



Universiteit Gent
Faculteit Letteren en Wijsbegeerte
Academiejaar 2008-2009

SPINOZA: GELUKSLEER

Verhandeling ingediend tot het behalen van de graad van Master in de
Wijsbegeerte

Promotor: Prof. dr. Johan Braeckman

door: Jo Van Cauter

Voorwoord:

De filosofie van Spinoza heeft me altijd al gefascineerd, nog voor ik eigenlijk goed weet had van de concrete inhoud van zijn leer. Gelukkig kan ik stellen dat na een jaar studie en onderzoek mijn appreciatie en bewondering voor de man en zijn denken alleen maar is toegenomen.

De tijd is nu wel gekomen om de Ethica en de TTP terzijde te schuiven, maar ongetwijfeld komt een dag dat we met blijdschap opnieuw zullen grijpen naar deze twee opmerkelijke werken.

Dat ik steeds met volle moed heb kunnen blijven doorwerken aan deze verhandeling - al was het soms met vallen en opstaan - heeft ongetwijfeld te maken met de grote persoonlijke vrijheid die ik tijdens het schrijven heb kunnen genieten. Ik kan professor Braeckman dan ook niet genoeg bedanken voor de kans die hij mij heeft gegeven zelfstandig dit eindwerk te vervolledigen, terwijl zijn deur steeds voor me open stond.

Ook zou ik mijn oprechte dank willen richten tot Dr. Frank Mertens en drs. Valérie De Prycker die beiden zonder enige aarzeling hebben ingestemd om op te treden als commissaris, en steeds bereid waren me bij te staan met hulp.

Dat ik ook mijn ouders moet bedanken voor alle steun en liefde die ze me steeds onvoorwaardelijk geven spreekt voor zich. Ik kan hier onmogelijk voldoende uitdrukken wat ze voor mij betekenen, en zal daarom afzien van de verdere lofzang die ze ongetwijfeld verdienen. Toch nog het volgende. Ma, ik kijk alvast uit naar onze komende - altijd warme en tedere - ontmoetingen, en ben dankbaar voor de wijze raad die je me steeds geeft.

Pa, bedankt voor alle geduld en bezorgdheid, en weet dat ik onze - doorgaans nachtelijke - gesprekjes voor geen geld zou willen missen. Jullie zijn fantastische mensen.

Het laatste woord gaat uit naar mijn zus. Eva, ik kan alleen zeggen dat ik hoop snel terug in Gent te zijn. Het zou immers vreemd zijn zo'n goede vriendin lang te moeten missen.

0. Inleiding:

Deze verhandeling heeft als doelstelling een inzicht te krijgen in wat de 17de eeuwse Nederlandse filosoof Benedictus Spinoza onder geluk verstaat.

Een niet zo eenvoudige opdracht, want al vlug bleek dat het onvermijdelijk was, om tot dit einddoel te kunnen komen, het grootste en belangrijkste deel van zijn oeuvre te doorploegen en voor de lezer te belichten. De voor zijn tijd vernieuwende en revolutionaire filosofie van Spinoza laat zich immers niet in stukjes hakken, alles maakt één coherent en uitgebalanceerd geheel uit. Vandaar dat niet alleen de noodzaak bestond om Spinoza in tijd en ruimte te situeren, maar vooral om de meest essentiële elementen van zijn leer te onderzoeken in functie van het gekozen onderwerp.

Hierdoor is de verhandeling ook enigszins volumineuzer uitgevallen dan aanvankelijk vooropgesteld. We zullen echter zien dat gelukzaligheid nu eenmaal een inspanning vereist.

In deze zoektocht naar Spinoza's geluksleer werd voornamelijk uitgegaan van de *Ethica* en het *Theologisch-politiek traktaat* om aan de hand van de daarin gevonden relevante stellingen finaal tot ons besluit te komen. Daarbij werd niet gearzeld ook Spinoza zelf aan het woord te laten door regelmatig gebruik te maken van citaten. Bovendien zou steeds een helpende hand gevonden worden in het werk van kenners als Steven Nadler, Jonathan Israel en Wim Klever.

We hopen alvast met deze verhandeling te kunnen bijdragen tot de verdere verspreiding van het gedachtegoed van Spinoza, een man die - zoals hopelijk zal blijken - duidelijk meer is dan een rationalistisch denker.

1. Hoofdstuk 1: De zoektocht naar de mens Spinoza

Hegel schreef dat wie de mens niet in het geheel begrijpt, de mens in het geheel niet begrijpt. Als geen ander doet de uitspraak denken aan Bento Spinoza's werkwijze om zaken¹ en gebeurtenissen die worden onderzocht steeds te situeren binnen het perspectief van de totale natuur. Het inzien van de samenhang en verwevenheid der dingen is onontbeerlijk wil men een adequaat beeld kunnen vormen van om het even wat.

Wanneer we nu op zoek gaan naar de man achter de figuur Spinoza, zien we ons geconfronteerd met de opdracht de diverse contexten te reconstrueren die hebben bijgedragen tot de persoonlijkheid en het denken van de filosoof. We moeten trachten duidelijk te maken wat het nu eigenlijk inhoudt Nederlander, Amsterdammer, jood of maraan te zijn in de 17^{de} eeuw, wat het betekent kind te zijn van de moderniteit.

Spinoza begreep echter dat een totale en volmaakte kennis van de natuur - van de oneindige oorzaak en gevolg ketens - buiten het menselijk vermogen ligt. Ons begrijpen is in de woorden van Herman De Dijn niet echt ons begrijpen: "we bezitten niet want we zijn onderdeel, we zijn niets anders dan een onophoudelijke poging om te begrijpen".² Het menselijk vermogen is beperkt, we zijn niet in staat in alle gevallen de uitwendige dingen voor ons bruikbaar te maken.³

Toch kunnen we proberen die gebeurtenissen voor de geest te halen waarvan we menen dat ze hebben bijgedragen tot de ontwikkeling van Spinoza en diens gedachtegoed. Een moeilijke taak, maar één die ons wel eens met blijdschap zou kunnen vervullen.

1.1. De uittocht der joden uit het Iberisch schiereiland

Enige literaire vrijheid in acht genomen kan zo als aanknopingspunt van dit verhaal de vorming van de eenheidsstaat in Spanje worden genomen. De waaghalzerij van prinses Isabella van Castilië en haar beslissing om te huwen met prins Ferdinand - erfgenaam van de kroon van Aragon - zou daar in 1469 ongetwijfeld toe bijdragen.⁴ Nochtans zag koning Hendrik IV van Castilië - broer van

1 Ook mensen worden door Spinoza opgevat als *res*, dingen. Het benadrukt het niet antropocentrisch karakter van zijn denken. De mens wordt niet gezien als een autonoom subject, hij vormt geen 'zelfstandige staat' in de natuur.

2 Herman De Dijn, "De actualiteit / relevantie van Spinoza"

<<http://www.hermandedijn.be/viewpic.php?LAN=N&TABLE=PUB&ID=1440>>. December, 2008.

3 Benedictus de Spinoza, *Ethica* (Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, 2008), Deel IV, 32. p. 461.

4 "Het ontstaan van de Spaanse eenheidsstaat." in *Knack Wereldgeschiedenis, Renaissance - Gouden Eeuw*, (Roeselare: Uitgeverij Roularta Books, 2004), Deel III, p.79.

Isabella - de zaken in die tijd niettemin liever anders. Hij eiste dat zijn zus inging op het huwelijksaanbod van de koning van Portugal, zoniet zou een verblijf in de kerkers haar wel op andere gedachten brengen. Isabella was echter niet van plan te begeven voor de wensen van haar broer en nam de beslissing om te vluchten. Achternagezeten door het leger van haar broer slaagde ze er tot ieders verbeelding in veilig onderdak te vinden in de omgeving van Valladolid. Ook Ferdinand zou op zijn beurt bijdragen tot de tumultueuze totstandkoming van het huwelijk door vermomd als ezeldrijver Castilie binnen te trekken, en zo zijn aanstaande in bescherming te nemen.⁵ Een week na aankomst huwde het koppel en werd het fundament gelegd voor het grote Spaanse rijk. Hun bewind nam aanvang vijf jaar later met de dood van Hendrik IV. De vereniging van de koninkrijken in 1479 zorgde voor een versterking van de vorstelijke macht, alsook van de rechten die het paar zich daarbij meende te kunnen toe-eigenen.⁶ Al vlug ontstond het verlangen ook op andere terreinen orde op zaken te stellen. De Castiliaanse koningen hadden reeds eeuwen de wens gehad het zuidelijke deel van het schiereiland te heroveren op de Arabieren, maar onderlinge twisten tussen de koninkrijken hadden dit steeds in de weg gestaan. De bundeling van krachten zorgde echter voor nieuwe mogelijkheden en in 1481 werd de oorlog verklaard aan het koninkrijk Granada. De verovering liep echter niet van een leien dakje, de oorlog zou zowat 10 jaar duren en heel wat Spaanse levens en geld kosten. Maar uiteindelijk zou met de val van Granada in 1492 een einde komen aan het bewind van een hoogstaande Arabische beschaving op het Iberisch schiereiland.

Het koppel zag zich met het verjagen van de indringers uit het Oosten een stap dichterbij de realisatie van een algehele religieuze eenheid binnen de grenzen van het rijk. De joodse gemeenschap stond die christelijke eenheid alsnog in de weg en zou op zijn beurt onder handen worden genomen.⁷ De vervolging en stigmatisering van de Joden was in Spanje echter niet nieuw. Hoewel ze tot op het einde van de 14^{de} eeuw vreedzaam met de plaatselijke bevolking hadden samengeleefd en bijdroegen tot de economische en culturele ontwikkeling van de regio, werden ze sinds het begin van de 15^{de} eeuw steeds meer het slachtoffer van spot en vervolging. Onder dwang van Rome werden joden stelselmatig gedwongen bekeerd tot het Christendom, mede versterkt door een gebrek aan georganiseerd verzet. De vorsten van die tijd die met de joden alsook hun economische belangen zagen verdwijnen probeerden wel nog orde op zaken te stellen, maar zonder veel succes. Joden die waren bekeerd vielen onder het gezag van de katholieke kerk, en die maakt

⁵ *Knack Wereldgeschiedenis, Renaissance - Gouden Eeuw* (2004), p. 79

⁶ Allusie op de spinozistische stelling dat ieder zoveel recht heeft als hij macht heeft.

⁷ De joodse gemeenschap op het Iberisch schiereiland wordt ook wel de Sefardische genoemd. Het Hebreeuwse 'Sefharad' verwijst naar het gebied waar ze tijdens de middeleeuwen onder de Moren verbleven. Naast de Sefardische joden zijn er bijvoorbeeld ook de Asjkenaziem, joden uit Oost- en Midden- Europa.

er een erezaak van als een bezetene over de veroverde zieltjes te waken. *Conversos* die ervan verdacht werden banden te behouden met het joodse geloof of in het geheim joodse rituelen bleven volgen werden beschouwd als ketters en genadeloos aangepakt. In de daaropvolgende jaren zouden zowat 13000 conversos - ondertussen ook wel *marranos* of 'varkens' genoemd - worden vervolgd.⁸ De gevolgen waren niet te overzien, Nadler merkt op dat: "halverwege de eeuw de Joodse bevolking van Spanje gedecimeerd was, en het resterende deel gedemoraliseerd".⁹

Gesterkt door de door paus Sixtus IV in 1478 verleende bevoegdheden om inquisiteurs aan te stellen zag het katholieke echtpaar verder in dat een algemene aanvaarding van het christelijk gedachtegoed meer drastische maatregelen vereiste. In 1480 zou met de inwerkingtreding van de Spaanse inquisitie dan ook een beruchte periode uit de Spaanse geschiedenis ingaan. De vervolgingsmachine zou anders dan in andere streken rechtstreeks onder het toezicht staan van het vorstelijk paar, waardoor ondermeer alle goederen die werden verbeurd verklaard ten dele vielen van het rijk. Nu ook de wereldlijke macht zich in Spanje volop schaarde achter Rome zou de toestand voor de joden onder het bewind van Isabella en Ferdinand er dus niet op vooruit gaan. Integendeel, de val van Granada bezegelde niet alleen het lot van de Moren, het vormde eveneens de aanleiding tot de beslissing dat alle joden het grondgebied van Castilië en Aragon moesten verlaten. Dit allemaal om de "joodse invloed op conversos te verhinderen en het christelijk geloof te zuiveren."¹⁰

Hoewel de uitvoer van goud en zilver verboden was en alle persoonlijke bezittingen werden geconfisceerd, besloot het merendeel onder hen toch het land te verlaten. De uittocht werd in de eerste plaats ingezet naar buurland Portugal, maar ook naar Italië, Turkije en Noord-Afrika werd gevlucht. Diegenen die in Spanje achterbleven bekeerden zich volgens de regelgeving tot het christendom, maar stonden een onzeker lot te wachten.

De meeste conversos besloten dus het naburige Portugal op te zoeken. De vrijheid en veiligheid die ze daar gedurende een korte periode genoten kwam echter al vlug op de helling te staan. De Portugese vorst Manuel hoopte in de gunst te komen van het Spaanse koningspaar om op die manier zijn huwelijk met hun dochter te kunnen bespoedigen. In 1496 vaardigde hij daarom ondermeer een decreet uit waarbij alle joden en moslims naar Spaans voorbeeld uit Portugal werden verbannen.¹¹ Manuel was er zich echter van bewust dat hij met de joden ook een belangrijke economische speler zag vertrekken. De voordelen op korte termijn - de geconfisceerd gelden - boden hiermee vergeleken weinig soelaas, en hij besliste in het daaropvolgende jaar dan maar dat

8 Steven Nadler, *Spinoza* (Amsterdam: Uitgeverij Olympus, 2005), p. 17.

9 Ibid., p. 16

10 Ibid., p. 17

11 Ibid., p. 18

elke jood gedwongen moest worden bekeerd. Niettemin zou de situatie er voor de conversos relatief beter blijven dan in Spanje, gezien de afwezigheid van een actieve inquisitie. Het Vaticaan zou haar reputatie echter eer aan doen door daar in 1547 verandering in te brengen met de oprichting van een Portugese afdeling. Toen Spanje en Portugal in 1580 uiteindelijk onder één kroon werden verenigd, draaide de vervolging van joden en conversos op het ganse Iberische schiereiland op volle toeren.

1.2. Amsterdam en de Sefardische gemeenschap

De toenemende angst voor vervolgingen zette in de tweede helft van de 16^{de} eeuw opnieuw een groot aantal conversos aan de stap te zetten richting veiligere oorden. Velen onder deze ballingen hadden geweigerd in Spanje en Portugal oprechte christenen te worden en hoopten alsnog in het Noorden van Europa de kans te krijgen op een leven vrij van religieuze dwang.

In navolging van de eerste Portugese conversos die zich vanaf 1512 in de Nederlanden hadden gevestigd, vertrok een groot deel richting Antwerpen. De bloeiende handelsstad fungeerde in die tijd als centrum voor Portugese en Spaanse ondernemingen die ondermeer handelden in Oost-Indische specerijen en Braziliaanse suiker. Door de economische mogelijkheden telde de stad in 1570 reeds een conversogemeenschap van zo'n vijfhonderdtal personen.¹²

Politieke en religieuze spanningen bepaalden echter ook in de Nederlanden het klimaat. Tijdens de laatste regeringsperiode van keizer Karel was het ongenoegen in de diverse gewesten dan ook fel toegenomen. Filips zag II zich geconfronteerd met de zware nalatenschap van zijn vader, maar was niettemin vastbesloten de Nederlanden op dezelfde wijze te besturen als de rest van zijn gebieden. De bevolking diende zich zonder meer aan de opgelegde belastingen te houden en had geen andere keus dan zich te schikken naar het gezag van de Roomse kerk.

Kardinaal Granvelle - de belangrijkste raadman van landvoogdes Margaretha van Parma en vertrouweling van Filips - was de man die alles in goede banen moest leiden. Die realiseerde als de facto regent echter onmiddellijk dat de Nederlandse situatie een bijzondere aanpak vereiste. Hij maakte er Filips meermaals attent op dat door de ongunstige financiële situatie waarin ze zich bevonden - door hun weelderige levensstijl, maar eveneens door het feit dat Filips zijn opdrachten vrijwel nooit bezoldigde - bij de Hollandse edelen een steeds groter ongenoegen was ontstaan.¹³ Het religieuze fanatisme van de Spaanse regering en het gegeven dat de enige die naast Margaretha

¹² Nadler (2005), p. 20

¹³ "Filips II en zijn tijd." in *Knack Wereldgeschiedenis, Renaissance - Gouden Eeuw* (Roesselare: Uitgeverij Roularta Books, 2004), Deel III, p. 382.

werkelijk iets te betekenen had Granvelle was, leidde uiteindelijk tot een steeds groter wordende oppositie. Onder leiding van Prins Willem van Oranje en graven Hoorne en Egmond kwam hevige reactie tegen het bewind van Filips, die zich in 1564 genoodzaakt zag Granvelle uit de Nederlanden terug te roepen. De eis voor de naleving van de strenge verordeningen, de zorgwekkende financiële toestand, de slechte sociaal- economische ontwikkeling en de gefaalde machtsuitoefening van de edelen deden de opstandigheid finaal uitgroeien tot gewelddadige acties in alle lagen van de bevolking.¹⁴ De ontevredenheid zorgde er eveneens voor dat ook het calvinisme stilaan in alle rangen en standen ingang kreeg. Niet veel later zou met de Beeldenstorm in 1566 en de aankomst van Alva in 1567 de revolutie van de Nederlanden in een stroomversnelling komen.

In 1579 zou het verzet tegen de Spaanse dominantie de zeven provinciën van de Noordelijke Nederlanden (Holland, Zeeland, Utrecht, Gelderland, Overijssel, Friesland en Groningen) ertoe aanzetten de handen in elkaar te slaan. De latente tegenstellingen op het vlak van geloofszaken alsook de militaire en politieke successen van Alexander Farnese hadden Noord en Zuid in die periode definitief uit elkaar gedreven.¹⁵ Met de Unie van Utrecht beslisten de zeven Noordelijke provinciën voortaan als één gewest naar de buitenwereld op te treden alsook dat militaire bijstand zou worden verleend. Het verdrag zou de basis leggen voor het ontstaan van de noordelijke Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden in 1581. Vier jaar later zou met de val van Antwerpen de scheiding tussen de Noordelijke en Zuidelijke Nederlanden ook officieel een feit worden. Antwerpen dat dus in handen was gevallen van de hertog van Parma zou hier als economisch centrum al snel de consequenties van voelen. Militaire strategieën van de Noordelijke provincies ondermijnden de Antwerpse invloed op de verdeling van de handel, en met de uitvaardiging van een totale blokkade in 1595 waardoor Vlaamse havens werden afgesloten voor scheepsverkeer uit de Republiek en neutrale landen was de mokerslag volledig.¹⁶ Het resulteerde ondermeer in het wegtrekken van een groot aantal handelsvertegenwoordigers, die zich in steden als Keulen, Bordeaux, Londen en vooral Amsterdam gingen vestigen.

Met de economische en culturele elite vonden ook steeds meer conversos de weg naar deze Noord-Nederlandse handelsstad. Onder hen ongetwijfeld velen aangetrokken tot wat werd beloofd in de tekst van de Unie van Utrecht. Artikel 13 van het verdrag stelde: “dat een ieder particulier in zijn religie vrij zal mogen blijven, ende dat men niemand ter cause van de religie zal mogen achterhalen ofte onderzoeken”.¹⁷ Hoewel de openbare uitoefening van elke andere godsdienst buiten de

14 Baelde, “De Habsburgse vorsten in de Nederlanden.” in *Grote Winkler Prins, Compendia Vlaanderen 7de druk* (Brussel: Uitgeverij Elsevier Sequoia, 1975), p. 68.

15 Ibid.

16 Nadler (2005), p. 23

17 Ibid., p. 24

Nederlandse Gereformeerde Kerk verboden was, zou in principe niemand voor zijn godsdienstige overtuigingen vervolgd worden.

In de daaropvolgende jaren zou de Portugees - joodse gemeenschap hiervan profiteren en goed ontwikkelen. Tegen 1608 waren er in Amsterdam twee georganiseerde sefardische gemeenten met goed bezochte diensten, Beth Jacob en Neve Sjaloom. Ten gevolge van onderlinge twisten zou Beth Jacob in het jaar 1618 wel in twee kampen verdeeld raken. Het zou aanleiding geven tot het ontstaan van een derde gemeente, aanvankelijk Ets Chaim - Boom des Levens - genoemd, later Beth Israel. De drie gemeenten hadden eigen bestuurscolleges en rabbijnen, maar werkten ondanks hun onafhankelijkheid vaak samen. Er waren zo gemeenschappelijke verenigingen die zich bezighielden met ziekenzorg, onderwijs en het verstrekken van lenigen, en in 1622 werd de Senhores Deputados opgericht, een raad van afgevaardigden belast met bestuurlijke aangelegenheden die de gehele gemeenschap betroffen.¹⁸

Op een totale Amsterdamse bevolking van 115000 inwoners steeg in 1630 het aantal sefardisch-joodse inwoners tot 1000. Het merendeel onder hen nog steeds joden afkomstig uit Portugal en Spanje. Aangezien tot omstreeks die periode het overgrote deel van de oudere leden van de gemeenschap in een christelijke context was opgegroeid, was de kennis van het Hebreeuws eerder ondermaats geworden.¹⁹ De gesproken taal was het Portugees, aangevuld met Hebreeuwse, Spaanse en Nederlandse elementen.²⁰ Niet alleen de kennis van het Hebreeuws liet te wensen over, tengevolge van de jarenlange isolering die de conversogemeenschappen in Spanje en Portugal was opgedrongen, was een generatie joden ontstaan enigszins vervreemd van haar geloof. De conversos hadden geen toegang meer gehad tot invloedrijke rabbijnen, net zoals de toegang tot de Tora, de Talmoed, de midrasj en andere essentiële geschriften hen was ontzegd.²¹ Wetten en gebruiken raakten in de vergetelheid, waardoor de gemeenten in Amsterdam zich genoodzaakt zagen zich te wenden tot rabbijnen van buitenaf.

De relatie tussen joden en Nederlanders verliep in het eerste kwart van de zeventiende eeuw eerder gespannen. Beide partijen zagen ongetwijfeld het economisch belang in van samenwerking, maar bleven niettemin wantrouwig tegenover elkaar. Hoewel het bestaan van onopvallende erediensten werd getolereerd, haastte de stad zich bijvoorbeeld niet om de joden formeel te erkennen als een godsdienstige gemeenschap met recht op openbare erediensten. Niettemin kan gesteld worden dat

18 Nadler (2005) , p. 36

19 Ibid. , p. 37

20 De voertaal ten huize Spinoza was in de eerste plaats het Portugees, maar ook het Spaans en Latijn als literaire talen en het Hebreeuws als gebedstaal had men er redelijk onder de knie.

21 Ibid. , p. 33

de joodse en Amsterdamse bevolking relatief in vrede met elkaar samenleefde. Hiervan getuige ondermeer een geschrift van rabbi Uziel uit 1616 waarin hij mededeelt dat: “Indachtig de toename van de bevolking de inwoners van deze stad wetten en verordeningen maken waardoor de godsdienstvrijheid kan worden gewaarborgd’ en dat ‘eenieder zijn eigen overtuiging mag volgen, maar niet openlijk mag laten zien dat hij een ander geloof is toegedaan dan de inwoners van de stad.’”²²

Toch zou ook de crisis binnen het calvinisme de joodse gemeenschap binnen de Republiek parten spelen. De religieuze strijd tussen arminianen of ‘remonstranten’ en contraremonstranten groeide uit tot een politiek conflict dat heel de natie beroerde. De remonstranten - een groep van vrijzinnige dominees - verwierpen in hun ‘Remonstrantie’ van 1610 bepaalde aspecten van de strenge calvinistische leer. Men wou de geest van de Reformatie in eer herstellen die hen inziens verloren was gegaan door de dogmatische houding van de leiders van de Gereformeerde Kerk.²³ De kwestie escaleerde wanneer Johan van Oldenbarnevelt, politiek adviseur van de Staten van Holland en daarmee bekleeder van het op één na belangrijkste ambt van de Republiek na de stadhouder - zich met de zaken bemoeide.²⁴ Hij koos de kant van de remonstranten en maakte gebruik van zijn macht om bepaalde arminiaanse verzoeken door de Staten van Holland te laten inwilligen. Hierop kwam dan weer hevige reactie van de contraremonstranten, met als gevolg dat steeds meer kwesties - zowel binnen- als buitenlandse - op de affaire werden betrokken. Wanneer uiteindelijk prins Maurits zelf - stadhouder van Gelderland, Utrecht en Overijssel - in 1617 tussenkomt, is het verzet niet meer te houden. Hij kiest de kant van de contraremonstranten en een jaar later zou met de synode van Dordrecht beslist worden om de opstandelingen uit de Gereformeerde Kerk te verbannen. Binnen de gelederen zou voortaan enkel nog plaats zijn voor ‘rechtzinnige’ calvinisten, wat zich vertaalde in een zuiveringsactie onder de leden.²⁵ Hoewel de aandacht vooral op contraremonstranten en mensen binnen de eigen rangen viel, zouden ook joden hiervan dus hinder ondervinden. De situatie droeg bij de joodse gemeenschap bij tot een klimaat van angst en onzekerheid. Met de geschiedenis in het achterhoofd vreesde men dan ook al snel voor nieuwe doemscenario’s. Door maatregelen uit te vaardigen die de Nederlandse gastheer tevreden moest stellen hoopte de gemeenschap alsnog hun vrijheden en verworvenheden veilig te kunnen stellen. Zo werden strafrechtelijke en juridische bevoegdheden overgedragen in handen van de stedelijke overheid, en werd er uitdrukkelijk op nagezien dat de stedelijke verordeningen door de eigen leden werden nageleefd. Wat de sociale en religieuze regelgeving betrof bleef de gemeenschap zich wel oriënteren naar de joodse wet en de

22 Nadler (2005) , p. 27

23 Ibid. , p. 29

24 Ibid.

25 Ibid. , p. 30

eigen eclecticische tradities die langzamerhand waren ontstaan.²⁶

1.3. Michael en Bento de Spinoza

In Amsterdam bevond zich onder de groep maranen op zoek naar een beter leven ene Abraham Jesurum de Spinoza - ook wel Emanuel Rodrigez de Spinoza genoemd. Men vermoedt dat hij in Portugal werd geboren, nadat zijn familie in de vijftiende eeuw uit Spanje was weggevlucht.²⁷ Hij verbleef omstreeks de vroege jaren negentig met zijn zus Sara in Frankrijk, om zich uiteindelijk in 1616 als koopman in Amsterdam te vestigen. Abraham had in de jaren voordien de volmacht gekregen om als vertegenwoordiger op te treden voor ene Emanuel Rodriguez Vega, een sefardier uit Amsterdam. De precieze aard van hun relatie is niet geheel duidelijk, maar ze zou in elk geval leiden tot de vestiging van de familie Spinoza in Amsterdam. Abraham zou in de loop der jaren een belangrijke positie innemen binnen de joodse gemeente.

Ook de jongere Michael de Spinoza - neef van Abraham - zou vanuit Portugal via Frankrijk in Amsterdam terechtkomen. Niet lang na zijn aankomst in 1623 huwde hij met Rachel, de dochter van Abraham.²⁸ Of het huwelijk de reden was voor zijn verblijf is opnieuw niet geheel duidelijk, maar in elk geval was Abraham diegene die Michael de knepen van het vak leerde. Abrahams nieuwe schoonzoon zou ondermeer fruit en vruchten importeren vanuit Spanje en Portugal en zich eveneens ontwikkelen tot een welvarend koopman.

Het opstarten van een handelszaak was voor jonge sefardiërs in die tijd echter geen evidentie. In 1621 zou met het aflopen van het Twaalfjarig Bestand met Spanje immers een donkere periode aantreden voor de Republiek en haar bewoners. De handelsroutes naar Portugal en Spanje - voorheen de drijvende kracht achter zowel de groei van Amsterdam in het algemeen als die van de Portugees- joodse gemeenschap in het bijzonder - werden afgesloten.²⁹ Niet langer kon onbelemmerd handel worden gedreven, en dit liet zich uiteraard voelen in een gemeenschap van kooplieden. De maranen en sefardiërs probeerden nog wel via geheime netwerken de zaken in gang te houden, maar dit kon de pijn moeilijk verzachten.

26 Nadler (2005) , p. 32

27 Ibid. , p. 47

28 Ibid. , p. 52

29 In 'The Changing Role of the Dutch Sephardim' en 'The economic Contribution of Dutch Sephardic Jewry' benadrukt Jonathan Israel het cruciale belang van de bestandsjaren. Ze kunnen volgens hem gezien worden als een beginpunt van de Gouden eeuw voor de Republiek.

Michaels zaken verliepen niettemin voorspoedig, hoewel hij op relationeel vlak zware tegenslagen te verwerken zou krijgen. Zo verloor de koopman op achtendertigjarige leeftijd zijn vrouw Rachel. In overeenstemming met de Joodse Wet zou hij echter snel hertrouwen met ene Hanna Debora Senior, afkomstig uit een Portugees- joodse koopmansfamilie. In 1629 schonk het echtpaar het leven aan dochter Miriam, twee jaar later werd broer Isaac geboren. Het gezin zou op 24 november 1632 uitgebreid worden met de komst van Bento, genoemd naar zijn grootvader langs moederszijde.³⁰ Een paar jaar later zou nog een derde zoontje Abraham, ook wel Gabriel genoemd, en een tweede zusje Rebecca het gezin compleet maken.³¹

Net zoals Abraham zou de vrome Michael in die periode naam maken binnen de joodse gemeenschap. Zo was hij in 1633 een van de vijf parnassiem van de gemeente Beth Jacob, en werd hij voor het eerst lid van de Senhores Quinze. Als parnassiem werd hij als officieel vertegenwoordiger van de joodse samenleving ondermeer de leiding toevertrouwd aan de synagoge, en als deel van de Senhores Quinze zou hij bijdragen tot het dagelijks bestuur van de gemeenschap.³² Twee posities die duidelijk blijf geven van een groot vertrouwen. In 1638 zou het noodlot voor het gezin Spinoza echte opnieuw toeslaan met het overlijden van moeder Hanna, hoogstwaarschijnlijk aan de gevolgen van tuberculose.

Twee jaar later zou Michael voor de tweede maal hertrouwen. Esther Fernand, een veertigjarige dame die vanuit Lissabon was aangekomen in de Amsterdamse sefardische gemeenschap, zou zijn derde echtgenote worden. Aangezien Esther diegene was die Spinoza vanaf zijn achtste heeft opgevoed, moet ze ontegensprekelijk een grote stempel hebben gedrukt op zijn ontwikkeling. Veel is echter niet bekend over het verleden van de vrouw, net zoals de aard van haar relatie met Spinoza tot op vandaag onduidelijk blijft. Over het karakter van de vader menen bepaalde auteurs zich wel te kunnen uitspreken. Volgens Margeret Gullan-Whur zouden ‘Michaels gekwelde verleden en zijn verlangen terug te keren naar Israel Bento’s jeugd hebben overheerst’.³³ Michael was in Portugal zelf wel ontsnapt aan marteling, maar het verlies van familieleden had ongetwijfeld ook bij hem diepe sporen nagelaten. We kunnen dan ook aannemen dat de in zijn jeugd bijgewoonde gedwongen openbare geloofsbekentenissen alsook de ingrijpende vlucht naar Europa een diepe indruk op hem heeft nagelaten. De gemoedsgesteldheid van zijn vader en het horen van de vreselijke verhalen zadelende de jonge Spinoza volgens Gullan-Whur zowaar op met ‘atavistisch leed en frustratie’.³⁴ Wat we hiervan ook mogen denken, in elk geval is duidelijk dat de incidentvolle geschiedenis van

30 Nadler (2005) , p. 58

31 Er bestaat wel onduidelijkheid of Rebecca weldegelijk het kind was van Hanna. De mogelijkheid bestaat dat Esther Fernand, Michaels derde echtgenote, de biologische moeder is.

32 Ibid. , p. 59

33 Margaret Ghullan-Whur, *Spinoza, een leven volgens de rede* (Rotterdam: Uitgeverij Lemniscaat, 2000) , p. 22.

34 Ibid.

de maranen een invloed zou hebben op het denken van de filosoof, net zoals de gebeurtenissen uit zijn tijd dat zouden hebben. De jaren die Spinoza's leven omvatten, behoren dan ook tot de meest opmerkelijke uit de Nederlandse geschiedenis.

1.4. De Gouden eeuw der Republiek

Allereerst zou de Hollandse bevolking in het midden van de jaren dertig geteisterd worden door een verwoestende pestepidemie die in een periode van twee jaar niet minder dan vijftienduizend Amsterdammers het leven kostte.³⁵

Daarnaast zou het hervatten van de Tachtigjarige Oorlog ook de politieke en godsdienstige twisten weer doen toenemen. Door de overwinningen van Frederik Hendrik - stadhouder van Holland, Zeeland, Utrecht en Gelderland - die in 1632 Venlo, Swalmen, Roermond, Sittard en Maastricht veroverde op de Spanjaarden, namen de vijandelijkheden voor de Republiek niettemin een gunstige wending.³⁶ De desbetreffende 'Maasveldtocht' maakte deel uit van het plan van de Republiek om samen met Frankrijk de Zuidelijke Nederlanden te veroveren, om het vervolgens onder elkaar te verdelen. De Spanjaarden vreesden vooral een tussenkomst van Frankrijk en waren snel bereid vredesbesprekingen aan te vatten onder gunstigere voorwaarden. Onder impuls van Amsterdam was een deel van de Republiek bereid dit vredesaanbod te aanvaarden, maar uiteindelijk haalden diegenen die hiervan niets moesten weten de bovenhand. In 1635 zou vervolgens opnieuw een verdrag met de Fransen tot stand komen waarin het hoger vermelde plan verder werd uitgewerkt. Het beoogde resultaat bleef echter uit en gebukt onder de schuldenlast van de oorlog steeg in de Republiek opnieuw de vraag naar vrede. De vredespartij zou ondermeer worden bijgestaan door de kooplieden en de regenten van de Republiek.³⁷ De eersten vreesden dat de bestendiging van de oorlog wel eens het verlies zou kunnen betekenen van de greep op Antwerpen, en vervolgens het einde zou kunnen inluiden van de voor hen zeer gunstige economische blokkade. De regenten stelden zich dan weer vragen bij de oprechtheid van de Fransen, alsook bij de aspiraties van Frederik Hendrik. Men vermoedde dan ook dat hij een monarchistisch regime onder Oranje in gedachten had. Het verzet zou niet veel later leiden tot de afschaffing van het *Secreet Besogne* - een geheime raad voor buitenlands beleid waarin Frederik grote invloed had - en het aanvaarden van de

35 Nadler (2005), p. 72

36 F.D.A. Vleeskens, "Spinoza en zijn tijd" in *Spinoza, kernmomenten in zijn denken*. (Baam: Uitgeverij Het Wereldvenster, 1977), p. 11.

37 Ibid., p. 12

vredesbesprekingen met Spanje. Twee jaar later zou uiteindelijk met de vrede van Munster in 1646 een einde komen aan de Tachtigjarige Oorlog en werd de autonomie van de Republiek definitief uitgeroepen.³⁸

Op persoonlijk vlak weten we dat Spinoza vanaf het einde van de jaren dertig de Talmoed Tora school van de gemeente bezocht, waar hij net zoals alle zonen uit de Portugese gemeenschap kosteloos de basis werd aangeleerd van de joodse cultuur en religie. Men onderwees er ondermeer het lezen van de Tora in het Hebreeuws, het vertalen ervan en het bespreken van de commentatoren. Ook de profeten en het invloedrijke werk van Rasji kwamen aan bod.³⁹ Alle jongens moesten bovendien de Spaanse Bijbelvertaling memoriseren en dienden elke dag in de synagoge aanwezig te zijn voor het zingen van psalmen en het opvoeren van het avondgebed. Deze activiteiten werden beoefend in de eerste vier klassen waar leerlingen tussen zeven en veertien jaar samenkwamen. Nadien werd in de vijfde en zesde klas aangevat met het hoger onderwijs, maar aangezien de uiteindelijke opleiding tot rabbijn nog minstens zes jaar vergde, waren er slechts weinigen die het hele parcours aflegden.⁴⁰ Ook Spinoza zou de vijfde klas nooit betreden, niettegenstaande hij door zijn vader wel werd ingeschreven in het onderwijsgenootschap 'Ets Haim' (boom des levens), een Talmoedische academie voor ietwat oudere leerlingen.⁴¹

Wanneer broer Isaac in 1649 overlijdt is Spinoza bijna zeventien, de leeftijd waarop dus normaal wordt aangevat met de hogere studies. Historici gingen er lange tijd van uit dat hij dit ook effectief zou doen, maar vandaag is duidelijk geworden dat Spinoza nooit de verdere rabbijnenstudie zou aanvangen. Hij zou de vrijgekomen plaats in de handelszaak innemen en voortaan met zijn vader aan de slag gaan. In notariële akten uit 1654 zien we hoe Spinoza wordt vermeld als 'Portugees koopman te Amsterdam'.⁴² Op het moment dat hij zijn vader vergezelt in de zaak breken betere tijden aan voor de handelaars in de Republiek. De Portugese afscheiding van Spanje in 1640 had gezorgd voor een heropleving van de vruchtbare handelsbetrekkingen die voorheen zoveel welvaart brachten. Wanneer in 1648 met het verdrag van Münster ook een einde komt aan de Tachtigjarige Oorlog kon bovendien ook de handel worden hervat met Spanje en diens kolonies. Nadler benadrukt dat met de staking van de vijandelijkheden in 1648 meteen ook de gouden eeuw werd

38 Vleeskens (1977) , p. 13

39 Rasji staat voor de initialennaam van Rabi Salomo Jitschaki, een zeer invloedrijk Frans-joodse exegeet uit de 11de eeuw. Zijn commentaar op de Talmoed wordt als onontbeerlijk gezien voor een goed begrip van de teksten en wordt in iedere Talmoeduitgave gedrukt. Ook zijn studie van het Oude Testament staat tot op vandaag hoog aangeschreven.

40 Nadler (2005) , p. 89

41 Benedictus de Spinoza, *Briefwisseling* (Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1977) p. 31

42 Nadler (2005) , p. 110

ingeluid voor de sefardische gemeenschap binnen de Republiek.⁴³

Door de politieke machtsverschuiving werd de Staten-Generaal - die vanuit de gewestelijke staten werden samengesteld - in principe het politiek zwaartepunt van de Republiek. Men verleende aan elk van de vertegenwoordigde zeven gewesten (Holland, Zeeland, Utrecht, Gelderland, Overijssel, Friesland en Groningen) één stem.⁴⁴ De gebieden die in 1648 werden verworven (Brabant, Limburg en een deel van Vlaanderen) genoten minder bevoegdheden en stonden rechtsreeks onder het bestuur van de Staten-Generaal. Het gewest Drenthe nam eveneens een uitzonderingspositie in en kon geen afgevaardigden sturen. In de praktijk zouden echter de individuele belangen, alsook de verschillen in economische macht determinerend zijn, zodat van een gecentraliseerd gezag weinig sprake was.⁴⁵ De vrede met Spanje luidde dan ook niet het definitieve einde in van de spanningen binnen de Republiek. De breuk die in de periode vooraf aan de vredesonderhandelingen ontstond tussen aan de ene kant de liberale regenten - die de Staten van Holland domineerden en voor vrede hadden geijverd - en aan de andere kant de orthodoxe calvinisten gesteund door de stadhouder Willem II - opvolger van vader Frederik Hendrik - was zo groot geworden dat de fundamente van de Republiek aan het wankelen werden gebracht.⁴⁶ De 'staatsgezinden' benadrukten de soevereiniteit van de gewesten en stelden vragen bij de noodzaak van een monarchale figuur in de Republiek.⁴⁷ De Oranjepartij of de zogenaamde 'prinsgezinden' beklemtoonden dan weer het federale karakter van de staatsinrichting, de macht van de Staten-Generaal alsook het belang van een leidinggevende figuur die eenheid kon brengen en de bescherming van de staatskerk op zich kon nemen. Stadhouder Willem II zou een centrale rol vervullen tijdens die politieke crisis van 1649-1650. Hij had zich steeds verzet tegen de vrede van Münster, en wou de militaire macht in stand houden teneinde met Frankrijk alsnog de Zuidelijke Nederlanden binnen te kunnen vallen. Holland wou echter niets weten van een uitbreiding van de grenzen gezien dit zoals gezegd zou kunnen leiden tot de heropleving van Antwerpen als handelsstad. Hoewel de Staten-Generaal het verzet van Holland aanvankelijk steunde, koos ze in 1650 niettemin de kant van Willem II. Wanneer de stadhouder uiteindelijk dreigde Amsterdam binnen te vallen, zag Holland zich genoodzaakt zich bij de zaken neer te leggen. Het succes van de Oranjepartij was echter van korte duur, gezien Willem II nog datzelfde jaar kwam te overlijden aan de pokken. De gewesten Holland, Zeeland, Utrecht, Gelderland en Overijssel benoemden echter geen opvolger.

De stadhouder was officieel niet veel meer dan een gewestelijke ambtenaar, maar in de praktijk

43 Nadler (2005) , p. 112

44 Vleeskens , p. 15

45 Ibid.

46 Nadler (2005) , p. 113

47 Ibid.

verzamelde hij steeds een grote persoonlijke - politieke en militaire - macht. Zo was de stadhouder verantwoordelijk voor het toezicht op de verkiezingen voor de vroedschappen, had hij in het merendeel van de steden het privilege om de schepenen te kiezen alsook het recht om drosten en baljuws te benoemen, de machtigste ambtenaren op het platteland.⁴⁸ De beslissing om geen nieuwe stadhouder aan te stellen kan dus gelezen worden als een keuze voor de soevereiniteit van de gewesten.⁴⁹

In 1651 werd in Den Haag die nieuwe machtssituatie verder in kaart gebracht. Tijdens de zogenaamde eerste Grote Vergadering schortte de Staten van Holland niet alleen het stadhouderschap op, ze eigende zich er eveneens de politieke en militaire bevoegdheden eraan verbonden toe. Ook de kwestie van de gewestelijke vertegenwoordiging in de Staten Generaal en de Generaliteitscolleges kwam aan bod, net zoals over religieuze aangelegenheden werd gedebatteerd. Men besloot dat godsdienst een regeling bleef van de afzonderlijke gewesten, maar elke provincie erkende wel de gereformeerde kerk met haar belijdenis zoals bepaald op de Nationale Synode van Dordrecht en benadrukte een officieel verbod van het katholicisme.⁵⁰ Tenslotte zou ook de inrichting en bevelstructuur van het leger op de agenda komen. Alle gewesten waren het er over eens dat het principe van een gemeenschappelijk leger gehandhaafd diende te worden, maar de benoeming van de officieren zou voortaan gezamenlijk door de Staten Generaal en de Raad van State gebeuren.⁵¹ Volgens een repartitiestelsel zou bovendien elk van de gewesten zijn eigen leger onderhouden. Daarnaast werd ook bepaald dat in garnizoenssteden de sleutels van de stad werden overgedragen van de militaire bevelhebbers op de burgemeesters, allemaal maatregelen om de macht en status van het leger enigszins te breken en te verhinderen dat soldaten zouden worden ingezet tegen de burgerlijke autoriteiten.⁵²

De Grote Vergadering zou op die manier uitgroeien tot een symbool van de eenheid binnen de Verenigde Provinciën. Holland die zich kenmerkte door eenheid en stabiliteit zou er fungeren als de hoeksteen van het hele gebeuren. Voor de kleinere provincies, alsook voor de intern verdeelde en in een impasse verkerende gewesten bood de Unie onder Hollandse leiding dan ook de enige hoop op stabiliteit en militaire veiligheid.⁵³ De Grote Vergadering eindigde met een oproep tot verbroedering en eenheid, mede versterkt door de beslissing een generaal pardon uit te roepen ten aanzien van diegenen betrokken in de machtsgreep van het jaar voordien. De dood van Willem II had er dus

48 Jonathan Israel, *De Republiek, 1477 - 1806* (Franeker: Uitgeverij Van Wijnen, 2001), p. 774.

49 Vleeskens, p. 16

50 Israel (2001), p. 782

51 Ibid., p. 781

52 Ibid.

53 Ibid., p. 787

voor gezorgd dat de machtstructuren opnieuw een meer republikeins karakter verkregen. Het Eerste Stadhoudersloze Tijdperk werd ingeleid en zou zo'n 22 jaar duren.

