universum door deze natuur van een oneindige kracht op oneindig vele wijzen beheerst en gedwongen oneindig vele varianten te ondergaan.

... Gij ziet dus het hoe en waarom van mijn mening dat het menselijk lichaam een deel is van de natuur (Brief 32; G IV 169-173, 20-16; Briefwisseling, pp. 230-3).

[←210]

Ethica II, *Lemma* VII, *Scholie*; G II 102, 10-3.

[←211]

Hugo de Groot, *Over het recht van oorlog en vrede*, I, 2, § 1, pp. 84-5.

[←212]

Het Cicero-citaat bevindt zich in *De finibus bonorum et malorum* (*Over de grenzen van goed en kwaad*), III, 5, 16. Cicero zet in boek III (van de in totaal V) de standpunten van de Stoa uiteen in een discussie tussen vrienden.

[←213]

Hugo de Groot, *op. cit.*, I, 2, § 1, pp. 85-6.

[←214]

De Groot citeert elders de uitspraak van de Griekse historicus Polybius dat *het menselijk geslacht zich hierin van de overige levende wezens onderscheidt, doordat het alleen over verstand en rede beschikt* (De Groot, op. cit., I, 1, § 11, p. 75). Maar hij laat dit citaat voor rekening van Polybius en betreft de definitie van het secundaire natuurrecht (rede) op dezelfde 'levende wezens' als hij deed in de definitie van het primaire natuurrecht (*conatus*).

[←215]

Theologisch-politiek traktaat 16/10; G III 195, 5-14; Ned 356.

[←216]

‘Spinoza’s innovation is actually a philosophy of communism, and Spinoza’s ontology is nothing other than a genealogy of communism’, Antonio Negri, ‘The “return to Spinoza” and the return of communism’, in Antonio Negri, *Subversive Spinoza; (un)contemporary Variations*, Manchester University Press, 2008 (2004), p. 100. Verder: Antonio Negri, *The savage Anomaly; The Power of Spinoza’s Metaphysics and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Oxford 2013 (1991).

[←217]

Theologisch-politiek traktaat 16/11; G III 195, 14-23, Ned 356-7.

[←218]

Deze voorkeur is in het *Theologisch-politiek traktaat* duidelijker dan in het *Politiek traktaat*.

[←219]

Tractatus politicus 8/12; G III 329, 9-14, 29-30; Ned 183.

[←220]

Politiek traktaat 10/10; G III 375, 24-31; Ned 257. Spinoza oriënteert zich in deze passage op de Romeinse historicus Tacitus, die de ondergang van het Romeinse Rijk associeerde met de aftakeling van de Romeinse Republiek tot Keizerrijk, en niet of minder op de historicus Livius, die de instelling van een dictator in tijden van nood juist zag als een bewijs van de constitutionele kracht van de republiek. Spinoza neemt wat betreft de evolutie van staatsvormen en het belang van een dictator in tijden van nood een standpunt in dat tegengesteld is aan dat van Machiavelli, die in zijn *Commentaren op Livius (Discorsi)* een lans breekt voor het herstel van de Romeinse Republiek en het belang benadrukt van dictatoren voor het herstel van deze Republiek.

[←221]

Johan de Witt, *De Deductie uit 1654, Manifest van de ware vrijheid*, Lesbrief
HAVO-VWO, ingeleid en hertaald door Serge ter Braake, Sonsbeek Publishers,
Arnhem 2011, II, I, 10, p. 37.

[←222]

Voluit Consideratien van staat Ofte Politike Weeg-schaal, Waar in met veel Reedenen, Omstandigheden, Exempelen en Fabulen werd ooverwoogen; Welke forme der Regeeringe in speculatie geboud op de practijk, onder de menschen de beste zy. Beschreven door V.H. In deese derde editie naauwkeurig ooversien, merkelijk vermeerdert, en in veelen klaarder gestelt, Ysselmonde, Voor Querinus Overal, Alias: Dwaal – Star. In de Tuimel-Werelt, 1662 (1660).

[←223]

Zijn broer Johan was in 1660 gestorven; het boek lijkt in beginsel geschreven door beide broers, maar wordt om meerdere redenen hoofdzakelijk toegeschreven aan Pieter.

[←224]

Op. cit., Deel I, hoofdstuk 7, p. 37.

[←225]

De titel van hoofdstuk 5 luidt: *Dat een Aristokratie, die allernaast aan de Populare komt, gewisselik de beste Regeering is*; op. cit., Deel III, boek 3, hoofdstuk 5, p. 661.

[←226]

Oikeiose is afgeleid van het woord *oikos*, 'huis'. Dit etymon geeft aan oikeiose de betekenis van toe-eigening in de zin van inhuizing.

[←227]

Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts, Ilaria Ramelli, David Konstan text and translation, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009, pp. 4-5.