1.5. *'Bento y Gabriel Despinoza'*

Ook na 1652 zou de Republiek meermaals moeten strijden voor haar politiek en economisch voortbestaan. Het gevaar kwam deze maal uit Engeland. Staatsman Oliver Cromwell vaardigde in 1651 de Akte van Navigatie uit waarbij beslist werd dat voortaan enkel Engelse schepen of schepen uit het land waarvan de producten afkomstig waren het recht hadden goederen te importeren naar Engeland.⁵⁴ De maatregel was overduidelijk gericht tegen de macht van de Hollandse kooplieden waardoor de reactie van de Republiek niet lang uitbleef. In 1652 vatte de eerste Engelse oorlog aan. De Britten zouden de strijd op de Noordzee winnen, maar zeker niet de oorlog. De Republiek bleef immers verder bouwen aan haar vloot en diverse maritieme tegenoffensieven verder van huis belemmerden Engeland om de macht van de Nederlanders op de routes buiten de thuiswateren te breken.⁵⁵ Uiteindelijk zouden de Engelsen hierdoor zelf het grootste slachtoffer worden van de vijandelijkheden, waardoor een verderzetting van de oorlog voor hen niet langer houdbaar was. Cromwell en het parlement zagen de noodzaak in van vrede en de onderhandelingen werden aangevat.

Een belangrijke rol zou worden ingenomen door jurist en staatsman Johan de Witt, die in juli 1653 werd aangesteld tot volwaardige raadspensionaris van Holland. Aangezien Holland meer dan de helft van de federale inkomsten leverde beklede hij hierdoor een sleutelpositie binnen de Republiek.⁵⁶ Na maandenlange besprekingen bleef enkel de Engelse eis overeind dat de Republiek nooit meer iemand van het huis van Oranje -Nassau zou mogen benoemen in de hoogste functies van de staat.⁵⁷ De Witt begreep echter dat een dergelijke eis in orangistische kringen nooit geaccepteerd zou worden. Zonder medeweten van de Staten - Generaal zorgde hij er daarom voor dat de voorwaarde buiten de formele besprekingen viel. In een geheime appendix werd neergeschreven dat de Staten van Holland - en zij alleen - verplicht werd een akte van Seclusie te aanvaarden, dit als conditie voor de ratificatie van de vrede. In april 1654 zou het zogenaamde vredesverdrag door de Staten-Generaal worden aanvaard, onbewust van de draagwijdte van het

54 Vleeskens , p. 13

55 Israel (2001) , p. 794

56 Vleeskens , p. 16

57 Israel (2001) , p. 795

gegeven. Wanneer de plannen van De Witt echter aan het licht kwamen, barstten de gemoederen in alle hevigheid los. Men vermoede al snel dat de clause het resultaat was van onderlinge afspraken tussen De Witt en Cromwell, of zelfs helemaal toe te schrijven was aan de raadspensionaris. Aanvankelijk kreeg De Witt dan ook slechts de helft van de Hollandse steden achter zich en stuitte hij op verzet van niet minder dan negen steden.⁵⁸ Hij kon later wel Rotterdam, Delft en Gorcum aan zijn zijde krijgen, maar het verzet bleef groot. Toch zouden de zes resterende steden zich niet wenden tot de Staten-Generaal - bijvoorbeeld om een schending in te roepen van de bepalingen van de Unie van Utrecht - en zou uiteindelijk de Staten van Holland in mei van dat jaar de Akte van Seclusie aannemen.⁵⁹ Hiermee zou Johan de Witt - ondanks de politieke verdeeldheid en het verzet bij de bevolking - definitief zijn naam op de politieke kaart zetten. Hij had niet alleen de orangistische opwelling doorstaan en de Seclusie gerealiseerd, maar ook vrede gesloten met Engeland en de economische en maritieme belangen van de Republiek veilig gesteld.⁶⁰

Op persoonlijk vlak moeten de jaren 50 voor Spinoza ongetwijfeld zwaar geweest zijn. In 1651 stierf zus Miriam in het kraambed van haar pasgeboren zoontje en twee jaar later moest het gezin afscheid nemen van stiefmoeder Esther, die al een hele tijd met gezondheidsproblemen kampte.⁶¹ Tot overmaat van ramp zou Spinoza op eenentwintigjarige leeftijd in 1654 ook zijn vader verliezen. Gelukkig zouden hij en het gezin gespaard blijven van de pestepidemieën die het daaropvolgende jaar de steden in de Republiek teisterden .

Hij zag zich daarnaast geconfronteerd met de beslommeringen die met het overnemen en runnen van de handelszaak gepaard gingen. Hoewel op het moment dat hij aan het roer kwam de eerste oorlog met Engeland voorbij was en betere tijden aanbraken voor de kooplieden, liep financieel zeker niet alles van een leien dakje.

De zaak zou zo geregeld belaagd worden door schuldeisers. De oorzaak hiervan gaat grotendeels terug tot het jaar 1638 en het overlijden van de Portugese koopman Pedro Henriques. Om redenen die niet geheel duidelijk zijn nam vader Michael de beslissing op te treden als bewindvoerder van Henriques' failliete boedel, waardoor hij verantwoordelijk werd voor de aflossing van diens schulden.⁶² De hele zaak zou de familie d'Espinoza jarenlang blijven achtervolgen. Wanneer in 1656 de nieuwe bewindvoerders van de boedel een vordering instellen op de nalatenschap van Michael, worden Bento en de rest van de kinderen als wettelijke erfgenamen opgezadeld met de

58 Israel (2001) , p. 796

59 Ibid. , p. 796

60 Ibid. , p. 800

61 Nadler (2005) , p. 116

62 Ibid. , p. 62

schulden.⁶³

In de handelszaak zou Baruch bijgestaan worden door broer Gabriel, wat blijkt uit de firmanaam *Bento y Gabriel Despinoza*.⁶⁴ Dat Spinoza nu als handelaar zijn brood verdiende en de hogere klassen van Talmoed Tora niet bezocht, betekende echter niet dat een einde was gekomen aan zijn studie. Zo kon hij nog steeds terugvallen op de diverse onderwijsgroepen van de sefardisch-joodse gemeenschap. Diverse verenigingen - de zogenaamde jesjivot - verzorgen volwassenenonderwijs waarbij religieuze en literaire teksten werden bestudeerd. Aangezien nauwe banden bestonden tussen de familie Spinoza en rabbi Mortera - oprichter en religieuze leider van de jesjiva Keter Tora - is het zeer aannemelijk dat Bento Spinoza bij Mortera in de leer ging.⁶⁵

De populaire Mortera stond bekend voor een harde religieuze lijn, maar gaf ook steeds blijk van een grote interesse in de filosofische en wetenschappelijke ontwikkelingen van die tijd. In zijn geschriften zien we zowel verwijzingen naar rabbijnse autoriteiten, kerkvaders, humanisten en wijsgeren uit de Oudheid en Middeleeuwen.⁶⁶ Aangenomen wordt dat Spinoza tijdens deze jaren zich verder verdiepte in de studie van de Heilige Schrift, de commentatoren en de belangrijkste joodse filosofen. Hij zou eventueel ook gestudeerd hebben bij Menasse ben Israel, één van de bekendere rabbijnen uit die periode, maar bewijsmateriaal daarvoor ontbreekt. Gezien Spinoza's dorst naar kennis is het niet onwaarschijnlijk dat hij inderdaad contact zocht met de man wiens leerstellingen zo grondig verschilden van die van zijn eigen rabbijn. Waar Mortera steeds intellectualistisch te werk ging en godsdienst rationalistisch benaderde, ging Menasse's aandacht vooral naar de joodse mystiek. Daarnaast wekten ook vrijzinnige stromingen binnen het joodse en christelijke denken en niet-joodse wijsbegeerte zijn interesse.

Spinoza bleef de intellectuele discussies binnen de joodse gemeenschap volgen, maar stilaan begon ongenoegen te ontstaan over het voorgeschotelde onderwijs en de joodse manier van leven. Hoewel hij deed wat van hem verwacht werd, verminderde het persoonlijke contact met de sefardische gemeenschap zienderogen. Gestimuleerd door de diverse contacten met andersdenkende kooplieden ging hij ook buiten de joodse kringen op zoek naar antwoorden en nieuwe ideeën. Het zou bijvoorbeeld niet verbazen dat hij als jonge twintiger geregeld één van de vele vrijdenkersbewegingen bezocht waar Amsterdammers fel discussieerden over wereldlijke aangelegenheden en filosofische onderwerpen.

63 Nadler (2005), p. 63

64 Ibid., p. 117

65 Ibid.

66 Ibid., p. 124

1.6. Van den Enden en de kring rond Spinoza

Spinoza zou snel inzien dat een betere kennis van de klassiek cultuur en diens talen hem ongetwijfeld zou helpen in zijn verdere intellectueel groei. Hoewel over het precieze jaar onduidelijkheid bestaat wordt aangenomen dat hij zich nog voor zijn vierentwintigste daarom inschreef bij leraar Franciscus van den Enden. De libertijnse ex-jezuïet stond in Amsterdam bekend als een uitstekend leraar Latijn wiens lesmethode veel lof oogstte. Hij onderwees naast het Latijn ook ondermeer het Grieks, de dichtkunst en de welsprekendheid.. Zijn seculiere school aan de Singel trok studenten aan uit aanzienlijke families die er werden voorbereid op verdere universitaire studies. Van den Enden zelf was geboren in Antwerpen en had zijn opleiding dus genoten bij de jezuïeten. Hij studeerde in Leuven een jaar filosofie en behaalde in Antwerpen een graad in de grammatica. In 1633 zou hij voor niet geheel duidelijke redenen worden uitstoten uit de orde. Het gerucht gaat door zijn liefde voor het vrouwelijk schoon, maar het lijkt echter aannemelijker dat eerder zijn libertijnse ideeën aanleiding gaven voor het vroegtijdig vertrek. Omstreeks 1645 vestigt hij zich met zijn echtgenote Clara Maria Vermeeren in Amsterdam om er een kunstwinkel en boekhandeltje te openen. In 1652 gaat de zak op de fles, maar dankzij de financiële steun van vrienden slaagt hij er in de schulden af te betalen. Hij besloot opnieuw te gaan lesgeven en richtte vervolgens zelf een school op.

Van den Enden dompelde zijn studenten onder in de literaire nalatenschap van de Oudheid en Renaissance. Hij bracht hen de klassiek talen bij, leerde hen dichtkunst, toneelkunst en wijsbegeerte. Hij onderwees ondermeer de beginselen van Plato, Aristoteles, de stoïcijnen en het antieke scepticisme, en bracht hen in contact met figuren als Seneca, Cicero, Ovidius en Homerus. Daarnaast zette zijn persoonlijke passie voor het theater hem ertoe aan regelmatig voor zijn studenten toneelstukken te organiseren waar ze hun Latijn en Grieks verder konden verfijnen.⁶⁷ Van den Enden verzorgde met andere woorden een aantrekkelijke en volledige ‘humanistische’ opleiding voor de kinderen uit de hogere kringen. Een vluchtige blik op zijn gedachtegoed maakt snel duidelijk dat zijn invloed op Spinoza moeilijk kan worden onderschat.

Zo verdedigde Van den Enden wat religieuze aangelegenheden betreft de stelling dat spiritualiteit steeds een individuele aangelegenheid is. Zingeving is persoonlijk en kan door niemand worden voorgeschreven of opgelegd.⁶⁸ De essentie van vroomheid is naastenliefde en liefde tot God,

⁶⁷ In 1658 bracht de school van Van den Enden een stuk van de Latijnse dichter Terentius. Gezien Spinoza in zijn werken blijkt geeft van een zeer gedetailleerde kennis van Terentius’ oeuvre menen velen hieruit te mogen besluiten dat ook Spinoza meewerkte aan de opvoering.

⁶⁸ Een gedachte die we later zeer duidelijk terugvinden in de *TTP*. Zo stelt Spinoza in de voorrede: “dat aan eenieder de vrijheid van zijn oordeel en de bevoegdheid om de grondslagen van het geloof naar eigen aard uit te leggen

volgens Van den Enden ‘de hoofdsom van de Wet en de Profeten’.⁶⁹ Godsdienst komt neer op ‘gemene-best betrachtig’, waarmee wordt bedoeld dat de kerk met haar uiterlijke erediensten en praktijken - niet meer dan vormen van bijgeloof en verwarring - plaats moet maken voor staatsdienst en burgerschap. Zoals Spinoza zou ook Van den Enden spreken van pseudo-godsdienst die dient vervangen te worden door ‘de ware religie’ van het gezamenlijk streven naar zelfbehoud.⁷⁰ Voor zijn politieke visie kunnen we ons beroepen op de geschriften die Van den Enden publiceerde begin de jaren zestig. Het *Kort verhaal van Nieuw-Nederlands gelegenheid, deugden, natuurlijke voorrechten en bijzondere bekwaamheid ter bevolking* (KVNN) zou een ontwerp van grondwet presenteren voor Noord-Amerikaanse kolonie ‘Nieuw Nederland’. Dit gebied viel aanvankelijk onder de autoriteit van de West Indische Compagnie maar zou door een gebrek aan kolonisten, slechte leefomstandigheden en vooral militaire ellende nooit volop tot ontwikkeling komen. Als gevolg hiervan zou in 1656 een deel van de kolonie - Nieuw Amstel gedoopt - door de Compagnie worden overdragen aan het Amsterdamse stadsbestuur.⁷¹ Naar aanleiding hiervan zou bij een aantal Nederlandse denkers de droom ontstaan een ideale samenleving op poten te zetten in de streek rond de Delaware rivier. Vooral Pieter Cornelisz Plockhoy zou met zijn *Kort en klaer ontwerp* uit 1662 een belangrijke rol spelen - diens project zou immers door het Amsterdamse bestuur worden goedgekeurd - maar ook Van den Enden was betrokken en zou met zijn *Kort Verhael* een voorstel indienen voor de inrichting van de kolonie.⁷²

Het *Kort Verhael* zien we hoe Van den Enden een pleidooi houdt voor de democratische staatsinrichting, gezien een ‘popular government’ door Van den Enden wordt verdedigd als de meest duurzame en ethische vorm van politieke organisatie.⁷³ Hieraan verbindt hij een stevig principe van gelijke vrijheid voor iedereen - de ‘grondslagh van Even-gelijkheid’ - dat steeds de verschillen tussen mensen in rekening neemt zonder die te willen elimineren. Van den Enden is zich bewust van de manier waarop fysieke en psychologische ongelijkheden op natuurlijke wijze leiden tot sociale verschillen, waardoor hij dan ook eerder een gelijkheid van kansen voorstaat voor mensen uit alle gelederen van de samenleving. Van belang is dat iedereen - man, vrouw, rijk, arm, met of zonder

gelaten moet worden” {cf. Spinoza (1997) , p.91}

69 Wim Klever, *Met oude Grieken, Van den Enden en Spinoza naar directe democratie. Inclusief hertaalde en toegelichte Vrije Politieke Stellingen* (Uitgeverij Vrijstad, 2007) , p. 75.

70 Wim Klever, *Franciscus Van den Enden, Vrije Politieke stellingen* (Amsterdam: uitgeverij Wereldbibliotheek, 1992) , p. 107.

71 Frank Mertens, “Franciscus Van den Enden, Works.” <<http://users.telenet.be/fvde/Works4b.html>>. Februari, 2009.

72 Het daaropvolgende jaar vertrok Plockhoy met zijn metgezellen richting Amerika, maar de onderneming zou weinig kans op succes hebben. Niet veel later vielen Engelse troepen immers Nieuw Nederland binnen waardoor uiteindelijk ook Nieuw Amstel ten prooi viel aan het militaire geweld. Voor een uitvoerige bespreking van Plochoys project en de relatie met Van den Endens werken verwijst ik graag naar de website van dr. Frank Mertens op <<http://users.telenet.be/fvde>>. Daar vindt de lezer niet alleen een bibliografie terug, maar eveneens een bespreking van de werken en allerlei andere interessante informatie over de figuur Van den Enden.

73 Mertens, <<http://users.telenet.be/fvde/Works4c.html>>

beperkingen - voordeel heeft van zijn lidmaatschap en zich vanuit zijn eigen specifieke omstandigheid kan opwerken.⁷⁴ Wanneer wetten en regels immers niet door een beginsel van 'Gelijkmatigheid' worden opgesteld en niet iedereen er proportioneel gezien gelijke baat van heeft leidt dit volgens Van den Enden onvermijdelijk tot onvrede, rellen en anarchie.⁷⁵ Om die gelijkheid van kansen tot stand te brengen werkt hij ondermeer een soort sociaal zekerheidsstelsel uit gebaseerd op het recht van de burgers op solidariteit alsook een systeem van gratis publiek onderwijs.⁷⁶

Verder zien we hoe hij de absolute vrijheid van meningsuiting als een van de fundamenteën beschouwt van zijn democratische staatsinrichting.⁷⁷ Zo zijn predikanten voor Van den Enden niet welkom in de kolonie omdat ze steeds de neiging hebben zich te bemoeien met private aangelegenheden en op die manier een gevaar betekenen voor het welzijn van de samenleving.⁷⁸ Iedereen moet vrijgelaten worden in zijn denken en niemand kan worden vervolgd voor religieuze of andere standpunten die worden ingenomen. Ook de bestuurders moeten zich aan al deze beginselen houden en worden door de burgers verkozen voor korte perioden, één van de diverse mechanismes die hij hanteert om machtsmisbruik te vermijden. Verder zien we hoe Van den Enden het doen en laten van de ideale burger schetst naar voorbeeld van de leefwijze van de Indiaanse natives.⁷⁹ Deze domineren elkaar niet, zijn niet in de ban van om het even welke vorm van bijgeloof, hebben geen angst voor de dood en leven steeds volgens de wetten van de natuur.⁸⁰

Tot slot dient vermeld te worden dat Van den Enden in het *Kort Verhael* ook op een zeer duidelijke wijze elke vorm van slavernij systematisch veroordeelt. Slavernij impliceert dat mensen fundamenteel ongelijke posities innemen, wat uiteraard een schending inhoudt van het nagestreefde beginsel van gelijkheid of gelijke kansen. Hij zal het daarom niet alleen verwerpen vanuit humanistisch en rationeel perspectief, maar eveneens vanwege de absolute onverenigbaarheid met het wezen van een gezonde en vrije politieke organisatie.

In de *Vrije politieke stellingen* van 1665 gaat Van den Enden verder op zijn radicaal democratische elan. Zijn betoog begint met een kritiek op de manier waarop de regentenklasse de zaken in de Republiek regelt en heeft als doel: "reformatie of verbeeteringh van Hollants nu t' eenemael

74 Wim Klever, "A new source of Spinozism: Franciscus Van den Enden", *Journal of the history of philosophy*, volume 29 (1991), p. 623.

75 Ibid., p. 624

76 Mertens, <<http://users.telenet.be/fvde/Works4c.html>>

77 Dit doet uiteraard denken aan wat Spinoza enkele jaren later in zijn TTP zou verwoorden: vrijheid van denken en spreken als de noodzakelijke voorwaarde van elke stabiele politieke organisatie.

78 Klever (1991), p. 623

79 Een aankondiging van de 'bon sauvage'-gedachte die we later ondermeer bij Lahontan en Rousseau zullen terugvinden.

80 Ibid., p. 625

kwijnende Staat en Kerk.”⁸¹

Hij stelt er ondermeer dat iedereen als vrij mens wordt geboren, waardoor niemand van nature het recht heeft anderen te domineren. Dit moet zich vertalen in de politieke organisatie van de samenleving wat betekent dat alle burgers - in overeenstemming met hun specifieke positie en mogelijkheden - een gelijk recht hebben op lidmaatschap in de volksvergadering of participatie in het bestuur. Daarnaast hebben mensen van nature geen andere verplichting dan het nastreven en veilig stellen van het eigen welzijn en de persoonlijke belangen. Niemand kan echter op zijn eentje de eigen welstand volledig realiseren waardoor mensen steeds op elkaar zijn aangewezen. De ‘goede’ passies als het streven naar zelfrealisatie, voeding, bescherming en comfort zullen op die manier noodzakelijk aanzetten tot diverse vormen van coöperatie. Die samenwerkingsverbanden zullen op hun beurt tegenstand bieden aan de vorming en werking van de ‘asociale’ passies - denk aan overmatig winstbejag, eer- en hebzucht, machtswellust - zodat die samenwerking verder wordt gestimuleerd.⁸² Net zoals Spinoza kwam Van den Enden tot een deductie van de staat uit de werking van de menselijke passies en verbond ook hij steeds het menselijk eigenbelang aan het belang van de medemens - belangen die beide enkel gerealiseerd kunnen worden in een goed geordend politiek systeem. De menselijke passies, affecten en zwakheden zullen bij Van den Enden op een natuurlijke wijze leiden tot de vorming van een of ander politiek samenwerkingsverband. Het is daarom van fundamenteel belang dat de politieke verantwoordelijken rekening houden met die menselijke natuur. Alle mensen zullen op zoek gaan naar middelen en methoden om hun eigen welzijn en genot te maximaliseren. Via opvoeding en onderricht kunnen ze echter worden aangezet handelingen te stellen die in overeenstemming zijn met het algemeen welzijn van de gemeenschap. De politieke verantwoordelijken moeten daarom ook de publieke aangelegenheden op een zodanige manier organiseren dat het zeer moeilijk wordt voor de individuen persoonlijk profijt te realiseren wanneer dit in het nadeel is van de gehele gemeenschap. Meer, de mogelijkheid van individuen om hun eigen welzijn te vergroten moet afhankelijk worden gemaakt van de bijdrage die dit levert tot welzijn van allen.⁸³ Daarnaast moet ook alles op institutioneel vlak zo georganiseerd zijn dat overheidsbeambten de bevolking niet kunnen misleiden en enkel persoonlijk welzijn kunnen realiseren door het welzijn en de wil van het volk te dienen.

Dit algemeen welzijn is in geen geval verenigbaar met lichamelijke en psychologische geweldpleging ten aanzien van de burgers. Aangezien geest en lichaam door Van den Enden worden

81 Klever (1992), p. 189

82 Net zoals Van den Enden zal Spinoza in deel IV van de Ethica de menselijke onderworpenheid aan de passies uiteenzetten en de onmacht van de rede om die te beheersen duidelijk maken. Alleen door tegenovergestelde passies van dezelfde orde kunnen kwade passies buiten spel worden gezet.

83 Ook bij Spinoza zal dit koppelingprincipe - het menselijk streven naar eigen welzijn hanteren als hefboom voor de publieke aangelegenheid - fungeren als een basisprincipe van zijn politieke analyse.

opgevat als onlosmakelijk verbonden zal elke lichamelijke onderdrukking een tekortkoming van de geest met zich meebrengen en zal omgekeerd elke geestelijke onderdrukking lichamelijke ellende veroorzaken.⁸⁴ Beide vormen van geweldpleging zullen het gehele menselijk bestaan op de helling zetten wat uiteraard niet de bedoeling kan zijn van een goed functioneerde republiek. Daarom moeten wetten, regels en wederzijdse hulp ervoor zorgen dat zowel ziel en lichaam van alle individuen worden gestimuleerd, opdat iedereen vanuit zijn specifieke situatie zijn welstand kan verhogen en op die manier kan bijdragen tot het vergroten van het algemeen welzijn.

Daarnaast weten we reeds uit de *KVNN* dat wetten en regels steeds door een beginsel van 'Gelijkmatigheid' moeten worden opgesteld opdat iedereen er proportioneel gezien gelijke baat van zou hebben. Zo komen we tot Van den Endens definitie van het gemenebest:

“ 't Gemeene-beste, eener vergaderingh van menschen, verstaen ik dan, na voorgaende grontslagh eener even-gelijke-vrijheid, in sich te sluiten, een zodanige gelijkmatigheid van ordres, wetten, en onderstanden tussen meer, en min verstandige, meer, en minder gegoede, mannelijk, en vrouwelijk geslacht, Ouderen, en Kinderen, Gediende, en Dienende, of Regeerder, en Geregeerde door reeden, en ervaring uit te vinden, daer uit men op 't zeekerst zal mogen besluiten, en bevinden kunnen, dat ieder Lidt in zijn graet, daar door niet alleen niet verswakt, en vernadeelt; maar in tegendeel ten gemeene nut versterkt, en na lust, en sin meer, en meer opgeholpen, en beide na Ziel, en Lichaam ten meerder welstand altoos macht gevordert worden. ”⁸⁵

Zoals aangehaald speelt onderwijs van de jeugd en onderricht van de bevolking voor Van den Enden daarbij een cruciale rol – de verlichting van het volk als fundament voor republikeinse vrijheid. Alle burgers moeten omgevormd worden tot kritische denkers die redeneren volgens de beginselen van de rede opdat ze niet langer door dogmatische leerstellingen, valse autoriteiten of waanvoorstellingen in greep zouden worden gehouden. Hij benadrukt steeds weer het belang van de volkssoevereiniteit en de vrijheid van spreken en wees op de gevaren van machtsmisbruik door de politieke klasse waardoor hij een bewapening van het volk belangrijk achtte.⁸⁶ We kunnen hierbij opmerken dat we ook bij Van den Enden grenzen vinden aan de democratische participatie: “zo zullen wy ons hier voorstellen een vergadering van wel bevoegde mannen of borgers. Want der vrouwen, jonge luiden, kinderen, dienende, enz.; kan niet anders, als volkomen van der wel bevoegde mannen welstant af te hangen”.⁸⁷ Vrouwen, dienstpersoneel, studenten en kinderen worden - net zoals bij Spinoza - niet beschouwd als 'sui juris' (economisch zelfstandig) waardoor ze geen aanspraak maken op lidmaatschap van de volksvergadering. Het feit dat vrouwen vandaag wel

84 Ook hier vinden we bij Van den Enden een fundamenteel principe terug van Spinoza's denken: de afwijzing van Descartes' dualisme. Lichaam en ziel als een identiteit, totale parallelie tussen de toestand van het lichaam en die van de ziel.

85 Klever (1992), p. 146

86 Opnieuw elementen die we ook in het werk van Spinoza zullen terugvinden.

87 Ibid., p. 179

economisch zelfstandig zijn zou voor beide filosofen echter ongetwijfeld voldoende reden zou ze wel als burgers te beschouwen met stemrecht.⁸⁸

Ondanks zijn kritiek op de manier waarop de Gereformeerde Kerk in de Republiek invloed uitoefende op de staatsaangelegenheden, en zijn bezorgdheid bij het ondemocratisch karakter van het regentenbestuur in de steden, naam Van den Enden steeds de verdediging op van de republikeinse staatsvorm van zijn thuisland. Zijn politieke gedrevenheid en engagement brachten hem ondermeer in contact met staatsman Johan de Witt, maar zou hem later ook in ernstige problemen brengen. De *Vrije politieke stellingen* werd in 1665 anoniem gepubliceerd - waarschijnlijk door Riewertsz - het *Kort Verhael van Nieuw-Nederland* enkele jaren daarvoor. Pas in de jaren 90 van de 20^{ste} eeuw zou door onderzoekswerk van Wim Klever en Marc Bedjai duidelijk worden dat beide werken weldegelijk afkomstig zijn van de hand van Van den Enden. In Klevers inleiding op de VPS lezen we het volgende:

“Onderzoek leidde al snel tot de conclusie dat het pamflet, dat in 1665 gedrukt was, niet alleen van kapitaal belang is als achtergrond van Spinoza’s politieke traktaten, maar dat het ook zelf vanwege zijn originaliteit en onvergelykbare rijkdom een plaats op het wetenschappelijke erepodium verdient. Voor het eerst in de geschiedenis der politicologie wordt hier de stelling verdedigd en dan nog wel in een buitengewoon knap betoog dat de democratie de enig mogelijke wijze van een doelmatige staatkundige organisatie is. Tot nu toe gold Spinoza als degene die in een antidemocratische traditie, waarin uitsluitend advocaten van een absolute monarchie of een regenteske aristocratie voorkwamen, moedig opstond voor de rechten en vrijheid van het volk met zijn voor die tijd gedurfde bewering dat een democratische staatsvorm ‘het meest natuurlijk’ is en ‘het meest de vrijheid nabij komt’ (...) Van den Enden is behalve een bewogen en daardoor ook fascinerende auteur tevens een radicale vernieuwer van het denken over de politiek. (...) Zonder te willen beweren dat Van den Enden de gehele rijkdom van Spinoza’s geschriften anticipeert of dat er geen noemenswaardige verschillen zijn, verdedig ik hier de stelling dat hij wel de hoofdzaken van Spinoza’s filosofie anticipeert en dat hij inzake de politicologie de methode en de beginselen aanlevert die ook in Spinoza’s politieke werken werkzaam zijn. De tweede, daarop aansluitende these luidt, dat niet Spinoza Van den Enden maar omgekeerd Van den Enden Spinoza gebracht heeft tot deze gemeenschappelijke en overeenkomstige positie.”⁸⁹

Ook Nadler benadrukt hoe Spinoza’s jaren bij Van den Ende van doorslaggevend belang zijn geweest voor zijn verdere intellectuele ontwikkeling. Via het werk van Galilei, Bacon en Bruno leerde hij Spinoza over de natuurwetenschappelijke ontwikkelingen en de opkomst van de moderne wetenschap. Machiavelli, Hobbes, De Groot, Calvijn en Thomas More brachten hem dan weer het moderne politieke denken bij. Gezien de maatschappelijke en filosofische impact van het cartesianisme in die tijd, was Van den Enden ongetwijfeld ook geïnteresseerd in de leer van de

⁸⁸ Klever (2007) , p. 60

⁸⁹ Jos Verhulst, “Franciscus Van den Enden - de vergeten vader van hetdemocratish ideaal.”, <http://www.despinoza.nl/Spinoza/artikelen/frans_van_den_e.html>. Februari, 2009. p. 6

fransman die zich rond de jaren twintig in de Republiek had gevestigd. Het kan bij Van den Enden geweest zijn dat Spinoza voor het eerst werd ingeleid in de filosofie van Descartes, een voor de verdere evolutie van de joodse filosoof cruciale ontwikkeling. De lectuur van Descartes maakte grote indruk op Spinoza die het werk van de fransman gedurende de rest van zijn leven als voorbeeld en richtsnoer zou nemen. Nadler stelt bijgevolg even duidelijk dat Van den Endens rol in Spinoza's groei ook niet overdreven mag worden aangezien zijn ideeën waarschijnlijk toen al een vrij vaste vorm hadden aangenomen.⁹⁰ We mogen bovendien niet vergeten dat we met een man te maken hebben die reeds op tamelijk jonge leeftijd 'origineel' en 'onafhankelijk' dacht.⁹¹ De kans bestaat erin dat Spinoza toen al begonnen was met het neerschrijven van de eerste beginselen van zijn denken. In elk geval kunnen we er zeker van zijn dat hij zelf al een eigen, afwijkende visie had ontwikkeld over godsdienstige en maatschappelijke kwesties, die echter verder verfijnd zou worden bij Van den Eden.⁹²

Via de kring van Van den Ende kwam Spinoza bovendien in aanraking met vele andere interessante persoonlijkheden. Van den Ende was in die tijd uiteraard niet de enige met liberale en vooruitstrevende ideeën. Hij stond in contact met de bestaande netwerken van vrijdenkers en theologische afvalligen, en nam af en toe deel aan de diverse intellectuele bijeenkomsten die in de stad werden gehouden. Ongetwijfeld woonde Spinoza samen met Van den Enden of kennissen als Simon Joosten de Vries, Pieter Balling, Jarig Jelles, Lodewijk Meyer, Jan Rieuwertsz, Pieter van den Hove of de gebroeders Koerbagh wel eens één van de vele intellectuele discussies bij. Waarschijnlijk waren het die mensen die Spinoza in de richting van Van den Enden hebben gestuurd nog voor zijn verbanning in 1656 uit joodse gemeenschap.

1.7. De opkomst van het cartesianisme

Voor wetenschappers, filosofen en theologen was het een ongelooflijk boeiende periode. Vanaf de jaren veertig nam de verbodsbekering van de confessionele maatschappelijke eenheid in de Republiek toe mede door de opkomst van het cartesianisme. Universiteiten bestudeerden Descartes'

90 Nadler (2005) , p. 149

91 Ibid. , p. 142

92 Zo beschouwt Wim Klever Descartes als een 'oorzaak' van Spinoza - denk maar aan het hele project van een mechanistische filosofie gebaseerd op oorzakelijke verklaring, het steeds vertrekken van de klare en heldere begrippen van de rede - maar met Van den Enden als cruciale bemiddelaar die Spinoza wees op enkele onvolmaaktheden in het denken van de fransman. Spinoza's kritek op Descartes' dualisme, voluntarisme, fideïsme en supernaturalisme zou hij bij Van den Enden hebben zien worden geformuleerd. {cf. Klever (1992) , p. 109}

werkzaamheden in de natuurkunde, fysiologie, geometrie en metafysica en dit zorgde voor hevige discussies binnen de intellectuele kringen. Ideologische en politieke twisten raakten verstrengeld met religieuze problematieken waardoor de grondslagen van de traditionele maatschappelijke orde en de religieuze waarden steeds meer in het gedrang kwamen. Het cartesianisme zou zich via de Republiek snel verspreiden naar Duitsland, Engeland en de rest van Noord- Europa. Door het grote verzet van de gereformeerde kerk moet Descartes uiteindelijk vluchten uit de Republiek, om onderdak te vinden aan het Zweedse Koninklijke hof waar hij enkele jaren later in 1650 stierf. Over het persoonlijk lot van Descartes en de impact van zijn denken werd in de Republiek hevig gedebatteerd en we kunnen er zeker van zijn dat ook jonge twintiger Spinoza de situatie met aandachtig volgde. Het zou bijvoorbeeld niet verbazen dat hij toen al eens zijn oor opstak tijdens een college van de collegianten. Deze groep van vrijzinnige arminianen had tijdens de conflicten in de jaren twintig geweigerd zich aan te sluiten bij de remonstrantse kerk. Ze kozen ervoor geen deel uit te maken van een of andere formele kerkelijke structuur en werkten zonder predikanten of vaste leerstellingen.⁹³ De neergang van Oldenbarnevelt in 1618 en de daaropvolgende vervolging van de remonstranten had enerzijds geleid tot een meer stabiele en samenhangende kerk, maar anderzijds ook tot een toename van het succes van andere religieuze groeperingen. Een groot aantal van de remonstranten trad toe tot de katholieke kerk, anderen gingen over tot het lutheranisme. Ook de aanhang van de collegianten of Rijnsburgers - naar de plaats waar ze voor het eerst samenkwamen - zou vanaf de jaren twintig toenemen, vooral onder dissidente doopsgezinden, remonstranten en quakers. In het midden van de zeventiende eeuw waren er ook in Rotterdam en Amsterdam bijeenkomsten en slaagde men er ondanks het beperkt aantal leden toch in hun stempel te drukken op het religieuze debat.⁹⁴ Tot de collegianten behoorde dus een grote schakering aan persoonlijkheden, van doopsgezinden, remonstranten, quakers, mystici tot radicale vrijdenkers. De opkomst van het cartesianisme zou vanaf de jaren vijftig echter die eendracht geleidelijk verstoren. Onder impuls van de toen nog eerder onbekende leden Pieter Balling en Jarig Jelles raakten steeds meer collegianten in de ban van de beruchte Descartes. Ze zochten toenadering met de entourage van Van den Enden waardoor het rationalisme geleidelijk binnen de gehele kring stevige opgang maakte.⁹⁵ Dit zorgde dan weer voor problemen bij collegianten die het mystieke en spiritualistische aspect van hun geloofsbenadering in gevaar zagen.

Als voorbeeld van die andere, niet rationalistische strekking kan de chiliast Petrus Serrarius worden genomen.⁹⁶ Hij was een voormalig predikant uit de Nederlandse Waalse kerk die in 1628 uit zijn

93 Israel (2001) , p. 432

94 Israel (2001) , p. 432

95 Jonathan Israel, *Radicale Verlichting. Hoe radicale Nederlandse denkers het gezicht van onze cultuur voorgoed veranderden.* (Franeker: Uitgeverij Van Wijnen, druk 2007) , p. 374.

96 Israel (2001) , p. 653

functie werd ontslaan wegens banden met het ‘schwenckfeldiaanse’ spiritualisme. Zijn hoofdthema was het bedrog en de leugenachtigheid van de bestaande kerken en hij predikte een geheime, verborgen leer van Christus gebaseerd op een radicale spiritualistische interpretatie van de Bijbel. Hij stond een mystiek benadering van de wetenschap voor, waarbij chemie en alchemistische experimenten werden gezien als middelen om de wetten en waarheden van de natuur te ontrafelen. Een proces dat als metafoor kan beschouwd worden van de mysterieuze en onkenbare manier waarop spirituele waarheden en goddelijke openbaringen zich aan de mens voordoen.

In de loop der jaren zou deze onmiskenbare diversiteit onder de collegianten leiden tot een groter wordende fragmentering, met ideologische verwarring en interne onenigheid tot gevolg. De hele affaire zou uiteindelijk tot in de jaren 80 blijven aanslepen. Ook Spinoza’s doopsgezinde vrienden Pieter Balling en Lodewijk Meyer zouden met hun publicaties in de jaren 60 van zich laten horen. Meyer zou tot de discussie bijdragen met zijn radicale werk *Philosophia S. Scripturae Interpret* - anoniem verschenen in 1666 en verspreid door Riewertsz - dat fel bekritiseerd zou worden door Petrus Serrarius en andere mystici. Hij stelde ondermeer dat de lectuur van de Heilige Schrift de lezer confronteert met moeilijkheden door de diverse onduidelijkheden en problemen, en dat het daarom van fundamenteel belang is dat de filosofische rede zorgt voor een correcte benadering en interpretatie. Pieter Ballings pamflet *Het licht op den Kandelaar* uit 1662 kan volgens Israel dan weer gelezen worden als een poging om beide fracties van de collegianten terug bij elkaar te brengen. Het mystieke ‘innerlijke licht’ dat voor de spiritualisten fungeert als een openbarende menselijke gids, laat hij samenvallen met een aspect van de menselijke rede. Hij spreekt vervolgens van het ‘waarachtige licht’ dat ons tot heldere kennis van de waarheid zal brengen.⁹⁷ Uiteindelijk zou een theologische tweedeling ontstaan die niet langer houdbaar was en aanleiding gaf tot de zogenaamde Bredenburg kwestie. Het betreft hier de talrijke discussies die waren ontstaan na Spinoza’s dood over de inhoud van zijn filosofische nalatenschap. De Rotterdamse collegiant Johannes Bredenburg zou in de jaren 80 onder vuur komen te liggen omwille van zijn spinozistische, ‘godslasterlijke’ ideeën en pamfletten.

Het cartesianisme zou met andere woorden de gehele filosofische, wetenschappelijke, theologische en politieke wereld beroeren en zorgen voor verhitte discussies in de stedelijke, gewestelijke en federale overheden, alsook in de besturen van de universiteiten en binnen de kerkraden. Zo zou Descartes hevig bekritiseerd worden voor zijn afwijzing van de traditionele wetenschap en filosofie. Zijn mechanistisch wereldbeeld maakte ondermeer komaf met het heersende aristotelische vormbegrip dat stelt dat alle objecten niet alleen uit materie bestaan, maar altijd ook een vorm

⁹⁷ Israel (2007), p. 374

hebben specifiek voor dat object. Dit vormbegrip werd in de loop der jaren steeds meer metafysisch benadert door het als activerend beginsel te zien dat de dode materie in werking zet, 'bezielt'.⁹⁸ In de precartesiaanse wereld was het zo de gangbare visie geworden dat alle dingen in de natuur - levend of levenloos - een 'substantiële vorm' hebben. Descartes stelde echter dat 'vormen' en 'kwaliteiten' niet bijdragen tot een beter begrip van de natuurlijke wereld, gezien ze behoren tot het niveau van de ervaring. Het universum kan beter louter in termen van materie en beweging verklaard worden. Het lichaam is dan ook als een machine - werkend op automatische piloot - die strikt is gescheiden van de geestelijke wereld. Voor Descartes zou enkel de mens in de natuur nog beschikken over een substantiële vorm, een ziel. De Fransman hoopte ondermeer op die manier dat zijn ideeën aansluiting zouden kunnen vinden bij het christelijk geloof, maar niettemin waren het vooral theologen die zijn gedachtegoed fel veroordeelden. De aristotelische visie die de natuur zag als een geheel van actieve, bezielde individuen had zich dan ook steeds gemakkelijk geleend tot een religieuze benadering van het universum, waarin God wordt gezien als de grote motor en bezieler van alles.⁹⁹ Het gegeven dat zijn mechanistische wereldbeeld ondermeer ook komaf maakte met de traditionele godsbewijzen en dat zijn filosofisch systeem gebaseerd was op kritiek en twijfel zou voor velen voldoende zijn hem te brandmerken als onverbeterlijke atheïst. Bovendien een zeer gevaarlijke, gezien hij zich volgens Voetius verborgen hield achter een geloof in een "ver verwijderde godheid".¹⁰⁰

Aangewakkerd door dit felle maatschappelijke debat, gefascineerd door de baanbrekende religieuze en wetenschappelijke ontwikkelingen - maar ongetwijfeld ook gestimuleerd door de zelfstudie van de antieke literatuur, de moderne filosofie en de recente natuurwetenschappen - vervreemdt Spinoza steeds meer van de joodse gemeenschap en haar gebruiken. Zijn uitstekende kennis van de culturele, filosofische en theologische traditie van het Jodendom zou voortaan ten dienste staan van zijn eigen doelstellingen. Hoewel hij nog steeds actief was als koopman, kwam hij waarschijnlijk in die periode tot het besef dat een volledige overgave aan de zoektocht naar kennis een andere levensstijl zou vereisen. Zijn verbanning uit de synagoge op 27 juli 1656 zou zijn keuze voor de 'bios philósophos' ongetwijfeld vergemakkelijken.

98 Hans Van Ruler, *De uitgelezen Descartes*. (Amsterdam: Uitgeverij Lannoo, 1963), p. 49.

99 In zijn beruchte aanval tegen Descartes nam professor en theoloog Gijsbert Voetius - deken van de universiteit van Utrecht - ondermeer de verdediging op van het principe van een substantiële vorm van alle dingen.

100 Israel (2001), p. 649

1.8. De verbanning van Baruch d'Espinoza

Spinoza zou na het overlijden van zijn vader in 1654 steeds de financiële plichten nakomen die hij had ten aanzien van de gemeenschap. Zoals verwacht van vooraanstaande leden schonk hij bijvoorbeeld gulle bedragen aan joodse liefdadigheidsinstellingen en bezocht hij af en toe de synagoge. Uit historische documenten blijkt vervolgens hoe Spinoza in de jaren daarop steeds meer in slechte papieren verzeild geraakt, ongetwijfeld mede veroorzaakt door de heisa rond de nalatenschap van zijn vader. Zo dient hij op 24 jarige leeftijd zelfs een verzoekschrift in om zich tot wees te laten verklaren, een poging om zich te bevrijden van alle aansprakelijkheid. Opmerkelijk is ook dat Spinoza in 1656 tijdens de sabbat van Chanoeka - enkele maanden voorafgaand aan de dag van zijn beruchte *cherem*¹⁰¹ - slechts een pietluttig bedrag beloofd aan de synagoge, dat uiteindelijk nooit door hem betaald zou worden.¹⁰² Spinoza zag de bui waarschijnlijk al hangen, en wist maar al te goed wat hem te wachten stond wanneer in juli over hem de banvloek werd uitgesproken. De autoriteiten van de sefardische gemeenschap aarzelden in die tijd dan ook niet om een dergelijke straf uit te vaardigen wanneer één van haar leden van het 'rechte' pad was afgeweken.¹⁰³ De *cherem* was een sociale maatregel die diende om de religieuze eenheid en samenhang binnen de gemeenschap te versterken en de rust in geval van verstoring te herstellen. Verbanning stond gewoonlijk in verband met de niet naleving van bepaalde regels inzake religie en eredienst, maar ook omwille van politieke en financiële kwesties werden personen uitgesloten. Zoals vermeld was het voor de kwetsbare joodse gemeenschap bovendien van groot belang in de gunst te blijven van de Republikeinse autoriteiten. Ze deed er dan ook alles aan om duidelijk te maken dat ze bestond uit gerespecteerde leden die zowel de wetten van de Republiek als de joodse naleefden. Ongetwijfeld moest bijvoorbeeld vermeden worden dat de gemeenschap als een toevluchtsoord voor cartesianen werd gezien. De *cherem* was voor de Amsterdamse sefardiërs dus enerzijds het ideale signaal om de Republiek te tonen dat ze zich geen zorgen hoefde te maken over de deugdelijkheid en betrouwbaarheid van de gemeenschap, en anderzijds een manier om de conformiteit onder de leden enigszins te bewaren.

101 *Cherem* in de conventionele, bijbelse betekenis naar iemand met wie normaal, alledaags contact verboden is, of naar iets dat niets geschikt is voor dagelijks, veelvuldig gebruik. Het kan zowel verwijzen naar de onreinheid maar ook heiligheid van de persoon of het object in kwestie.

102 Nadler (2005), p. 154

103 Het was uiteraard niet de eerste maal dat de sefardische gemeenschap in Amsterdam kampte met intellectuele onenigheden en religieuze 'afvalligheid'. Zo was er eerst en vooral de crisis rond Abraham Farrar en zijn kritieken op de ritens waarden één van de gemeenten opsplijste. Vervolgens ondermeer de disputen tussen Mortera en Isaac Aboab over de boetedoeningen na de dood, de beruchte problemen rond Uriel da Costa die de openbaring verwierp om zich te storten op de waarheid van de natuurwetten en tenslotte de oproer rond Spinoza en Juan de Prado, beide vrijdenkers en pleitbezorgers van de rede. {cf. Pierre-Francois Moreau, *Spinoza en het spinozisme, een inleiding* (Budel: Uitgeverij Damon, 2004), p. 34.}

Zij die werden verbannen hadden het doorgaans niet gemakkelijk. Zo kwamen de normale sociale en economische contacten abrupt tot een einde, en konden alledaagse handelingen en rituelen die het leven van een jood doorgaans betekenis geven niet meer worden uitgevoerd. Er werd doorgaans ook een spreekverbod uitgevaardigd. Soms zouden eveneens de familieleden hinder ondervinden door bijvoorbeeld geen joodse begrafenis te kunnen krijgen zolang de banvloek op één van hun verwanten van kracht was. Meestal kon de betrokkene echter na een schuldbekentenis en een of andere vorm van financiële tegemoetkoming zich opnieuw verzoenen met de gemeenschap.

In andere gevallen liet de cherem door zijn scherp en vernietigend woordgebruik echter geen ruimte voor eventuele hereniging. Dit zou voor Spinoza overduidelijk het geval zijn, zoals de volgende passage duidelijk maakt:

“ De heren van de maïmad, sinds lang bekend met de slechte denkbeelden en daden van Baruch Spinoza, hebben gepoogd hem langs verschillende wegen en door beloften af te brengen van zijn slechte weg. Toen zij hier echter niet in slaagden, en zij integendeel steeds ernstiger berichten ontvingen over de afschuwelijke ketterijen die hij uitvoerde en onderwees, en over de schandelijke daden die hij beging, waarover zij talrijke betrouwbare getuigen hoorden die verklaringen aflegden en hierover getuigden in aanwezigheid van de genoemde Espinoza, raakten zij overtuigd van de waarheid van deze beschuldigingen. En nadat dit alles was onderzocht in aanwezigheid van de eerwaarde chachamiem, hebben zij met hun goedvinden besloten dat de genoemde Espinoza vervloekt en verbannen zal worden uit het volk van Israël. Met het oordeel der engelen en de uitspraak der heiligen vervloeken, verbannen, verwensen en verdoemen wij Baruch de Espinoza, met toestemming van de gezegende God en heel deze heilige gemeente, voor de heilige boeken van de Tora en de 613 voorschriften die daarin geschreven staan, met de banvloek waarmee Jozua Jericho vervloekte, met de verwensingen waarmee Eliza de kwajongens verwenste, en met alle vervloekingen die in de wet geschreven staan. Vervloekt zij hij bij dag en vervloekt bij nacht, vervloekt bij zijn liggen en vervloekt bij zijn opstaan, vervloekt bij zijn uitgaan en vervloekt bij zijn ingaan. De Heer zal hem niet vergeven, maar de woede van de Heer en zijn ijverzucht zullen op deze mens neerdalen, en alle vloeken, geschreven in het boek der wet zullen op hem liggen, en de Heer zal zijn naam uitwissen van onder de hemel. En de Heer zal hem uitstoten ten verderve uit alle stammen Israëls, met alle verwensingen van het firmament, geschreven in het boek der wet.”¹⁰⁴

De vraag is uiteraard wat de precieze aanleiding was voor Spinoza's verstoting uit de gemeenschap. Eerst en vooral is het onwaarschijnlijk dat Spinoza's wereldlijke oriëntatie en zijn zoektocht naar kennis buiten de joodse kringen hiervan de belangrijkste oorzaak was. Hoewel dit hem niet steeds in dank zal zijn afgenomen zou het verbazen dat Spinoza enkele en alleen door zijn contacten met niet-joodse en andersdenkende intellectuelen zoveel afschuw onder de leiders van de synagoge heeft opgewekt. De leden van de gemeenschap waren dan ook economisch en sociaal zeer goed geïntegreerd en stonden voortdurend in contact met de inwoners van de Republiek. De belangstelling voor de Europese cultuur blijkt ondermeer ook uit het feit dat zelfs het merendeel van de rabbijnen steeds een grote interesse toonde in de klassieke en moderne werken van het

104 Nadler (2005), p. 157

Avondland.

Een andere mogelijkheid zou kunnen zijn dat Spinoza's desinteresse in de godsdienstige verplichtingen van de sefardische gemeenschap en diens verwaarlozing van de orthodoxe voorschriften aanleiding was voor de banvloek. Ook dit is echter te betwijfelen, gelet enerzijds op de ongewoon felle bewoordingen van de cherem en anderzijds op de vaststelling dat zeer veel joden zich hieraan wel eens bezoldigden zonder daarom ook op een dergelijke manier te worden aangepakt. Het antwoord moeten we dus eerder zoeken in Spinoza's 'slechte denkbeelden' en 'ketterse' ideeën. Zo lezen we in een historisch document uit 1659 hoe augustijner Thomas y Robles na een doortocht in Amsterdam bij thuiskomst de Spaanse inquisitie op de hoogte stelt van de situatie van de sefardiërs in de Republiek.¹⁰⁵ Hij vertelt hoe hij in contact was gekomen met de vrienden Baruch Spinoza en Juan de Prado die beide omwille van vermeend atheïsme uit de gemeenschap waren verbannen. Hoewel de beschuldiging van atheïsme in die tijd vele ladingen dekte, is het niet bijzonder moeilijk enkele ideeën op te sommen die hiervoor zeker in aanmerking kwamen.

Zo zou iemand die de onsterfelijkheid van de ziel in twijfel trok, de goddelijke oorsprong van de Thora ontkende, betwiste dat Mozes de eerste vijf boeken het oude testament had geschreven of beweerde dat God alleen in filosofische zin bestond, ongetwijfeld keihard worden aangepakt. Hoewel Spinoza voor zover wordt aangenomen op het tijdstip van zijn verbanning nog geen echte werken had gepubliceerd, kunnen we er zeker van zijn dat hij dergelijke gedachten al had geformuleerd. We weten bijvoorbeeld ook dat rabbijnen Mortera en Menasse veel belang hechtten aan de leerstellingen van Maimonides. Deze 12^{de} eeuwse filosoof uit Cordoba die veel lof had geoogst met zijn rabbijnse studies benadrukte ondermeer in zijn 'dertien geloofsartikelen' dat de tora door God werd gegeven en dat waarheid van de Wet van Mozes behoorde tot de kern van het joodse gedachtegoed.¹⁰⁶ God diende te worden gezien als schepper en rechter van deze wereld, onafhankelijk van de natuurprocessen en vrij in handelen. Het feit dat juist Spinoza - een bewonderde student in wie beide rabbijnen ongetwijfeld grote verwachtingen stelden - deze pijlers van het joodse geloof zo gemakkelijk van tafel veegde verklaart misschien wel een deel van de ontgoocheling en woede die we terugvinden in de tekst van de cherem. In elk geval mogen we ervan uitgaan dat die principes reeds toen door Spinoza verdedigd werden - we vinden ze dan ook doorheen zijn hele latere werk terug¹⁰⁷ - en voldoende aanstootgevend waren om de sanctie te

105 Nadler (2005) , p. 169

106 Ibid. , p. 176

107 In hoofdstuk 9 van de TTP behandelt Spinoza de kwestie van het auteurschap van de Pentateuch. Hij voert er ondermeer argumenten aan tegen de stelling dat Mozes de auteur zou zijn geweest van alle vijf boeken. We lezen vervolgens: "Ja, ik voeg daar nog aan toe dat ik hier niets opschrijf waarover ik niet al heel lang heb nagedacht, en hoewel men mij van jongs af de gangbare meningen over de bijbel heeft ingeprent, heb ik toch ten slotte niets

verantwoorden. Spinoza liet het echter niet aan zijn hart komen, dit blijkt althans uit wat we bij Lucas¹⁰⁸ terugvinden:

“Des te beter; men dwingt mij tot niets dat ik ook uit mezelf niet zou hebben gedaan, als ik niet bang was geweest voor een schandaal. Maar als men het eenmaal zo wil, sla ik met vreugde de weg in die voor mij opengaat, en troost mij met de gedachte dat mijn uittocht onschuldiger is dan die van de oude Hebreëen uit Egypte, al weet ik net zo min als zij waarvan ik zal moeten leven. Ik heb geen mens iets afgenomen, en hoe onrechtvaardig men mij ook mag behandelen, ik kan er prat op gaan dat men mij niets heeft te verwijten.”¹⁰⁹

1.9. *Benedictus de Spinoza*

Door het contactverbod met de joodse gemeenschap kon Spinoza niet langer zijn functie in het importbedrijf vervullen. Na zijn verbanning betrok hij hoogstwaarschijnlijk een kamer bij Van den Enden aan het Singel. Hij ging verder met zijn studies en nam er ook een deel van de onderwijstaken op zich. Hoewel heel weinig bekend is over Spinoza's doen en laten in de periode tussen de banvloek en de beginjaren 60 kan er redelijkerwijze van worden uitgegaan dat hij steeds in Amsterdam bleef wonen. Af en toe verliet hij uiteraard de stad, bijvoorbeeld om in Leiden colleges van de universiteit bij te wonen.¹¹⁰ Hij stortte zich in hoofdzaak op de studie van het cartesianisme, dat hem zoals reeds aangehaald mateloos fascineerde. Zijn befaamde ijver zou snel vruchten afwerpen gezien hij reeds begin jaren 60 bekend stond als een kenner van het nieuwe filosofische systeem.¹¹¹ Spinoza's bewondering voor het werk van Descartes zou echter niet ten koste gaan van zijn kritische ingesteldheid. Hoewel hij dacht binnen een cartesiaans kader bouwde hij in de eerste plaats aan een eigen filosofische systeem. Dit zou eind jaren 50 resulteren in het *Vertoog over de verbetering van het verstand*, dat later in de *Opera Posthuma* van 1678 zou

anders kunnen doen dan aannemen wat ik nu schrijf.” {cf. Spinoza (1997), p. 265-266}

108 Jean Maximilien Lucas wordt gezien als de auteur van deel I van de band *La vie et l'esprit de M. Benoit de Spinoza*. Het werk zou lange tijd fungeren als één van de weinige documenten waarin we het meeste weten komen over het leven van Spinoza. Daarnaast beschikte men ook over het voorwoord van de *Opera Posthuma*, het artikel van Pierre Bayle in de *Dictionnaire historique et critique*, het voorwoord van Sebastian Kortholt bij de heruitgave van de *De tribus impostoribus magnis* en de *Korte, dog waarachtige levens-beschrijving van Benedictus de Spinoza* uit 1704 van de lutheraan Colerus. De heropleving van de interesse in het denken van de Spinoza zou in de 20ste eeuw tal van andere werken opleveren die ons een inzicht bieden in het leven van de filosoof. De bibliografie van Nadler die ook rekenschap geeft van de ontdekkingen sinds Meinsma, wordt vandaag gezien als de “beste biografie” van dit moment. { cf. Moreau, p. 20, voetnoot 8} Daarom wordt in dit werk Nadlers boek als richtsnoer genomen.

109 Theun De Vries, *Spinoza* (Amsterdam: Uitgeverij de Prom, 2003), p. 51.

110 Ondanks het verbod in 1646 en later in 1656 om het cartesianisme te onderwijzen aan de universiteit waren een aantal Leidense professoren grote aanhangers van de nieuwe filosofie. Dit zal Spinoza hoogstwaarschijnlijk aangezet hebben om Leiden te bezoeken.

111 Nadler (2005), p. 214

worden opgenomen. Hoewel hierover discussie bestaat is het waarschijnlijk dat dit onvoltooide werk over kennis en methodologie voorafging aan de *Korte verhandeling van God, de mens en deszelfs welstand*. Spinoza staakte waarschijnlijk het schrijven omdat hij inzag dat het beter was zijn ideeën uit het *Vertoog* te integreren in een meer omvattend werk, wat afgeleid kan worden uit het feit dat we in de *Korte verhandeling* ook de methodologie van het *Vertoog* terugvinden.

Op politiek en maatschappelijk vlak vormen de latere jaren 50 een interessante periode voor de Republiek en Holland in het bijzonder. De Republiek herstelde van de financiële kater die de oorlog met Engeland had veroorzaakt en kon stilaan opnieuw haar troeven als economische grootmacht uitspelen. Er werd geprofiteerd van de oorlog tussen Engeland en Spanje die duurde van 1655 tot 1660 en de Republiek versterkte haar positie in India, Spaans Amerika en diverse delen van Europa, ironisch genoeg meestal ten koste van de Engelsen. Ook het verzet tegen Johan De Witt en het Hollandse ‘staatse’ beleid zou langzamerhand afnemen door het verzwakken van de positie van de orangisten. Interne twisten die het merendeel van de kleinere provincies teisterden versterkten op hun beurt de rol van Holland als stabiele en leidinggevende provincie. Bovendien kon Holland beschikken over het leger van de Generaliteit, een cruciale sleutel voor de macht binnen de Republiek. De Witt zou dit ondervinden wanneer hij opnieuw voor oproering zorgt met de zogenaamde ‘harmonie’ van 1655. In theorie was het de bedoeling om de ‘ware vrijheid’ te vestigen in de Republiek door een totale onderwerping van het leger aan het gezag van de burgerlijke autoriteiten te realiseren.¹¹² De Witt zag echter vooral zijn kans om rivaal en orangist Willem Frederik - stadhouder van Friesland, Groningen en Drenthe en luitenant-stadhouder van Overijssel - op een slinkse manier om de tuin te leiden, zij het niet zonder gevaar.

Na het overlijden van veldmaarschalk Van Brederode was de positie van bevelhebber van het leger in de Republiek vrijgekomen. Onverwacht bood De Witt rivaal Willem Frederik de titel van veldmaarschalk aan, in ruil voor de aanvaarding van een pakket politieke eisen. Zo werd ondermeer afgesproken dat Frederik niet langer als luitenant-stadhouder van Overijssel en stadhouder van Drenthe kon optreden wanneer hij het bevel van het leger in handen zou nemen, alsook dat niet langer geredetwist zou worden over de Hollandse Akte van Seclusie. Wanneer Willem Frederik toestemt ziet De Witt zich aanvankelijk geslaagd in zijn opzet. De beslissing van Willem Frederik versterkte de positie van Holland en zorgde bovendien voor grote onenigheid onder de orangisten. De situatie keert echter wanneer Willem Frederik zich uiteindelijk opnieuw verzoent met de orangisten en De Witt de rug toe keert. Meer nog, onder impuls van Willem Frederiks vertrouwelingen aanvaardt de Staten-Generaal de aanvaarding van Willem Frederik tot

112 Israel (2001), p. 804

veldmaarschalk, waarbij echter de voorwaarden van De Witt worden verworpen.

De Witt zou op die manier eind jaren 50 voortdurend blijven kampen met interne twisten en politieke problemen binnen de Republiek. De machtsstrijd tussen staatsgezinden en royalisten ging op alle niveaus onverstoord verder, maar De Witt slaagde er steeds in het roer in eigen handen te houden. Hij bleef verder bouwen aan zijn Republikeinse droom, waarbij in de eerste plaats de veiligheid van de natie na en de verbetering van de welvaart werd nagestreefd. Zijn politiek was gericht op het algemeen belang, volgens Israel een vertaling van het feit dat De Witt zich - als deel van de regentenstand - zag als rechtmatige vertegenwoordiger van die samenleving.¹¹³ De raadspensionaris was er dan ook van overtuigd dat vorsten en koningshuizen onmogelijk de belangen van het volk op eenzelfde manier kunnen en zouden dienen.

1.10. Rijnsburg

Begin jaren 60 verhuist Spinoza naar het landelijke Rijnsburg, waar hij intrekt bij collegiant Herman Homan. Het lijkt aannemelijk dat de nabijheid van Leiden een belangrijke reden was voor zijn vertrek uit Amsterdam. Hij kon er onverstoord verder werken aan zijn filosofisch systeem, en tegelijk in contact blijven met de universiteit en de vrienden die hij daar had leren kennen.¹¹⁴ Hij moest uiteraard ook in zijn onderhoud voorzien, en begon daarom met het slijpen van lenzen en het vervaardigen van microscopen en telescopen.¹¹⁵ Hij zou zich dit eigen hebben gemaakt in Amsterdam, om er in Rijnsburg al vlug succes mee te oogstten. Uit zijn correspondentie uit die periode met Henry Oldenburg - politicus en magister in de godgeleerdheid, die in de loop der jaren bevriend raakt met Spinoza, en tevens neef van de natuuronderzoeker Robert Boyle - kunnen we afleiden dat niet alleen een tekort aan geld, maar vooral een wetenschappelijke interesse hem in die richting had geleid. Spinoza zou in elk geval in de loop der jaren een uitstekende reputatie opbouwen. Zijn praktische kennis van de optica raakte ook snel buiten de Republiek bekend. Illustratief hiervoor is de brief die Spinoza in 1671 ontvangt van Leibniz waarin naar zijn mening wordt gevraagd over een optische kwestie:

“Tot de roem die de faam over u heeft verbreid, behoort naar ik vermeen ondermeer ook uw buitengewone bekwaamheid in de optica. Dit brengt mij ertoe een proeve van mijn hand, wat die ook

113 Israel (2001), p. 816

114 Zo is het waarschijnlijk dat hij in die periode ondermeer Adriaan Koerbagh ontmoette, die sinds 1656 aan de Leidense universiteit studeerde.

115 Nadler (2005), p. 232

waard moge zijn, aan u te zenden, daar ik niet licht iemand zal vinden die op het gebied van dit soort studies beter kan oordelen."¹¹⁶

Spinoza was in tegenstelling to wat vaak beweerd werd geen zonderling. Hoewel hij zich inderdaad vooral concentreerde op het schrijven, studeren en slijpen van lenzen, nam hij steeds de tijd om zijn uitgebreide contacten te verzorgen. Ook in Rijnsburg bleef hij verder werken aan zijn netwerk van vrienden en geestesverwanten. Zo raakte hij ondermeer bevriend met de gebroeders Koerbagh en cartesiaan Burchard de Volder, onderhield hij nauwe banden met De Vries, Jelles, Meyer en uiteraard de kring rond Van den Enden. Pieter Balling kwam geregeld bij hem over de vloer en fungeerde als een soort koerier tussen Spinoza en de vriendengroep in Amsterdam.

Zijn charismatische persoonlijkheid trok soms echter ook de verkeerde mensen aan. Zo zou Spinoza begin jaren 60 onderdak geven aan een voormalig student van hem in de school aan het Singel. Johannes Casear, ook wel Casearius genoemd kwam bij hem om de leer van Descartes onder de knie te krijgen. Hoewel Spinoza het talent van de jonge man erkende, ergerde hij zich al snel aan zijn ongeduldigheid en ongedisciplineerdheid. Hij zag bovendien in dat het gevaarlijk zou zijn om hem ook in zijn eigen ideeën te onderwijzen. Hoewel hij het geld kon gebruiken hielden de lessen hem eerder af van zijn werkzaamheden, en kunnen we ervan uitgaan dat Spinoza opgelucht was wanneer aan het verblijf een einde kwam. In elk geval zou zijn uitstekende kennis van het cartesiaanse later in 1663 leiden tot de publicatie van *Descartes' beginselen van de Wijsbegeerte*, het eerste werk dat Spinoza in eigen naam uitbrengt.¹¹⁷ Het is het bewerkte resultaat van de lessen aan Casearius, dat na aandringen van Spinoza's vrienden - die enigszins misnoegd waren dat Casearius en niet zij de eer hadden gekregen een persoonlijk uitleg te krijgen - in het Latijn wordt uitgebracht.

Gelet op de diverse projecten en de nieuwe contacten was het voor Spinoza een spannende en drukke periode. Hoewel hij bleef herschrijven aan de *Korte Verhandeling*, was hij begin jaren 60 reeds aan het nadenken over de structuur van een veel omvattender werk waarin zijn visie over God, de mens en diens welzijn "op volledig meetkundige wijze" zou worden uitgewerkt.¹¹⁸ De 'ordo geometrico' die we later in de *Ethica* terugvinden bleek voor hem dus toen al de uitgelezen methode om zijn ideeën te formuleren. Spinoza zou werken met definitives, axioma's en postulaten die geen bewijs behoeven, om vervolgens stellingen te formuleren die zijn afgeleid en bewezen met

116 Spinoza (1977), p. 394

117 Lodewijk Meyer benadrukt op aanvraag van Spinoza in het voorwoord zeer duidelijk de verschillen tussen beide filosofen. Spinoza wou in geen geval dat lezers zouden denken dat hij steeds dezelfde mening als Descartes deelde. Het werk wordt in het daaropvolgende jaar door Pieter Balling vertaald naar het Nederlands.

118 Nadler (2005), p. 254

behulp van die definities, axioma's of eerdere stellingen.¹¹⁹ Af en toe zouden ook verklaringen zorgen voor een beter begrip van de bewijsvoeringen. Balling, De Vries, Meyer, Jelles, Rieuweritz, bouwmeester en waarschijnlijk ook de gebroeders Koerbagh komen in die periode bovendien geregeld weer samen, nu echter om over Spinoza's eigen ideeën te discussiëren. Er circuleerden delen van een vroege versies van de *Ethica*, en in de stijl van de collegianten werd daarover hevig gedebatteerd.

1.11. Het einde van De Witt en het idee van de 'ware vrijheid'

Ook op politiek en ideologisch vlak waren de vroege jaren 60 spannende tijden voor de Republiek. Het volk bleef verlangen naar een 'eminente' leider die de bescherming van staat en godsdienst op zich kon nemen, wat zich vertaalde in een heropleving van het orangisme. Vaak zouden ook publicaties van Republikeinsgezinden - hoewel bedoeld om bij het volk juist een zekere aversie op te weken voor principes als erfelijk gezag en kerkelijke macht - bijdragen tot dit klimaat. Zo zou Pieter de la Court in 1662 met zijn *Interest van Hollandt* een radicaal pleidooi voeren tegen het Huis van Oranje en het gezag van de kerk.¹²⁰ De centrale boodschap was dat Holland in het belang van haar burgers het stadhouderschap onverwijld moest afschaffen, wat juist onder de bevolking voor immense onrust en polemiek zorgde. Verder werden monarchen en oorlogvoerders afgeschilderd als wereldvreemde despoten die niet veel anders doen dan de bevolking meesleuren in oorlog en ellende. Niemand minder dan raadspensionaris De Witt was betrokken bij de revisie van het stuk vooraleer het werd gepubliceerd. Hij zou het pleidooi hier en daar wat temperen, niettegenstaande hij akkoord ging met de kern van de boodschap. Ook in de *Politike Discoursen* laten de gebroeders De la Courts - pleitbezorgers van De Witts politieke gedachtegoed - zich van hun Republikeinse stem horen.¹²¹ Het theoretisch beter onderlegde werk was grotendeels van de hand van broer Johan, die in 1660 kwam te overlijden. Het was in het Nederlands geschreven en dus bestemd voor het grote publiek, hoewel die het vijandig zou onthalen. Opnieuw werd korte metten gemaakt met koningshuizen en quasi-monarchieën door ze als absolute vijanden van de burgerlijke vrijheid en

119 De meetkundige werkwijze gaat terug tot de *Elementen* van Euclides en fungeert in Spinoza's tijd als het model om tot zekere kennis te komen. Spinoza volgt hierbij Descartes, maar gaat uiteindelijk verder dan de Fransman die een toepassing ervan in de metafysica niet oppoortuun achtte.

120 Israel (2001), p. 838

121 Spinoza was bekend met de geschriften van de De la Courts. In zijn bibliotheek vond men een kopie terug van de *Politieke discoursen*, alsook een werk van broer Jan. Het is niet zeker of Spinoza effectief contacten had met Pieter, maar in elk geval zou hij door zijn ideeën worden beïnvloed. {cf. Nadler (2005), p. 329}

het algemeen belang te brandmerken. Daarnaast werd ook elke inmenging van de officiële kerk in de publieke sfeer fel veroordeeld. De hele heisa rond de publicaties van de De la Courts kan gezien worden als een voorbode van de strijd om de staatsvorm en de positie van de kerk die in de volgende jaren in de Republiek en andere delen van Noord - Europa verder zou luwen.¹²²

Diezelfde contreien zouden vanaf 1663 opnieuw geteisterd worden door een vreselijke pestepidemie die zowat zes jaar zou blijven aanslepen. Tienduizenden mensen kwamen om het leven, waaronder ook de zoon van Pieter Balling. Een gebeurtenis die Spinoza zwaar zou beroeren. Niet veel later zou tot overmaat van ramp in 1665 de tweede Engelse oorlog uitbreken. Door de vrede tussen Spanje en Engeland konden de Britten de concurrentie met de vloot van de Republiek weer aangaan, wat ondermeer leidde tot de verovering van de Amerikaanse kolonie Nieuw-Nederland op de Nederlanders.¹²³ Na enkele vernietigende nederlagen zou de Republiek uiteindelijk pas met de hulp van Frankrijk en Denemarken erin slagen de oorlog in haar 'voordeel' te beslechten. Het verlies van de Oost-Indische kolonies en de blokkering van zijn havens dwong Karel II In 1667 tenslotte tot het ondertekenen van het Verdrag van Breda.¹²⁴ Hiermee zou de rust echter nog niet terugkeren. In datzelfde jaar zorgde Lodewijk XIV nog voor grotere problemen door met zijn troepen de Zuidelijke Nederlanden binnen te vallen. Sinds de jaren 40 fungeerden die gebieden voor Spanje en de rest van Europa als broodnodige buffer tegen de expansiedrang van de fransen. Lodewijk had net zoals De Witt vastgesteld hoe de macht van de Spanjaarden in de loop der jaren was afgenomen, en maakte gebruik van het zogenaamde devolutierecht om zijn inval te rechtvaardigen.¹²⁵ Daarnaast vaardigde hij met de 'Colbert heffingen' zware importrechten uit, profiterende van de gespannen situatie tussen de Engelsen en de Nederlanders. Die laatsten zagen zich al snel genoodzaakt te gaan samenwerken, en samen met Zweden werd in 1668 de Triple Alliantie opgericht. Bedoeling was door militaire machtbundeling bemiddeling tussen Frankrijk en Spanje tot stand te brengen. Het plan werkte en Lodewijk zou uiteindelijk zijn troepen grotendeels terugtrekken. Hij was echter woest over de houding van De Witt en de Republiek tijdens de onderhandeling van de Triple Alliantie. Hoewel de betrekkingen tussen Frankrijk en de Republiek ogenschijnlijk goed verliepen, hadden ze in een geheime bijlage bewerkstelligd dat Frankrijk diende te worden binnengevallen indien Lodewijk niet akkoord ging met de opgelegde eisen. Lodewijk's

122 Israel (2001) , p. 839

123 Vleeskens , p. 13

124 Nadler (2005) , p. 279

125 Volgens dit recht hadden kinderen - van een erflater die uit meer dan één huwelijk kinderen had - recht op de goederen van de huwelijksgemeenschap die bestond op het tijdstip van hun geboorte. De moeder van Maria Theresia, echtgenote van Lodewijk, was getrouwd met Filips IV die in 1621 de Zuidelijke Nederlanden in handen kreeg. {cf. Vleeskens , p. 20}

aandacht ging nu volop naar de Republiek en in zijn poging haar te isoleren slaagde hij er in Zweden zich te laten terugtrekken uit de alliantie en Engeland aan zijn kant te krijgen. Hij bouwde verder aan zijn leger en vond nieuwe bondgenoten in het Oosten door zijn greep op Keulen en Münster te versterken. De Witt was zich bewust van het gevaar, maar zou op het verkeerde been gezet worden door de Fransen die lieten uitschijnen dat de Republiek niets te vrezen had. In het geheim werd echter met de Engelsen een diplomatiek en militair offensief voorbereid.

Ondertussen zou De Witt ook steeds de handen vol hebben met de binnenlandse aangelegenheden. De strijd tussen staatsgezinden en orangisten was nog volop aan de gang en hij begreep dat dringend een nieuw evenwicht gevonden moest worden wou de Republiek kunnen weerstaan aan het buitenlandse gevaar. Bovendien was de jonge prins van Oranje Willem III nu achttien geworden, wat de politieke situatie nog bemoeilijkte. Als anticipatie hierop keurden de Staten van Holland in 1667 onder impuls van De Witt de befaamde Akte van Harmonie goed waarin beslist werd het stadhouderschap voor eeuwig af te schaffen. Verder werd gesteld dat de prins zijn beloofde functie van kapitein-generaal pas op 23 jarige leeftijd zou kunnen uitoefenen en dat die positie in geen geval cumuleerbaar zou zijn met het stadhouderschap in één van de provincies.¹²⁶ Ook zou de politieke macht van de Hollandse stadhouder overgeheveld worden in handen van de Hollandse Staten, een radicale stap in de richting van 'ware vrijheid'.

Niettegenstaande ook Utrecht, Gelderland en Overijssel het Eeuwig Edict zouden goedkeuren, was het verzet vanuit prinsgezinde rangen nauwelijks nog te houden. Eerst zou de prins erin slagen een zetel in de Raad van State te bemachtigen, en uiteindelijk zou de Witt niet kunnen tegenhouden dat Willem in 1672 door de Staten-Generaal voor het leven tot kapitein- en admiraal-generaal benoemd zou worden. Aan het tijdperk van de Witt zou twee maanden later volledig een einde komen wanneer Lodewijk samen met de Engelsen de oorlog verklaart aan de Republiek. De militaire overmacht zorgt voor massale nederlagen en al snel wordt de Republiek teruggebracht tot een omsingelde vestiging die nog slechts Holland, Zeeland en delen van Brabant, Groningen en Friesland omvat.¹²⁷

Het militaire fiasco en de economische chaos leiden daarbij tot chaos en paniek onder de gedemoraliseerde bevolking die steeds luider van zich laat horen. Staatsgezinde veroordeling van de volksbeweging aan de ene kant en orangistische propaganda aan de andere voeden daarbij bij de bevolking afgunst tegen de absolute macht van de Staten.

De Staten van Holland ziet zich genoodzaakt op te treden en vat tegen de wil van De Witt vredesbesprekingen aan met Frankrijk. Na een moordaanslag te hebben overleefd in juni van het

126 Israel (2001) , p. 873

127 Vleeskens , p. 14

‘rampjaar’ 1672 treedt De Witt niet veel later af als raadspensionaris van Holland. De Staten Holland en Zeeland verwerpen het Eeuwig Edict en Willem III legt uiteindelijk de eed af als stadhouder. Hoewel de rol van de broers De Witt uitgespeeld was en hun republikeinse droom aan diggelen stonden hen nog vreselijke momenten te wachten. Op 20 augustus vielen ze in Den Haag ten prooi aan de woede van een groep woestelingen die hen op een vreselijke manier om het leven bracht. Wat van hen overbleef werd in de straten opgehangen, bepaalde lichaamsdelen werden verbrand en opgegeten.¹²⁸ De afslachting zou het symbool worden van het een einde van een opmerkelijke periode uit de geschiedenis van de Republiek.

Het stadhouderschap van Willem III nam definitief aanvang en de nodige politieke zuiveringen werden doorgevoerd. De aanwending van de financiële reserves van Holland leidde tot een versterking van het leger en de vloot, en met militair strateeg Michiel De Ruyter behaalde de Republiek onverhoopt enkele belangrijke overwinningen op de Fransen. In 1673 ondertekenen de Republiek, Spanje en de Duitse keizer het Haags Verbond waardoor Frankrijk geen keuze meer ziet dan het grondgebied van de Republiek te verlaten. De strijd met de Franse troepen zou wel nog in de Zuidelijke Nederlanden verdergezet worden, maar nu Engeland, Keulen en ook Münster zich hadden teruggetrokken was het grootste gevaar voor de Republiek geweken. Het zou echter nog duren tot 1678 vooraleer beide partijen met de Vrede van Nijmegen een einde maken aan de oorlog.

1.12. De gebroeders Koerbagh

Wanneer we terugkeren naar Spinoza zien we hoe hij in 1665 betrokken raakt bij de religieuze twisten in Rijnsburg omtrent de benoeming van een nieuwe predikant. Bij de zoektocht naar een vervanger voor Jacob van Oosterwijck komen conservatieven als snel in de clinch met meer ‘vrijzinnige’ gemeenteleden die elk hun eigen kandidaat naar voor wensen te schuiven. Beide partijen trakteren elkaar op allerhande beschuldigingen en ook Spinoza wordt niet gespaard. Hij wordt afgeschilderd als atheïst en vijand van de staat, aantijgingen die hem uiteraard niet tevreden stellen. Spinoza besluit mede hierdoor het werk aan de *Ethica* even terzijde te leggen. In een brief aan Henry Oldenburg lezen we hoe hij besluit eerst verder te werken aan een tekst over theologische en politieke zaken, gezien mensen dringend dienen te worden bevrijd van de vooroordelen van de theologen.¹²⁹ Daarnaast stelt hij dat de het volk niet ophoudt hem van atheïsme

128 Israel (2001), p. 884

129 Spinoza (1977), p. 226

te beschuldigen, een gedachte die hij zoveel als mogelijk wenst te ontkrachtigen. Spinoza zou beginnen aan zijn befaamde *Theologisch-politiek traktaat*, waar we zijn bevindingen over godsdienst, het Schrift en de politieke organisatie van de staat in terugvinden. Hoogstwaarschijnlijk zou hij het werk voltooiën rond 1668, om het uiteindelijk in 1670 in Amsterdam bij zijn vriend Rieuwertsz te laten uitgeven. Bewust van het mogelijke gevaar komt er geen vermelding van de auteur en wordt er een foutieve stad en uitgever vermeld.¹³⁰

Spinoza zou ongetwijfeld door de affaire-Koerbagh aangezet zijn tot zo'n voorzichtige houding. Beide broers kwamen in 1668 in opspraak door hun radicale theologische en filosofische geschriften en zouden hiervoor een zware prijs betalen. Hun vervolging en veroordeling zou illustratief zijn voor de afname van de intellectuele vrijheid en tolerantie in de Nederlanden. De broers waren goede vrienden van Spinoza en kunnen gekarakteriseerd worden als felle verdedigers van Van den Endens en Meyers ideologie van de volksverlichting. Beide hadden diverse ophefmakende geschriften op hun naam, maar het zou vooral Adriaans *Een Bloemhof van allerley Lieflijkheid sonder verdriet* zijn die opschudding in gang zou zetten.¹³¹ Het werk was een scherpe veroordeling van de kerkelijke en juridische elites die volgens Koerbagh er alles aan deden het volk dom en ongeletterd te houden. Op een zeer provocerende manier wijst hij er ondermeer de Drie-eenheid en de godheid van Christus af als zijnde strategieën van de theologen om de greep op het volk vast te houden. Net zoals bij Spinoza wordt ook gesteld dat mirakels en wonderen onmogelijk zijn gezien niets het normale natuurproces kan overstijgen. De concepten engelen en duivels zijn volgens Koerbagh niets meer dan misleidende hersenspinnels opnieuw bedoeld om bij het volk angst en onderschikking bij te brengen. Aangezien de inhoud van het boek flagrant in strijd was met de anti-sociaanse wetgeving in Holland, werd al vlug door de overheid een verbod erop afgekondigd. Pieter besloot Amsterdam te ontvluchten, en publiceerde niet veel later een tweede ophefmakend geschrift *het Ligt schijnende in Duystere Plaatsen*. Opnieuw wordt de spot gedreven met de katholieke kerk die volgens Koerbagh "de meest perverse en onzinnige leerstellingen" incorporeert.¹³² Op filosofische manier wordt de onmogelijkheid beargumenteerd van de bewering dat enkel de geopenbaarde godsdienst waarheden aan het licht kan brengen. De rede is de enige bron voor de kennis van God, een eeuwig wezen bestaande uit oneindige attributen. Bedoeling is het volk te bevrijden van vooroordelen zodoende hen via kennis en verlichting tot geluk en vrijheid te brengen. Men gaat ervan uit dat het werk grotendeels beïnvloed zou zijn door Spinoza's *Korte Verhandeling*, net zoals duidelijk inspiratie te vinden is uit het werk van Van den Enden, Meyer,

130 Spinoza's lijfsspreuk is dan ook niets minder dan 'caute'.

131 Israel (2007), p. 212

132 Ibid., p. 214

Bouwmeester en andere vrienden uit hun 'liberale' kring.¹³³ Johannes zou al snel door de Amsterdamse kerkenraad worden gearresteerd voor zijn vermeende betrokkenheid, Adriaan wist alsnog uit hun handen te blijven door zich nu in Leiden verborgen te houden. Men plaatste echter een prijs op zijn hoofd en uiteindelijk zou ook hij gevangen genomen worden door het verraad van een kennis. Adriaan bekende dat beide werken van zijn hand waren, maar zou daarbij elke betrokkenheid van zijn broer of iemand anders - ondermeer Spinoza - ontkennen. Johannes zou er relatief gemakkelijk van af komen en vrijgelaten worden, mede door het feit dat hij al enkele maanden in de gevangenis had doorgebracht en er grote discussies bestonden onder de magistraten. Adriaan zou minder geluk hebben en naast een geldboete veroordeeld worden tot 10 jaar opsluiting in het Amsterdamse Rasphuis. Na uitzetting van zijn straf zou hij vervolgens nog eens 10 jaar verbannen worden uit Holland. De gevangenis zou echter al vlug zijn tol eisen en enkele maanden na zijn opsluiting overleed Adriaan in de gevangenis.

De affaire zou op Spinoza en de vriendenkring een zware indruk nalaten. Ongetwijfeld kunnen we de publicatie van de TTP in 1670 beschouwen als een krachtig weerwoord op de gang van zaken toen. Spinoza houdt een vurig pleidooi voor de vrijheid van denken waarbij de noodzaak van een strenge scheiding tussen staat en kerk wordt bepleit. Hoop wordt gelegd in het republikeinse democratische regime als beschermer van die vrijheid van denken voor elk individu. Spinoza gaat fel tekeer tegen het misbruik van theologen en predikanten en hekelt hoe hun 'uiterlijke' kerken de bevolking systematisch bang maken, onderdrukken en van de ware betekenis van het Schrift ontzeggen. Toch zien we tegelijk hoe Spinoza ook voorzichtig te werk gaat en er steeds voor zorgt de stedelijke regenten niet te veel voor het hoofd te stoten. Hij was zich uiteraard goed bewust van de politieke omstandigheden van dat moment, en wou bijvoorbeeld in geen geval dat Willem III het stadhouderschap zou opnemen. Hij zag de regenten volgens Nadler bijgevolg eerder als 'natuurlijke bondgenoten' in zijn persoonlijke kruistocht tegen de theocratie, en kon niet anders dan proberen zo weinig mogelijk wrevel op te wekken bij de leidende klassen van Holland.¹³⁴ Zowel in zijn voorwoord als op de laatste bladzijde van de TTP stelt hij bijgevolg zeer duidelijk, maar daarom niet minder dubbelzinnig :

“dat ik hier erop moet wijzen dat ik niets schrijf dat ik niet zeer gaarne aan het oordeel van de hoogste overheden van mijn vaderland zou onderwerpen. Want als zij zullen oordelen dat iets van wat ik zeg in strijd is met de wetten van mijn vaderland of schadelijk is voor het algemeen welzijn, dan wil ik dat dit ongezegd is.”¹³⁵

133 Israel (2007) , p. 215

134 Nadler (2005) , p. 364

135 Spinoza (1997) , p. 93

1.13. De vrije mens denkt aan niets minder dan aan de dood

De laatste jaren van zijn leven zou Spinoza doorbrengen in Den Haag waar hij vanaf 1670 verbeef. Na eerst enkele kamers te hebben gehuurd bij ene hospita Van der Werve, vestigt hij zich vanaf 1671 definitief in het huis van Hendrik van der Spyck. Op het moment dat Spinoza er zijn intrek neemt hebben de schilder en zijn echtgenote drie kinderen, tijdens zijn verblijf zouden er nog vier bijkomen. Spinoza had een kamer op de eerste verdieping waar hij het grootste gedeelte van de dag werkte aan zijn lenzen en geschriften. De relatie met het gezin verliep vlekkeloos en we kunnen ervan uitgaan dat Spinoza tot rust kwam in de huiselijke en warme sfeer die hij er vond. Hij bleef zijn correspondentie onderhouden en zou opnieuw geregeld vrienden over de vloer krijgen. Af en toe ging hij ook terug naar zijn geboortestad, mogelijks om de vergaderingen van het genootschap Nil Volentibus Arduum bij te wonen dat in 1669 was opgericht. Zijn aanwezigheid zou niet verbazen gezien Lodewijk Meyer en Johannes Bouwmeester - twee van zijn beste vrienden - behoorden tot de bezielers van het project. Met een tiental vrienden en kennissen werd wekelijks samengekomen om te discussiëren over toneelkunst en literatuur, en later zouden ook wijsgerige kwesties aan bod komen.

Hoewel de TTP anoniem verschenen was zou het niet lang duren vooraleer het auteurschap van het ophefmakende werk algemeen bekend werd. Spinoza zou hierdoor vanaf 1670 steeds meer onder vuur komen te liggen. Na persoonlijke aanvallen van remonstranten, cartesianen en zelfs oliegianten zou hij tenslotte door de Gereformeerde Kerk worden aangepakt. De kerkenraden van Amsterdam, Leiden, Utrecht en Haarlem veroordeelden het 'godslasterlijke' werk en ook de synodes van Noord- en Zuid- Holland deden er alles aan de verspreiding ervan tegen te gaan.¹³⁶ Spinoza's werk was uiteraard niet het enige dat voor opschudding zorgde, ook Hobbes' *Leviathan* en Meyers *Philosophia* kregen dezelfde verwensingen over zich heen. Zolang de Witt echter nog de lakens uitdeelde, had Spinoza niets te vrezen vanwege de wereldlijke gezagsdragers. Bovendien had hij het werk - in tegenstelling tot Koerbagh - in het Latijn geschreven, wat ongetwijfeld van doorslaggevend belang was geweest voor het niet optreden van de regenten. De politieke situatie zou vanaf 1672 echter drastisch veranderen. De val van De Witt zorgde voor een massale machtsverschuiving in het voordeel van de prinsgezinden, die er alles aan deden om hun ideologische vijand verder in het nauw te drijven. Universiteiten werden opnieuw 'gezuiverd' van cartesianen, en lastercampagnes werden opgezet tegen extreme elementen als Spinoza en Meyer.