[←228]

Oliver Sacks, 'The Disembodied Lady', in *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, Picador 2011 (1986), pp. 47-62. Ik ontleen het verband tussen Hierocles en Sacks aan een artikel van de classicus Anthony Long, 'Hierocles on oikeiosis and self-perception, in Long, *Stoic Studies*, Cambridge University Press, 1996, pp. 250-64 (lezing 1992).

[←229]

Diogenes Laërtius VII, 85-86, vertaling Reinout Stigter.

[←230]

Seneca noemt dit besef *concordia constitutionis suae*, Seneca, *Brieven aan Lucilius*, Brief 121, § 14, Les Belles Lettres, *Lettres à Lucilius* V, 79.

[←231]

Cicero, *De Finibus*, III, XI, 24, Les Belles Lettres II, 123.

[←232]

Zie voor allotriose Pembroke, S.G., 'Oikeiosis', in A.A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, The Athlone Press, University of London 1971, 114-49. Verder: Long, A.A., Sedley, D.N., *The Hellenistic Philosophers* I en II, Cambridge University Press 2013 (1987).

[←233]

Zie ook Philippson, Robert, 'Das "Erste Naturgemässe"', in *Philologus; Zeitschrift für das klassische Altertum*, Band 87, Leipzig 1932, pp. 445-66.

[←234]

Cicero, *De finibus* III, XIX, 64, Les belles lettres II, 42-3.

[←235]

Hugo de Groot maakt hetzelfde onderscheid tussen primaire en secundaire natuurrechten, onder verwijzing naar de bovengenoemde passages van Cicero. Het is duidelijk dat ook De Groot deze opvatting van primair en secundair natuurrecht baseert op en afleidt uit de stoïsche opvatting over primaire en secundaire oïkeïose. Zie hierboven, pp. *qqq, qqq*. Hugo de Groot verwijst in *Het recht van oorlog en vrede* letterlijk naar de secundaire oïkeïose, dat wil zeggen naar het streven van alle wezens om in onderlinge zorg samen te leven. Hij meent net als de stoïci en Spinoza dat deze drang tot samenleven door de natuur wordt ingegeven:

Deze drang om samen te leven (appetitus socialis), dat wil zeggen de gemeenschapsdrang, is niet zomaar gelijk welke vorm van samenleven met zijn soortgenoten, maar een samenleven dat rustig is en naar de maat van zijn verstand is geordend. De stoïcijnen noemen deze drang οἰκείωσις (oikeiosis) [...]

*Ook onder de andere levende wezens zijn er die de drang naar eigen voordeel enigszins intomen, ofwel ten voordele van hun kroost, ofwel van hun soortgenoten. Volgens ons komt dit gedrag voort uit een zeker intelligent principe. Bij de andere levende wezens merkt men immers, met betrekking tot andere gedragingen die niet complexer zijn, geen soortgelijke vorm van intelligentie op (Hugo de Groot, *Het recht van oorlog en vrede*, prolegomena 6, op. cit., p. 42).*

[←236]

De oiekeiose staat lijnrecht tegenover het denken van René Descartes. Descartes beschouwde lichamen als automaten zonder enig bewustzijn, zelfbesef, denken of ziel. Mensen onderscheiden zich volgens Descartes van dieren omdat God aan het menselijk lichaam een ziel of rede heeft toegevoegd. Ziel (bewustzijn, rede) en lichaam (materie of uitgebreidheid) zijn volgens Descartes twee substanties die op geen enkele manier tot elkaar herleid kunnen worden. Descartes wrong zich in allerlei bochten om de plaats aan te geven waar de ziel contact maakt met het menselijk lichaam. Volgens hem was dat de pijnappelklier. De oiekeiose staat als monisme, dat wil zeggen als overtuiging dat bewustzijn en lichaam gelijktijdig ontstaan en onverbrekkelijk met elkaar samenhangen, lijnrecht tegenover het dualisme van Descartes en zijn overtuiging dat de ziel bij dieren per definitie ontbreekt en alleen bij mensen aan het lichaam wordt toegevoegd. De tegenstelling tussen Descartes en Spinoza spitst zich toe op deze tegenstelling tussen dualisme en monisme.

[←237]

Seneca, *Brieven aan Lucilius*, Brief 121, Les Belles Lettres, Parijs 1964, V, p. 79.

[←238]

Volgens de stoïci krijgt elk mens bij zijn geboorte de rede in aanleg mee, maar is er een leven van oefening voor nodig om haar te ontwikkelen. Seneca zet in brief 121 uiteen dat deze ontwikkeling in drie fasen verloopt: kind, jonge man en oudere man (merk op dat vrouwen in dit verband buiten beschouwing blijven); maar zelfs als men zijn hele volwassen leven wijdt aan de filosofie is men niet in staat om de rede volmaakt te ontwikkelen en de staat van wijze te bereiken, een ideaaltype dat volgens de klassieken niet voor gewone stervelingen was weggelegd.