¹³⁶ Nadler (2005), p. 377

Spinoza zou ook steeds meer de woede van het volk over zich heen krijgen. De inval van Lodewijk had onder de inwoners van de Republiek een aversie doen ontstaan tegen alles wat Frans was, zeulen met de vijand werd al helemaal niet in dank afgenomen. Wanneer Spinoza in de zomer van 1673 ingaat op een uitnodiging van de prins van Condé - commandant van Utrecht, een stad die tijdens de vijandelijkheden al snel onder controle viel van de Fransen - ziet men hem dan ook als landsverrader en vijand van de Republiek. De prins, voormalig beschermheer van schrijvers als Molière en La Fontaine en iemand die zich graag liet omringen door kunstenaars en intellectuelen, had persoonlijk aangedrongen op een onderhoud. Spinoza zou in ruil voor een jaargeld gevraagd worden een van zijn werken aan de Franse vorst op te dragen, maar bedankte daarvoor. Toch ging hij in op de uitnodiging, om na een gevaarlijke tocht achter vijandelijke linies in Utrecht hoffelijk te worden ontvangen. Hij zou nooit de kans krijgen met de prins te spreken die op dat moment juist werd ontboden door de koning, maar zou desondanks interessante contacten leggen en intellectueel verzadigd terugkeren naar Den Haag.¹³⁷ Bij aankomst werd echter al snel duidelijk dat Spinoza's bezoek niet in goede aard was gevallen bij het volk. Voor de tweede maal zou een woedende menigte verzamelen voor de woning van de Van der Spycks. De huisbaas slaagde er gelukkig in de massa buiten te houden en een scenario à la De Witt werd vermeden.

Uiteraard zou niet iedereen Spinoza als een verachtelijk persoon ervaren, wie het voorrecht had zijn werk te kunnen lezen kon in hem dan ook onmogelijk een vijand van volk en staat zien. Zijn filosofische talent bracht hem dan ook grote waardering en ook buiten de landsgrenzen bleek interesse voor zijn ideeën. Spinoza moet ongetwijfeld vereerd geweest zijn wanneer hij datzelfde jaar een leerstel filosofie werd aangeboden aan de universiteit van Heidelberg. Hij zou de zaak ernstig in beraad nemen, maar uiteindelijk beslissen niet op het aanbod in te gaan om zich volop te concentreren op de eigen projecten.

Tegen het midden van de jaren 70 was de geest van de Witt stilaan definitief verdwenen uit de Republiek, net zoals Spinoza's vriendenkring fel uitgedund raakte. Adriaan Koerbagh, Pieter Balling en Simon de Vries waren overleden en Van den Enden zou in Parijs terechtgesteld worden voor zijn betrokkenheid in een moordcomplot tegen Lodewijk XIV. Spinoza stond wel nog in contact met Bouwmeester, Meyer en Rieuwertsz en kon steeds rekenen op de amicale en financiële steun van zijn oudste en wellicht beste vriend Jarig Jelles.

In 1674 werd nu ook door de provincie Holland een officieel verbod uitgevaardigd over de TTP, Hobbes' *Leviathan* en Meyers *Philosophia* waren hetzelfde lot beschoren. Spinoza zou zich echter

¹³⁷ Nadler (2005), p. 404

niet bezighouden met de aantijgingen en vanaf opnieuw beginnen werken aan de *Ethica*. Men gaat er daarbij van uit dat hij de inzichten die hij ondertussen had verworven zowel bij het schrijven van de TTP als bijvoorbeeld bij de lectuur van Hobbes integreerde in het geschrift. Zijn aandacht ging daarbij voornamelijk uit naar de uitwerking van delen IV en V.

In de TTP had Spinoza geconcludeerd dat de kennis van het Hebreeuws een noodzakelijke voorwaarde is voor een adequaat begrip van de bijbel. In het verlengde daarvan begon hij in die periode ook met de samenstelling van een Hebreeuwse grammatica, waarschijnlijk op vraag van enkele van zijn vrienden. Spinoza zou in de lijn van zijn bevindingen uit de TTP het Hebreeuws als een natuurlijke en levende taal beschouwen - niet als een bovennatuurlijke - en een soort secularisering ervan doorvoeren.¹³⁸ Op die manier zou men in staat zijn de historische teksten op een correcte manier te interpreteren. Het *Compendium van de Hebreeuwse grammatica* zou echter nooit voltooid worden, maar aangezien diverse exemplaren rondgingen in de vriendenkring kan het evengoed zijn dat Spinoza zich tevreden stelde met wat al op papier stond.

In de zomer van 1675 was ook het werk aan de *Ethica* ongeveer voltooid en had Spinoza plannen het geschrift eindelijk te publiceren. Hij vertrok naar Amsterdam om het document aan Riewertsz over te dragen, maar niet veel later nadat die begonnen was met het drukken besloot hij toch de productie stil te leggen. Reden hiervoor was een nieuwe verordening die door de kerkenraad van Amsterdam tegen hem was uitgesproken. De geruchten over het werk brachten opnieuw een golf van verontwaardiging teweeg, waardoor Spinoza besloot van zijn oorspronkelijke plan af te zien. Steeds meer begon ook zijn gezondheid hem parten te spelen. Hij had zijn hele leven gekampt met ademhalingsproblemen, en door het jarenlang inademen van glasstof bij het slijpen van lenzen waren die steeds ernstiger geworden. Vanaf 1676 zou hij hierdoor steeds minder gaan reizen, zijn werklust bleef gelukkig onaangetast. Hij zou verder blijven schaven aan de bewoordingen van de TTP en aanvangen met wat zijn laatste werk zou worden: de *Politieke Verhandeling*. In zekere zin kan dit onvoltooid gebleven geschrift beschouwd worden als een aanvulling op het *Theologisch-politiek traktaat*. In de TTP zou hij de algemene beginselen uiteenzetten waarop een goede staatsinrichting gegrondvest is, ongeacht het concrete staatsbestel. In de *Politieke Verhandeling* gaat hij vervolgens na hoe zowel de monarchie, aristocratie en democratie hieraan een goede - 'ideale' - invulling kunnen geven.

Op zondag 21 februari 1677 zou Spinoza eerder onverwacht komen te overlijden in het huis van Van der Spycck. Of de filosoof zelf de ernst van de situatie had ingezien is eerder onbekend, in elk geval stond zijn karakter hem in de weg hierover tegen zijn vrienden en huisgenoten te klagen. Vier

138 Nadler (2005), p. 412

dagen later werd hij in Amsterdam begraven, een plechtigheid die door een groot aantal mensen werd bijgewoond.

Als eerbetoon werd nog datzelfde jaar de publicatie voorbereid van de *Nagelate schriften*, waarin zowel de *Ethica*, het *Vertoog over de verbetering van het verstand*, de *Politieke verhandeling*, de Hebreeuwse grammatica en een deel van zijn briefwisseling werden opgenomen. De westerse wereld zou nu definitief kennis maken met de revolutionaire gedachten van Bento Spinoza, die nu zelf niets meer te vrezen had van vervolgingen of veroordelingen.

2. Hoofdstuk 2: Spinoza's metafysisch stelsel

Spinoza was een man met visie, zoveel is ondertussen duidelijk. Om een zo adequaat mogelijk beeld te kunnen vormen van wat hij onder menselijk geluk verstaat, zijn we absoluut genoodzaakt de fundamenteën van zijn filosofisch stelsel grondig onder de loep te nemen. Vermits onze gemoedsrust en gelukzaligheid volgens Spinoza bestaat in het zo veel mogelijk opdoen van adequate voorstellingen van de natuur, is het uiteraard essentieel dat we begrijpen wat die natuur voor hem karakteriseert, wat haar onderliggende principes en grondvesten zijn. In dit hoofdstuk zullen we daarom een grondige analyse doorvoeren van zijn metafysisch denken, dat de basis is van zijn gehele wijsgerige onderneming.

Na het zojuist behandelde historische luik van deze scriptie, is dus de tijd gekomen om te beginnen met het 'echte' werk. Toch zal nog eerst even zeer kort worden stilgestaan bij de opmerkelijke rol die Spinoza inneemt binnen het kader van de Europese verlichting, en dan in het bijzonder bij zijn aandeel in wat Jonathan Israel het radicale verlichtingsdenken noemt.

Vervolgens zullen we nagaan wat we moeten verstaan onder de door Spinoza gevoerde geometrische bewijsvoering, het instrument waarmee hij zijn wetenschappelijke ethiek concreet vorm zou geven. We zullen ook het verband belichten met Spinoza's concept van de heldere en adequate ideeën, zonder daarbij een kritische noot te sparen.

Daarna zal de bespreking van 'God of de natuur' definitief aanvang nemen. We zullen daarbij in detail de centrale noties substantie, attribuut en modificatie in kaart brengen en Spinoza's fascinerende maar evenzeer complexe indentiteitstheorie tussen werkelijkheid en begrip behandelen. Tenslotte zal de bespreking van de goddelijke natuur die we in de *Ethica* aantreffen ons ook de gelegenheid bieden in te gaan op Spinoza's bijbelkritiek uit de *TTP*. Aangezien het traditionele godsbegrip uit de testamenten sinds mensenheugenis voedsel geeft aan talrijke vormen van bijgeloof en fantasie - die de mens verwijderd van een waarachtige kennis van de natuur en hem daardoor ook verhindert echte gelukzaligheid te vinden - werd daarom gekozen ook een diepere bespreking te voeren van Spinoza's bijbelanalyse. Niemand zal ontkennen dat ook vandaag nog het religieuze fanatisme welig tiert en mensen al te vaak in miserie en ellende stort, waardoor we er alle baat bij hebben ook terzake uit Spinoza's leer grondige lessen te trekken. Ook het thema van de problematische vermenging van wijsbegeerte en theologie, waarheid en bijgeloof - in hedendaagse termen wetenschap en pseudo-wetenschap - vinden we er terug. Het niet respecteren van de grenzen tussen deze domeinen baart ons ook vandaag nog grote zorgen, en bijgevolg kan het zeker geen kwaad ook hier bij Spinoza ten rade te gaan. We zullen daarnaast ook zien dat in de bijbelkritiek de

basis wordt gelegd van Spinoza's pleidooi voor vrijheid van denken en filosoferen, een politieke kwestie die het geluk van ons allemaal aanbelangt.

2.1. Spinoza's radicale verlichtingsdenken

Men zegt wel eens dat het spijtige van elke biografie is dat er op het einde iemand moet sterven. Wanneer we in dit deel dieper zullen ingaan op de eigenlijke inhoud van Spinoza's denken zal echter gelukkig snel duidelijk worden waarom werken als de *Ethica* en het *Theologisch-Politiek Traktaat* de dood niet vrezen en vandaag meer dan ooit springlevend zijn.

De voorgaande beschrijving van Spinoza's levensloop draagt in elk geval bij tot het beeld van een bijzonder intrigerende persoonlijkheid, van een man die besluit het pad van de waarheid te bewandelen met de rede als gids en daardoor niets anders kan doen dan de 'oude' animistische wereld met haar bijgelovige tradities en onwetenschappelijke methodiek vaarwel te zeggen.

Elke biografie zal ook steeds wijzen op bepaalde historische, maatschappelijke en intellectuele gebeurtenissen die we met de betrokkene in verband moeten brengen. Duidelijk is dat Spinoza in de Nederlanden van de 17de eeuw - weliswaar nog steeds met gevaar op eigen leven - de kans greep om te bouwen aan een radicaal filosofisch systeem gebaseerd op de zoektocht naar de grondslagen van werkelijke menselijke vrijheid en geluk. In Amsterdam en de andere Nederlandse steden, maar ook in Parijs, Londen, Hamburg, Berlijn, Florence, Napels en ondermeer Venetië zag men dan ook geleidelijk steeds meer aankondigingen van wat we vandaag als een radicale breuk in de intellectuele geschiedenis van West-Europa moeten beschouwen. De periode van 1650 tot 1680 - Spinoza leefde van 1632 tot 1677 - wordt door Jonathan Israel dan ook niet zonder reden beschouwd als een doorslaggevend moment van 'crisis in het Europese denken', als een kantelpunt dat vanaf 1680 zou uitmonden in een periode van drastische herontïering - nl. de Europese verlichting in al haar vormen met als voornaamste kenmerken rationalisatie en secularisatie.¹³⁹

Ondanks het feit dat met de reformatie de hegemonie van het christendom was aangetast en er niet langer sprake was van een eenduidige theologie, was West-Europa vanaf de late middeleeuwen tot in het midden van de 17de eeuw immers nog steeds een cultuur: "waar bijna niemand vraagtekens zette bij de grondslagen van het christendom of bij de basisprincipes van het systeem van aristocratie, monarchie, grondeigendom en kerkelijk gezag, waarvan men meende dat ze door God

139 Israel (2007), p. 33

waren ingesteld".¹⁴⁰ De 4 grote confessionele blokken - de katholieke, lutherse, anglicaanse en calvinistische kerken - waren dan wel betrokken in een onderlinge machtsstrijd, over de grote punten van de christelijke leer waren ze het eens en allemaal onderschreven ze het scholastieke aristotelisme als het instrument om theologische kwesties te bespreken en beslechten. Het voorgaande deel maakt ook duidelijk dat de autoriteit van de kerk en de macht van de monarchale en aristocratische gezagsstructuren daarbij steunden op een uitgebreid systeem van koninklijke, kerkelijke en academische censuur om 'ontsporingen' in het denken zonder genade aan te pakken.

Niettemin lieten zich steeds meer signalen horen van een 'grote geestelijke omwenteling', van een overgang naar een nieuwe tijd die reeds lang was ingezet. De humanistische beweging had gehoor gegeven aan de oproep van de late scholastiek om opnieuw aandacht te besteden aan de oude talen, met een herwaardering en heropleving van de antieke cultuur tot gevolg.¹⁴¹ Literatoren als Petrarca en Boccaccio streefden zo reeds in de 14de eeuw naar een op de antieken geïnspireerd menselijk - en dus niet theologisch - ideaal als fundament voor de samenleving. Het humanisme mondde vervolgens uit in een totale 'wedergeboorte' van de klassieke mens met de bloei van de Renaissance vanaf de 15de eeuw. Zowel op het vlak van schilderkunst, beeldhouwkunst, architectuur, literatuur, recht en handel was een nieuwe weg ingeslagen die, net zoals diverse uitvindingen - denk maar aan het kompas, buskruit, de boekdrukkunst - en technologische ontwikkelingen de visie op de wereld voorgoed zouden veranderen.

Even belangrijk was dat zich daarnaast ook op wetenschappelijk vlak een ware revolutie aan het ontketenen was. Copernicus had een einde gemaakt aan het oude astronomische wereldbeeld en in de lijn van zijn bevindingen zouden geesten als Kepler en Galilei vanaf de 16de eeuw voortaan steeds meer natuurkundige problemen op een wiskundige - kwantitatieve en axiomatiserende - manier aanpakken. Zo zou Kepler de natuur beschouwen als een volkomen homogeen geheel waardoor enkel nog sprake kon zijn van kwantitatieve - en niet langer kwalitatieve - verschillen en verhoudingen.¹⁴² "Ubi materia, ibi geometria - waar materie is, daar is wiskunde - en daarmee formuleerde hij voor het eerst het voor de hele latere natuurwetenschap maatgevende mathematische kennisideaal."¹⁴³ Ook Galilei zou met zijn werk de basis leggen voor het moderne natuuronderzoek door de experimentele methode definitief op de kaart te zetten. Gezien in de

140 Israel (2007), p. 18

141 Hans Joachim, Störig. *Geschiedenis van de filosofie* (Utrecht: Uitgeverij Spectrum, 2005), p. 301

142 Doorgaans herinneren we Kepler als de man die de wiskundige wetten formuleerde van de beweging van de hemellichamen. Hijzelf weigerde echter niet uit zijn astronomische bevindingen ook filosofische conclusies te trekken. Zo ging hij er in ware 'spinozistische' stijl van uit dat het hele universum onderhevig is aan de werking van één allesoverkoepelende natuurwet, en verklaarde hij dat de menselijke geest primair afgestemd is op het helder vatten van kwantitatieve - en dus niet kwalitatieve - verschillen. {cf. Störig (2005), p. 304}

143 Störig (2005), p. 304

natuur de verhoudingen kwantitatief en dus meetbaar zijn, kunnen wetenschappers door experimenten op te zetten op zoek gaan naar verklarende wetmatigheden. Met de mathematische ratio als maatstaf voor waarheid meende men zo eindelijk een gefundeerd begrip van de natuurlijke wereld te kunnen realiseren.

In navolging van deze wetenschappelijke revolutie zou uiteraard ook in het denken over God, mens en maatschappij verandering komen. De mechanische inzichten van Galilei en de ontwikkelingen op het vlak van wiskunde en techniek leverden de middelen om filosofische systemen op te bouwen bevrijd van de aristotelische - magische - wijsbegeerte. Er greep langzaam maar zeker een 'onttovering' van de wereld plaats door het bloeien van mechanistische filosofieën die voortaan de - mathematisch gegronde - filosofische rede als richtsnoer gingen hanteren. Vanaf het midden van de 17de eeuw zou zo een intellectuele beweging op gang komen die met man en macht de strijd aanging met de oude vooroordelen of 'préjugés' die mensen sinds heugenis in de ban hielden.

Hoewel de 'nieuwe' filosofie een golf van rationalisatie in beweging zou zetten bleef ze niettemin steeds proberen de nieuwe inzichten in wetenschap en wiskunde te verzoenen met de grote theologische principes en de het gezag van de Schrift. De heersende stelsels van Descartes, Malebranche, Le Clerc, Locke, Newton en Leibniz bevestigden alle de waarheid van religie gebaseerd op openbaring en legitimeerden het beginsel van een goddelijk gecreëerd en geordend universum.¹⁴⁴ Volgens Israel erkenden ze: "als fundamentele waarheden de voortdurende werking van de goddelijke voorzienigheid, de betrouwbaarheid van de bijbelse profetie, het bestaan van wonderen, de onsterfelijkheid van de ziel, beloning en straf in het hiernamaals en, op de een of andere wijze – soms zeer orthodox zoals bij Le Clerc, Locke en Newton – Christus' werk ter verlossing van de mens".¹⁴⁵ Door concessies te blijven doen aan de autoriteit van de kerk en haar tradities hoopte men alsnog het maatschappelijk compromis in stand te houden. Elke vorm van atheïsme en vrijdenken diende daarom streng worden aangepakt gezien dergelijke ideeën ongetwijfeld zouden leiden tot een totale vernietiging van de morele orde met maatschappelijke rampspoed tot gevolg. De aanhangers van wat vandaag wordt beschouwd als de gematigde stroom van de verlichting hoopten daarom een synthese te realiseren tussen de nieuwe filosofie en de gevestigde machtsstructuren, tussen rede en geloof om alsnog een uitweg te vinden uit de 'crisis in het Europese denken' die was ontstaan door de botsing tussen het oude en nieuwe wereldbeeld.

Maar zoals we gezien hebben weerklonken vanuit de Republiek, Engeland en andere Europese steden ook steeds meer radicale stemmen die er niet voor vreesden wel verdere conclusies te

144 Israel (2007) , p. 29

145 Ibid.

trekken uit de nieuwe manier van denken. In het spoor van 16de-eeuwse libertijnen als Bruno en Vanini zou zo in de Republiek van de 17de eeuw een clandestiene onderstroom ontstaan van atheïstische en naturalistische denkers die aan de anti-klerikale strijd ook sociale en politieke conclusies verbond. De filosofische rede dwong hen niet alleen de fundamenteën van de geopenbaarde godsdienst in twijfel te trekken, ook de legitimiteit van door God gevestigde monarchie en de toen gangbare vormen van absolutisme werden aan de kaak gesteld. Spinoza zou hierin zoals gezien niet alleen staan, ook vooruitstrevende persoonlijkheden als Van den Enden en de gebroeders De la Court zouden met hun pleidooi voor een democratisch republikaans gebaseerd op principes van gelijkheid, individuele vrijheid en religieuze tolerantie de fundamenteën leggen van een nieuwe morele orde op seculiere basis.

Toch zou het vooral Spinoza zijn die met zijn filosofische nalatenschap de intellectuele wereld in beroering zette. Niet alleen zou hij met zijn Schriftkritiek en zijn leer van de ene substantie baanbrekend werk verrichten, hij zou er ook in slagen in combinatie met het nieuwe mechanistische wereldbeeld een coherente en moderne vorm van atheïsme en naturalisme te ontwikkelen die een grote invloed zou uitoefenen op de verdere ontwikkeling van het radicale denken in Europa.¹⁴⁶ Zo lezen we bij Israel dat:

"Door recente inzichten te combineren met concepten die duizenden jaren lang een gevarieerd en onsamenhangend geluid lieten horen, en die te integreren tot een sterk samenhangend systeem, Spinoza orde, cohesie en formele logica verschaftte aan hetgeen in feite een fundamentele nieuwe visie was op de mens, op God en het universum, een visie geworteld in filosofie, gevoed door wetenschappelijk denken en in staat een revolutionaire ideologie voort te brengen."¹⁴⁷

De filosofie van Spinoza zou met de dood van de filosoof in 1677 daarom in geen geval in de vergetelheid raken. Spinoza's leer zou de intellectuele debatten in de 17de en 18de eeuw blijven domineren en het 'spinozisme' zou zelfs verworden tot verzamelnaam van het omvangrijk geheel van radicale ideeën die in Europa opgang maakte.¹⁴⁸ Denkers die werden geassocieerd met de

¹⁴⁶ Het radicalisme van de Verlichting wordt doorgaans gekoppeld aan de atheïstische en materialistische filosofieën van *philosophes* La Mettrie, Diderot, Holbach en Helvétius uit de tweede helft van de 18de eeuw - de periode van de Hoge Verlichting. De radicale stroming zou een constant gevecht voeren met de 'gematigde' fractie van de Verlichting die zoals vermeld een compromis tussen rede en geloof nastreefde en een volstreekte secularisering van de maatschappij een stap te ver vond. Daarnaast zou nog een invloedrijke derde stroming van reactionairen en traditionalisten - de zogenaamde Tegen-Verlichting - zich in het debat mengen. In zijn werk *Radicale Verlichting, Hoe radicale Nederlandse denkers het gezicht van onze cultuur voorgoed veranderden* wil Jonathan Israel ondermeer duidelijk maken dat het traditionele beeld van een homogene Verlichting geen steek houdt en vervangen dient te worden door een perspectief dat recht doet aan de grote diversiteit en spanning tussen deze bewegingen. Daarnaast benadrukt Israel dat juist de radicale onderstroom als een dominante richting dient te worden beschouwd, een stroming die bovendien grotendeels haar oorsprong vindt in het gedachtegoed van Spinoza en andere radicalen uit die periode. "De beweging putte haar inspiratie uit een groot aantal bronnen en tradities, zij het dat ze vanaf 1660 een hoge graad van samenhang vertoonde die voornamelijk draaide rond Spinoza en het spinozisme." {cf. Israel (2007) , p. 35}.

¹⁴⁷ Israel (2007) , p. 183

¹⁴⁸ De 'Spinozistery' zou zich dus niet beperken tot de leer van Spinoza alleen. Het zou in meer algemene zin

goddeloze Spinoza - maar ook in iets mindere mate Machiavelli en Hobbes - zouden gedurende die periode door traditionalisten en gematigden nog steeds onverbiddelijk aan de schandpaal worden genageld, maar ondanks constante verdachtmakingen zou hun gedachtegoed - althans zeer geleidelijk - meer ingang vinden en zo onrechtstreeks de weg effenen voor de sociale en politieke doorbraak van de latere Franse Revolutie. 'Liberté, égalité et fraternité', een leuze die Spinoza ongetwijfeld als muziek in de oren zou hebben geklonken. Laat ons daarom dankbaar zijn en Spinoza eren voor de onmiskenbare bijdrage die hij heeft geleverd tot de vorming van de moderne, geseclariseerde en tolerante rechtstaat die ons vandaag de kans biedt werkelijk het pad van de vrijheid te bewandelen.

2.2. De geometrische bewijsvoering

De vraag is hoe we deze taak om zo helder mogelijk de ideeën van Spinoza weer te geven het best kunnen aanpakken. Het zou verleidelijk zijn te beginnen bij de mens, maar aangezien Spinoza ons juist wil doen inzien dat die niet meer is dan een eindige 'modificatie' - een tijdelijke manifestatie van de eeuwige natuur die in geen geval louter uit zichzelf kan worden begrepen - dwingt de logica ons een ruimer en allesomvattender perspectief aan te nemen. Het is bijgevolg niet zonder reden dat Spinoza de totaliteit der existentie als uitgangspunt neemt van zijn afleidingen en in deel 1 van de *Ethica* begint met een beschrijving van de allesomvattende eeuwige natuur die ook God kan worden genoemd.

Vooraleer in te gaan op Spinoza's godsbegrip is het echter aangewezen nog even stil te staan bij de befaamde - maar evenzeer omstreden - "ordine geometrico demonstrata" die we in de *Ethica* terugvinden.

De geometrische of wiskundige methode zou in de 17de eeuw dus voor grote verandering zorgen in de manier waarop voortaan aan onderzoek zou worden gedaan. De nieuwe wetenschap zou immers niet alleen toegang geven tot de ideële wereld van de wiskunde, ook de werkelijkheid zelf zoals ze is zou erdoor kunnen worden begrepen. Spinoza zou inzien dat er geen enkele reden was om niet verder te gaan dan louter beschrijvingen van de natuur - zoals Copernicus had gedaan voor de bovenmaanse realiteit, Galilei voor de ondermaanse en tenslotte de synthese ervan door Newton. Ook vragen over God, de mens en maatschappij leenden zich tot onderwerping aan deze nieuwe

gebruikt worden als een term die verwijst naar alle atheïstische, naturalistische maar ook deïstische ideeën die o.m. predestinatie, openbaring, maar ook traditie, conventionele moraliteit en vormen van absolutisme in vraag stelden.

methode.¹⁴⁹ Vandaar de titel van het werk - "*Ethica, moro geometrico demonstrata*" - als een aanduiding van het project om niets minder dan een wetenschappelijke ethiek tot stand te brengen. Spinoza verduidelijkt onmiddellijk in de appendix van deel 1 dat: "de waarheid het menselijk geslacht voor eeuwig verborgen blijft, ware het niet dat de wiskunde, die niet over de doeleinden maar slechts over het wezen en de wezenseigenschappen van figuren handelt, de mensen een andere maatstaf voor de waarheid toont".¹⁵⁰ Het belang van de geometrische bewijsvoering wordt eveneens door Lodewijk Meyer in zijn voorwoord op Spinoza's *beginselen van de wijsbegeerte en metafysische gedachten* - diens bespreking van de filosofie van Descartes - uiteengezet:

*"Allen die naar meer inzicht streven dan waarover het gewone volk beschikt, zijn het erover eens dat de methode van de wiskundigen bij het onderzoeken en uiteenzetten van wetenschappelijke kennis - de methode waarbij met bewijskracht conclusies worden getrokken uit definities, postulaten en axioma's - de beste en veiligste weg is om de waarheid te zoeken en te onderrichten. En dit volkomen terecht. Wanneer immers iedere zekere en vaste kennis omtrent een onbekende zaak uitsluitend kan worden geput en afgeleid uit andere dingen, die al van tevoren met zekerheid bekend zijn, dan zal men noodzakelijkerwijs eerst deze laatste van de grond af moeten opbouwen als een stevig fundament, waarop daarna het hele gebouw van de menselijke kennis kan worden opgetrokken, opdat het niet vanzelf ineenzakt of bij de geringste stoot ten gronde gaat. Dat de noties die onder de naam definities, postulaten en axioma's overal bij de beoefenaren van de wiskunde in zwang zijn, van een dergelijk fundamenteel karakter zijn, zal niemand kunnen betwijfelen die deze edele wetenschap al was het slechts vanaf de drempel heeft gegroet. Definities immers zijn niets anders dan zeer duidelijke verklaringen van de termen en namen waarmee de te behandelen zaken worden aangeduid. Postulaten voorts en axioma's, dat wil zeggen begrippen van de geest die alle mensen gemeen zijn, zijn zo heldere en doorzichtige uitspraken dat een ieder die slechts de woorden zelf goed heeft begrepen, niets anders kan dan zijn instemming ermee betuigen."*¹⁵¹

Spinoza was uiteraard niet de enige die op deze manier te werk zou gaan. Zijn grote voorbeeld Descartes had reeds een deel van zijn wijsbegeerte op wiskundige manier uitgewerkt, maar niettemin zou Spinoza de eerste zijn die erin slaagde een volledig wijsgerig stelsel op die wijze uit te bouwen.¹⁵² Over de ongelofelijke intellectuele inspanning die hieraan vooraf moet zijn gegaan bestaat geen enkele twijfel, de waardering van de axiomatische methode zelf is echter onderwerp van discussie. Niet alleen zou Spinoza's rationalisme hem de beschuldiging van wereldvreemdheid opleveren, voornamelijk de gedachte dat de naar voor gebrachte axioma's en definities zomaar 'vanzelfsprekend' zijn en dat de ideeën of voorstellingen die ze oproepen een vorm van intrinsieke waarheid bevatten zou bij velen vragen oproepen.¹⁵³

149 Herman de Dijn, "Spinoza en de ontovering door de moderne wetenschap.",

<<http://www.hermandedijn.be/viewpic.php?LAN=N&TABLE=PUB&ID=1438>>. Februari, 2009. p. 1.

150 Spinoza (2008), EI, aanhangsel, p. 119

151 Benedictus de Spinoza, *Korte geschriften* (Amsterdam: Uitgeverij Wereldbibliotheek, 1982), p. 23.

152 Alle 5 delen van de *Ethica* beginnen dus met axioma's en definities waaruit vervolgens via wiskundige bewijsvoering stellingen worden afgeleid.

153 Roger Scruton, *Kopstukken Filosofie, Spinoza*. (Rotterdam: Uitgeverij Lemniscaat, 1986), p. 42.

Vooraleer verder te gaan is dan ook vereist stil te blijven staan bij het gebruik van de definities en axioma's die fungeren als fundament van Spinoza's geometrische bewijsvoering. Waar het om gaat is dat de naar voor gebrachte definities worden opgevat als basisconcepten die geen enkele twijfel toelaten gezien ze uitermate duidelijk, helder en zeker zijn. Ze drukken ideeën uit die geen verdere uitleg vereisen en door de lezer automatisch als correct worden ervaren. Goede definities zorgen ervoor dat de zaak onmiddellijk wordt begrepen en kunnen niet anders dan instemming meebrengen gezien ze verwijzen naar heldere voorstellingen die we allemaal reeds bezitten in onze geest. Een verkeerde definitie daarentegen is volgens Spinoza: “een die zich niet laat denken”, waarmee wordt bedoeld dat de betrokken kwestie er niet door wordt begrepen.¹⁵⁴In dezelfde lijn worden axioma's door Spinoza omschreven als 'algemene kundigheden', zaken waar iedereen steeds mee akkoord zal gaan.¹⁵⁵ De redenering is dat men door te vertrekken van definities en axioma's waarover geen enkele twijfel bestaat - en die door iedereen noodzakelijkerwijs aanvaard zullen worden - ook de afgeleide stellingen als zeker en wetenschappelijk kunnen worden beschouwd.

Uiteraard kunnen we de vraag stellen of het effectief zo is dat dergelijke definities steeds de essentie van de zaak die wordt gedefinieerd weergeven. Zo is het problematisch dat axioma's en definities worden uitgedrukt in woorden - niet in ideeën of voorstellingen - en dat deze doorgaans nooit een eenduidige betekenis hebben. Een goed begrip van de definities en axioma's vereist dus steeds dat men ook de context van het gehele systeem in acht neemt, maar dit levert dan weer de vraag op in hoeverre het mogelijk is één consistente interpretatie van dat geheel naar voor te brengen, die bovendien door de lezers ook op deze manier zal worden gelezen.¹⁵⁶ Spinoza was zich hier echter maar al te goed van bewust. Zo lezen we in *De Verhandeling over de verbetering van het verstand* dat: “men bedenke daarbij dat woorden worden gevormd ter gerieve en naar het bevattingsvermogen van de menigte, zodat zij eigenlijk niets anders zijn dan tekenen voor de dingen zoals deze bestaan in de verbeelding, maar niet zoals zij in het verstand bestaan.”¹⁵⁷ Daarom maakt Spinoza zijn toehoorders erop attent voorbij het 'gewone' gebruik van de woorden te kijken en op zoek te gaan naar de heldere en adequate ideeën of voorstellingen die door de woorden worden opgeroepen. De 'conventionele' hantering van woorden is doorgaans immers onderhevig aan de werking van de verbeelding, waardoor de woorden niet met ware voorstellingen maar juist met twijfelachtige concepten van de ervaring worden verbonden. In elk geval zal de lezer geacht

154 Spinoza (1977), p. 110

155 Axioma's worden opgevat als eeuwige waarheden die ons via deductie tot andere eeuwige waarheden brengen.

Ze leiden ons echter nooit tot een definitie van een concreet iets: “Het Verstand kan immers niet, uitgaande van uitsluitend algemene axioma's, komen tot de bijzondere dingen, aangezien axioma's betrekking hebben op het oneindige en het Verstand niet méér tot de beschouwing van het ene dan van het andere bijzonder ding nopen.”

{cf. Spinoza (1982), p. 483}

156 Scrtuton (1986), p. 43

157 Spinoza (1982), p. 481

worden in te stemmen met de mogelijkheid van 'echte definities' die ons een heldere en duidelijke voorstelling van zaken geven, laat dit duidelijk zijn. De definities moeten daarom opgevat worden als middelen die ons via bepaalde woordcombinaties helpen: “naar een helder punt in het begrijpelijke netwerk van ons bewustzijn te verwijzen”.¹⁵⁸

De hele opzet van de ordo geometrico die we in de *Ethica* terugvinden staat en valt dus met het aanvaarden van de naar voor gebrachte definities en axioma's. Deze heldere en adequate begrippen vormen het vertrekpunt voor alle afleidingen die worden gemaakt en de klare en duidelijke voorstellingen die ze oproepen moeten ons in staat stellen de wereld zoals ze is te begrijpen en beschrijven. Om de these van de heldere voorstellingen kracht bij te zetten was Spinoza dus genoodzaakt een kennisleer te ontwikkelen die beantwoordde aan de eisen die deze werkwijze met zich meebracht. Niet zonder reden bestaat het eerste deel van de methode van zijn onafgewerkte kennisleer die we terugvinden in de *Tractatus de Intellectus Emendatione* eruit: “ware voorstellingen te onderscheiden en af te zonderen van de overige voorstellingen en de geest beletten valse, verzonnen of twijfelachtige voorstellingen met juiste te verwarren”.¹⁵⁹ Het onderscheid tussen verbeelding en verstand dat hieraan ten grondslag ligt loopt dan ook als een rode draad door het werk van onze filosoof.¹⁶⁰ Ware voorstellingen ontstaan volgens hem in het zuivere denken en hebben hun oorsprong niet in toevallige lichamelijke aandoeningen. Ingebeelde, valse en twijfelachtige voorstellingen daarentegen zijn producten van de verbeelding die niet uit het denkvermogen zelf voorkomen, maar uit externe oorzaken.¹⁶¹ Daarbij is het kenmerkend voor de werking van de verbeelding dat de ziel er 'lijdelijk' tegenover blijft, waarmee Spinoza benadrukt dat de wetten van het verstand verschillend zijn van deze waardoor verbeeldingen worden gevormd.¹⁶² Voor de geoefende geest is het dus mogelijk het onderscheid tussen beide processen in te zien, iets wat van belang is wil men niet voortdurend in epistemologische dwaling vervallen.¹⁶³ In elk geval is het wel zo dat zowel verkeerde ideeën als ware voorstellingen gebaseerd zijn op de realiteit, en dat beeldvorming via de zintuigen steeds de basis is van beide soort voorstellingen. De zintuiglijke beeldvorming leidt op zich echter steeds tot verwarde ideeën, ware voorstellingen vereisen bijgevolg steeds de tussenkomst van het verstand.

158 Wim Klever, *Ethicom. Spinoza's Ethica vertolkt in tekst en commentaar* (Delft: Uitgeverij Eburon, 1996), p. 12.

159 Spinoza (1982), p. 461

160 Dit thema komt ondermeer terug wanneer Spinoza in de TTP de filosofie - gestuurd door de rede - opposeert aan het geloof dat door de 'profetische' verbeelding wordt geleid.

161 Ibid., p. 480

162 Ibid., p. 481

163 In de onafgewerkte *Verhandeling over de verbetering van het verstand* zet Spinoza concreet uiteen hoe ware voorstellingen onderscheiden kunnen worden van verbeeldingen. Het kan hier volstaan op te merken dat ware voorstellingen “enkelvoudig zijn of uit enkelvoudige voorstellingen zijn samengesteld, ons doen inzien hoe en waarom iets bestaat of geworden is en dat haar ontwikkeling in de geest beantwoordt aan de werkelijke bestaansvormen van haar object”. {cf. Spinoza (1982), p. 480}

Vermits zowel de juiste als onjuiste ideeën werkelijk zijn, hebben we dus nood aan een criterium om beide van elkaar te onderscheiden. Welnu, het verschil tussen beide soorten voorstellingen kan volgens Spinoza enkel vastgesteld worden met behulp van het verstand, waarmee wordt verwezen naar het criterium van 'wiskundige afmetingen, verhoudingen en logica'.¹⁶⁴ De principes en wetten van de natuur - weergegeven in mathematisch verifieerbare vergelijkingen - fungeren voor onze filosoof dan ook als enige waarheidscriterium. Wiskundige en natuurwetenschappelijke waarheden zijn voor Spinoza immers enkel: “die waarheden die logisch kunnen worden gereduceerd uit juist uitgevoerde bewijzen”.¹⁶⁵

Aangezien enkel de wiskundige logica ons het verschil kan doen inzien tussen ware en onware voorstellingen, volgt hieruit dat het onderscheid tussen beide dan ook steeds duidelijk en noodzakelijk is. Dit zien we ondermeer bevestigd wanneer hij stelt dat: “wie een waar idee heeft, tegelijk weet dat hij een waar idee heeft en niet aan de waarheid ervan kan twijfelen”.¹⁶⁶ Zo verduidelijkt Spinoza in een voorbeeld dat landbouwers zich doorgaans verwonderen over de bewering dat de zon aanzienlijk groter is dan de aarde, omdat ze nooit stil hebben gestaan bij het feit dat onze zintuigen ons wel eens kunnen bedriegen.¹⁶⁷ Wanneer echter de misleidende aard van onze zintuigen tot hen doordringt, zal bij hen steeds twijfel ontstaan omtrent datgene waarvan ze oorspronkelijk overtuigd waren. Spinoza omschrijft twijfel dan ook als de situatie waarbij onze geest 'zweeft' tussen bevestiging of ontkenning, wat steeds een gevolg is van het onvoldoende onderzocht hebben van de betrokken zaken.¹⁶⁸ Wanneer de betrokkene echter door de gerezen twijfel dieper ingaat op de kwestie en door bijvoorbeeld onderricht inzicht krijgt in de manier waarop voorwerpen zich op een afstand aan ons voordoen, zal die twijfel automatisch verdwijnen. De oorspronkelijke gedachte dat de omvang van de zon kleiner is dan die van de aardbol is dan ook het resultaat van de ongenueanceerde werking van de zintuigen waarop onze ervaring is gebaseerd. Deze kennis van de 'eerste soort' die wordt gekenmerkt door het feit dat ze niet in een logisch verband staat met andere kennis, zal echter automatisch als onjuist worden ervaren wanneer een wetenschappelijke kennis van het fenomeen daarvoor in de plaats is gekomen.¹⁶⁹ “En wanneer wij die kennis eenmaal bezitten volstaat zij, herhaal ik, om alle twijfel weg te nemen die wij aangaande klare en duidelijke voorstellingen kunnen koesteren.”¹⁷⁰ Wanneer de betrokken landbouwer in een

164 Israel (2007) , p. 257

165 Ibid. , p. 269

166 Spinoza (2008) , EII, stelling 43, p. 199 (Bij de bespreking van Spinoza's mensbeeld zal de kwestie van de ware en adequate voorstellingen verder uitgediept worden.)

167 Spinoza (1982) , p. 477

168 Ibid. , p. 478

169 Later zal in detail worden ingegaan op Spinoza's 'soorten' kennis, zoals we zullen zien is dit alles van cruciaal belang voor zijn visie op menselijk geluk en welzijn.

170 Ibid.

bewijs uiteengezet wordt hoe de zaak in elkaar zit - en het bewijs uiteraard wordt begrepen - kan hij onmogelijk nog de juistheid van zijn oorspronkelijke gedachte erkennen, in plaats daarvan is immers een ware voorstelling van de zaken gekomen die geen enkele twijfel meer toelaat.¹⁷¹

Dt absolute vertrouwen in het menselijke verstand en de 'verlichtende' capaciteit van de wiskundige methode zou Spinoza het verwijt van 'epistemologisch dogmatisme' opleveren. We mogen echter niet vergeten dat voor wetenschappers en wijsgeren uit die tijd de nieuwe wetenschap gezien werd als het middel om voor eens en voor altijd een einde te maken aan de oude - bijgelovige en dus misleidende - manier van denken. Het was dan ook juist de bedoeling van Spinoza om - met de wiskundige methode als richtsnoer - een totaal anti-sceptische theorie uit te bouwen die de mogelijkheid en zin van twijfel juist probeert teniet te doen.¹⁷² De filosofische redeneerwijze valt bij Spinoza samen met de natuurwetenschappelijke methode, en juist deze gelijkstelling moest succes garanderen. De nieuwe ontwikkelingen dwongen onze filosoof tot een absoluut geloof in de kracht van de mathematische logica, de waarheid van de allesbepalende mechanische wetten kon niet langer worden genegeerd. Daarom stelt Spinoza dat het: “vóór alles nodig is een middel te bedenken om het verstand gezond te maken en het, voorzover dit aanvankelijk gaat, te zuiveren, opdat het de dingen op gelukkige wijze zonder dwaling en zo goed mogelijk kan begrijpen”.¹⁷³ Die middelen waren voor Spinoza dus de heldere voorstellingen van het verstand die het criterium vormen voor de geldigheid van onze redeneringen.

Deze these van de heldere en duidelijke voorstellingen brengt ons bij Scruton omschrijft als de 'verborgen' veronderstelling in Spinoza's metafysica, namelijk de overeenstemming tussen begrip en realiteit. Het lijkt opportuun de kwestie reeds hier even aan te halen gezien ze evenzeer verband houdt met de enigszins problematische these van de heldere en duidelijke ideeën. Waar het om gaat is dat de heldere en duidelijke voorstellingen - de onbetwifelbare en evidente premissen van waaruit het verstand vertrekt en bij Spinoza fungeren als enige paradigma van kennis - ons een voorstelling geven van hoe de dingen in de wereld werkelijk zijn. In de woorden van Roger Scruton is het bij Spinoza kenmerkend voor een evidente waarheid - een heldere en duidelijk idee dus - dat het een waarheid is: “waarin de overgang van denken naar werkelijkheid heeft plaatsgevonden: wij percipiëren vanuit de voorstelling dat de wereld is zoals de voorstelling haar weergeeft”.¹⁷⁴ Anders

171 Het is misschien nuttig hierbij alvast te vermelden dat werkelijk kennen bij Spinoza neerkomt op het kennen van de werkelijke oorzaak, waarmee finaal wordt bedoeld dat men besef heeft van de afhankelijkheid van alles van de eeuwige en allesomvattende éne natuur. {cf. Van Reijen (2008) , p. 81}

172 Israel (2007) , p. 269

173 Spinoza (1982) , p. 448

174 Scruton (1986) , p. 48

gesteld, de wereld is zoals wij haar percipiëren via de heldere en duidelijke ideeën. Met behulp van het verstand - dat ons kan brengen tot ware en heldere voorstellingen - is de mens in staat de wereld effectief te doorgronden. Volgens Scruton - die overduidelijk een kritische houding aanneemt ten aanzien van de metafysica van onze filosoof - kan Spinoza daarom in zijn axioma's: "spreken over 'begrippen' en toch denken dat hij daarmee een beschrijving van dingen in de wereld geeft".¹⁷⁵

"De axioma's zijn echter verre van vanzelfsprekend en de pretentie dat zij 'adequaat' zijn, wordt pas waargemaakt in de bewijsvoering waarin zij verondersteld worden dat te zijn. Spinoza was zich bewust van deze moeilijkheid en zocht naar een methode voor 'de verbetering van het verstand', die ons automatisch kennis zou verschaffen. Maar deze methode geeft weinig of geen steun aan Spinoza's verborgen veronderstelling dat de wereld werkelijk begrijpelijk is voor de rede [...]. Nergens in de bewijzen van de Ethica kan de lezer dan ook zeker zijn dat de buitengewone voorstellingen die hem zo dwingend worden voorgeschoteld, fictie of werkelijkheid zijn."¹⁷⁶

2.3. Deus sive natura

Dit gezegd zijnde kunnen we ons nu concentreren op de eigenlijke inhoud van Spinoza's metafysica. In de *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs welstand* en in deel 1 van de *Ethica* wordt uiteengezet wat we moeten verstaan onder 'God'. Het fundament van de gehele leer is dat er slechts één 'substantie' of 'zijnde' is, die we zowel God als natuur kunnen noemen¹⁷⁷

Vooraleer hierop in te gaan dienen we opnieuw een en ander te vermelden, de vermelde 'verborgen' veronderstelling heeft immers belangrijke implicaties voor de wijze waarop Spinoza causale relaties in de wereld begrijpt. Eerst moet echter verwezen worden naar propositie 11 waarin een ander fundamenteel beginsel naar voor wordt gebracht. Spinoza stelt dat: "voor elk ding een oorzaak of reden aangewezen moet kunnen worden waarom het wel of niet bestaat, als er bijvoorbeeld een driehoek bestaat, dan moet er een reden of oorzaak zijn van het bestaan; indien zij niet bestaat, moet er ook een reden of oorzaak zijn die het bestaan verhindert, of teniet doet."¹⁷⁸ Volgens dit beginsel - doorgaans omschreven als het 'principe van voldoende reden' - moeten er steeds redenen zijn waarom elk bestaand ding bestaat, net zoals er redenen moeten zijn waarom elk niet-bestaand ding niet bestaat. Het beginsel impliceert dat wanneer iets zou bestaan zonder enkele reden, het feit waarom het bestaat dan ook onverklaarbaar zou zijn.¹⁷⁹ Voor alles wat er bestaat moet er immers een

¹⁷⁵ Scruton (1986) , p. 48

¹⁷⁶ Ibid. , p. 49

¹⁷⁷ "Buiten God kan er geen substantie bestaan of worden gedacht" {cf. Spinoza (2008) , EI, stelling 14, p. 77}

¹⁷⁸ Spinoza (2008), EI, propositie 11, p. 71

¹⁷⁹ Samuel Newlands, "Spinoza's modal metaphysics." , In Stanford Encyclopedia of Philosophy, <<http://plato.stanford.edu/entries/spinoza-modal/>>. Maart, 2009. p. 4: "Put roughly, the principle of sufficient reason states that every fact has a reason for its truth. [...] Most relevantly for our purposes, if something existed for

oorzaak of reden zijn waarom het bestaat. Als er nu iets zou bestaan zonder enkele reden waarom het bestaat, dan bestaat er iets waarvoor er geen verklaring is voor het feit van dat bestaan. Analoog is het zo dat wanneer iets niet zou bestaan, en er geen enkele reden is voor dat niet-bestaan, dan zou het feit van het niet-bestaan eveneens onverklaarbaar zijn. Dit principe van voldoende reden moet worden verbonden met de manier waarop Spinoza causaliteit invult. Het beginsel moet immers niet alleen toegepast worden op feiten rond bestaan, maar eveneens op feiten over relaties tussen bestaanden.¹⁸⁰ Aangezien feiten over de aard van causaliteit zelf feiten zijn, dan vereist het principe van voldoende reden ook daarvoor een verklaring. Dus wanneer object a object b veroorzaakt dan moet er volgens het principe van voldoende reden niet alleen een verklaring zijn voor het feit waarom object a object b veroorzaakt - voorbeeld door te verwijzen naar object c die veroorzaakt dat object a object b veroorzaakt - maar eveneens een verklaring voor het feit waarom er tussen a en b een causale afhankelijkheidsrelatie bestaat en bijvoorbeeld geen relatie van een andere soort. Met andere woorden, het beginsel vraagt een verklaring voor causaliteit zelf en de vraag is uiteraard of Spinoza die ook geeft. We moeten echter niet ver zoeken. Zo stelt hij reeds in zijn eerste definitie dat een zaak die zichzelf veroorzaakt opgevat moet worden als “iets waarvan de natuur zich alleen als bestaand laat denken”.¹⁸¹ Uit de voorstelling die we hebben van iets dat zich enkel als bestaand laat denken, kunnen we dus besluiten dat hij 'sui causa' is. Anders gesteld, de reden waarom iets zelf veroorzakend is, is omdat we de betrokken zaak enkel als bestaand kunnen denken. Verbinden we dit met axioma 4 die stelt dat: “de kennis van een gevolg afhangt van de kennis van een oorzaak en die insluit”, dan worden de zaken al wat duidelijker. Spinoza bedoelt hiermee dat wanneer object x object y veroorzaakt, object y voor zijn bestaan afhankelijk is van object x én dat deze afhankelijkheidsrelatie steeds 'uitgedrukt in' of 'gedacht wordt via' een afhankelijkheid tussen voorstellingen.¹⁸² Wanneer object y afhankelijk is van object x, dan is dit omdat het wezen van object y niet afgeleid kan worden uit zijn eigen voorstelling alleen, maar enkel uit de voorstelling van object x volgt. Dit alles moet uiteraard in verband worden gebracht met de hoger aangehaalde these van overeenstemming tussen begrip en werkelijkheid, waarover verder meer. Deze heeft dus als consequentie dat alle afhankelijkheidsrelaties tussen de dingen in de werkelijkheid begrepen worden als conceptuele relaties tussen voorstellingen. Een causale relatie tussen a en b komt dus neer op een conceptuele relatie tussen de voorstelling van a en die van b. Bovendien stelt Spinoza dat conceptuele verbinding of het begrijpen van de dingen door middel van relaties gezien kan worden als een paradigma voor verklaring. Zo stelt axioma 5 dat: “zaken die niets met elkaar

no reason at all, the fact that it exists would be inexplicable, a violation for the PSR.”

180 Samuel Newlands, <<http://plato.stanford.edu/entries/spinoza-modal/>> p. 4. Eigen vertaling van: “The PSR applies not only to facts about existence, but also to facts about relations between existents.”

181 Spinoza (2008), EI, definitie 1, p. 57

182 Scruton (1986), p. 47

gemeen hebben ook niet uit elkaar kunnen worden begrepen, het begrip van het ene sluit niet dat van het andere in.”¹⁸³

We weten nu dat causale afhankelijkheidsrelaties begrepen worden als relaties tussen voorstellingen en dat deze laatste bovendien fungeren als paradigma voor verklaring. Dit alles was nodig om duidelijk te maken waarom Spinoza in zijn bewijsvoering stelt dat 'oorzaken óf redenen' voldoende zijn als verklaring voor feiten omtrent het bestaan of niet bestaan van iets. Het verklaart eveneens waarom noties als oorzaak en reden centraal staan in de gehanteerde terminologie, zoals verder zal blijken.

We hadden reeds vermeld dat alleen 'een substantie' door Spinoza als oorzaak van zichzelf of *causa sui* wordt gedefinieerd en dit gezien haar wezen zich enkel als bestaand laat denken, steeds existentie insluit.¹⁸⁴ Net zoals in de scholastieke traditie wordt aan de notie substantie een ontologische voorrang toegekend, door het te beschouwen als iets dat puur op zichzelf bestaat en door niets anders wordt veroorzaakt. Spinoza treedt hier bovendien in de voetsporen van Descartes die als eerste het concept 'oorzaak van zichzelf' hanteerde als basis voor zijn godsbewijs. Zowel Descartes als Spinoza hanteren daarbij bovendien een zogenaamd 'ontologisch' godsbegrip of a priori-bewijs. De algemene redenering is dat we een begrip of voorstelling hebben van een hoogste en meest volkomen zijnde - die we God noemen - waarvan we onmogelijk kunnen voorstellen dat het niet bestaat. Existentie kan gewoonweg niet anders dan behoren tot zijn wezen gezien we God begrijpen als het meest volmaakte zijnde. Omdat zijn volmaaktheid meebrengt dat zijn essentie existentie impliceert - dat hij dus noodzakelijk bestaat - alsook dat hij geen enkele andere zaak voor zijn bestaan vereist benoemt Spinoza net als Descartes God als de enige “oorzaak van zichzelf”. Spinoza zou echter nog een stap verder gaan, als definitie van wat we onder substantie moeten verstaan geeft hij dan ook: “iets wat in zichzelf is en door zichzelf wordt begrepen, een zaak waarvan het begrip niet het begrip van iets anders nodig heeft op grond waarvan het gevormd moet worden”.¹⁸⁵ Het is iets waarvan we een adequate voorstelling kunnen hebben zonder dat we daarbij andere zaken in rekening moeten nemen om het begrip ervan te vormen, iets waarvan de kennis niet de kennis van iets anders vereist. Spinoza verfijnt hier het substantiebegrip door eraan toe te voegen dat het ook tot het wezen van een substantie behoort om gekend te worden zonder dat men daarbij iets anders nodig heeft. De substantie is dus niet alleen ontologisch maar ook conceptueel onafhankelijk. Deze toevoeging moet dus begrepen worden vanuit Spinoza's veronderstelling dat de werkelijkheid met behulp van de rede effectief kenbaar is, het is een verwijzing naar zijn beruchte

183 Spinoza (2008), EI, axioma 5, p.59

184 Ibid., EI, definitie 1, p. 57

185 Ibid., EI, definitie 3, p. 57

identiteitstheze die uitgaat van een overeenstemming tussen werkelijkheid en begrip.¹⁸⁶ In elk geval maakt het voorgaande reeds duidelijk dat Spinoza groot belang hecht aan de a priori redenering die stelt dat ons begrip van God - als volmaakte substantie die noodzakelijk bestaat - voorafgaat aan elk ervaringsgegeven of specifiek feit.¹⁸⁷ Zo lezen we:

“Sommigen menen echter dat de geschapen dingen zonder God kunnen bestaan of worden gedacht. De reden hiervoor is naar ik meen, dat zij niet de orde van het filosofisch denken in acht nemen. De goddelijke natuur, die zij namelijk vóór alles in ogenschouw hadden moeten nemen, aangezien deze zowel qua kennis als qua natuur aan de dingen voorafgaat, beschouwden zij als het laatste in de kenorde, en zij meenden dat de dingen die zij het object van de zintuigen noemden aan alles voorafgaan. Dit is de reden dat zij bij de beschouwing van de dingen in de natuur geenzins dachten aan de goddelijke natuur; en daarna bij de bestudering van de goddelijke natuur enkel konden denken aan de aanvankelijke verzinsels, die zij als fundament van hun kennis van de natuurlijke dingen hebben gebruikt. Aangezien deze verzinsels hen natuurlijk niet konden helpen bij hun kennis van de goddelijke natuur, is het dan ook niet verwonderlijk dat zij zichzelf dikwijls tegenspreken.”¹⁸⁸

Spinoza doet uiteraard meer dan alleen de noodzakelijkheid van de substantie bewijzen. Vooraleer hierop verder in te gaan dienen we eerst twee andere filosofische concepten te vermelden die we met de notie substantie in verband moeten brengen. Zo worden wat wij doorgaans verstaan onder dingen door Spinoza 'modificaties' of 'wijzen' van een substantie genoemd. Modificaties hebben in tegenstelling tot een substantie slechts een relatieve zelfstandigheid. Ze kunnen alleen 'in' een andere zaak waarvan ze afhankelijk zijn bestaan en hun essentie sluit in tegenstelling tot de substantie geen existentie in. Zo zijn ook mensen niet meer dan modi van een substantie gezien zowel het bestaan als het niet-bestaan van een of ander individueel mens mogelijk is.¹⁸⁹ De mens bestaat dus niet noodzakelijk, is niet onafhankelijk en als hij bestaat is dit door toedoen van een externe macht. Hij is één van de vele modificaties van de goddelijke substantie en neemt in geen geval een geprivilegieerde positie in het grote geheel. Naast individuele dingen kunnen ook eigenschappen, relaties, processen en feiten geplaatst worden onder de categorie modificatie.¹⁹⁰ Spinoza maakt bovendien een onderscheid tussen eindige en oneindige modi van de substantie, waarover verder meer.

Het derde concept dat naast substantie en modificatie een centrale rol speelt in Spinoza's metafysisch kader is de notie 'attribuut'. Hieronder moeten we verstaan: “een zaak die het verstand kent als iets wat het wezen van een substantie vormt”.¹⁹¹ Attributen vormen de essentiële

186 Spinoza (2008), E, noten, p. 519

187 Amihud Gilead, “Substance, Attributes, and Spinoza’s Monistic Pluralism.”, *The European Legacy*, volume 3, nummer 6 (1998), p. 3.

188 Spinoza (2008), EII, commentaar bijkomende stelling 10, p. 145

189 Axioma 7 stelt immers dat wanneer een zaak zich als niet bestaand laat denken, het wezen ervan het bestaan niet insluit {cf. Spinoza (2008), EI, axioma 7, p.59}

190 Scruton (1986), p. 51

191 Spinoza (2008), EI, definitie 4, p.57

eigenschappen van de substantie en zijn datgene waardoor we het wezen van de substantie vatten. Er zijn er oneindig veel, wij mensen begrijpen de substantie echter alleen aan de hand van de attributen uitgebreidheid en denken omdat deze diegene zijn die we zelf ook hebben.¹⁹² Hoewel de attributen denking en uitgebreidheid verwijzen naar twee radicaal verschillende systemen - enerzijds de wereld van de voorstellingen, anderzijds de fysieke wereld - geven ze allebei dezelfde substantie weer, herinner de verborgen veronderstelling. Alle attributen zijn bovendien oneindig in hun soort¹⁹³, wat impliceert dat het bestaan ervan nooit ontkend zal kunnen worden. Waar bijvoorbeeld de mens in het heelal ook zal komen, steeds zal hij er naast zijn eigen geest - en de geesten van andere wezens - ook actieve materie aantreffen.¹⁹⁴

Spinoza zou dus tegen de gebruikelijke gang van zaken in niet de notie attribuuft maar wel modus opposeren aan de notie substantie. Dit maakt hij ondermeer duidelijk in een brief aan Henry Oldenburg:

“Want onder substantie versta ik datgene wat door zichzelf en in zichzelf begrepen wordt, dat wil zeggen waarvan het begrip niet het begrip van iets anders insluit, en onder modificatie of accidentie dat wat in iets anders is en door datgene waarin het is, begrepen wordt. Hieruit volgt duidelijk: ten eerste dat de substantie krachtens haar aard voorafgaat aan haar accidenties. Want de laatste kunnen zonder de eerste noch bestaan, noch bedacht worden. Ten tweede, dat behalve substanties en accidenties in de werkelijkheid, dat wil zeggen buiten ons verstand, niets bestaat. Want al wat bestaat, wordt door middel van zichzelf of door middel van iets anders begrepen en het begrip ervan sluit het begrip van iets anders of wèl of niet in.”¹⁹⁵

Dit fragmentje is van belang omdat Spinoza er de tweedeling expliciteert die we volgens hem in de natuur onvoorwaardelijk terugvinden: “al wat is, is ofwel in zichzelf of in iets anders”.¹⁹⁶ Ook de epistemologische variant wordt vermeld, nl.: “wat niet door iets anders kan worden begrepen, moet door zichzelf worden begrepen”.¹⁹⁷ De substantie onderscheidt zich dus doordat ze niet door een uitwendige oorzaak kan worden voortgebracht, net zoals ze nooit door iets anders kan worden begrepen dan door zichzelf. De modificaties daarentegen kunnen noch bestaan noch gedacht worden buiten de substantie, ze kunnen alleen door middel van die substantie worden begrepen. Aangezien alles wat bestaat ofwel in zichzelf bestaat of in iets anders, kunnen er niets anders dan substanties en modificaties zijn. De vraag is natuurlijk van hoeveel substanties er sprake kan zijn. Deel 1 van de *Ethica* is er dan ook op gericht via een strikte logische afleiding aan te tonen dat er

192 We hebben een lichaam en een geest, en ook in ons bewustzijn worden we enkel materie en geest gewaar.

193 Aangezien God noodzakelijk bestaat en dus eeuwig is, en een attribuut: “het wezen van de goddelijke substantie tot uitdrukking brengt, dat wil zeggen, iets wat tot de substantie behoort, dat moet de attributen insluiten. Welnu, tot de natuur van de substantie behoort de eeuwigheid. Alle attributen moeten dus de eeuwigheid insluiten en zij zijn dan ook alle eeuwig.” {cf. Spinoza (2008), EI, commentaar stelling 19, p. 93}

194 Klever (1996), p. 56

195 Spinoza (1977), p. 82

196 Spinoza (2008), EI, axioma 1, p.59

197 Ibid., EI, axioma 2, p.59

slechts 1 substantie is die we God of natuur kunnen noemen.

Als aanvangspunt van de bewijsvoering kan stelling 5 worden genomen die zegt dat er in de werkelijkheid niet twee of meer substanties met hetzelfde attribuut kunnen bestaan.¹⁹⁸ Hieruit leidt Spinoza af dat elke substantie steeds oneindig is. We weten immers uit de definitie van substantie dat ze opgevat moet worden als oorzaak van zichzelf, als iets waarvan het wezen steeds bestaan insluit. Hieruit volgt dat elke substantie van nature dus ofwel eindig ofwel oneindig moet bestaan. In definitie 2 had Spinoza reeds vastgelegd dat iets dat door iets anders van dezelfde natuur kan worden begrensd, als eindig moet worden beschouwd.¹⁹⁹ Als een substantie nu eindig zou bestaan, dan zou zij volgens voorgaande definitie begrensd moeten worden door iets anders met dezelfde natuur. Iets met dezelfde natuur kan niets anders zijn dan een substantie. Die andere substantie zou uiteraard ook noodzakelijk moeten bestaan gezien dit tot de natuur van elke substantie behoort, maar dan zou er sprake zijn van twee substanties met hetzelfde attribuut. Dit alles is onzinnig volgens stelling 5, waardoor bewezen werd dat elke substantie noodzakelijk oneindig is.

Vervolgens maakt Spinoza duidelijk dat deze ene goddelijke en oneindige substantie niets anders kan hebben dan oneindig veel attributen. Hieruit volgt dan weer dat het bestaan van die oneindige substantie het bestaan van andere substanties onmogelijk maakt gezien elke substantie steeds een of ander attribuut heeft. We weten immers dat God een substantie is met oneindig veel attributen, die dus alle mogelijke attributen bezit. Als er een tweede substantie zou bestaan zou hij dus een attribuut bezitten die ook God, de oneindige substantie bezit. Spinoza toonde reeds aan dat er in de werkelijkheid geen twee of meer substanties kunnen bestaan met hetzelfde attribuut, waaruit dus volgt dat er buiten God geen andere substanties kunnen bestaan: “hieruit volgt zonneklaar dat God enig is, dat wil zeggen dat er in de werkelijkheid slechts één substantie kan bestaan en dat deze volstrekt oneindig is zoals wij al hebben opgemerkt”.²⁰⁰

Of dit alles allemaal even zonneklaar is valt te betwijfelen - deze korte en fragmentarische samenvatting kan dan ook onmogelijk de argumentatiekracht die de lezer in de Ethica terugvindt weerspiegelen. Het belangrijkste is echter dat we nu weten dat we volgens Spinoza onder God moeten verstaan een uniek, oneindig en noodzakelijk bestaande substantie waarin alles wat is 'in' bestaat en gedacht wordt. De goddelijke substantie - die we dus evenzeer natuur kunnen noemen – bestaat daarbij uit oneindige attributen die elk op hun manier het eeuwige en oneindige wezen van die éne substantie tot uitdrukking brengen. Denken en uitgebreidheid zijn de wezenskenmerken die

198 Spinoza (2008), EI, stelling 5, p. 61

199 Ibid., EI, definitie 2, p. 57

200 Ibid., EI, bijkomende stelling I bij stelling 14, p. 77

ons bekend zijn. Daarnaast hebben we de 'bijzondere dingen' - fysieke en mentale 'entiteiten' zoals bijvoorbeeld levende wezens en relaties - zaken die niet uit zichzelf bestaan en die we moeten zien als: “aandoeningen van Gods attributen, met andere woorden modi die de attributen van God op een welbepaalde wijze doen kennen”.²⁰¹

Dit brengt ons bij een volgende belangrijke tweedeling die we in het eerste deel van de *Ethica* terugvinden, nl. het onderscheid tussen 'natura naturans' en 'natura naturata'. Het lijkt hier aangewezen opnieuw voorrang te geven aan Spinoza's eigen bewoordingen:

Want uit het voorgaande is naar mijn mening reeds gebleken dat wij onder 'naturende natuur' iets moeten verstaan dat op zichzelf bestaat en wat uit zichzelf wordt begrepen, met andere woorden de attributen van de substantie, die een eeuwig en oneindig wezen tot uitdrukking brengen, dat wil zeggen God, als een vrije oorzaak beschouwd. Onder 'genaturende natuur' versta ik daarentegen alles wat uit de noodzakelijkheid van Gods natuur, met andere woorden, ieder van zijn attributen volgt, dat wil zeggen alle modi van Gods attributen, wanneer men hen beschouwt als dingen die in God zijn en zonder God én onbestaanbaar én ondenkbaar zijn.²⁰²

We moeten volgens Spinoza dus het onderscheid maken tussen enerzijds de 'naturende natuur' - God als 'vrije oorzaak beschouwd' - en anderzijds de 'genaturende natuur' die daar noodzakelijk uit voortvloeit. De eerste moet begrepen worden als het actief en scheppend vermogen van de natuur de laatste als een bepaalde toestand van de werkelijkheid die daarvan het resultaat is. God is voor Spinoza dus niet alleen 'sui causa' of zelfscheppend, hij is eveneens de noodzakelijke oorzaak van alle dingen die bestaan. Axioma 3 stelt dan ook dat: “uit een gegeven, bepaalde oorzaak noodzakelijk een gevolg voortvloeit, net zoals zonder een bepaalde oorzaak het gevolg onmogelijk kan optreden”.²⁰³ Welnu, volgens Spinoza is God - die dus in strikte zin samenvalt met de naturende natuur - oorzaak van alle mogelijke concrete natuurverschijnselen. Het is van groot belang in te zien dat deze oorzaak waaruit alles volgt in geen geval opgevat mag worden als een causa finalis - doelloorzaak - maar uitsluitend als werkoorzaak - causa efficiens. 'God' heeft dan ook niet een bepaald plan voor ogen noch een specifieke bedoeling voor de mens of de andere wezens weggelegd, 'hij' doet uitsluitend zijn werk via de eeuwige wetmatigheden van de natuur - waarmee hij samenvalt - en is bijgevolg volstrekt amoreel.

Wanneer Spinoza in stelling 26 stelt dat alle dingen door God worden aangezet dan verwijst hij naar de wetmatigheid en gedetermineerdheid van de dingen die in zijn denken wordt vooropgesteld.

201 Spinoza (2008) , EI, bijkomend stelling 25, p. 99 Ter verduidelijking: een boek of vb. een menselijk lichaam moeten we dus beschouwen als eindige modi van uitgebreidheid, het idee van dat boek als een eindige modi van denken. Zowel het materiële object als het idee ervan verwijzen naar hetzelfde 'boek' , het materiële en het mentale zijn 2 perspectieven om diezelfde ene werkelijkheid te benoemen.

202 Ibid. , EI, bewijs stelling 29, p. 105

203 Ibid. , EI, axioma 3, p. 59

Niets of niemand kan ontsnappen aan de werking van de natuurwetten, alles is volledig causaal bepaald en vloeit met noodzakelijkheid voort uit de aard van God of de natuur.²⁰⁴ Dit alles wordt nogmaals duidelijk bevestigd in propositie 28 - door velen als 'revolutionair' omschreven - waarin wordt gesteld dat:

“elk individueel of eindig ding met een beperkt bestaan alleen door een oorzaak die ook eindig is en een begrensd bestaan heeft kan worden aangezet tot bestaan of werken. Deze oorzaak kan op haar beurt alleen tot bestaan of werken worden aangezet door een andere eindige oorzaak die ook een beperkt bestaan heeft en tot bestaan en werken aangezet wordt, en zo tot in het oneindige.”²⁰⁵

Spinoza wil hiermee duidelijk maken dat het absurd zou zijn te veronderstellen dat er in het universum dingen of processen uit het niets zouden tot stand komen.²⁰⁶ Steeds moet worden uitgegaan van een of andere natuurlijke oorzaak die het fenomeen tot stand bracht, en de logica dwingt ons de absolute eindeloosheid van deze gang van zaken te affirmeren. Spinoza verzet zich hiermee tegen de traditie die uitgaat van een 'eerste oorzaak' of 'onbewogen beweging' als beginpunt van de causale reeks.²⁰⁷ Die reeks oorzaken- gevolg is immers oneindig lang en meervoudig en hoewel het verstand ons in beginsel in staat stelt haar volledig te doorgronden zal de mens nooit langs empirische weg een totale verklaring voor het geheel van zo'n reeks kunnen vinden of formuleren.²⁰⁸ Vandaar dat Spinoza met de woorden 'sic in infinitum' benadrukt dat wat betreft de tijdelijke oorsprong van de eindige dingen we nooit kunnen spreken van een eindige regressie tot een of andere eerste onbewogen beweging, maar enkel van een oneindige.

De volgende logische consequentie die Spinoza trekt uit de stelling dat niets in de genatuurde natuur zonder oorzaak is, is dat bijgevolg ook niets in de werkelijkheid als contingent kan worden opgevat. Alles wordt op een bepaalde manier aangezet om te bestaan en te werken, anders gesteld: “de dingen kunnen door God op geen andere wijze en in geen andere ordening worden voortgebracht dan zij voortgebracht zijn”.²⁰⁹ Hoewel dit reeds duidelijk zou moeten zijn maakt Spinoza zijn lezers er nogmaals attent op dat de stelling dat alles op een noodzakelijke wijze voortvloeit uit God, geenszins betekent dat de goddelijke substantie zou handelen uit vrije wil, of

204 “ In de werkelijkheid is niets contingent, maar de noodzakelijke goddelijke aard zet alles aan om op een welomschreven manier te bestaan en te werken.” {cf. Spinoza (2008) , EI, stelling 29, p. 103}

205 Spinoza (2008) , EI, stelling 28, p. 101

206 Wim Klever, *Humanistisch anti-humanisme* (Amsterdam:Uitgeverij Boom, 1991), p. 146.

207 Klever drukt deze gedachte passend uit: “net zoals een wezen dat zich over een boloppervlak voortbeweegt nimmer bij een grens komt, is ook nergens een einde te bekennen of te ontdekken in de oneindige stofwerveling die de kosmos is.” {cf. Klever (1991) , p. 146}

208 Israel (2007) , p. 254

209 Spinoza (2008) , EI, stelling 33, p. 107 (Spinoza zou zich op die manier - en dus niet zonder reden - manifesteren als een van meest radicale deterministische denkers uit onze westerse intellectuele geschiedenis.)

dat alle dingen conform zijn wil reeds vooraf zouden zijn vastgesteld. Hij benadrukt dat de wil - of we die nu als eindig of oneindig voorstellen - enkel een noodzakelijke en nooit een vrije oorzaak kan worden genoemd.²¹⁰ De wil moet volgens hem opgevat worden als een modus van denken, als een veroorzaakt gegeven dat dus steeds door een andere oorzaak tot bestaan en werken moet worden aangezet. Spinoza verduidelijkt deze bewering om tenslotte tot de conclusie te komen dat God niet krachtens de vrijheid van zijn wil werkt. God als naturende natuur is immers de werkoorzaak van de dingen, zijn wezen en macht vallen samen met de wetten van de natuur. Het is de oneindige natuurlijke macht die zich manifesteert in alles wat is, “God, de eerste oorzaak aller dingen, en ook de oorzaak syns zelfs, die geeft hem zelve te kenne door hem zelve”.²¹¹

Vooraleer we verdere conclusies trekken uit het door Spinoza naar voor gebrachte godsbeeld, dienen eerst nog enkele belangrijke punten uit zijn metafysica worden verduidelijkt.

Zo zou de notie attribuut door hem op een zeer bijzondere manier worden ingevuld, de interpretatie ervan is tot op vandaag nog steeds voer voor discussie. Een attribuut is volgens zijn definitie: “een zaak die het verstand kent als iets wat het wezen van een substantie vormt”.²¹² Wij kennen slechts denken en uitgebreidheid, maar er zijn er dus oneindig veel. We kunnen aan de attributen niet zomaar een subjectief bestaan toekennen gezien de verborgen veronderstelling juist meebrengt dat het percipiëren van een ding door middel van het verstand - dus los van de werking van de verbeelding - betekent dat we het percipiëren op een heldere en adequate manier, zoals het ding 'op zichzelf' - qua in se - is.²¹³ Niet zonder reden had Descartes in zijn *Méditations* gewezen op het onderscheid tussen primaire en secundaire kwaliteiten. Ook Spinoza kende ongetwijfeld het bekend geworden voorbeeld van de klomp was die wordt verwarmd waarmee de Fransman duidelijk maakte dat zintuiglijke eigenschappen als vorm, kleur en geur geenszins de essentie van een object weerspiegelen. We moeten volgens de rationalistische wijsbegeerte daarom verder gaan dan de zintuiglijke waarneming en in eerste instantie een beroep doen op het verstand om het wezen van de dingen te achterhalen. Attributen nu zijn die zaken die het verstand toekent aan de dingen als zijnde het wezen, de essentie ervan.

Wanneer Spinoza stelt dat een substantie oneindig veel attributen heeft, dan zegt hij dus dat haar wezen op oneindig veel en van elkaar onafhankelijke wijzen kan worden begrepen. Mensen kunnen

210 Spinoza (2008), EI, stelling 32, p. 109

211 Spinoza (1982), p. 254

212 Spinoza (2008), EI, definitie 4, p. 59

213 “The intelligibility of the attributes guarantees that they are not subjective but real, objective and distinct. An intellect neither invents nor feigns something but rather conceives and displays the real distinctions or differentiations *qua in se sunt*, as they are in reality, which consists in them.” {cf. Amihud Gilead, “Substance, Attributes, and Spinoza’s Monistic Pluralism.”, *The European Legacy*, volume 3, nr. 6 (1998), p. 2.}

dus een volledige - a priori - kennis hebben van de essentie van een zaak en toch een totaal andere presentatie ervan hebben, wat eerder bevreemdend overkomt. Sommigen besluiten dan ook uit de objectieve interpretatie van de attributen dat we bij Spinoza een soort dualisme terugvinden, gezien het werkelijke bestaan van de attributen en de distinctie ertussen het beeld van absolute eenheid doet wankelen.²¹⁴ Niettemin kunnen we dit afwijzen gezien Spinoza ons er voldoende op wijst dat alle attributen specifieke en van elkaar verschillende wijzen zijn om over dezelfde ene werkelijkheid te spreken. Zo stelt hij bijvoorbeeld dat: “een modus van uitgebreidheid en de idee van die modus één en hetzelfde zijn, maar op twee manieren tot uitdrukking gebracht”.²¹⁵ Bij de behandeling van de mens lezen we dan weer: “dat de geest en het lichaam één en hetzelfde zijn die men nu eens onder het attribuut van denken dan weer onder dat van uitgebreidheid opvat”.²¹⁶ De mens kan vanuit twee totaal verschillende standpunten worden beschouwd - zowel fysiologisch vertrekkende van zijn lichaam als psychologisch vertrekkende van zijn geest - maar beide perspectieven hebben steeds betrekking op dezelfde eindige modificatie die we mens noemen. Want ook al is het zo dat die: “twee attributen zich als reëel onderscheiden laten denken, dat wil zeggen de ene zonder hulp van de andere, dan kunnen wij daaruit toch niet afleiden dat zij twee zijnden of twee verschillende substanties vormen”.²¹⁷ Deze redenering gaat uiteraard op voor alle attributen, allemaal beschrijven ze op een onafhankelijke manier het wezen van dezelfde éne substantie - waardoor dus duidelijk eerder van een monisme sprake is.²¹⁸

Even belangrijk is dat Spinoza ook benadrukt dat ondanks het feit dat al de attributen dezelfde ene realiteit beschrijven, “ze steeds door zichzelf moeten worden begrepen”.²¹⁹ Elk attribuut van de substantie moet in zekere zin als 'autonoom' worden beschouwd, en dit brengt volgens Klever mee: “dat wie een fenomeen van de ene eigenschap zou verklaren met dat van een andere, daarmee een fundamentele 'category mistake' zou bedrijven”.²²⁰ “Relaties van oorzakelijkheid kunnen enkel intra-attributief zijn: objekten tot/van objekten, ideeën van/tot ideeën.”²²¹ Spinoza stelt dan ook uitdrukkelijk dat: “het lichaam de geest niet tot denken kan aanzetten en de geest het lichaam niet tot beweging, rust of iets anders”.²²² Er bestaat geen enkele causale relatie tussen lichaam en geest en in geen geval is het mogelijk dat iets geestelijk invloed heeft op iets stoffelijk, net zoals iets

214 “An objective interpretation of a certain kind misled Donagan, among others, to conclude that the real distinction of attributes discloses a Spinozistic 'dualism'. This conclusion seems to me untenable.” {cf. Gilead (1998) , p. 2.}

215 Spinoza (2008) , EII, commentaar bij stelling 7, p. 137

216 Ibid. , EIII, commentaar bij stelling 2, p. 229

217 Ibid. , EI, commentaar bij stelling 10, p. 69

218 We zullen voortaan dus enkel spreken over 'denken' en 'uitgebreidheid' omdat enkel deze attributen ons bekend zijn, het zijn dan ook de enige attributen die we zelf ook hebben.

219 Ibid. , EI, commentaar bij stelling 10, p. 69

220 Klever (1996) , p. 112

221 Ibid. , p. 113

222 Spinoza (2008) , EIII, stelling 2, p. 229

stoffelijk onmogelijk iets geestelijk kan teweegbrengen. Willen we bijgevolg op zoek gaan naar een verklaring voor een modus van het attribuut uitgebreidheid, dan moeten we in de orde van dingen zoeken. Willen we een voorstelling verklaren, dan moeten we de andere voorstellingen waaruit ze is ontstaan achterhalen. Spinoza stelt dit als volgt:

“De enige reden voor mijn uitspraak dat God alleen als iets wat denkt de oorzaak is van bijvoorbeeld de idee van een cirkel, en van de cirkel alleen als iets wat uitgebreidheid is, dat men het formele zijn van de idee alleen door een andere modus van denken als naaste oorzaak kan denken, en dan weer door een andere en zo in het oneindige. Wij moeten dus als wij de dingen als modi van het denken opvatten, de orde van de gehele natuur en het verband van de oorzaken louter door het attribuut denken verklaren en wanneer wij hen als modi van de uitgebreidheid opvatten, moet men de orde van de natuur ook alleen door het attribuut uitgebreidheid verklaren.”²²³

Elk voorstelling is een 'effekt' van het oneindige attribuut denken, net zoals elk ding een effect is van het oneindige attribuut uitgebreidheid. Er zijn dus causale verbanden tussen alle denkende zijnden en al deze 'denkingen' vormen samen de ene ondeelbare denkende natuur die oneindig is in haar soort.²²⁴ Op dezelfde manier zijn er ook causale verbanden tussen alle uitgebreide zijnden die samen de ene ondeelbare uitgebreide natuur vormen, eveneens oneindig in haar soort. Waar we dus ook zullen komen overal zullen we de attributen tegenkomen, en we kunnen de modificaties die erin bestaan enkel begrijpen en verklaren door binnen de causale reeks van het betreffende attribuut zelf te blijven.

Spinoza zou ook nog andere redenen aanreiken waaruit we kunnen besluiten dat we bij hem in in geen geval met een of andere vorm van interactionisme, dualisme of pluralisme te maken hebben. De attributen denken en uitgebreidheid worden dan wel onafhankelijk van elkaar beschouwd: “de orde en het verband tussen de ideeën zijn dezelfde als de orde en het verband tussen de dingen”.²²⁵ “Of wij dus de natuur onder het attribuut uitgebreidheid, onder het attribuut denken of onder enig ander attribuut beschouwen, steeds zullen wij één en dezelfde orde aantreffen.”²²⁶ Elk attribuut moeten we dus opvatten als een totale oorzaak-gevolg keten die onafhankelijk van de andere attributen 'voortschrijdt' en geen enkel causal verband ermee heeft. Al deze totaliteiten van causale reeksen samen representeren echter dezelfde éne werkelijkheid, dezelfde éne orde van de natuur. Dit verklaart waarom bijvoorbeeld gedachten nooit een lichamelijke verandering tot gevolg hebben eenvoudigweg omdat gedachten juist de 'lichamen zelf zijn als gedacht'.²²⁷ Beide causale reeksen zijn als het ware elkaars spiegelbeeld, de orde en het verband waarmee ze uit de goddelijke natuur

223 Spinoza (2008) , EII, commentaar bij stelling 7, p. 139

224 Gilead (1998) , p. 8 Bij Spinoza kunnen we dus spreken van een 'wereldgeest' of 'wereldziel' , een gedachte die we ook terugvinden in de Oud-Griekse en boeddhistische wijsbegeerten.

225 Spinoza (2008) , EII, stelling 7, p. 137

226 Ibid. , EII, commentaar bij stelling 7, p. 139

227 Klever (1991) , p. 149

voortvloeiën is identiek.²²⁸

Uit het voorgaande kunnen we alvast concluderen dat Spinoza's systeem omschreven moet worden als een of andere vorm van monisme.²²⁹ We kunnen niet spreken van een interactionisme tussen lichaam en geest omdat dit zowel vereist dat de twee van elkaar gescheiden zijn - wat dus niet het geval is gezien de orde en het verband van de voorstellingen dezelfde is als die van de dingen, de 'attributale' causale ketens dezelfde ene realiteit beschrijven - alsook dat er sprake is van een interactionisme tussen beide - wat eveneens niet het geval is gezien relaties van causaliteit enkel intra-attributief zijn.²³⁰ Hoewel de term parallellisme goed in de buurt komt is deze ook inadequaat om het geheel te vatten. We kunnen dan ook niet spreken van louter parallel naast elkaar lopende 'lijnen' die van elkaar gescheiden zijn, het gaat tenslotte om één en hetzelfde proces, één reeks gebeurtenissen die zich op diverse manieren 'ontplooit' en aan ons voordoet.²³¹ Spinoza is dus ook zeker geen materialist of idealist, materie en geest constitueren immers samen mét alle andere attributen één coherente totale realiteit, de substantie.²³²

We weten ondertussen ook dat Spinoza in de eerste plaats vertrok van een a-priori redenering volgens dewelke het mogelijk is vanuit heldere en adequate begrippen - los van de ervaring - kennis van de gehele natuur op te doen. Toch zal Spinoza ook uitdrukkelijk beroep doen op een a-posteriori redenering gezien:

“een eindig ding met een beperkt bestaan niet uit de absolute natuur van een attribuut Gods kan voortvloeiën, want wanneer iets uit de absolute aard van een attribuut van God volgt, is het oneindig

228 Klever (1991) , p. 114 “Wat in de ene reeks formeel is, is in de andere reeks 'objektief' als objekt.”

229 In de literatuur vinden we diverse benamingen terug. Van Reijen spreekt bijvoorbeeld van een naturalistisch monisme {cf. Van Reijen (2008) , p. 78.} , anderen dan weer van een neutraal monisme. Deze laatste term wordt gebruikt voor systemen die het bestaan van één enkele substantie postuleren, waarbij lichaam en geest worden beschouwd als twee aspecten of twee reduceerbare kenmerken van die ene meer fundamentele substantie. Dit kan dus gemakkelijk verbonden worden met Spinoza, ook bij hem kunnen noch materie, noch geest als de ultieme bestanddelen van het universum worden beschouwd. Geest en materie zijn slechts 2 van de oneindig veel attributen van de éné goddelijke substantie. {cf. David Skribina (Cambridge: MIT Press, 2005) , p. 9}

230 Van Reijen (2008) , p. 78

231 Ibid.

232 Gilead (1998) , p. 12 Vertaald naar: “the really distinct attributes actually constitute one, coherent total reality, namely, one substance.” Gilead zelf benoemt Spinoza's systeem als een 'pluralistisch monisme': “monistic pluralism deals with the one coherent system of reality as infinitely differentiated in total differentiations, which are the attributes, and these totalities are infinitely differentiated in finite differentiations, namely finite modes.” {cf. p. 3.} In de inleiding van het artikel lezen we: “It has always been a temptation to adopt a reductionist posture on the psycho-physical question as well on that of mind, knowledge, and objective reality. However, reductionism cannot be an adequate solution, for it renders reality as well as our experience and knowledge of it unbearably poor, shallow, narrow and restricted. On the other hand, nonreductionist views, especially dualism, have real difficulty in tackling these questions. At least until now, dualist approaches have rendered them aporetic problems. Dualism does not provide adequate answers; it is problematic in itself and strengthens the problematic, aporetic nature of the aforementioned problems. Spinoza, rejecting almost any possible reductionism in most of the problems he deals with, is therefore not idealist or materialist. Spinoza contributes a unique view of some of the most crucial problems in philosophy in general, and in the European legacy in particular, problems that exercise us enormously nowadays. His stance lives with us as a vital, most real possibility, which no serious thinker may ignore. {cf. p. 1}

en eeuwig.[...] Het zal dus moeten volgen - of tot bestaan en werken worden aangezet - uit God, of een attribuut aangedaan door een eindige modificatie met een beperkt bestaan."²³³

Spinoza maakt hier duidelijk dat geen enkel eindige modus met een beperkt bestaan op een a-priori manier afgeleid kan worden uit de attributen alleen. Ze kunnen enkel op een aposteriori wijze gekend worden. Curley bevestigt dit en stelt zeer duidelijk: “deducing the finite solely from the infinite, in Spinoza's philosophy, is in principle impossible”.²³⁴ Een verstand zal ook steeds empirische feiten nodig hebben om kennis betreffende de bijzondere fenomenen af te kunnen leiden uit de algemene principes van de werkelijkheid. De reden hiervoor is dus dat eindige dingen enkel veroorzaakt kunnen worden door andere tijdelijke modificaties, waardoor we niet vanuit het oneindige kunnen vertrekken om tot bij het eindige te komen. Omgekeerd zal datgene wat voortvloeit uit de eeuwige en oneindige attributen ook zelf steeds eeuwig en oneindig zijn.

Dit gegeven brengt ons alvast bij het reeds vermelde onderscheid tussen de eindige en oneindige modificaties. Deze laatste worden in tegenstelling tot de eindige modificaties dus voorgebracht door de oneindige attributen van de substantie. De vraag is uiteraard welke oneindige modificaties Spinoza naar voor brengt, in de *Korte Verhandeling* behandelt hij de kwestie:

“Wat dan nu aangaat de algemene Natura Naturata, of die wysen of schepselen die onmiddelyk van God afhangen, ofte geschapen zyn, dezer en kennen wy niet meer als twe, namelyk de beweginge in de Stoffe, ende het verstaan in de denkende zaak. Deze, dan, zeggen wy daten van alle eeuwigheid zyn geweest, en in alle eeuwigheid onveranderlyk zullen blyven. Wat dan besonderlyk aangaat de Beweginge [...], is dat ze van alle Eeuwigheid is geweest, en in eeuwigheid onveranderlyk zal blyven; datz' oneyndig is in haar geslacht; datze nog door zig zelfs bestaan noch verstaan kan worden, maer alleen door middel van de Uytgebreidheid; [...] Het aangaande het Verstaan in de denkende zaak, deze, zo wel als het erste, is meede een Zone, Maaksel, of onmiddelyk schepzel van God, ook van alle eeuwigheid van hem geschapen, en in alle eeuwigheid blyvende onveranderlyk. Deze syne eigenschap is maar een, namenlyk: alles klaar en onderscheiden in alle tyden te verstaan; uyt het welke spruyt een oneindelyk of aldervolmaaktst genoeg onveranderlyk, niet konnende nalaten te doen, 't geen het doet.”²³⁵

Spinoza stelt hier dat de oneindige modificatie van het attribuut uitgebreidheid de oneindige beweging is, terwijl die van het attribuut denken het oneindige verstaan is.²³⁶ Beweging/rust en verstaan worden voortdurend veroorzaakt door het desbetreffende attribuut en kunnen dus beschouwd worden als genatuurde natuur. Spinoza maakt echter onmiddellijk duidelijk dat de oneindige modificaties op hun beurt ook verworden tot naturende natuur. Het verstaan veroorzaakt zelf immers voortdurend een 'oneindelyk of aldervolmaaktst genoeg', waarmee wordt verwezen

233 Spinoza (2008), EI, commentaar bij stelling 28, p. 101

234 Edwin Curley, *Spinoza's metaphysics: An Essay in Interpretation*. (Cambridge: Uitgeverij Harvard University Press, 1669), p. 74.

235 Spinoza (1982), p. 287

236 Hoewel Spinoza hier enkel spreekt van beweging, moeten we eronder ook rust verstaan. Immers: “alle lichamen bewegen of zijn in rust” {cf. Spinoza (2008), EII, axioma 1, p. 151}

naar de 'Amor dei intellectualis'.²³⁷ Hoewel dit niet ter sprake komt in dit fragment, veroorzaakt beweging/rust op zijn beurt : “de gedaante van het universum als geheel, die, hoewel zij op oneindig vele wijzen wisselt, toch altijd dezelfde blijft”.²³⁸ Van belang hier is dat we realiseren dat vanuit het perspectief van de attributen en hun oneindige modificaties de 'natura naturans zelf steeds 'natura naturata' is, en dat deze vervolgens zelf ook natura naturans is.²³⁹ De uitgebreidheid veroorzaakt voortdurend toestanden van beweging en rust, die veroorzaken zelf voortdurend een andere gedaante van het universum. Analooq veroorzaakt het denken voortdurend toestanden van verstaan en deze veroorzaken zelf voortdurend intellectuele genoegens.²⁴⁰ Op die manier slaagt Spinoza er volgens Klever in 'de Pythagoreische opvatting van de zichzelf constant transformerende natuur' conceptueel te verwerken.²⁴¹

Spinoza's stelling dat eindige dingen enkel veroorzaakt kunnen worden door andere tijdelijke modificaties - waardoor we niet vanuit het oneindige kunnen vertrekken om tot bij het eindige te komen - brengt ons niet alleen bij het onderscheid tussen de eindige en oneindige modificaties, het doet ons eveneens aanbelanden bij één van de meest omstreden punten uit zijn metafysica. Spinoza doet er immers alles aan om duidelijk te maken dat de eindige modificaties niet kunnen volgen uit de absolute natuur van God of een oneindige modicatie, maar steeds veroorzaakt worden door andere eindige modificaties. Als we weten dat oneindige modificaties noodzakelijk bestaan omdat ze uit de 'absolute natuur van God' volgen die zelf noodzakelijk bestaat, kan immers de vraag worden gesteld of de eindige modificaties die daaruit niet volgen eveneens noodzakelijk bestaan?²⁴² Een andere vraag is dan weer hoe Spinoza kan volhouden dat God de werkoorzaak is van alle dingen, niettegenstaande eindige modificaties dus enkel door andere eindige modificaties kunnen worden voortgebracht. Deze kwestie van de kloof tussen eindige en oneindige modificaties en de al dan niet absolute noodzakelijkheid van deze laatste zou onder commentatoren voor heel wat discussie en interpretatie zorgen. Het zou ons binnen het bestek van deze tekst echter te ver brengen

237 Later zullen we zien dat deze notie van 'intellectuele liefde voor God' een belangrijke rol speelt in Spinoza's geluksleer.

238 Spinoza (1977) , p. 357

239 Klever (1996) , p. 59

240 In deze tekst worden 'beweging/rust' en 'verstaan' alsook 'het aangezicht van het universum' en de 'amor dei intellectualis' allemaal gesubsumeerd onder de notie 'oneindige modificaties'. Het moet echter opgemerkt worden dat in de literatuur doorgaans gesproken wordt van 'onmiddellijke oneindige modificaties' voor wat betreft de eerstgenoemde categorie, en 'middellijke oneindige modificaties' voor wat betreft de tweede.

241 Ibid.

242 Voor wat betreft de bewering dat oneindige modificaties noodzakelijk bestaan omdat ze uit de 'absolute natuur van God' volgen die zelf noodzakelijk bestaat, hanteert Spinoza het zogenaamde 'modal transfer principle': als a noodzakelijk bestaat en b noodzakelijk volgt uit a, dan bestaat b noodzakelijk. Dit principe lijkt sterk op het vandaag algemeen aanvaarde modale axioma: $(\Box x \ \& \ \Box(x \rightarrow y)) \rightarrow \Box y$. {cf. Samuel Newlands, “Spinoza’s modal metaphysics”, p. 12, in Stanford Encyclopedia of Philosophy , <<http://plato.stanford.edu/entries/spinoza-modal>>. Maart, 2009.}

hier in detail op in te gaan, waardoor het aangewezen lijkt ons te beperken tot een benadering die ons in elk geval wat meer duidelijkheid kan brengen. Spinoza zelf zou alvast het volgende stellen:

“Aangezien ik hiermee zonneklaar heb aangetoond dat er volstrekt niets in de dingen is op grond waarvan men hen contingent kan noemen, wil ik nu in enkele woorden uitleggen wat wij onder het begrip 'contingent' moeten verstaan; maar eerst wat onder 'noodzakelijkheid' en 'onmogelijkheid' moet worden verstaan. Men noemt iets noodzakelijk of op grond van zijn wezen of op grond van zijn oorzaak. Het bestaan van iets volgt immers noodzakelijk of uit zijn wezen en definitie of uit een bepaalde gegeven werkoorzaak. Om deze dezelfde reden wordt een ding verder onmogelijk genoemd, namelijk of omdat zijn wezen of definitie een tegenstrijdigheid inhoudt of omdat er geen uitwendige oorzaak bestaat om een dergelijk ding voort te brengen. Iets noemt men uitsluitend vanwege ons gebrek aan kennis contingent. Want een ding waarvan ons bekend is of zijn wezen een tegenstrijdigheid inhoudt, of waarvan wij wel weten dat het géén tegenstrijdigheid met zich meebrengt, maar zich toch over het bestaan niets met zekerheid laat zeggen, omdat de orde der oorzaken voor ons verborgen is, kan ons nooit als noodzakelijk of onmogelijk voorkomen. Wij noemen het daarom contingent of mogelijk.”²⁴³

Hiermee samenhangend lezen we in deel II dat:

“Elk individueel ding, zoals het menselijk lichaam, moet door een ander individu op een welbepaalde wijze tot bestaan en werken worden aangezet, en dit weer door een andere individu en zo tot in het oneindige. Welnu, wij hebben in de vorige stelling op grond van deze eigenschap van alle individuele dingen bewezen dat wij alleen een zeer inadequate kennis van de duur van ons lichaam hebben. Men moet dus tot dezelfde slotsom komen voor wat betreft de duur van de individuele dingen: wij kunnen daarvan alleen een zeer onvolmaakte kennis hebben; QED. Hieruit volgt dat alle bijzondere dingen contingent en vergankelijk zijn, want van hun duur kunnen wij geen adequate kennis hebben en dit is wat wij onder de contingentie en vergankelijkheid van de dingen moeten verstaan, want er bestaat (volgens stel. 29 van dl. I) geen andere vorm van contingentie.”²⁴⁴

Spinoza benadrukt dus dat de eindige dingen slechts contingent kunnen worden genoemd omdat onze kennis van hun duur inadequaat is. Deze inadequaatheid heeft echter uitsluitend betrekking op onze onwetendheid terzake - op onze onmogelijkheid om de oorzaak-gevolg ketens die alle eindige dingen tot bestaan en werken aanzetten en die tot in het oneindige teruggaan volledig te achterhalen - ze heeft niets te maken met het werkelijke bestaan - 'ut in se est' - van de eindige dingen zelf.²⁴⁵ We weten reeds dat de essentie van de oneindige modificaties existentie insluit, dit omdat ze volgen uit de absolute natuur van God die zelf noodzakelijk bestaat, maar dat dit niet opgaat voor de eindige modificaties.²⁴⁶ Spinoza stelde bovendien uitdrukkelijk - in het hoger vermelde fragment van stelling 33 - dat men iets noodzakelijk noemt op grond van zijn wezen óf op grond van zijn oorzaak. Aangezien het bestaan van eindige dingen niet volgt uit hun wezen, kan het bijgevolg

243 Spinoza (2008), EI, commentaar I bij stelling 33, p. 109

244 Ibid., EII, bewijs en commentaar stelling 31, p. 183

245 Gilead (1998), p. 3

246 We kunnen immers voorstellen dat een mens, een balpen, een hond niet bestaat, het wezen van deze eindige modificaties sluit daarom geen existentie in. Dit is volgens Spinoza dus niet het geval voor de oneindige, eeuwige natuur, we kunnen ons niet voorstellen dat het universum niet bestaat.

enkel noodzakelijk volgen uit een bepaalde werkoorzaak. En dit is wat Spinoza zelf ook stelt in propositie 28:

“Elk individueel of eindig ding met een beperkt bestaan, kan alleen door een oorzaak die ook eindig is en een begreemd bestaan heeft, tot bestaan of werken worden aangezet. Deze oorzaak kan op haar beurt alleen tot bestaan en werken worden aangezet door een andere eindige oorzaak die ook een beperkt bestaan heeft en tot bestaan en werken aangezet wordt, en zo tot in het oneindige.”²⁴⁷

De eindige modificaties moeten dus wel degelijk opgevat worden als noodzakelijk bestaand, en dit omdat ze dus steeds logisch volgen uit een bepaalde werkoorzaak die ze heeft voortgebracht. Wanneer we dit verbinden met Spinoza's stelling dat er niets in de natuur is waaruit geen gevolg voortvloeit²⁴⁸, dan komen we tot de conclusie dat elk individueel ding gezien moet worden als een noodzakelijke schakel in de totale oorzaak-gevolg keten, waardoor hun bestaan in die zin als niet anders dan noodzakelijk kan worden opgevat.

We hebben ook gezien dat Spinoza zich verzette tegen de traditie die God opvat als 'eerste oorzaak', als beginpunt van de totale causale reeks. Vandaar dat Spinoza met de woorden 'tot in het oneindige' benadrukt dat in het teruggaan van gevolg naar oorzaak men nooit kan belanden bij een 'eerste' oorzaak, maar niet anders kan stellen dan 'en zo verder'.²⁴⁹ Hij zou bovendien stellen dat we God ook niet als de 'verwijderde oorzaak' van de eindige dingen - als een oorzaak die op geen enkele manier met het gevolg is verbonden - kunnen beschouwen.²⁵⁰ God is dus noch eerste oorzaak, noch verwijderde oorzaak van alle eindige modificaties. De vraag is bijgevolg hoe we de door Spinoza veronderstelde totale goddelijke oorzakelijkheid voor wat betreft de eindige modificaties dan wel moeten invullen:

“Hier is maar een uitweg mogelijk: als de wisselwerking tussen de eindige dingen zelf. Hoewel Spinoza deze concretisering niet expliciet verwoordt in 1/28, is zij er toch wel in verondersteld. Indien alle eindige dingen door eindige dingen worden veroorzaakt, dan worden de eindige dingen per saldo door elkaar veroorzaakt en dat is de enige manier waarop gods oorzakelijkheid ten aanzien van de eindige dingen gedacht kan worden. [...] Gods oorzakelijkheid volstrekt zich dus via de wisselwerking der eindige oorzaken onderling. [...] Er is dus helemaal geen eerste oorzaak nodig ter verklaring van de doorlopende causale relaties tussen eindige dingen. Het totale complex is het eerste en het enige.”²⁵¹

Dit is uiteraard één van de vele interpretaties die we terugvinden in de literatuur. Edwin Curley zou bijvoorbeeld een andere weg inslaan en de kloof tussen God en de eindige modificaties dichten door

247 Spinoza (2008) , EI, stelling 28, p. 101

248 Ibid. , EI, stelling 36, p. 115

249 Spinoza zou het bijvoorbeeld absurd hebben gevonden dat men vandaag stelt dat ons universum helemaal terug te brengen is tot de 'big bang'. Er moet immers een toestand bestaan hebben die voorafging aan die big bang en die ze heeft veroorzaakt, net zoals er een toestand bestond die deze veroorzaakte, 'en zo tot in het oneindige'.

250 Spinoza (2008) , EI, commentaar bij stelling 28, p. 103

251 Klever (1996) , p. 66

te stellen dat de eindige modificaties slechts gedeeltelijk veroorzaakt worden door andere tijdelijke modificaties. Ook de oneindige modificaties - die Curley opvat als algemene eigenschappen van de wereld zoals die worden weergegeven door de natuurwetten - veroorzaken volgens hem eveneens gedeeltelijk de tijdelijke dingen. Een afleiding die Curley durft te maken omdat propositie 28 niet uitdrukkelijk stelt dat eindige modificaties *uitsluitend* volgen uit andere eindige modificaties.²⁵² Eindige modificaties worden in die interpretatie dus tot bestaan en werken aangezet door twee causale dimensies: aan de ene kant die van de andere tijdelijke dingen, aan de andere kant die van de natuurwetten die onmiddellijk voortvloeien uit de attributen van God. Op die manier kan Curley de grens respecteren die Spinoza trekt tussen God en diens attributen en de eindige modificaties, en tegelijkertijd handhaven dat elke tijdelijke modificatie toch ook volgt uit het wezen van de substantie zelf. Wanneer we in stelling 15 vervolgens lezen dat “alles wat is, in God is, en niet kan zonder God bestaan of worden gedacht”, dan moeten we dit volgens Curley simpelweg interpreteren als de bewering dat alle dingen causaal afhankelijk zijn van de goddelijke substantie.²⁵³ Dit gaat immers ook op voor de causale dimensie van de eindige modificaties die elkaar tot bestaan en werken aanzetten, deze laatste kunnen immers gelezen worden als tijdelijke manifestaties van de goddelijke/natuurlijke macht. Op die manier wordt alles door God veroorzaakt, enerzijds door de oneindige modificaties die rechtstreeks voortvloeien uit de attributen van God, anderzijds door de eindige modificaties die manifestaties zijn van de goddelijke macht.

De bewering dat alles 'in' God is en dat niets zonder God kan bestaan of worden gedacht kan echter even goed begrepen worden als een bevestiging van het principe dat niets in de natuur een geïsoleerd bestaan heeft. Net zoals de mens geen 'zelfstandige staat' in de natuur vormt, kunnen ook alle andere eindige modificaties niet begrepen worden zonder het geheel van de natuur in rekening te nemen. Er is volgens Spinoza dan ook maar één zelfstandigheid - de oneindige substantie - en dit - conform onze 'verborgen' premisse - omdat we buiten die oneindige natuur gewoonweg geen andere zelfstandigheid kunnen denken. Spinoza stelt bovendien dat deze volstrekt oneindige substantie ondeelbaar is.²⁵⁴ Deze propositie is interessant omdat ze ons een inzicht geeft in de wijze waarop Spinoza de fysische wereld begreep, het helpt ons eveneens een meer concreet en minder abstract beeld te vormen van die ene substantie opgevat vanuit het perspectief van het attribuut uitgebreidheid. Wanneer hij stelt dat de substantie niet verdeeld kan worden bedoelt hij dat er niet zo iets bestaat als een vacuüm in die substantie.²⁵⁵ Alle materie is onlosmakelijk met elkaar

252 Newlands, <<http://plato.stanford.edu/entries/spinoza-modal>>

253 Spinoza (2008), EI, stelling 5, p. 61

254 Ibid., EI, stelling 13, p. 75

255 “Dit betekent, natuurkundig gesproken, dat de dingen geen ledig gebied tussen elkaar hebben en, zoals golven op zee, wervelingen van dezelfde stofmassa zijn. De moderne natuurkunde onderschrijft volledig deze algemene

verbonden, het feit dat mensen de materiële wereld doorgaans begrijpen als deelbaar in allerlei 'mini' zelfstandigheden is niet meer dan een product van de verbeelding:

Aangezien er in de natuur geen vacuüm kan bestaan, en alle delen zo moeten samengaan dat er geen luchtledig kan ontstaan, volgt dus ook dat zij niet reëel gescheiden kunnen worden, dat wil zeggen dat de lichamelijke substantie als zodanig niet gedeeld kan worden. Op de vraag waar onze natuurlijke neiging om de kwantiteit te delen vandaan komt, is mijn antwoord dat men de kwantiteit op twee manieren kan denken, namelijk abstract of oppervlakkig, dat wil zeggen zoals wij haar ons voorstellen, of als een substantie, zoals alleen het verstand denkt. Wanneer wij ons op de kwantiteit richten in zover zij in onze verbeelding bestaat - wat wij dikwijls en gemakkelijk doen - dan lijkt zij eindig, deelbaar en uit delen opgebouwd te zijn. Maar wanneer wij ons op haar richten in zover zij in het verstand is en haar als substantie denken - wat voor ons zeer moeilijk is - dan blijkt zij, zoals we reeds afdoende bewezen hebben, oneindig, enig en ondeelbaar te zijn. Dit is voor allen die weten te onderscheiden tussen de verbeelding en het verstand afdoende duidelijk: vooral als men hierbij ook het feit betreft dat de stof overal dezelfde is en dat men daarin alleen delen onderscheidt, wanneer wij de stof op verschillende wijzen aangedaan denken. De delen worden dan echter slechts modaal en niet reëel onderscheiden.²⁵⁶

Alle uitgebreide modificaties van de substantie zijn dus niets anders dan variaties, veranderingen of overgangsvormen van dezelfde éne materie. Het zijn tijdelijke configuraties van materiedeeltjes wiens zelfstandigheid dus steeds fictief is, gezien in werkelijkheid de materie niets anders is dan één continuüm dat zich voortdurend differentieert.²⁵⁷

Aangezien beweging en rust de oneindige modificaties zijn van het attribuut uitgebreidheid - en dus de fundamentele variabelen ervan zijn - en Spinoza uitdrukkelijk stelt dat lichamen zich enkel van elkaar onderscheiden wat betreft beweging en rust, snelheid en traagheid²⁵⁸, kunnen de veranderingen in de éne materie ook opgevat worden als veranderingen in energie. Alle uitgebreide modificaties - alle tijdelijke configuraties van deeltjes materie - zijn in die optiek niets anders dan diverse bewegingsgraden of energie-impulsen.²⁵⁹

Hiermee samenhangend is het van groot belang in te zien hoe Spinoza reeds in de 17de eeuw stelde dat beweging of energie steeds onverbrekkelijk verbonden zijn met materie. Door te beweren dat de natuurlijke wereld zichzelf voortdurend voortbrengt en voortbeweegt, alsook dat ze evolueert vanuit inerte materie anticipeert hij op die manier een van de belangrijkste principes van de evolutietheorie:²⁶⁰

grondstellingen.” {cf. Klever (1991), p. 145.}

256 Spinoza (2008), EI, commentaar bij stelling 15, p. 83

257 “Als men zo tot in het oneindige doorgaat, ziet men gemakkelijk in dat de gehele natuur één individu is, waarvan de delen, dat wil zeggen alle lichamen zich op een oneindig aantal manieren veranderen, zonder dat het individu als geheel verandert.” {cf. Spinoza (2008), EII, commentaar bij hulpstelling 7, p. 159.}

258 Spinoza (2008), EII, hulpstelling I bij stelling 13, p. 153

259 Klever (1996), p. 45

260 Herinner dat Darwins *On the Origin of Species* pas in 1859 zou worden gepubliceerd. Ook Spinoza's bewering dat we God als amoreel moeten beschouwen - wetende dat God met de natuur samenvalt - kan als een darwinistisch inzicht avant la lettre worden beschouwd.

“Zo lijkt de oorsprong van de evolutieer de stelling van Einstein te bevestigen dat de moderne wetenschapper die de goddelijke voorzienigheid verwerpt en daarmee een God die het lot van mensen bepaalt, terwijl hij 'de geordende harmonie van al het bestaande' en van een begrijpelijk heelal gebaseerd op rationele wiskundige principes, in feite gelooft in de God van Spinoza.”²⁶¹

2.4. Spinoza's bijbelkritiek

We kunnen ons nu concentreren op de implicaties van het door Spinoza naar voor gebrachte godsbegrip. We weten alvast dat we God of de natuur - de enige allesomvattende en noodzakelijk bestaande substantie, waar alle dingen voor hun bestaan van afhankelijk zijn en niet los van kunnen worden begrepen - volgens strikte causale wetten werkt en dat niets of niemand hieraan kan ontsnappen. Zonder uitzondering hebben alle dingen in de natuurlijke wereld een bepaalde oorzaak die het tot bestaan en werken aanzet, en zijn ze steeds het noodzakelijke gevolg van de blinde natuurwetten en -krachten die ze tot stand brengen. In de wereld van Spinoza is er op die manier geen enkele plaats voor toeval, net zoals er van doelgerichtheid in de natuur geen sprake kan zijn. In het aanhangsel van het eerste deel van de *Ethica* zet onze filosoof in polemische stijl uiteen welke vooroordelen dit inzicht steeds in de weg stonden: "en aangezien alle te behandelen vooroordelen voortkomen uit deze ene, namelijk de algemeen verbreide veronderstelling dat alles in de natuur, net als de mensen zelf, gericht is op een doel", kunnen we niet anders dan hiermee beginnen.²⁶²

Spinoza vertrekt dus van de veronderstelling dat mensen menen dat alles in de natuur gericht is op een bepaalde teleologie. De reden hiervoor is volgens hem in essentie terug te brengen tot twee zaken: enerzijds een inadequate kennis van de oorzaken van de dingen, anderzijds de menselijke neiging om steeds op zoek te gaan naar datgene wat voor hemzelf voordelig kan zijn.²⁶³ Wat het eerste betreft is het zo dat mensen omwille van het feit dat ze gedeeltelijk bewust zijn van hun verlangens en preferenties - niettegenstaande ze de oorzaken van die begeertes niet kennen - toch menen over persoonlijke vrijheid te beschikken. Hoewel dit dus niet meer is dan een fictie te wijten aan verbeelding en een gebrekkige kennis van de werking van de eigen natuur - alles *wordt* immers tot bestaan en werken *aangezet* - denken mensen dus over een vrije wil te beschikken.²⁶⁴ Wat het tweede betreft is het zo dat mensen de ingesteldheid hebben om de natuur en de dingen in de wereld te begrijpen als hulpmiddelen die voor hen van nut kunnen zijn. Zo gaat men er bijvoorbeeld al te

261 Israel (2007), p. 182

262 Spinoza (2008), EI, aanhangsel, p. 117

263 Ibid., EI, aanhangsel, p. 117

264 Dit alles zal verder uiteengezet worden bij de behandeling van Spinoza's mensbeeld.

gemakkelijk van uit dat planten en dieren niet veel meer zijn dan middelen voor de mens om zich te voeden, net zoals men doorgaans denkt dat we ogen hebben om te zien.²⁶⁵ Het feit dat mensen op die manier gewoon zijn geworden de dingen te zien als middelen dienstig voor eigen nut, zou vervolgens de illusie tot stand brengen dat het niet anders kan dan dat een of andere hogere heerser die zaken voor hen juist heeft bruikbaar gemaakt:

*Aangezien zij echter over het karakter van deze wezens nooit iets vernemen, moesten ze hen wel naar hun eigen karakter beoordelen en daarom beweerden ze dat de goden alles ten bate van de mens bestieren om de mensen aan zich te binden en door hen boven alles te worden vereerd. Dit is de reden dat afhankelijk van hun karakter de mensen verschillende manieren hebben bedacht om God te dienen, opdat hij hen meer dan de andere mensen zou liefhebben en de gehele natuur zou bestieren ter bevrediging van hun blinde begeerte en overzadigbare hebzucht. Het vooroordeel is op deze wijze tot bijgeloof verworden en heeft diep wortel geschoten in de geesten der mensen. [...] Maar met al hun pogingen te bewijzen dat de natuur niets tevergeefs doet - dat wil zeggen niets dat de mens niet van nut is - hebben ze alleen bewezen dat de natuur en de goden even krankzinnig zijn als de mensen. Alstublieft, zie waarop dit is uitgelopen!*²⁶⁶

De manier waarop de mens zichzelf ziet - als een vrije agent en middelpunt van de wereld waarop de dingen zijn gericht - zou volgens Spinoza dus niet alleen ontstaan geven aan het hardnekkig geloof in een algemene doelgerichtheid in de natuur, maar eveneens leiden tot het antropomorfe beeld van een Godheid die net zoals de mens geacht wordt vrij te wikken en beschikken. Dit zou op zijn beurt ontstaan geven aan de talrijke religieuze ceremonieën, rituelen en uiterlijke erediensten die de wereld rijk is, allemaal bedoeld om een of andere Godheid gunstig te stemmen en persoonlijk voordeel van 'hem' te verkrijgen. Het resultaat is volgens Spinoza echter niet meer dan het ontstaan van talrijke vormen van bijgeloof, mijlenver verwijderd van een waarachtige kennis en verering van God.

Niet zonder reden begint hij in de voorrede van zijn *Theologisch-politiek traktaat* daarom met een waarschuwing tegen dergelijke vormen van bijgelovig denken en handelen, waarbij in de eerste plaats de theologen worden geïdoleerd die door indoctrinatie van het volk dergelijke praktijken handhaven om eigen macht en privileges veilig te stellen. De reden waarom mensen zich al te gemakkelijk tot hun zaak laten misleiden heeft opnieuw te maken met hun onvermogen de ware oorzaken der dingen te begrijpen alsook met de doelstellingen die ze er doorgaans op na houden. Zoals gezegd is iedereen er in de eerste plaats op gericht voor zichzelf zoveel mogelijk profijt te realiseren. Onder persoonlijk profijt verstaan mensen echter meestal tijdelijke en onzekere

265 Spinoza (2008), EI, aanhangsel, p. 117 (Opnieuw kunnen we hier aan Darwin en de evolutietheorie denken. Ook hij zou net zoals Spinoza inzien dat het niet zo is dat we ogen hebben om te zien, maar dat we juist zien omdat we ogen hebben.)

266 Ibid. , EI, aanhangsel, p. 119

voordelen als zinnelijk genot, geld, eer of macht. De realisatie van dergelijke zaken is echter steeds afhankelijk van externe omstandigheden, onmogelijk kan de mens op zichzelf waarborgen dat hij ze kan behouden of vermeederen. Het gevolg van deze gang van zaken is dat juist hoop en vrees de centrale emoties zijn waardoor mensen zich doorgaans laten leiden. In omstandigheden waar het 'lot' hen immers gunstig gesteld is voelen ze zich al snel almachtig en ontstaat de hoop op bestendiging van deze situatie. Lopen de zaken echter minder voorspoedig dan ontstaat de angst dat deze omstandigheid zich verder zet, waardoor al te vaak toevlucht wordt genomen tot bijgelovige rituelen en praktijken in de hoop zo verbetering tot stand te brengen. Belangrijk is dus dat angst volgens Spinoza de primaire oorzaak is van het ontstaan, voortduren en toenemen van bijgeloof.²⁶⁷ Hieruit volgt ook dat iedereen in zeker mate aan dergelijk bijgeloof onderhevig is gezien de angst die eraan ten grondslag ligt niemand onbekend is. Het kan volgens Spinoza dan ook niet verwonderen dat juist theologen hierop met man en macht inspelen en:

“buitengewone ijver aan de dag leggen om de ware godsdienst, of ook een loze, met pracht en praal van eredienst zodanig op te luisteren, dat zij van het allergrootste gewicht wordt geacht en altijd door allen met de grootste stiptheid wordt nageleefd [...] en zij op het oordeel van iedere enkeling met zoveel vooroordeel beslag leggen, dat er in de geest geen plaats meer overblijft voor het gezonde verstand, zelfs niet om te twijfelen.”²⁶⁸

In de loop der tijd zouden theologen en bekleeders van heilige ambten er zo in slagen voor zichzelf een geprivilegieerde positie tot stand te brengen. De macht en eer verbonden aan de 'postjes' zou er volgens Spinoza dus voor zorgen dat de liefde om de goddelijke religie te verspreiden al snel zou ontaarden in een zoektocht naar hebzucht, eerezucht en andere vormen van eigenliefde. Kerken - in essentie gereduceerd tot uiterlijke erediensten en blind vertrouwen in mysterieën en dogma's²⁶⁹ - hebben primair niet de intentie om het volk te onderwijzen, inspelen op de angst en bewondering van de gewone man om die zo tot gehoorzaamheid te brengen werd al snel het allerbelangrijkste. De clerus zou hier doorgaans steun vinden bij de wereldlijke gezagsdragers die met het instituut godsdienst een bondgenoot terugvinden in de strijd om de bevolking verder in het gareel te houden, zodoende het maatschappelijke compromis niet in gevaar te brengen.

Het resultaat van deze bedroevende gang van zaken is dat burgers volgens Spinoza worden teruggebracht tot 'redeloze wezens' die elke vrijheid om zelf de grondslagen van het geloof naar eigen aard uit te leggen worden ontzegd. Mensen kunnen niets anders doen dan de opgelegde leerstellingen en cultussen kritiekloos accepteren, zij die toch de moed vinden om te reageren en

267 Spinoza (1997), p. 83

268 Ibid. , p. 85

269 Spinoza verwijst in de betrokken passage naar een uitspraak van ene Curtius die zegt dat: “niets de massa effectiever regeert dan bijgeloof.” {cf. Spinoza (1997), p. 84}

niet met deze gang van zaken akkoord gaan worden - zoals onze auteur aan den lijve zou ondervinden - zonder genade aangepakt en vervolgd. Bovendien leert de geschiedenis Spinoza dat godsdiensten de bevolking doorgaans nog verder de dieperik in sleuren door andersdenkende staten of afwijkende religies aan te vallen, resulterende in oorlog en maatschappelijke rampspoed. Zoals we in het eerste hoofdstuk hebben gezien doet dit laatste zich uiteraard nog het meeste voor wanneer staten één enkele godsdienst monopoliseren.

Spinoza stelt zich daarom als taak de Schrift opnieuw 'onbevooroordeeld en vrijmoedig' te onderzoeken opdat voor eens en voor altijd duidelijk zou worden welke leerstellingen die we erin terugvinden effectief dienstig zijn voor een waarachtige verering van 'God'. Met de geschiedenis van religieuze conflicten in het achterhoofd wou hij de burgerlijke vrijheid van denken en spreken opnieuw herstellen - lees definitief vrijwaren tegen aanvallen vanuit theologische hoek - en juist daarom was het volgens hem noodzakelijk duidelijk te maken dat de filosofische rede noch in strijd is, noch ondergeschikt is aan de geopenbaarde kennis. Zijn bedoeling is aantonen dat godsdienst en wijsbegeerte gewoonweg niets met elkaar te maken hebben, en het schitterende van de gehele opzet is dat juist een grondige studie van de bijbel zelf de lezer tot dit inzicht brengt. Zoals we later zullen zien is dit alles van groot belang voor de manier waarop Spinoza de politieke organisatie van de staat invult. In het tweede deel van de *TTP* zal hij immers aantonen dat religieuze verdraagzaamheid en vrijheid van denken noodzakelijke voorwaarden zijn voor het welzijn van de staat. Daarom toont hij in het eerste deel aan dat een correcte lezing van de bijbel - volgens de bedoeling van de auteurs van de teksten - zonder twijfel duidelijk maakt dat godsdienst en theologie van elkaar moeten worden gescheiden. Meer nog, het beginsel dat alle mensen de filosofische vrijheid moeten hebben om de godsdienst naar eigen begrip en aard uit te leggen, is geenszins in strijd met de boodschap van de bijbel en kan daarom zonder schade voor de godsdienst worden ingesteld. Spinoza hoopt er op die manier in te slagen - door aan de hand van een analyse van de bijbelteksten de godsdienst terug te brengen tot haar ware fundamenten - het wezen en nut van de bijbelse godsdienst opnieuw te definiëren en bepalen, zodat ook zij haar plaats kan behouden in de staatsinrichting die godsdienstvrijheid centraal stelt.

Spinoza begint zijn huzarenstuk door te focussen op het begrip openbaring. Duidelijk is dat profetische kennis onderscheiden kan worden van natuurlijke kennis, in de eerste plaats omdat het wezen van een openbaring inhoudt dat slechts enkelen door God tot bijzondere kennis worden geïnspireerd of tot een of andere opdracht worden aangezet, terwijl natuurlijke kennis juist alle mensen gemeen is. Bovendien kan openbaringskennis uitsluitend op grond van het geloof worden

uitgelegd, gezien ze zaken aan het licht brengt die de grenzen van het verstand duidelijk te buiten gaan.²⁷⁰ Uit de studie van de teksten concludeert Spinoza ook dat de profeten steeds door middel van de verbeelding - aan de hand van werkelijke of ingebeelde woorden of beelden - de goddelijke openbaringen gewaar zijn geworden.²⁷¹ De tekstanalyse maakt eveneens duidelijk dat profeten zich in de eerste plaats kenmerkten door een buitengewone verbeeldingskracht en een hoge graad van moraliteitsgevoel. Ze distantieerden zich in geen geval van de 'gewone' medemens door een hogere intelligentie of een meer volmaakte filosofische geest. Dit illustreert Spinoza aan de hand van een passage van profeet Jozua waarin we lezen hoe deze laatste beweert dat de zon rond de aarde beweegt, de aarde in rust verkeert alsook dat de zon enige tijd onbeweeglijk heeft stil gestaan.²⁷² Ook andere voorbeelden bevestigen Spinoza's bewering dat we in geen geval onze filosofische of wetenschappelijke inzichten moeten ontleen aan de geschriften van de profeten. Ze moeten dan ook niet geprezen worden omwille van de verhevenheid of uitnemendheid van hun verstand, hun bevindingen kunnen in geen geval dienen als criterium waarop we onze rationele bevindingen over de natuurlijke wereld kunnen toetsen. Ze verdienen enkel waardering voor hun morele autoriteit en de 'vroomheid en standvastigheid van hun hart'.²⁷³

Hoewel een kritische studie van de profetische geschriften op zichzelf reeds duidelijk maakt dat een strikt onderscheid tussen wijsbegeerte en godsdienst steeds in acht dient te worden genomen - en hiermee zijn doel feitelijk al was bereikt - meent Spinoza ook andere elementen uit de Schrift onder de loep te moeten nemen. Het kan dan ook niet verwonderen dat hij vervolgens juist zijn pijlen richt op de zogenaamde goddelijke uitverkiezing van zijn eigen volk, de Hebreeën. Waar het om gaat is dat de Hebreeuwse natie volgens Spinoza in de geschiedenis wel degelijk een bijzondere positie innam, maar dat die uitsluitend toegeschreven kan worden aan de vooruitstrevende staatkundige en sociale organisatie die ze had, en in geen geval aan een of andere superieure morele of intellectuele uitverkorenheid:

"dat de uitverkiezing van de Joden op niets anders betrekking heeft gehad dan op de tijdelijke

270 Spinoza merkt op dat we elke vorm van kennis in strikte zin als profetische kennis kunnen beschouwen gezien ze allemaal uit God voortkomen, niettemin lijkt het aangewezen het onderscheid tussen natuurlijke kennis en openbaringskennis te handhaven want ook al is: "het natuurlijk weten goddelijk, toch kunnen zijn verbreiders niet profeten genoemd worden, want wat zij leren, kunnen de andere mensen met eenzelfde zekerheid en waardigheid als zij begrijpen en aanvaarden, en dat niet uitsluitend op grond van het geloof". {cf. Spinoza (1997), p. 96}

271 *"Door welke wetten van de natuur zich dit voltrokken heeft, dat, zo moet ik bekennen, weet ik niet.[...] Maar het is ook helemaal niet nodig op dit moment de oorzaak van de profetische kennis te weten. Want, zoals ik reeds verklaard heb, hier trachten wij slechts de leerstukken van de bijbel te onderzoeken om daaruit als uit gegevens van de natuur onze eigen leerstukken af te leiden. Om de oorzaken van de leerstukken echter bekommeren wij ons niet."* {cf. Spinoza (1997), p. 112}

272 Spinoza (1997), p. 124

273 Ibid. , p. 126

voorspoed van het lichaam, op de vrijheid of onafhankelijkheid van hun staat, op de wijze waarop en de middelen waarmee ze die verkregen hebben, en dientengevolge ook op de wetten voor zover ze noodzakelijk waren om die bijzondere staat in stand te houden [...] in het overige, en in de dingen waarin het ware geluk van de mens bestaat, zij aan de andere mensen gelijk zijn geweest. [...] Want wat het verstand en de deugd betreft, dat wil zeggen de zaligheid, is God, zoals wij reeds zeiden en door de rede zelf aantoonde, aan allen even genadig.²⁷⁴

Een correcte lezing van de bijbel maakt dus duidelijk dat het onzinnig zou zijn te beweren dat de joodse natuur zich qua vroomheid of goddelijke bestemming zou onderscheiden van die van om het even elk ander volk. Zaligheid is immers - in overeenstemming met de fundamentele grondslag van het geloof dat we in de bijbel terugvinden - voor alle mensen mogelijk, tot welke bevolkingsgroep men ook behoort of welke overtuiging of religie men ook aanhangt.

We kunnen hier alvast beginnen met het belangrijke onderscheid dat Spinoza introduceert tussen enerzijds de goddelijke of natuurlijke wet en anderzijds de menselijke, ceremoniële wet. Menselijke wetten hebben geen ander doel dan rechtvaardigheid tot stand te brengen en bescherming van staat en individu te bevorderen door een systeem van straffen en beloningen te introduceren. Ook de wetten van de Hebreeuwse natie - zoals de wet van Mozes - moeten als dergelijke menselijke wetten worden beschouwd. De tekstanalyse van het Oude Testament toont immers aan dat de joodse bevolking op het moment dat ze uit Egypte vertrok niet langer was gebonden door de wetten van een andere natie en dat zo de noodzaak ontstond aan nieuwe rechtsregels voor het zich verspreidende volk. Mozes zou door zijn religieuze leiderschap en morele uitmuntendheid erin slagen deze nieuwe vrijgekomen staatsmacht in zijn persoon te verenigen, en hij zou juist een geheel van godsdienstige regels uitvaardigen opdat zijn volk uit vroomheid zijn maatschappelijke plichten na zou komen. Al snel ontstond zo een uitgebreid corpus van religieuze regels en voorschriften dat het leven van de joden op zeer veel niveaus ging reguleren, allemaal dus niet meer dan bijgelovige middelen om gehoorzaamheid en piëteit bij de leden van de gemeenschap te stimuleren.²⁷⁵ De conclusie is dan ook dat de ceremonieën van het Oude Testament oorspronkelijk niets anders dan het welzijn van de Hebreeuwse staat voor ogen hadden, en dat ze volgens de bedoeling van de proferen dus in geen geval bijdragen tot de zaligheid van het volk.

De natuurlijke, goddelijke wet daarentegen heeft uitsluitend betrekking op het allerhoogste goed, namelijk de ware 'kennis en liefde Gods'.²⁷⁶ We weten dat volgens Spinoza het verstand ons in de mogelijkheid stelt van God een helder en onderscheiden begrip te vormen. Dit is echter niet

274 Spinoza (1997), p. 143

275 In de voorrede citeert Spinoza een uitspraak van ene Curtius: "niets regeert de massa effectiever dan het bijgeloof". {cf. Spinoza (1997), p. 84}

276 Ibid., p. 157

vanzelfsprekend, we laten ons door een gebrekkige kennis van de natuur verleiden tot de lusten van het lichaam en realiseren daardoor niet dat juist in de zuivere en pure beschouwing van God voor de mens het hoogste goed is weggelegd. We weten eveneens dat de enige manier om twijfel weg te werken kennis opdoen van de natuur is, via begrippen die het verstand als helder en onderscheiden begrijpt. Door zo steeds meer de natuurlijke dingen te leren kennen, zal ook onze kennis van God volmaakter worden, aangezien hij de oorzaak is van alle dingen en niets zonder hem kan worden gedacht. Want door kennis op te doen van de gevolgen van een bepaalde oorzaak, leren we ook een eigenschap van de oorzaak kennen.²⁷⁷ Vermits buiten de éne substantie niets kan zijn noch worden gedacht, is het ook zo dat alle dingen in de natuur afhankelijk van hun essentie dus een begrip van God inhouden of tot uitdrukking brengen. Hoe volmaakter nu het ding is dat de mens liefheeft en leert kennen, hoe volmaakter ook de essentie van God zal worden begrepen, en hoe volmaakter hij zelf zal zijn. Want de mens kan als eindige modificatie dan ook enkel zinvol worden begrepen binnen het perspectief van de allesomvattende natuur waarin hij voor zijn bestaan van afhankelijk is. Hoe volmaakter nu het voorwerp van onze levenswandel, hoe volmaakter ons begrip van de essentie van God zal worden, hoe volmaakter we als mensen ons leven kunnen leiden. Daarom nemen volgens Spinoza enkel zij - die ernaar streven God of de natuur lief te hebben uitsluitend op grond van het besef dat de kennis ervan en de liefde ervoor het hoogste goed zijn - deel aan de hoogste gelukzaligheid mogelijk voor de mens. Zij die er daarentegen naar streven om God lief te hebben uit vrees voor een of andere straf of vergelding, of met het oog op een of andere beloning zoals macht, geld, eer of genot leven de goddelijke wet in geen geval na. Het enige wat een leven volgens de goddelijke wet dan ook vereist is dat alle handelingen afgestemd zijn op kennis en liefde tot god, en dat dit het enige doel is van onze handelingen. De goddelijke wet heeft daarom slechts één gebod en dat is God kennen, doorgronden en beminnen, en die handelingen te stellen vereist om dit te realiseren. Zij die de goddelijke wet daarentegen links laten liggen en de vreugde en gemoedsrust die gepaard gaat met het kennen van het allerhoogste goed derven, onderwerpen zich volgens Spinoza aan de 'knechtschap van het vlees' met een wankel gemoed tot gevolg. Want hoe meer we het verstand activeren - hoe meer we kennis en wetenschap van de natuurlijke dingen opdoen en onze handelingen hierop richten - hoe meer we afhankelijk worden van onze eigen innerlijke kracht, hoe minder onze gemoedsrust en ons geluk zullen afhangen van externe omstandigheden die buiten onze macht liggen. Zo leert de natuurlijke kennis ons volgens Spinoza de ethiek en de ware deugdzaamheid.²⁷⁸

Hieruit volgen enkele zeer belangrijke zaken. Ten eerste dat de goddelijke wet alle mensen gemeen

²⁷⁷ Spinoza (1997), p. 157

²⁷⁸ Ibid. , p. 168

is, aangezien ze wordt afgeleid uit de menselijke natuur zelf die universeel is. Ten tweede dat ze in principe geen enkel geloof in geschiedkundige verhalen vereist, want kennis van God doen we op via het vatten van de heldere begrippen die we in de natuur terugvinden. Ten derde dat ze geen enkele naleving van om het even welke godsdienstige rite, regel of voorschrift vereist, gezien deze hun doel en betekenis vinden in een afspraak, een gewoonte of een instelling en zeker niet in het hoogste goed, nl. pure beschouwing van God in de geest. De goddelijke wet heeft - ten vierde - dan ook slechts één beloning en dat is de wet zelf: "namelijk God te kennen en hem vanuit ware vrijheid en met een oprecht en vrij gemoed lief te hebben".²⁷⁹

Wanneer we nu realiseren dat de religieuze wetten van de Joden oorspronkelijk niet meer waren dan middelen om het welzijn van staat en individu te bevorderen, en dat de religieuze ceremonieën in de eerste plaats tot doel hadden bij de bevolking onderdanigheid bij te brengen, dan komen we tot de conclusie de wetten en ceremonieën die we in het Oude Testament terugvinden niets bijdragen tot de zaligheid - en dit dus omdat ze niets anders inhouden dan een oefening in gehoorzaamheid. Spinoza haalt hier overduidelijk de bokshandschoen boven om de 'uiterlijke' kerk van de joodse gemeenschap met haar machtsstructuren, voorschriften en regels met de grond gelijk te maken. Hij stelt echter even uitdrukkelijk dat dit niet wil zeggen dat de boeken van het Oude Testament ons daarom helemaal niets kunnen leren over de goddelijke wet. Integendeel, uit de tekstanalyse maakt Spinoza uit dat het zeker de bedoeling was van bepaalde auteurs om de goddelijke wet en het natuurlijke licht op een absolute manier aan te bevelen. Hij staft deze bewering vervolgens aan de hand van diverse voorbeelden, waarbij vooral Salomo - auteur van *Spreuken* - zijn aandacht vasthoudt.²⁸⁰ Duidelijk is in elk geval dat uiterlijke erediensten en de naleving ervan niets te maken hebben met de goddelijke wet, en dat ze de mens dus geen gelukzaligheid kunnen brengen. De goddelijke wet bestaat immers in het ware levensplan, niet in ceremonieën!

Net zoals de wetten en ceremonieën volgens de bedoeling van de profeten dus niets meer waren dan middelen om onderdanigheid en gehoorzaamheid te stimuleren, moeten ook de wonderen die we in het Oude Testament terugvinden vanuit een praktisch of pragmatisch perspectief gelezen worden. Uit wat we reeds weten is het dan ook evident dat in de wereld niets kan geschieden dat in strijd is met de natuur en haar wetten. Spinoza zou echter duidelijk maken dat ook een correcte lezing van de bijbel deze gang van zaken bevestigt.²⁸¹ Zo zal elke aandachtige lezer realiseren dat de bijzondere natuurlijke omstandigheden die met het optreden van een of ander 'wonder' gepaard gaan

279 Spinoza (1997), p. 160

280 Ibid. , p. 166

281 "Nergens staat dat er in de natuur iets geschiedt dat met haar wetten in strijd is of daaruit niet kan volgen, zodat men dit de Schrift niet moet toedichten." {cf. Spinoza (1997), p. 208}

- en doorgaans daarbij worden vermeld - als oorzaak aangewezen moeten worden voor het gebeuren. Zo kwamen bijvoorbeeld de sprinkhanen die Egypte teisterden in het land terecht door niets anders dan zeer krachtige westenwinden, en wanneer God aan Noach vertelde dat hij een regenboog aan de hemel zou plaatsen is dit aan niets anders te wijten dan: "de breking en terugkaatsing van de zonnestralen die zij in de waterdruppels ondergaan".²⁸²

*"Maar misschien zal iemand blijven volhouden dat wij zeer veel dingen in de bijbel aantreffen die, naar het lijkt, helemaal niet door de natuurlijke oorzaken kunnen worden verklaard, zoals bijvoorbeeld dat de zonden der mensen of hun smeekbeden de oorzaak kunnen zijn van regen en de vruchtbaarheid van de aarde, of dat het geloof blinden heeft kunnen genezen en andere soortgelijke dingen die in de bijbel worden verteld. Maar ik meen dat ik hierop reeds geantwoord heb, want ik heb al aangetoond dat de Schrift de dingen niet via hun naastgelegen oorzaak leert, doch ze slechts in die orde en bewoordingen vertelt die het meest geschikt zijn de mensen, en vooral het lagere volk, tot vroomheid te stemmen. Zij spreekt daarom over God en de dingen zeer oneigenlijk, daar zij er niet op uit is de rede te overtuigen, maar om de fantasie en de verbeelding aan te spreken en in beslag te nemen. Als de bijbel ons immers de vernietiging van een of andere onafhankelijke staat zou verhalen, zoals de politieke geschiedschrijvers dat plegen te doen, zou dit op het volk niet de minste indruk maken, maar wel, en in de allerhoogste mate, als hij dit alles op een dichterlijke wijze afschildert en op God betreft."*²⁸³

De taal die we in de bijbel aantreffen had dus in de eerste plaats tot doel de verbeelding van de bevolking aan te spreken, zodoende een diepere indruk op hen na te laten en op die manier de boodschap - gehoorzaamheid aan de religieuze wetten tot stand brengen - gemakkelijker ingang te doen vinden.

Spinoza's behandeling van het Oude Testament was hiermee echter nog niet af. Ook Mozes vermeende auteurschap van de Pentateuch - of volgens sommigen zelfs van de gehele tora - zou er aan moeten geloven.²⁸⁴ Opnieuw zou een kritische studie van de teksten deze conclusie onvermijdelijk maken. Hoe kon Mozes immers zelf verhalen over zijn dood of gebeurtenissen beschrijven die na zijn overlijden hadden plaatsgevonden? Bovendien is in de teksten diverse malen sprake van plaatsnamen die in de periode waarin de historische Mozes had geleefd gewoonweg nog niet zo werden aangeduid. Op basis van deze en andere bevindingen meent Spinoza vervolgens te kunnen concluderen dat de hele Pentateuch - net zoals de zeven boeken die erop volgen - eerder gezien moeten worden als een verzameling van historische teksten veel later bijeengebracht door één en dezelfde geschiedschrijver: "wie dat dan geweest is, kan ik niet zo duidelijk bewijzen, maar ik vermoed dat het Ezra is geweest".²⁸⁵ Wat de overige boeken van het Oude Testament betreft -

282 Spinoza (1997), p. 199

283 Ibid. , p. 201

284 Ook het auteurschap van de boeken *Jozua*, *Richteren*, *Samuël* en *Koningen* wordt door Spinoza toegeschreven aan een periode die veel later is dan deze waarover ze vertellen. De teksten zijn dus in geen geval door de beschreven hoofdpersonen zelf geschreven en in die zin niet authentiek.

285 Spinoza (1997), p. 252 (Hij verwijst hier naar de bekende bijbelexegeet Ibn Ezra die leefde in de twaalfde eeuw na onze tijdrekening. Hij zou dus volgens Spinoza de diverse historische teksten van de Pentateuch hebben

denk aan *Kronieken, Psalmen, Ezechiël* enz. - kunnen we kort zijn. De tekstanalyse doet Spinoza ook hier concluderen dat de werken niet meer zijn dan selecties en fragmenten uit een groot arsenaal van historische bronnen en geschriften - ook heidense - door geschiedschrijvers pas op het einde van de tweede tempelperiode bijeengebracht en definitief op papier gezet.²⁸⁶ Een raad van uitsluitend Farizeeërs zou zo uiteindelijk tijdens de 'Grote Synagoge' uit een ruime waaier van bronnen de boeken die wij vandaag kennen als behorende tot het Oude Testament hebben uitgekozen en gecanoniseerd.²⁸⁷

*"Nu zou het echter tijd zijn ook de boeken van het Nieuwe Testament op dezelfde wijze te onderzoeken. Maar aangezien dit, naar ik verneem, door mannen die in de wetenschappen en vooral in de talen zeer geleerd zijn, is gedaan, en omdat ik niet een zo precieze kennis van de Griekse taal heb dat ik deze taak op mij durf te nemen, en ten slotte omdat wij niet meer beschikken over de bronnen van die boeken die oorspronkelijk in het Hebreeuws geschreven zijn, daarom wil ik liever van dit werk afzien. Niettemin wil ik opmerken wat voor mijn doel het meest dienstig is"*²⁸⁸

Zo wou Spinoza de kans niet laten liggen om de lezer duidelijk te maken in welke zin de apostelen zich onderscheidden van de profeten uit het Oude Testament. Waar het op neerkomt is dat uit de bestudering van de bijbel voldoende blijkt dat de apostelen niet zoals de profeten predikten op een of ander uitdrukkelijk bevel van God, maar daarentegen juist op eigen initiatief - in de hoedanigheid van leraar - de leerstellingen van Christus verspreidden. Bovendien hadden ze de roeping om alle mensen - zonder onderscheid van persoon of natie - tot de nieuwe godsdienst te bekeren. Van belang is volgens Spinoza dat eenieder weliswaar de taak op zich had genomen om dezelfde geschiedenis van Christus te prediken, maar dat ze als leraar allemaal ook het gezag hadden gekregen om dit op eigen persoonlijke wijze te doen. Dit gegeven, gecombineerd met het feit dat elk van de apostelen zich geconfronteerd zag met een 'heidens' publiek nog geheel onbekend met de nieuwe leer, zorgde ervoor dat ze meer dan de profeten aangewezen waren op het gebruik van

bijeengebracht, daarbij zelf aanvullingen hebben toegevoegd, alsook het commentaar op het boek Deuteronomium - het laatste boek van de Pentateuch - zelf hebben geschreven. Ezra zou bovendien zelf reeds voldoende indicaties hebben gegeven dat de Pentateuch onmogelijk volledig van de hand van Mozes kon zijn geweest. Aangezien Spinoza bekend was met zijn werk kunnen we hem terzake als een belangrijke inspirator beschouwen. We kunnen tenslotte nog opmerken dat ook Hobbes in zijn *Leviathan* - Spinoza zeker niet onbekend - Mozes' auteurschap had betwist. Niettemin betrof het één van de belangrijkste dogma's uit de joodse gemeenschap, die zomaar onderuithalen werd dus zeker niet in dank afgenomen.)

286 In de periode van de tweede tempel - ongeveer vanaf 500 tot 200 voor onze tijdrekening - zouden volgens Spinoza dus de meeste oudtestamentische teksten op schrift zijn gesteld, voordien was immers vooral sprake van een orale overleveringstraditie. De tempel in Jerusalem fungeerde als een intellectueel en spiritueel centrum waar geschiedschrijvers een soort universitaire opleiding kregen en werkten aan zowel oude als nieuwe teksten.

287 "Wij maken daaruit gemakkelijk op dat er vóór de tijd van de Makkabeeën geen canon van heilige boeken is geweest, maar dat die welke wij nu hebben, door de Farizeeën van de tweede tempel, die ook de gebedsformules hebben ingesteld, boven vele andere zijn uitgekozen en uitsluitend op grond van hun besluit zijn aanvaard." {cf. Spinoza (1997), p. 289} In een adnotatio lezen we vervolgens: "dit is wel zeker, dat er bij dat concilie geen profeten aanwezig zijn geweest, en dat de besluiten van de Farizeeën, die zij overleveringen noemen, hun gezag aan dat concilie hebben ontleend." {cf. Spinoza (1997), p. 454}

288 Spinoza (1997), p. 290

intellectuele systemen waarmee het volk wel reeds bekend was. De apostelen zouden op die manier veel meer hun toevlucht moeten nemen tot reflectie en redenering om de geopenbaarde boodschap aan het volk over te brengen, en het resultaat hiervan is dat we in de brieven van de apostelen zeer veel afwijkende grondslagen van de christelijke boodschap terugvinden.²⁸⁹ Hoewel we dus zouden kunnen spreken van een soort verandering in 'stijl' - door het feit dat de apostelen schreven en predikten vanuit eigen 'natuurlijk' oordeel en niet uitsluitend op grond van goddelijk gebod, en zich daarbij richtten tot alle mensen - zou ook hun boodschap verwateren en de godsdiensten verworden tot starre structuren die de mens meesleuren in onderlinge twist en bijgeloof. Spinoza laat hierover geen enkele twijfel bestaan:

"Ten slotte valt niet te betwijfelen dat hieruit, dat de apostelen de godsdienst op verschillende fundamenteën hebben gebouwd, vele twisten en scheuringen zijn voortgekomen, waardoor de kerk reeds vanaf de tijden der apostelen onophoudelijk is geteisterd, en waarlijk ook voor eeuwig geteisterd zal worden, totdat uiteindelijk eens de godsdienst gescheiden wordt van filosofische bespiegelingen en beperkt wordt tot de zeer weinig en zeer eenvoudige leerstellingen die Christus de zijnen leerde."²⁹⁰

Vooraleer hierop dieper in te gaan kan alvast opgemerkt worden dat ook de ceremonieën van de christenen - zoals bijvoorbeeld de doop, de feestdagen, de uiterlijke gebeden - volgens Spinoza alleen ingevoerd werden als uiterlijke tekenen van de kerk, en dat ze dus in geen geval zaken zijn die iets bijdragen tot de zaligheid van de mens. En net zoals de boeken van het Oude Testament zouden ook die van het Nieuwe Testament geselecteerd zijn uit een groot aantal beschikbare bronnen en door beslissingen van bepaalde concilies in de canon zijn opgenomen.

De vraag is uiteraard wat nu die eenvoudige leerstellingen zijn die Christus de apostelen had bijgebracht, en die we kunnen terugvinden in de teksten? We moeten volgens Spinoza echter niet ver zoeken: "want uit de Schrift zelf begrijpen wij zonder enige moeilijkheid en dubbelzinnigheid dat haar hoofdsom is God lief te hebben boven alles en de naaste als zichzelf".²⁹¹ Uit dit onwrikbaar fundament volgen in de evangelische leer onder meer de gekende leerstellingen dat er een almachtig opperwezen bestaat, dat dit wezen barmhartig is ten aanzien van de vromen en streng ten aanzien van de boosdoeners, een wezen waaraan iedereen verplicht is te gehoorzamen omdat alle heil ervan afhankelijk is, en tenslotte waarbij de gehoorzaamheid van de mens ten aanzien van God uitsluitend bestaat in gerechtigheid die zich uit in liefde jegens de naaste. Zeer algemeen gesteld ligt het grote verschil met de boeken van het Oude Testament dus in het feit dat de profeten dit predikten als de wet van de Hebreeuwse natie op basis van het verbond gesloten in de tijd van Mozes, terwijl de

289 Spinoza (1997), p. 292

290 Ibid. , p. 300

291 Ibid. , p. 311

apostelen dit als universele wet aan allen predikten op grond van het lijdensverhaal van Christus. De meest belangrijke vaststelling is echter dat de fundamentele grondslag van het geloof volgens zowel de boeken van het Oude als Nieuwe Testament gehoorzaamheid is:

"Dit kan niemand ontkennen. Wie immers ziet niet dat beide Testamenten niets anders zijn dan een scholing in gehoorzaamheid, en dat beide geen ander doel hebben dan dat de mensen vanuit een waarachtig gemoed gehoorzamen? Want om nu maar weg te laten wat ik in het vorige hoofdstuk heb uiteengezet, Mozes trachtte de Israëlieten niet met de rede te overtuigen maar door een verbond, door eden en door weldaden te binden, en daarna trachtte hij onder bedreiging van straf het volk tot gehoorzaamheid aan de wetten te brengen en spoorde hij het tevens met beloning daartoe aan. Al deze middelen leiden niet tot wetenschap, maar alleen tot gehoorzaamheid. En wat de evangelische leer betreft, zij bevat niets anders dan een eenvoudig geloof: te geloven in God en hem te vrezen, of, wat hetzelfde is, te gehoorzamen. Het is derhalve niet nodig dat ik, om iets te bewijzen dat volkomen duidelijk is, teksten van de Schrift opeenstapel die de gehoorzaamheid aanbevelen, waarvan er zeer velen in beide Testamenten gevonden worden. Wat vervolgens eenieder moet doen om God te gehoorzamen, dat leert ook de Schrift op vele plaatsen in alle duidelijkheid, namelijk dat de gehele wet alleen hierin bestaat: liefde jegens de naaste."²⁹²

Spinoza zou op die manier tot de conclusie komen dat het geloof dat we in de bijbel terugvinden niet op zichzelf, maar slechts vanuit een perspectief van gehoorzaamheid heilzaam is en kan zijn. Of iemand gehoorzaamheid aan de dag legt hangt dan weer af van de 'werken' die hij verricht, want iemand kan volgens een correcte lezing van de bijbel uitsluitend 'gelovig' of 'ongelovig' genoemd worden op grond van zijn handelingen - Spinoza bewijst dit aan de hand van citaten van Jacobus en Johannes die deze gedachte bevestigen.²⁹³ Eveneens belangrijk is dat men door gehoorzaamheid te pomen - wat dus neerkomt op handelingen stellen die naastenliefde tot doel hebben - ook automatisch het geloof bevestigt.

Uit deze heldere en logische analyse trekt Spinoza vervolgens enkele zeer zwaarwichtige besluiten, doorslaggevend voor de manier waarop we volgens hem het geloof dat we in de bijbel terugvinden moeten benaderen. In de eerste plaats is het dus zo dat de beide Testamenten - volgens de bedoeling van de door Spinoza behandelde auteurs - gehoorzaamheid aan God en de daaruit voortvloeiende naastenliefde als enig richtsnoer hanteren voor het geloof, en dat daarom alle noodzakelijke leerstellingen van het geloof - die een gelovige dus zeker moet naleven - enkel uit dit ene gebod afgeleid kunnen en moeten worden.²⁹⁴ Ten tweede dat het geloof van de bijbel mensen enkel beoordeelt op basis van gehoorzaamheid of weerspanning, nooit op basis van onwetendheid.²⁹⁵ Want enkel zij die niet gehoorzamen en zich weerspannig gedragen ontkennen het geloof, zij die er afwijkende meningen op na houden maar de plicht tot naastenliefde nakomen zien zich daarentegen bevestigd in het geloof. We moeten volgens Spinoza immers inzien dat iemand 'krachtens' het

292 Spinoza (1997), p. 324

293 Ibid. , p. 327

294 Ibid. , p. 325

295 Ibid. , p. 328

geloof pas goddeloos of vroom kan worden genoemd omwille van weerspanning of volgzzaam gedrag, en dat de waarheid daarbij nooit in het geding is.

Vervolgens betreft hij hierbij ook de aard van de mens die volgens hem 'zeer ongelijk' en uiteenlopend is.²⁹⁶ Mensen gaan niet in alle gevallen met elkaar akkoord, zullen steeds diverse meningen hebben net zoals ze gemakkelijk door meningen kunnen worden beïnvloed. Bovendien leert de bijbel ons dat het gebod van gehoorzaamheid aan God alleen maar uit de werken van een persoon kan worden afgeleid. Dit brengt mee dat ook de leerstellingen afgeleid van dit ultieme gebod - net als dit gebod zelf - enkel in de praktijk kunnen worden getoetst, dat wil zeggen dat afhankelijk van de situatie mensen de uitvoering ervan nu eens vroom, dan eens goddeloos zullen vinden. Daarom kan het ware universele geloof volgens Spinoza geen enkele leerstelling hebben, want dit zal gezien de aard van de mens steeds voor onenigheid zorgen. Er is volgens de bijbel fundamenteel dus maar één gebod en dat is gehoorzaamheid aan God: "Over de andere echter moet eenieder denken zoals het naar zijn inzicht voor hem het beste is, namelijk om hem te bevestigen in de liefde voor de gerechtigheid, want ieder kent zichzelf het best. Op deze wijze denk ik dat er in de kerken geen kans meer is op geschillen."²⁹⁷

We zien dus hoe Spinoza zijn vooropgestelde doel bereikt. Aangetoond wordt dat geen enkel verband bestaat tussen theologie en wijsbegeerte, en dit omdat zowel de grondslagen als de doelstelling van beide disciplines mijlenver uiteenlopen. Zo is het doel van het geloof niets anders dan gehoorzaamheid en vroomheid, waar de wijsbegeerte juist waarheid nastreeft. De grondslagen van het geloof zijn dan weer alleen die verhalen en taal die we uit de bijbel en de openbaring kunnen halen, terwijl de algemeen aanvaarde begrippen - die we alleen in de natuur kunnen vinden - steeds als fundament van de wijsbegeerte fungeren.²⁹⁸ Het geloof kan dus niemand in de weg staan in volle vrijheid te filosoferen. Enkel zij die bijvoorbeeld het volk aanzetten tot geweld, woede of twist kunnen omwille van hun 'on gehoorzaamheid jegens God' - wat dus betekent dat ze onrechtvaardig gedrag stellen ten aanzien van anderen, gehoorzaamheid blijkt dan ook steeds uit de werken die men stelt - tot kettters worden veroordeeld. Zij die echter gehoorzamen aan het fundamentele gebod en dit vertalen in werken van gerechtigheid en liefde - welke filosofische gedachten ze er ook op nahouden - zijn daarentegen steeds 'gelovigen' en kunnen volgens de bedoeling van de bijbel geenszins tot kettters worden gebrandmerkt.

Spinoza maakte daarnaast ook duidelijk dat de kennis van God die we in de bijbel aantreffen zich heeft aangepast aan de verbeelding van de mensen met de bedoeling niet geleerdheid maar

296 Spinoza (1997), p. 328

297 Ibid. , p. 329

298 Ibid. , p. 329

gehoorzaamheid te realiseren, en dat ze dus niet tot stand komt op basis van de algemeen aanvaarde begrippen van de geest.²⁹⁹ Het is volgens Spinoza dan ook weinigen gegeven op filosofische manier tot kennis van God te komen, ware kennis van God is voor hem dan ook geen gebod, maar juist een zeldzame gave.³⁰⁰ De bijbel geeft bovendien nergens een uitdrukkelijke definitie van God, behalve de vermelde attributen van rechtvaardigheid en liefde die steeds op de voorgrond treden. De Schrift verlangt dus van de mens niet meer dan kennis van Gods rechtvaardigheid en liefde, "dat wil zeggen van zulke attributen van God, die de mensen door een vast levensplan kunnen navolgen".³⁰¹ Tenslotte was het natuurlijk in de eerste plaats Spinoza's bedoeling voor eens en voor altijd duidelijk te maken dat zij die wel het natuurlijk licht bezitten - en wel in staat zijn bewijsmatig verstandelijke kennis van God op te doen via de algemeen aanvaarde begrippen van de geest - in geen geval als een gevaar kunnen worden gezien voor de theologie. De rede is simpelweg niet dienstbaar aan de theologie, net zoals de theologie niet dienstbaar is aan de rede.

Wie dit alles overpeinst zal ook onmiddellijk begrijpen waarom Spinoza al snel genoeg had van de manier waarop binnen de synagoge aan religieuze beleving werd gedaan, net zoals het verklaart waarom zijn ideeën zoveel afschuw opwekten bij zijn joodse tijdgenoten. We kunnen ongetwijfeld ook spreken van een soort 'bijbelbashing' die door Spinoza in de *TTP* werd doorgevoerd, maar toch is het van groot belang in te zien dat hij in geen geval de bedoeling had alle waarde aan de Schrift te onttrekken. Hij zag immers in dat voor mensen die niet echt 'filosofisch' aangelegd zijn - en zich eerder door de verbeelding dan het verstand laten leiden - het werk juist een grote bron van inspiratie kan zijn, dienstig voor de morele ontwikkeling.

Dit brengt ons stillaan bij het einde van Spinoza's bijbelkritiek die we in de *TTP* terugvinden. Hoewel nu duidelijk is dat verstand en geloof zich op verschillende pistes begeven en dat problemen juist ontstaan door het niet in acht nemen van het fundamentele onderscheid tussen beide, dient toch nog even stil worden gestaan bij de onmiskenbare waarde die de bijbel volgens Spinoza heeft voor het merendeel der mensen. Hoewel de Schrift en de bedoeling van de profeten begrijpen dus iets helemaal anders is dan de waarheid zelf begrijpen, is het volgens hem belangrijk

299 Dit geeft ons de gelegenheid toch iets te vertellen over de manier waarop Spinoza de persoon van Christus zag, gezien die door hem toch een zekere bijzondere status wordt toegekend in de *TTP*. Waar het op neerkomt is dat in tegenstelling tot de profeten van het Oude Testament - tot wie God zijn kennis openbaarde door middel van beelden en woorden - Christus de geopenbaarde zaken naar waarheid en adequaat zou hebben begrepen - dat wil zeggen puur geestelijk, zonder woorden en beelden. De reden waarom net zoals de profeten ook hij toch wetten zou uitvaardigen in plaats van eeuwige waarheden te verkondigen heeft volgens Spinoza te maken met de onwetendheid en halstarrigheid van het volk. Maar, vervolgt hij: "zonder twijfel heeft hij degenen aan wie het wel gegeven was de mysteriën der hemel leren kennen, de dingen als eeuwige waarheden geleerd en niet als wetten opgelegd". {cf. Spinoza (1997), p. 164}

300 Spinoza (1997), p. 322

301 Ibid., p. 319

in te zien dat zij die de theologie op een correcte manier benaderen toch steeds leerstukken zullen terugvinden die in geen enkel opzicht met de rede in strijd zijn. De analyse van de bijbel leert ons immers dat de gehele openbaring in essentie bestaat uit de boodschap dat wie - naar het voorbeeld van de almachtige God - een leven leidt van rechtvaardigheid en naastenliefde - en de leerstellingen afgeleid van dit ultieme gebod ziet als rechtsregels die nageleefd dienen te worden - voor zichzelf heil of genade tot stand kan brengen. Spinoza's punt is dat juist deze fundamentele leerstelling van het geloof onmogelijk met het verstand of het natuurlijk licht - lees aan de hand van een wiskundig bewijs - kan worden bewezen of onderzocht. Wie deze stelling immers zomaar - zonder de rede - zou aanvaarden, handelt volgens hem als een blinde, maar wie meent dat de rede deze stelling beaamt en het tot eeuwige waarheid verheft - wat in geen geval conform de bedoeling is van de bijbel - reduceert de theologie tot een deel van de filosofie en begaat juist die fout die Spinoza ten allen prijze wil vermijden.

Maar, dit alles wil niet zeggen dat de rede daarom de morele boodschap die we erin terugvinden - dat het geluk voor de mens kan liggen in een leven geleid volgens principes van rechtvaardigheid en naastenliefde - niet zou kunnen bevestigen. Spinoza zegt immers dat de bijbel in geen geval als wijsbegeerte kan worden opgevat, maar dat de morele boodschap wel degelijk in overeenstemming is met het verstand, in die zin dat onze rationele faculteit ze gemakkelijk kan aanvaarden. Wie immers op een correcte manier de teksten analyseert komt steeds terecht bij de eenvoudige en universele morele leerstelling 'God lief te hebben en de naaste als zichzelf'. Dit is een boodschap die geen enkele hogere filosofische opleiding vereist, maar niettemin door iedereen gemakkelijk kan worden aanvaard. En juist daarom moeten we volgens Spinoza ook aan de bijbel een bijzondere waarde toekennen, en dit dus vanwege het maatschappelijk nut dat hij kan dienen:

"Immers allen kunnen zonder meer gehoorzamen en er zijn in vergelijking met het hele mensdom maar heel weinigen, die zich de deugd tot een gewoonte maken uitsluitend onder leiding van de rede, zodat wij aan het behoud van bijna allen moesten twijfelen, als wij de getuigenis van de Schrift niet hadden."³⁰²

Voor sommige lezers zullen Spinoza's bevindingen ongetwijfeld als verfrissend en vanzelfsprekend overkomen, voor anderen dan weer bevreemdend gezien ook hij blijkbaar - als prototype van de rationele mens - toch ook aan het geloof een heilzame werking toekende, mits die uiteraard op een juiste manier wordt benaderd. Wat men hiervan ook vindt, in elk geval kan niet voldoende benadrukt worden dat zijn interpretatie en lezing van de bijbel tot op vandaag zonder meer als revolutionair wordt aanzien. Weinigen voor hem hadden immers op dezelfde consequente manier de bijbel aan kritisch onderzoek onderworpen, zich daarbij uitsluitend laten leiden door de inhoud van

302 Spinoza (1997), p. 346

de teksten zelf, de gehanteerde taal alsook het leven, de omstandigheden en de bedoelingen van zowel de auteurs als het volk tot wie de boodschap was gericht. Spinoza zag dan ook in dat de enige juiste methode om aan bijbelverklaring te doen overeenstemde met deze om elk ander natuurlijk feit te verklaren:

" Want zoals de methode van verklaren van de natuur voornamelijk hierin bestaat, dat men een beschrijving opstelt van de natuur, waaruit men vanuit vaste gegevens concludeert tot definities van de natuurlijke dingen, zo is het ook noodzakelijk voor het verklaren van de Schrift dat wij een zuivere beschrijving ervan opstellen, en daaruit als uit zekere gegevens en beginselen gerechtvaardigde gevolgtrekkingen maken omtrent de bedoelingen van de auteurs van de bijbel. Zo immers zal iedereen zonder enig risico in dwaling te geraken steeds voort te kunnen gaan - als hij namelijk geen andere beginselen en gegevens toelaat voor het verklaren van de Schrift en voor het bespreken van de dingen die in haar besloten liggen dan slechts die welke uit de Schrift zelf en haar beschrijving gehaald worden."

Een correcte lezing van de Schrift vereist dus in de eerste plaats dat men zich uitsluitend richt op de tekst zelf en de omstandigheden waarin deze tot stand kwam. Spinoza distantieert zich zo uitdrukkelijk van de methode en traditie die zich beroept op de rede om de betekenis van de bijbel te achterhalen telkens wanneer een letterlijke lezing voor problemen zorgt.³⁰³ Het enige wat we volgens Spinoza kunnen doen om de betekenis en bedoeling ervan te vinden is het situeren binnen zijn oorspronkelijke context. Wie echter de rede inroept als richtsnoer voor de interpretatie ervan zal al snel verdwalen en het werk intellectuele autoriteit toekennen die het gewoonweg niet heeft. Een groot deel van wat we in de bijbel terugvinden is vanuit historisch, wetenschappelijk of filosofisch perspectief immers niet correct, waardoor het werk zeker niet als bron van kennis kan worden beschouwd. "Anders gesteld, de bijbel is geen wijsbegeerte, en de beginselen van de rede mogen daarom niet als onze enige leidraad dienen bij de uitleg van de tekst."³⁰⁴

We weten nu ook dat het oorspronkelijke doel van de bijbel niet gelegen was in het bijbrengen van kennis omtrent God, de mens of de natuur, maar juist in het tot stand brengen van gehoorzaamheid aan de religieuze wetten om zo het intermenselijk verkeer in goede banen te leiden. Zoals Spinoza overduidelijk stelt bevat: "de leer van de bijbel geen verheven bespiegelingen of filosofische zaken, doch slechts zeer eenvoudige dingen, die ook door de allertraagste kunnen worden begrepen".³⁰⁵ Een belangrijk gevolg van deze benadering is iedereen dus in principe in de mogelijkheid verkeert de bijbel te interpreteren en de ware bedoeling ervan te achterhalen, mits men de moeite doet de vaardigheden hiervoor vereist - denk aan het verwerven van kennis van het Hebreeuws - zich eigen

303 Ondermeer Maimonides zou op deze manier te werk gaan door telkens wanneer de bijbel een letterlijke lezing in de weg staat de rede in te roepen als extern criterium van waarheid. {cf. Nadler (2005), p. 355}

304 Nadler (2005), p. 355

305 Spinoza (1997), p. 315

te maken.³⁰⁶ Uiteraard zullen slechts weinigen hiertoe in staat zijn, waar het echter om gaat is dat Spinoza hiermee uitdrukkelijk de monopoliepositie van de theologen viseert: "want daar de hoogste bevoegdheid om de Schrift uit te leggen bij iedere enkeling berust, moet de norm bij het interpreteren geen andere zijn dan het natuurlijke licht dat aan allen gemeenschappelijk is, niet een bovennatuurlijk licht en niet een extern gezag".³⁰⁷

Het belang van Spinoza's bijbelkritiek die we in het eerste deel van het *Theologisch-politiek traktaat* terugvinden kan zeker niet worden onderschat. Zijn verhelderende kritische en historische analyse van het bijbelmateriaal zelf zou verder ondersteuning geven aan de voor zijn hele filosofische onderneming van cruciaal belang zijnde scheiding tussen wijsbegeerte en theologie, verstand en bijgeloof.

De bijbel is niet meer dan een product van menselijke arbeid, voor ons in de eerste plaats van belang als historisch document dat inzicht geeft in de maatschappijorganisatie ten tijde van de auteurs. In vergelijking met de eeuwige en universele kennis van de natuur die we met behulp van de filosofische rede kunnen verwerven is de waarde en het belang van de bijbel echter minimaal. Theologie lijkt voor Spinoza dan wel niet geheel onnuttig - het brengt bij een bepaalde groep van mensen bepaalde sociaal wenselijke, morele beginselen bij - maar het traditionele machtsmisbruik vanwege de uiterlijke kerken en hun vijandigheid voor hen die wel in staat zijn zich van het 'natuurlijk licht' te bedienen, behoeden hem ervoor de theologie teveel respijt te geven.

Uit al het voorgaande - zijn godsbegrip, zijn bijbelkritiek - zou in elk geval duidelijk moeten zijn waarom Spinoza zonder probleem als een atheïst kan worden beschouwd. God is voor hem niet meer dan de allesomvattende natuur, elk verband met een persoonlijke God zoals we die terugvinden in de joodse, christelijke of islamitische traditie is verdwenen. Er is voor Spinoza bovendien niets heilig, mysterieus of religieus aan die natuur. De enige manier om dichter tot zijn 'Godheid' te komen en die te ervaren is door gebruik te maken van wijsbegeerte en wetenschap. Religieuze onderwerping en onderdanigheid zijn hiervoor uiteraard ongeschikt. Dergelijk gedrag leidt tot niets anders dan bijgelovigheid en verwijderd het de mens alleen maar van ware kennis van God, diens attributen en modificaties.

De lezer zal zich waarschijnlijk de vraag stellen waarom Spinoza niettemin bleef gebruik maken van een duidelijk religieus getinte taal - sommigen omschreven hem later zelfs als 'the God-intoxicated man'. De gelijkstelling van de natuur met God zal waarschijnlijk wel verband houden met de nodige voorzichtigheid die radicale denkers zoals Spinoza toen aan de dag moesten leggen,

306 De moeilijkheid om de Schrift te begrijpen is volgens Spinoza dan ook primair in de taal gelegen, "niet in de verhevenheid van de stof". {cf. Spinoza (1997), p. 314}

307 Spinoza (1997), p. 238

we kunnen gerust stellen dat hij niet als een theïstische denker moet worden beschouwd. Zijn onderneming was er dan ook niet op gericht de wereld van de natuur in het rijk van het goddelijke te brengen, integendeel. God werd in het domein van het natuurlijke gehaald, en één van de redenen waarom hij de term God gebruikt om naar de natuurlijke wereld te verwijzen is omdat juist de kenmerken van de ene substantie - denk aan oneindigheid, eeuwigheid - deze zijn die traditioneel aan God worden toegekend.³⁰⁸ Nadler drukt deze gedachte passend uit: "it was a way of illuminating his view of Nature and Substance, not of introducing a divine dimension to the world".³⁰⁹

308 Steven Nadler, *Spinoza's ethics, an introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 121.

309 Ibid.

3. Hoofdstuk 3: De mens en zijn beperkingen

Na de fundamenten van Spinoza's leer te hebben bericht, lijkt de volgende logische stap in onze zoektocht naar het 'spinozianse geluk' te onderzoeken welk mensbeeld - voorwerp van het gezochte geluk - Spinoza voorstaat.

Al snel zal duidelijk worden dat volgens Spinoza de realisatie van gemoedsrust en gelukzaligheid in essentie afhankelijk is van het zoveel mogelijk verwerven van adequate kennis van onszelf, de omringende natuur en de manier waarop we met die natuur interageren. Maar, dit is zoals we zullen zien gemakkelijker gezegd dan gedaan. De kennis van zowel ons lichaam, onze geest als de objecten uit de buitenwereld is doorgaans verward en inadequaar, een natuurlijk gevolg van de menselijke constitutie en de werking van de zintuigen en de verbeelding.

Mensen beschikken echter ook over een verstand, en het is hierop dat we volgens onze filosoof dus onze peilen moeten richten. Enkel het intellect kan ons immers adequate voorstellingen leveren die ons in staat stellen - zoveel als mogelijk - ons eigen lot in handen te nemen, en ons te verwijderen van een bestaan gekenmerkt door passiviteit en inertie.

Om dit alles goed te begrijpen zullen we uiteraard moeten nagaan wat adequate voorstellingen nu eigenlijk zijn, en hoe deze zich onderscheiden van inadequate ideeën. De bespreking hiervan zal ons vervolgens brengen tot Spinoza's drieledig kennissysteem. De lezer zal ook geconfronteerd worden met het cruciale onderscheid tussen het kennen van de dingen op innerlijke, respectievelijk uiterlijke wijze, dat nauw verband houdt met zijn visie op geluk.

Dit alles zal ons vervolgens leiden tot de bespreking van wat Spinoza de menselijke aandoeningen of affecten noemt. We zullen zien hoe het concept van de 'conatus' aan de basis ligt van alle menselijke strevingen en handelingen, en ontstaan geeft aan ons complex emotioneel bestaan. Een nauwgezette analyse van de menselijke 'acties' en 'passies' zal ons in elk geval al een meer helder beeld geven van de richting die Spinoza inslaat en het doel dat hij voor ogen heeft.

De lezer zal ongetwijfeld snel opmerken dat het egoïstische mensbeeld dat naar voor wordt gebracht verre van utopisch is en ons in de eerste plaats confronteert met de realiteit. Het menselijk bestaan wordt gekenmerkt door fundamentele beperkingen, maar juist het besef hiervan is volgens Spinoza onontbeerlijk willen we ons kunnen bevrijden van illusies die werkelijk geluk in de weg staan. We zullen zien hoe het kennen van de dingen op innerlijke wijze - het actief door het leven gaan op grond van adequate voorstellingen van de geest - weinigen gegeven is, en zelfs voor de meest wijze en deugdzaam mens in bepaalde gevallen eenvoudigweg onmogelijk is.

We sluiten echter af met een positieve noot, door een blik te werpen op Spinoza's toonbeeld van de

menselijke natuur, een ideaalbeeld waaraan we onze eigen levenswandel kunnen afspiegelen.

3.1. Spinoza's mensbeeld

Het is vanzelfsprekend dat de mens door de afwezigheid van een persoonlijke god bij Spinoza terecht komt in een wereld waar hij niet langer een geprivilegieerde positie inneemt. Mensen zijn niet meer dan eindige modificaties, er is ontologisch gezien niets dat ons anders maakt van de oneindig aantal andere modificaties van de ene goddelijke substantie. Zeker is voor Spinoza dat de mens fundamenteel uit lichaam en geest bestaat.³¹⁰ En zoals we reeds weten is het lichaam - een actueel bestaande modus van het attribuut uitgebreidheid - het object van de idee die de menselijke geest - een actueel bestaande modus van het attribuut denken - vormt. Er is dus een fundamentele eenheid tussen de menselijke geest en het betrokken lichaam, ze beschrijven dezelfde ene realiteit - het menselijk individu in kwestie. Er bestaat zoals gezegd ook geen enkele causale relatie tussen beide. Het is niet mogelijk dat een menselijke geest invloed heeft op zijn lichaam, net zoals het lichaam onmogelijk iets in diens geest kan teweegbrengen. Een modificatie van denken staat steeds alleen in een causale relatie met andere ideeën, net zoals het menselijk lichaam en diens bewegingen enkele in een causale relatie staan met andere lichamen en hun bewegingen. Zo is er duidelijk een correlatie - maar geen causale interactie - tussen bijvoorbeeld het stoten van mijn knie tegen een tafel en de pijn die ik daardoor ervaar, juist omdat het gaat om één en dezelfde gebeurtenis.

Voor Spinoza is ook duidelijk dat het samengaan van een lichamelijk object met een geest een alomtegenwoordig en universeel gegeven is: "want de stellingen die wij tot dusver hebben aangetoond, zijn zo algemeen, dat ze niet méér betrekking hebben op de mensen dan op andere individuele dingen, die overigens alle, zij het in verschillende gradaties, bezielde zijn".³¹¹ Alle mensen, dieren, planten maar ook levenloze objecten hebben een bepaald niveau van denken dat correspondeert met hun lichamelijk niveau. Dit wil niet zeggen dat alle materiële objecten over eenzelfde soort geest beschikken of eenzelfde graad van bewustzijn of sensatie hebben, wel dat er voor elke modificatie van uitgebreidheid een idee is en dat die voldoende kennis van dat lichaam constitueert.³¹²

310 Spinoza (2008), EII, bijkomende stelling 13, p. 149

311 Ibid., EII, commentaar stelling 13, p. 151

312 Nadler, (2006), p. 137

*"Toch kunnen ook wij niet ontkennen dat de ideeën onderling, net als de objecten zelf, van elkaar verschillen en dat de ene idee voortreffelijker is dan de andere en meer werkelijkheid bevat, net zoals het ene object voortreffelijker is dan de andere en meer werkelijkheid bevat. Om het onderscheid te bepalen tussen de menselijke geest en de overige individuen en om te zien waarin hij de overige overtreft, is het noodzakelijk dat wij de natuur van zijn object kennen, dat zoals gezegd het menselijk lichaam is."*³¹³

Voor Spinoza is het dus zo dat een onderzoek naar de geest in de eerste plaats een onderzoek naar het lichaam veronderstelt - geest en lichaam vormen dan ook één en hetzelfde individu. In EII overloopt hij daarom enkele basisbeginselen van toepassing op lichamen en hun gedrag. Zo lezen we dat de lichamen zich primair van elkaar onderscheiden wat betreft beweging en rust, snelheid en traagheid en dat ze steeds tot beweging en rust aangezet worden door andere lichamen, deze weer door andere, en zo tot in het oneindige.³¹⁴

Wat het individuatieprincipe betreft moet alvast opgemerkt worden dat aangezien alle lichamen finaal een modificatie zijn van het attribuut uitgebreidheid, de gehele uitgebreide natuur steeds als één individu kan worden beschouwd - weliswaar voortdurend in beweging. Om concrete lichamen van elkaar te onderscheiden verwijst Spinoza naar de onderlinge verhouding van beweging of rust die de samengestelde delen van een lichaam kenmerken. Als de samenstellende delen van een lichaam groter of kleiner worden zonder dat de onderlinge verhouding van beweging of rust gewijzigd wordt, behoudt het lichaam in kwestie haar wezensvorm.³¹⁵ In dit geval behoudt een lichaam zijn oorspronkelijke natuur en dus zijn individualiteit. Dit is eveneens het geval wanneer samenstellende delen van een lichaam wel degelijk gedwongen worden hun beweging van richting te veranderen, maar op zo'n manier dat ze hun bewegingen kunnen verderzetten en met elkaar op dezelfde wijze als voorheen kunnen interageren.³¹⁶ Het komt er dus op neer dat een materieel object zijn individualiteit heeft krachtens het feit dat de delen ervan zich tot elkaar blijven verhouden op eenzelfde algemene manier als voorheen. Externe lichamen zijn bijgevolg deze die buiten deze min of meer stabiele verhouding staan - deze werken op dat lichaam in.

Het menselijk lichaam zelf bestaat volgens Spinoza uit een groot aantal samenstellende lichamen, waarbij het zo is dat externe lichamen op een oneindig aantal manieren op dat lichaam en de samenstellende delen kunnen inwerken, net zoals het lichaam zelf op zeer veel manieren kan inwerken op andere lichamen. Deze complexiteit van het menselijk lichaam - het feit dat ze meer dan andere mindere complexe lichamen op diverse wijzen kan interageren met andere lichamen -

313 Spinoza (2008) , EII, commentaar stelling 13, p. 151

314 Ibid. , EII, hulpstelling 1 & 3, p. 153

315 Ibid. , EII, hulpstelling 4, p. 157

316 Ibid. , EII, hulpstelling 6, p. 157

brengh op haar beurt met zich mee dat ook de menselijke geest een grotere complexiteit - capaciteit - kenmerkt. We weten immers dat de menselijke geest in haar geheel het idee is van het gehele menselijke lichaam. Maar aangezien dat lichaam zelf uit een groot aantal andere lichamen is samengesteld volgt hier uit dat de geest zelf eveneens uit een groot aantal ideeën bestaat van die samenstellende delen.³¹⁷ Elk deel van het lichaam heeft dus een corresponderend idee in de geest, net zoals er voor alles wat er met dat lichaam of de samenstellende delen ervan gebeurt in de geest een idee bestaat die ermee correspondeert.³¹⁸ Wat uiteraard niet wil zeggen dat elk idee in de geest daarom een bewust idee moet zijn. Er gebeuren dan ook zeer veel dingen in ons lichaam die we nooit gewaar worden, dit behoeft weinig uitleg.

Belangrijk is dat we realiseren dat het object van de menselijke geest het lichaam is, en dat bijgevolg ook de toestanden van dat lichaam object ervan zijn. Lichamen worden dan ook constant aangedaan door andere objecten, en de vraag is dan wat de ideeën van deze aandoeningen ons vertellen. Welnu, wanneer een bepaald idee van een uitwendig lichaam in de menselijke geest verschijnt, dan is dit dus omdat datzelfde object een bepaald gevolg heeft teweeggebracht in het menselijk lichaam. De idee van een modificatie waardoor het menselijk lichaam door externe lichamen wordt aangedaan zal bijgevolg zowel de natuur insluiten van het menselijk lichaam als van het betrokken externe lichaam.³¹⁹ Het gaat dan immers over een idee die betrekking heeft op een bepaalde toestand van het lichaam, en de toestand van het inwerkende externe object behoort daartoe. Spinoza stelt wel uitdrukkelijk dat: "de ideeën die wij van lichamen buiten ons hebben eerder de gesteldheid van ons lichaam dan de aard van de lichamen erbuiten verraden".³²⁰ Later zal het cruciale belang hiervan duidelijk worden wanneer we Spinoza's kennissysteem van dichtbij bekijken. Het komt er in essentie op neer dat onze ideeën van uitwendige objecten doorgaans - lees in de common sense ervaring, cfr. kennis van de eerste soort - enkel gemedieerd worden via ons lichaam alleen, waardoor we ook enkel inadequate info van die objecten zullen realiseren.

Spinoza zal niettemin steeds de ideeën in de menselijke geest als mentale activiteiten beschouwen, als een: "voorstelling van de geest, die hij vormt omdat hij een zaak is die denkt".³²¹ Bij de uitleg van de betrokken definitie lezen we dat hij liever het woord 'voorstelling' hanteert dan 'gewaarwording' omdat deze laatste notie als het ware impliceert dat de geest door een voorwerp is aangedaan, terwijl het woord 'voorstelling' volgens hem juist een handeling van de geest tot uitdrukking brengt. Later verduidelijkt Spinoza zijn positie door te stellen dat er in de geest alleen afzonderlijke bevestigingen of ontkenningen bestaan - zoals we zullen zien zijn dit de enige

317 Spinoza (2008), EII, stelling 15, p. 161

318 Ibid., EII, stelling 12, p. 147

319 Ibid., EII, stelling 16, p. 163

320 Ibid., EII, bijkomende stelling 2, p. 163

321 Ibid., EII, definitie 3, p. 129

wilsuitingen.³²² De reden dus waarom er dus steeds een bepaalde geestelijke activiteit gepaard gaat met een idee in de geest heeft dus te maken met het feit dat elke idee een soort bevestiging of ontkenning inhoudt, een soort ingesteldheid ten aanzien van de inhoud van de gedachte. Zo zal het hebben van een idee van een groen boekje eenvoudigweg neerkomen op de bevestiging in de geest dat het boekje groen is, net zoals de voorstelling van een gevleugeld paard neerkomt op de affirmatie in de geest dat het paard gevleugeld is. Spinoza merkt op dat dit daarom nog niet betekent dat de betrokkene beweert dat een dergelijk paard noodzakelijk bestaat, indien hij dit toch zou doen dan is dit niets anders dan een vergissing. Dit zal allemaal relevant zijn wanneer we wat dieper ingaan op de kwestie van de menselijke wil.

De cruciale vraag is echter hoe we nu valse van ware ideeën kunnen onderscheiden. Dit werd reeds kort behandeld bij de bespreking van Spinoza's metafysica, maar aangezien een goed begrip hiervan onontbeerlijk is - ondermeer voor zijn kennisleer en de relatie tot menselijk welzijn en geluk - is het zeker niet overbodig hier nog wat dieper op in te gaan. Een waar idee is voor Spinoza een idee die overeenstemt met hoe het voorgestelde object is, terwijl een vals idee juist niet overeenstemt met het voorgestelde object. Het verschil tussen beide heeft dus niets te maken met de aard van het idee zelf, maar alleen met de zogenaamde 'extrinsieke' benoeming - de overeenstemming tussen idee en object.³²³ Een waar idee bezit bijgevolg niet meer werkelijkheid of volmaaktheid dan een onwaar idee, of zoals Spinoza zelf stelt: "er is geen positief aspect in de ideeën dat een reden vormt om hen onwaar te noemen".³²⁴ Bovendien gaat Spinoza ervan uit dat alle ideeën waar zijn - volledig overeenstemmen met het voorgesteld object - voor zover ze in God zijn.³²⁵ Dit is dan ook evident, de idee - een modificatie van denken - die in de natuur bestaat van een modificatie van uitgebreidheid zal steeds overeenstemmen met het wezen van het object zelf aangezien beide de uitdrukking zijn van één en hetzelfde ding onder verschillende attributen. Het komt er dus op neer dat alle ideeën in principe waar zijn, maar dit dus bekeken vanuit het perspectief van God of de natuur, of misschien preciezer vanuit het perspectief van het oneindige goddelijke intellect. De menselijke geest is zoals we weten daarentegen eindig en kan zich uiteraard steeds vergissen. Dit volgens Spinoza in de eerste plaats door een gebrek aan kennis: "de onwaarheid bestaat daarom uit een gebrek aan kennis, dat de inadequate kennis van de dingen, met andere woorden, inadequate en verwarde ideeën met zich meebrengt".³²⁶ De menselijke geest zal dus wel degelijk onware ideeën voortbrengen, dit is voor iedereen wel duidelijk.

322 Spinoza (2008), EII, stelling 49, p. 211

323 Ibid., EII, definitie 4, p. 129

324 Ibid., EII, stelling 33, p. 185

325 Ibid., EII, stelling 32, p. 185

326 Ibid., EII, bewijs stelling 35, p. 187

Zo zal bijvoorbeeld de idee van een marsmannetje niet noodzakelijkerwijs meebrengen dat marsmannetjes echt bestaan. Nadler stelt dat Spinoza in hoofdzaak twee redenen aangeeft waarom de menselijke geest dergelijke gedachten kan produceren. Eerst en vooral is het zo dat elke idee in de geest noodzakelijkerwijs een modificatie van uitgebreidheid heeft waarmee die correspondeert, maar dit betekent daarom nog niet dat de modi van uitgebreidheid die met de idee corresponderen het object zal zijn dat het idee schijnt te representeren.³²⁷ Anders gesteld, er is wel degelijk een modi van uitgebreidheid die correspondeert met mijn idee van een marsmannetje, maar dit is niet een echt marsmannetje - die bestaat voor zover we weten niet - maar wel een toestand in mijn hersenen. Het zijn bijgevolg de bewegingen in mijn brein die correleren met de imaginaire idee van een marsmannetje in mijn geest.³²⁸

Ten tweede kan het zijn dat ideeën van modi van uitgebreidheid niet voldoende verbonden worden met ideeën van andere modi van uitgebreidheid, waardoor adequate informatie over de causale geschiedenis van het betrokken object onmogelijk wordt. In dit geval hebben we dan te maken met de zogenaamde inadequate voorstellingen, die dus zoals hoger vermeld het resultaat zijn van een gebrek aan kennis.

Adequate ideeën daarentegen representeren juist een volledige kennis van het object in kwestie en tonen aan hoe een object zich situeert binnen het geheel van zijn causale geschiedenis. Daarom stelt Spinoza dat ideeën die men alleen met de menselijke geest in verband brengt - dus niet met andere ideeën die ermee verbonden zijn - als conclusies zijn zonder premissen en dus verwarde ideeën zijn.³²⁹ We weten ook reeds dat een waar idee volgens Spinoza zelfevident is, vanaf het moment dat een waar idee in de plaats is gekomen van een onwaar idee is er niet langer een mogelijkheid van twijfel - herinner ons voorbeeld van de landbouwer en de grootte van de zon. Juist dit kenmerk van een ware voorstelling moet verbonden worden met de adequaatheid ervan. Alle ware ideeën zijn dan ook adequate ideeën die ons een volledige - of misschien beter voldoende - causale informatie verlenen over het object in kwestie en juist daardoor kan de waarheid ervan niet in twijfel worden getrokken. Omgekeerd zijn onware ideeën daarentegen steeds inadequate ideeën, ze bevatten verwarde info over de causale geschiedenis van het object en blijven daardoor steeds twijfel toelaten.

Hoewel adequate ideeën voor de mens wel degelijk realiseerbaar zijn, is het evident dat dit niet vanzelfsprekend is. Dit kan ook niet verbazen gezien geen enkel eindig wezen in staat is een beeld te realiseren van de oneindige causele reeks van ideeën en oorzaken die de natuur kenmerkt. Een

327 Nadler, (2006), p. 162

328 Ibid.

329 Spinoza (2008), EII, bewijs stelling 28, p. 179

gedeeltelijke kennis van de causale geschiedenis van een object of idee is daarentegen vaak wel mogelijk, en volstaat dan ook om als adequate voorstelling door te gaan. Toch lijken de meesten onder ons volgens Spinoza zelfs de meest fundamentele zaken niet op een adequate manier te kunnen percipiëren. Een voorbeeld hiervan is volgens hem de 'de vergissing van de mensen die denken vrij te zijn':

"Deze mening berust alleen op het feit dat zij zich van hun handelingen bewust zijn, maar niet weten welke oorzaken hen daartoe aanzetten. Hun idee van vrijheid bestaat dus uit een onbekendheid met de oorzaken van hun handelen, bestaat uit woorden waarbij zij geen enkel idee hebben. Niemand weet immers wat de wil is en hoe zij het lichaam beweegt."³³⁰

Weinigen zullen dan misschien wel ontkennen dat het menselijk lichaam onderhevig is aan de wetten van de natuur en gedetermineerd wordt door zaken die buiten de macht van dat lichaam zelf liggen, maar doorgaans acht men eenzelfde redenering niet van toepassing op de menselijke geest. Bekeken vanuit Spinoza's metafysisch kader is dit dan ook zeer verwonderlijk, gezien er juist een fundamentele eenheid bestaat tussen geest en lichaam. Het is voor Spinoza bijgevolg evident dat ook de geest steeds tot het willen van iets wordt aangezet door een of andere oorzaak, die op zijn beurt ook door een andere oorzaak is aangezet, en dit dus tot in het oneindige.³³¹ De orde en het verband tussen de ideeën zijn zoals we weten immers dezelfde als de orde en het verband tussen de dingen. Net zoals alles in de gehele natuur worden dus ook onze wilshandelingen gedetermineerd en door bepaalde oorzaken aangezet. Welnu, zoals we hebben gezien bestaat onze geest uit niets anders dan een geheel van individuele geesten of ideeën en impliceert elk idee steeds een bepaalde mentale activiteit van bevestiging of ontkenning. Daarom zal Spinoza onder het concept wil niets anders verstaan dan het vermogen om een idee te bevestigen of ontkennen. Hij stelt dan ook uitdrukkelijk dat er: "in de geest alleen wisluitingen bestaan, met andere woorden, bevestigingen of ontkenningen, die een idee qua idee insluiten".³³² Als wilshandelingen dus niets anders zijn dan ideeën dan volgt hier logischerwijze uit dat ook zij onderhevig zijn aan hetzelfde determinisme als andere eindige modi van denken en uitgebreidheid.

Vrije wil is echter niet het enige inadequate idee dat de meesten onder ons koesteren, er zijn volgens Spinoza dan ook weinig dingen die we op een adequate manier kennen. Om dit beter te begrijpen moeten we eerst even stilstaan bij volgende propositie: "wanneer een idee in de geest volgt uit ideeën die in de geest adequaat zijn, is zij eveneens adequaat".³³³ Volgens Spinoza zal dus een idee

330 Spinoza (2008), EII, commentaar stelling 35, p. 187

331 Ibid., EII, stelling 48, p. 209

332 Ibid., EII, stelling 49, p. 211

333 Ibid., EII, stelling 40, p. 191

dat een adequaat idee als oorzaak heeft in de geest, eveneens adequaat zijn. Nadler verduidelijkt deze gedachte door te stellen dat bijvoorbeeld mijn idee van een rechthoekige driehoek een adequaat idee is, wanneer het een gevolg is van andere kennis die ik in mijn geest bezit - in casu meetkundige kennis.³³⁴ In dit geval is mijn geest zelf dus de oorzaak van het idee in kwestie. Bij de meesten onder ons zullen ideeën echter meestal niet veroorzaakt worden door andere ideeën in de geest, maar door externe objecten die ons lichaam 'aandoen'. In dat geval zal het juist de zintuiglijke ervaring zijn - namelijk het samenvloeien van het idee van het betrokken uitwendige object met het idee van het lichaam - dat ontstaan zal geven aan onze ideeën, en dus niet het intellect. Het resultaat hiervan is dat onze kennis van externe objecten meestal verward en inadequaet zal zijn. Dit dus omdat de ideeën die zo tot stand komen zowel de toestand van ons eigen lichaam als die van het externe object zullen weergeven. De kennis van het externe object zal bijgevolg beperkt zijn omdat het resulterende idee ons enkel eenzijdige informatie kan geven, nl. hoe dit object ons op een zeer specifieke manier aandoet en ons lichaam beïnvloedt. Vandaar dat Spinoza stelt dat: "de idee van een aandoening van het menselijk lichaam niet de adequate kennis insluit van een lichaam erbuiten".³³⁵ Dezelfde redenering is van toepassing op ideeën van ons eigen lichaam die op die manier door de zintuiglijke ervaring tot stand komen. De kennis over het eigen lichaam zal immers eveneens beperkt en verward zijn omdat het enkele de toestand van ons eigen lichaam zal weergeven in interactie met de betrokken externe objecten die op het lichaam inwerken. Het idee zal dus enkel kennis geven over hoe het lichaam wordt aangedaan door de externe objecten in kwestie, niet over hoe het menselijk lichaam an sich is. Vandaar dat Spinoza verderop stelt dat: "de idee van een aandoening van het menselijk lichaam niet de adequate kennis van het menselijk lichaam insluit".³³⁶ Een resultaat hiervan is dat ook onze kennis van de menselijke geest zelf inadequaet zal zijn, dit dus omdat de menselijke geest eenvoudigweg het idee is van ons lichaam en we dat lichaam zelf niet adequaat kennen.³³⁷ Spinoza komt op die manier tot de conclusie dat er dus weinig zaken zijn die we adequaat kennen, tenzij:

"Ik zeg met nadruk dat wanneer de menselijke geest de dingen in overeenstemming met de gewone orde der natuur kent, hij noch van zichzelf, noch van zijn lichaam, noch van de lichamen erbuiten een adequate kennis bezit, maar alleen een verwarde, dat wil zeggen, wanneer hij op een uiterlijke wijze - door een toevallige samenloop van omstandigheden - wordt aangezet om het een of ander nauwkeuriger in zich op te nemen. Dit geldt echter niet wanneer hij op een innerlijke grond, namelijk op grond van het feit dat hij een aantal dingen tegelijk beschouwt, ertoe gebracht wordt om hun overeenkomsten, verschillen en tegenstrijdigheden na te gaan. Wanneer de geest op deze of een

334 Nadler, (2006), p. 167

335 Spinoza (2008), EII, stelling 25, p. 177

336 Ibid., EII, stelling 27, p. 177

337 Nadler, (2006), p. 171

Met de hier vermelde distinctie tussen het kennen van dingen op een uiterlijke respectievelijk innerlijke grond komen we opnieuw bij een cruciaal punt uit Spinoza's wijsbegeerte. Wanneer hij spreekt van ideeën die op een uiterlijke wijze tot standkomen verwijst hij dus naar de zintuiglijke ervaring - of meer precies het resultaat van de werking van de zintuigen, de verbeelding en het geheugen - als basis van onze kennis. Ideeën die echter het resultaat zijn van andere ideeën in de geest en een interpretatieve interventie van het intellect impliceren komen juist tot stand: "volgens de ordening van het verstand waarmee de geest de dingen op grond van hun eerste oorzaken kent, en in alle mensen hetzelfde is".³³⁹ In dit geval zullen de algemene en logische beginselen van het attribuut denken de bovenhand hebben, beginselen die juist in overeenstemming zijn met de causale opeenvolging van de dingen in het attribuut uitgebreidheid. Deze ideeën zullen bijgevolg kennis verschaffen van hoe de dingen werkelijk zijn, ze verlaten het subjectief, verward en inadequaat perspectief.

3.2. Spinoza's soorten kennis

De sleutel tot menselijk geluk ligt volgens Spinoza in het hebben van een zo groot mogelijk aantal adequate en ware voorstellingen van onszelf en de wereld rondom ons. Het epistemologische deel van zijn denken - het vraagstuk naar de mogelijkheden, maar evenzeer beperkingen van de menselijke kennis - houdt bij hem rechtsreeks verband met zijn moraalfilosofische bespiegeling en zijn visie op het hoogst haalbare voor de mens. Hoe meer onze kennis zich kan distantiëren van verwarde en onvolledige ideeën, hoe meer inzicht we zullen krijgen in de werkelijke orde van de natuur, hoe beter we ons hierin zullen kunnen oriënteren en hoe gepaster de koers is die we kunnen uitstippelen.

Spinoza classificatiesysteem van menselijke kennis is drieledig. De eerste soort van kennis bevat enerzijds de zogenaamde 'kennis uit de wanordelijke ervaring' - "kennis op grond van individuele dingen, die de zintuigen onvolledig, verward en zonder relatie met het verstand weergeven"- en anderzijds de verbeelding of kennis op grond van tekenen - "bijvoorbeeld op grond van het feit dat wij ons, door het horen of lezen van bepaalde woorden, dingen herinneren en daarvan bepaalde

338 Spinoza (2008), EII, commentaar bijkomende stelling 29, p. 181

339 Ibid., EII, commentaar stelling 18, p. 169

ideeën vormen die lijken op de ideeën waarmee wij ons de dingen voorstellen”.³⁴⁰ Het betreffen hier dus de verwarde voorstellingen die door de zintuigen worden geleverd en niet door het intellect in een logisch verband worden gebracht met andere adequate kennis. Niet onbelangrijk is dat deze ideeën zolang er geen contradictorische ervaring optreedt meestal voor waar zullen blijven worden aangezien: “We weten bijvoorbeeld dat vuur door water geblust wordt, doch kunnen het doorgaans niet scheikundig verklaren. Zolang we nu maar niet meemaken dat een emmer water niet in staat is een brandende lucifer te doven, blijven we natuurlijk de stelling huldigen dat water vuur dooft.”³⁴¹ Het is voor Spinoza van groot belang dit niveau van kennis zoveel mogelijk te overstijgen, want de eerste soort kennis is juist de enige oorzaak van onwaarheid, enkele de tweede en derde soort kunnen ons het ware van onware leren onderscheiden.³⁴² Anderzijds is het wel zo dat de verbeelding eigen aan deze eerste vorm van kennen niet te vermijden is - denk aan optische illusies die blijven bestaan ook al weten we dat er iets niet klopt - en ze is in zekere zin zelfs noodzakelijk om de stap te maken naar de tweede vorm van kennen.³⁴³

Onder kennis van de tweede soort verstaat Spinoza de gemeenschappelijke begrippen en adequate voorstellingen die mensen hebben van de eigenschappen van de dingen. Hij spreekt van een discursief inzicht, een algemeen begrip van bepaalde aspecten van de natuurlijke wereld en haar lichamen. Het grote aantal zintuiglijke indrukken leidt mensen er bijvoorbeeld ondermeer toe in te zien wat zij gemeen hebben met andere mensen alsook met andere lichamen.

“Although Spinoza does not go into specifics, presumably these things are shape (not any partial shape, but having shape), size, divisibility, and mobility, as well as the principles of geometry and laws of motion and rest - basically, whatever is involved in the attribute of Extension and its infinite modes. But this means that such common features will be expressed in every idea corresponding to every body. Regardless of the many aspects of a body that can be conceived only inadequately by its corresponding mind because they depend on that body's particular interactions with other bodies, these common things in bodies will have as their correlates adequate ideas. Those things which are common to all [...] are conceived adequately by the body's mind because their possession by the body is due not to that body's having any particular modifications but simply to its being a body.”³⁴⁴

Er zijn dus bepaalde eigenschappen van het menselijk lichaam evenals van uitwendige lichamen die de menselijke geest steeds adequaat zal begrijpen. Het begrip van dergelijke gemeenschappelijke noties wordt dan wel gevoed door de zintuiglijke ervaring, het is er echter geenszins van

340 Spinoza (2008) , EII, commentaar 2 stelling 40, p. 195

341 Klever (1991) , p. 153

342 Spinoza (2008) , EII, stelling 41 & 42 , p. 197

343 Hoewel bij de verbeelding steeds het gevaar dreigt dat ze voor waarheid wordt aangezien, lijkt Spinoza ze niets steeds uitsluitend als negatief te bestempelen. De verbeelding kan immers gewoonweg onschuldig zijn of zelfs ons gevoel van creativiteit en fantasie voeden, wat uiteraard geen slechte zaak hoeft te zijn. Dit zolang de verbeelding dus steeds als verbeelding wordt aangezien en niet verkeerdelijk wordt voorgesteld als waarheid.

344 Nadler, (2006), p. 175

afhankelijk. Deze kennis is dan ook niet het resultaat van de interactie van het lichaam met andere objecten, maar spruit onmiddellijk voor uit de natuur van de geest zelf. We delen ze bijgevolg op een gelijke manier met alle andere mensen, en bovendien kunnen we er ook nog andere algemene principes van afleiden. Zoals kennis van de derde soort zal ook deze afgeleide kennis van de tweede soort gekenmerkt worden door het feit dat ze een object of idee op een adequate manier situeert binnen zijn algemene causale geschiedenis waardoor we het ook adequaat kunnen begrijpen. Het betrokken object wordt losgekoppeld van zijn tijdelijke relatie en interactie met andere tijdelijke objecten en verbonden met het eeuwige attribuut waartoe het behoort en de algemene principes erop van toepassing. De kennis maakt ons duidelijk wat de betrokken objecten in wezen zijn en in welke mate ze gedetermineerd zijn, dit door hun relatie met het grotere geheel te verhelderen. Het ligt volgens Spinoza dan ook in de natuur van de rede om de dingen zonder enig verband met de tijd maar onder een aspect van eeuwigheid - sub specie aeternitatis - te begrijpen.³⁴⁵

Het verschil tussen de tweede kennissoort - we kunnen spreken van een wetenschappelijke kennis van de dingen - en deze van de derde soort is dat bij deze laatste het procedurele aspect van het kennen wordt overstegen en vervangen wordt door een intuïtief begrijpen. Waar bij de tweede vorm van kennen het weten discursief is - gevolgen worden zoals bij de toepassing van inferentie logisch afgeleid van hun oorzaken - zal bij de derde vorm vorm van kennen sprake zijn van een onmiddellijke perceptie van de verbinding tussen oorzaak en gevolg. Er is een intuïtief aanvoelen van de causale en logische positionering van het betrokken object binnen het grotere geheel. Het wezen van het object wordt spontaan gevat door één enkele activiteit van de geest, er is geen sprake van een proces van deductie zoals bij de tweede kennisvorm. Alle relevante causale informatie wordt door de geest in één enkele act van begrijpen samengebracht in een idee die de essentie van het betrokken ding weergeeft. We kunnen dit verduidelijken door opnieuw terug te grijpen naar ons voorbeeld van de landbouwer en diens verwondering over het feit dat de zon aanzienlijk groter is dan de aarde. Wanneer de landbouwer in een bewijs uiteengezet wordt hoe de zaak in elkaar zit - en het bewijs wordt begrepen - kan hij onmogelijk nog de juistheid van zijn oorspronkelijke gedachte erkennen. Er komt dan een wetenschappelijke kennis van de tweede soort in de plaats van zijn oorspronkelijke gedachte die werd beheerst door een ongecontroleerde werking van de zintuigen en verbeelding. Door een uiteenzetting van het probleem is de boer echter in staat de oplossing ervan te begrijpen en wordt er kennis van de tweede vorm gerealiseerd. In geval van kennis van de derde soort zou de landbouwer dan weer een onmiddellijk inzicht hebben in de oplossing van het

345 Spinoza (2008), EII, bijkomende stelling 2 bij stelling 44, p. 203

vraagstuk, zonder dat alles in een bewijs moet worden uiteengezet.³⁴⁶

De stap van de tweede naar de derde vorm van kennen, het onderlinge verschil tussen beide alsook de concrete invulling van de laatste kennisvorm zou onder commentatoren voor veel discussie zorgen. Zo is er onenigheid over de vraag of kennis van de tweede soort adequate kennis van de individuele dingen met zich meebrengt, of als dit enkel gereserveerd blijft voor de laatste kennisvorm. Ondermeer Nadler verzet zich tegen deze laatste interpretatie omdat ze zou impliceren dat wanneer enkel een adequate kennis van concrete dingen beschikbaar zou zijn via een intuïtief begrijpen - een begrijpen dat volgens Spinoza slechts weinigen is gegeven - een aanzienlijk geheel van belangrijke informatie voor de meesten onder ons niet beschikbaar zou zijn.³⁴⁷ Het zou bovendien voeding geven aan de bewering dat Spinoza als een mysticus kan worden beschouwd - een bewering ons niet zozeer genegen gezien juist zijn rationele benadering van mens en natuur - omdat kennis van individuele dingen dan niet gerealiseerd zou kunnen worden via wetenschappelijke uiteenzetting maar louter door een intuïtief vatten. Nadler stelt dit als volgt:

*“It is certainly possible that this is what Spinoza has in mind, but I doubt it. It does not seem likely that the only kind of adequate knowledge of particular things available is the intuitive understanding of the third kind of knowledge. Such a gap in content between reason and intuition would indeed make Spinoza out to be something of a mystic, since there would be a certain domain of substantive information that can be achieved only by a kind of 'leap' beyond what rational demonstration can access”.*³⁴⁸

Nadler bevindt zich echter niet alleen in dit debat, ook bijvoorbeeld Klever distantieert zich uitdrukkelijk van een mystieke interpretatie: “Intuïtieve kennis heeft niets van doen met mystieke kennis. Ze is niet meer en niets minder dan de kennis die men langs brede wetenschappelijke wegen, waarin verstandelijke wijsheid aan ruime ervaring wordt gepaard, bereikt”.³⁴⁹ Bij hem zien we dus hoe de laatste kennisvorm gezien wordt als een culminatie van de beide vorige. Hoewel men het betrokken inzicht niet heeft door waarneming of redenering - intuïtieve kennis kan dan ook niet afgedwongen worden, ze gebeurt of gebeurt niet - is ze wel het resultaat van een leven vol ervaring waarin een wetenschappelijke benadering van de natuur en haar fenomenen centraal staat.

Consensus is er in elk geval wel omtrent het feit dat kennis van de tweede soort - objectieve kennis van wetmatigheden en causale oorzaken - gezien moet worden als een noodzakelijke voorwaarde voor de laatste kennisvorm, omdat die kennis van de tweede soort juist een begrip levert van zaken

346 Spinoza geeft ook zelf een voorbeeld van het intuïtief weten: “wanneer de getallen 1,2,3 zijn gegeven, ziet iedereen in dat het vierde evenredige getal 6 is, en dit veel duidelijker omdat wij op grond van de verhouding tussen het eerste en het tweede getal, die wij in één oogopslag inzien, het vierde afleiden”. {cf. Spinoza (2008), p. 197}

347 Nadler, (2006), p. 183

348 Ibid.

349 Klever (1991), p. 153

die de menselijke geest eventueel later intuïtief kan vatten. Eveneens is duidelijk dat beide hogere kennisvormen steeds een weten insluiten van God of de natuur zelf, want een adequaat begrijpen van iets komt neer op het kunnen verbinden met zijn oorzaken en dan in het bijzonder met de hogere: de eeuwige substantie en het specifieke attribuut ervan waarvan de concrete en tijdelijke modificatie in kwestie een uitdrukking is. Zoals reeds werd geopperd - en zoals we verder zullen zien - is het echter geen sinecure een dergelijke kennis te bekomen, laat staan een intuïtieve kennis van de dingen te realiseren. De gelukkigen die zich echter wel in deze bevoorrechte positie bevinden zullen volgens Spinoza snel de voordelen ervan inzien, want niet minder dan ons grootste geluk of onze gelukzaligheid bestaat volgens hem dan ook in de kennis van God of de natuur alleen:

Zij leert hoe wij ons moeten gedragen ten opzichte van de wisselingen van het lot, met andere woorden, van wat buiten onze macht ligt, dat wil zeggen, ten opzichte van de dingen die niet uit onze natuur voortvloeien: we moeten beide kanten van het lot gelijkmoedig afwachten en dragen. Alles vloeit immers met dezelfde noodzakelijkheid uit het eeuwig besluit Gods voort, als dat uit het wezen van de driehoek volgt dat zijn drie hoeken gelijk zijn aan twee rechte hoeken.³⁵⁰

Hierbij mogen we volgens Spinoza dus zeker ook nooit uit het oog verliezen dat vrijheid van wil objectief gezien niets meer is dan een illusie gebaseerd op een verkeerd begrip van de werking van de natuur. Niets of niemand kan zich buiten de orde van die natuur plaatsen, de gedetermineerdheid der dingen is evenzeer van toepassing op de menselijke geest en zijn ideeën: “wie echter meent dat hij op grond van een vrij besluit van de geest spreekt, of zwijgt, of iets doet, droomt met ogen open”.³⁵¹

Ondanks dit gegeven gelooft Spinoza toch dat de mens wel degelijk in staat is een zekere vrijheid te realiseren, een vrijheid die dus in overeenstemming zal moeten zijn met dit deterministisch aspect van de gehele natuur. Daarom stelt hij uitdrukkelijk dat de tegenstelling tussen vrijheid en noodzakelijkheid er in feite geen is, en dat er eerder in termen van een tegenstelling tussen noodzakelijkheid en belemmering door externe oorzaken moet worden gesproken - dit zal blijken wanneer we de werking van de aandoeningen behandelen. Zo zal een mens 'echte' vrijheid realiseren wanneer zijn handelingen zo weinig mogelijk ingegeven zijn door externe oorzaken, maar juist op een innerlijke wijze tot stand komen, voortvloeien uit adequate kennis die hij zelf reeds bezit. We weten echter dat een mens voortdurend van buitenaf door dingen wordt 'aangedaan' en dat een gehele bevrijding van uitwendige oorzaken gewoonweg onmogelijk is gezien alleen God causa sui is. De vraag is dan ook op welke manier hij er in kan slagen zoveel mogelijk adequate kennis van de natuur te realiseren, hoe hij zich nu kan bevrijden van inadequate voorstellingen die zijn gelukzaligheid in de weg staan. Spinoza's blik op de menselijke psychologie zal ons hierbij

350 Spinoza (2008), EII, commentaar bijkomende stelling 49, p. 221

351 Ibid., EIII, stelling 2, p. 235

vooruihelpen, want kennis - zo zal verder blijken - is volgens hem in bepaalde gevallen wel degelijk macht.

3.3. De menselijke aandoeningen

Met deel III van de Ethica is Spinoza aanbeland bij een volgende cruciaal punt in zijn moraalfilosofische onderneming. Na een behandeling van God en een bespreking van de natuur en oorsprong van de geest wordt nu de wereld van de menselijke hartstochten onder de loep genomen. Het zal de lezer niet verbazen dat Spinoza ook hier 'geometrisch' te werk gaat, in zijn woord vooraf stelt hij glashelder waarom dit voor hem niet meer dan evident is:

“Het lijkt alsof de meeste schrijvers over de hartstochten en over de leefwijze van mensen, het niet hebben over natuurlijke zaken die aan de gewone natuurwetenschap gehoorzamen, maar over dingen die buiten de natuur staan. Sterker nog: het lijkt alsof zij de mens in de natuur opvatten als een staat binnen de staat, want zij denken dat de mens de natuurlijke orde eerder verstoort dan in acht neemt, dat hij een onbeperkte macht over zijn handelingen heeft en dat hij door niets buiten hem, maar alleen door zichzelf tot handelen wordt aangezet. Ze zien verder als de oorzaak van de menselijke zwakheid en onstandvastigheid niet de gewone macht van de natuur, maar een mij onbekend gebrek van de menselijke natuur, die zij daarom bejammeren, bespotten en verachten, of - wat het meest voorkomt - vervloeken. Wie de onmacht van de menselijke geest welbespraakt en scherpzinnig weet te hekelen, beschouwt men als een ziener. Toch zijn er hoogstaande mannen geweest - wij erkennen dat wij aan hun noeste arbeid veel te danken hebben - die veel voortreffelijke opmerkingen hebben gemaakt over de juiste leefwijze en de mensen zeer wijze raad hebben gegeven.[...] Om nu terug te komen op de filosofen die de hartstochten en de handelingen van mensen eerder vervloeken en bespotten dan ze begrijpen: het zal hun ongetwijfeld vreemd voorkomen dat ik probeer de menselijke ondeugden en dwaasheden op een meetkundige wijze te behandelen en met zekerheid stellingen wil bewijzen, die zij afdoen als in strijd met de rede, ijdel, onzinnig en afschuwelijk. Mijn standpunt is echter dat er in de natuur niets gebeurt wat men aan een gebrek van haar zou kunnen wijten, omdat de natuur zichzelf altijd gelijk blijft en haar kracht en vermogen tot handelen overal één en dezelfde is, dat wil zeggen, dat de regels en wetten van de natuur - in overeenstemming waarmee alles plaatsvindt en van de ene wezensvorm in de andere overgaat - altijd en overal gelijk zijn. Er kan dus slechts één manier zijn om de natuur van de dingen te begrijpen, namelijk aan de hand van de universele wetten en regels van de natuur. De hartstochten haat, woede, afgunst, enzovoort, in zichzelf beschouwd, volgen dus uit dezelfde noodzakelijke kracht van de natuur als de overige individuele dingen. Zij hebben daarom vaste oorzaken waardoor men hen begrijpt en vaste eigenschappen, die het even waard zijn om te kennen als de eigenschappen van elk ander ding, dat ons louter door beschouwing bekoort. Ik zal dus de natuur en de kracht van de hartstochten en de macht van de geest daarover, volgens dezelfde methode behandelen, als in het voorgaande God en de geest, en ik zal de menselijke handelingen en de begeerten beschouwen als betref het een vraagstuk van lijnen, vlakken of lichamen.”³⁵²

De reden waarom gekozen werd Spinoza's inleiding hier bijna integraal over te nemen is niet ver te zoeken. Spinoza benadrukt niet alleen enkele fundamentele beginselen uit zijn leer - de

352 Spinoza (2008), EIII, woord vooraf, p. 223

alomtegenwoordigheid van de natuurwetten, de mechanische werking van de affecten - we krijgen ook een blik op een aantal andere elementen die van belang zijn voor een 'adequaat' begrijpen van zijn filosofie. Zo zijn de 'hoogstaande mannen aan wie hij veel noeste arbeid te danken heeft' de wijsgeren uit de Stoa die zoals we zullen zien een niet te onderschatten invloed hebben op Spinoza's denken.³⁵³ Daarnaast kunnen we ook in het fragmentje een aankondiging van evolutionair of 'transformistisch' denken terugvinden - 'het in de natuur overgaan van de ene wezensvorm in de andere' - wat ons beter kan doen begrijpen waarom Spinoza door bepaalde filosofen beschouwd wordt als één van de vroege voorlopers of wegbereiders van het 'darwinistische' denken.³⁵⁴

Laat ons echter beginnen bij het begin. Aan de basis van Spinoza's affectenleer ligt het concept van de conatus dat voor het eerste ter sprake komt wanneer gesteld wordt dat elk ding zo veel mogelijk naar de voortzetting van het zijn streeft.³⁵⁵ Onmiddellijk worden we geconfronteerd met een begrip dat zijn wortels heeft in de stoïcijnse traditie, maar het zou ook gedurende de latere Middeleeuwen en vroegmoderne tijd vaak ter sprake komen. Ondermeer bij Cicero lezen we dat: “elke natuur ernaar streeft de behoudster van zichzelf te zijn, zodat zij volgens haar aard in stand blijft”, Seneca spreekt van een 'natuurlijke drang' die onze bewegingen drijft.³⁵⁶ Ook voor Spinoza zal deze onbewuste impuls of drang tot zelfbehoud onontbeerlijk zijn voor een goed begrip van de mens en diens handelen. Deze drang fungeert als basis van zijn gehele antropologie, niet alleen de menselijke aandoeningen en de werking van de verbeelding maar ook het menselijk samenleven en de spanningen die dit meebrengt worden erdoor verklaard.³⁵⁷

Zoals we weten maken alle dingen die we in de natuur terugvinden deel van de eeuwige en oneindige substantie en weerspiegelen ze als zodanig een deel van haar macht of energie. De individuele dingen zijn dan ook modificaties die de goddelijke attributen op een bepaalde wijze tot

353 De relatie tussen Spinoza en de Stoa komt uitdrukkelijk aan bod in hoofdstuk 4.

354 Dit wordt uiteraard niet alleen uit dit ene zinnetje afgeleid, zijn evolutionair perspectief blijkt dan ook uit veel aspecten in zijn denken. Denk aan de gehoorzaamheid van alles aan de wetten van de natuur, het feit dat de natuur wordt opvat als een blinde kracht die zichzelf voortdurend schept, haar onverschilligheid ten aanzien van menselijk lijden, maar dus bijvoorbeeld ook de geleidelijke overgang der levende wezens. Bij Van Den Berghe lezen we het volgende: “Spinoza en de zijnen legden in de tweede helft van de 17de eeuw de basis voor dit evolutionair denken. Ze luidden het einde in van het cartesiaans dualisme, maakten duidelijk dat geest en materie één zijn, niet van god gegeven maar gehoorzaamend aan natuurwetten. Leven is slechts een eigenschap van geordende materie. Wereld en mens liggen niet voor eens en voor altijd vast. De mens is niet het evenbeeld van god, hij is anders dan god wel veranderlijk, verbeterlijk. Als wereld en mens niet kant-en-klaar geschapen zijn, moeten ze geleidelijk ontstaan, gegroeid, geëvolueerd zijn. Eind 17de eeuw al opperden radicale filosofen (Spinoza, Fontenelle, Henri de Boulainvilliers, Meslier) dat de soorten misschien niet een gevolg zijn van een gewilde orde maar van blind toeval. Die ideeën drongen zich steeds nadrukkelijker op, al zou het nog een hele tijd duren voor ze theoretisch onderbouwd werden.” {Guy Van Den Berghe, *De mens voorbij* (Antwerpen: Uitgeverij Meulenhoff/ Manteau, 2008) , p. 77.}

355 “Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur” {cf. Spinoza (2008) , EIII, stelling 6, p. 197}

356 Spinoza (2008) , E, noot 21 , p. 551

357 Van Reijen (2008) , p. 47

uitdrukking brengen: “dat wil zeggen, dingen die de macht van God, waardoor hij bestaat en handelt op een welbepaalde wijze tot uitdrukking brengt”.³⁵⁸ Deze goddelijke macht of energie vinden we dus ook terug in eindige individuen, waar die zich vertaalt in een streven naar volharding in het zijn. Belangrijk is dat we de conatus niet kunnen beschouwen als een louter bijkomstig kenmerk van de dingen, het is niet minder dan de actuele essentie ervan. De conatus vormt het wezen van alle individuen - van dus zowel lichamen als geesten, ideeën - en ook de menselijke hartstochten hebben er hun grondslag in.

Spinoza stelt vervolgens dat iets alleen maar door een uitwendige oorzaak kan worden vernietigd, want op zichzelf beschouwd - los van enige externe invloed - blijven de dingen steeds wat ze zijn. Het wezen van elk bestaand ding kan nooit de drang inhouden om niet te bestaan of om zichzelf te vernietigen. Zolang wij ons immers alleen richten op de zaak zelf en niet op uitwendige oorzaken, kunnen we er ook dan niets in aantreffen dat het kan vernietigen. Dit is voor Spinoza evident gezien het wezen van een ding dan ook onmogelijk iets kan bevatten wat een ontkenning ervan inhoudt: “een definitie bevestigt immers van iets het wezen en ontkent het niet, met andere woorden, zij stelt het wezen van het ding en vernietigt het niet”.³⁵⁹ In het geval dat uit de natuur van een ding tegelijkertijd zaken zouden voortvloeien die in strijd zijn met elkaar en die elkaar trachten te vernietigen zou er immers sprake zijn van een inconsistentie in dat ding, waardoor ook de essentie zelf contradictorisch zou zijn.³⁶⁰ Het logisch gevolg hiervan is voor Spinoza dat niets op zichzelf de oorzaak kan zijn van zijn eigen vernietiging en dat gevaar dus in principe dus steeds van buitenaf zal komen. Deze impuls tot zelfbehoud brengt bovendien met met zich mee dat dingen ook de natuurlijke gesteldheid hebben om zich te verzetten tegen vernietiging van buitenaf alsook tegen andere zaken die op het bestaan een negatieve invloed kunnen hebben. Zelfmoord is voor Spinoza geen inbreuk op dit principe, het geeft gewoon aan hoe mensen kunnen bezwijken onder druk van externe factoren die zodanig op lichaam en geest inwerken dat de betrokkene wordt gedreven tot een dergelijke wanhoopsdaad. Want: “alleen iemand die door uitwendige en met zijn aard strijdige oorzaken is overweldigd, laat dus na het eigenbelang te zoeken en naar zelfbehoud te streven. Uit de noodzaak van zijn natuur versmaadt dus niemand voedsel of berooft zichzelf van het leven, tenzij uitwendige oorzaken hem daartoe dwingen, wat op vele manieren kan geschieden”.³⁶¹

Vooraleer verder te gaan moet even nog stil worden gestaan bij de manier waarop we die drijvende kracht moeten begrijpen. Eerst en vooral zou men immers kunnen opmerken dat Spinoza met de

358 Spinoza (2008), EIII, stelling 6, p. 237

359 Spinoza (2008), EIII, stelling 4, p. 237

360 Nadler, (2006), p. 196

361 Spinoza (2008), EIV, stelling 20, p. 375

conatus een principe van doelgerichtheid in de natuur introduceert, iets wat uiteraard in strijd zou zijn met de gehele opzet van de Ethica. We herinneren ons dan ook dat hij in deel I juist waarschuwt voor het feit dat alle vooroordelen van de mensen voortkomen: “uit de algemeen verbreide veronderstelling dat alles in de natuur, net als mensen zelf, gericht is op een doel”.³⁶² De verwarring verdwijnt echter wanneer we onder conatus geen doelloorzaak, maar eerder werkoorzaak - *causa efficiens* - begrijpen.³⁶³ Alle dingen in de natuur hebben dan wel een zeker teleologie - in de zin dat ze op zichzelf beschouwd steeds in hun bestaan zullen volharden en streven naar de voortzetting van hun zijn - maar dit betekent dus geenszins dat er een plan of bedoeling is in de natuur of dat mensen over enige keuzevrijheid zouden beschikken.

Daarnaast is het zo dat de conatus zowel van toepassing is op het streven van geesten of ideeën naar volharding in het bestaan, als op het streven van lichamelijke objecten hiernaar. Wanneer de conatus uitsluitend betrekking heeft op de geest noemt Spinoza het 'wil' - wat dus neerkomt op de activiteit van bevestigen of ontkennen van ideeën die zich in de geest bevinden - heeft het zowel betrekking op geest als lichaam dan spreekt hij van 'aandrift'. Mensen zijn zich echter niet steeds bewust van deze aandrift, is dit wel het geval dan is er sprake van een 'begeerte'.

Zoals we weten ondergaat het menselijk lichaam zeer veel invloeden van buitenaf, invloeden waarvan het zelf niet de oorzaak is. Deze toestand van het ondergaan van dergelijke invloeden noemt Spinoza een affect of aandoening. Welnu, affecten hebben een cruciale invloed op het streven van de conatus naar de volharding in het bestaan. Een aandoening kan ervoor zorgen dat die drang tot bestaan wordt tegengewerkt of verminderd, net zoals het een consolidatie of versterking ervan kan bewerkstelligen. Daarom definieert Spinoza affecten als: “de aandoeningen van het lichaam, die het handelend vermogen van het lichaam vergroten of verkleinen, ondersteunen of remmen, en tegelijk de ideeën van deze aandoeningen”.³⁶⁴ Aandoeningen zullen met andere woorden een invloed hebben op de capaciteit van de conatus om zichzelf in stand te houden en zichzelf te vrijwaren van aantastingen van buitenaf. Affecten zijn echter niet de oorzaken van de eventuele wijziging in kracht die de conatus ondergaat, ze verwijzen louter naar de toestand van wijziging - in goede of kwade zin - van het vermogen van de conatus door een of andere inwerking op het betrokken individu. Toegepast op de mens zijn bijvoorbeeld ongevallen, ouderdom en ziekte aandoeningen die het lichaam verhinderen in zijn mogelijkheden, net zoals gezonde voeding en sport dan weer aandoeningen zijn die het lichaam versterken in zijn natuurlijke vermogens. Aangezien de fundamentele eenheid tussen lichaam en geest zal elke wijziging in de lichamelijke

362 Spinoza (2008), EI, aanhangsel, p. 117

363 Van Reijen (2008), p. 41

364 Spinoza (2008), EIII, definitie 3, p. 225

capaciteit van een individu ook weerspiegeld worden op een cognitief niveau. De externe oorzaken die op het lichaam inwerken zullen ook de geestelijke capaciteit overeenkomstig vermeerderen of verminderen.

Belangrijk is dat die oorzaken die de individuele capaciteit van een individu vermeerderen of verminderen niet noodzakelijk van buitenaf komen, maar ook een inwendige oorzaak kunnen hebben. Spinoza vertrekt in zijn psychologie immers van het fundamentele onderscheid tussen 'acties' en 'passies', omstandigheden van 'handelen' en 'ondergaan'. Wij mensen handelen wanneer er in of buiten ons iets gebeurt waarvan wij de adequate oorzaak zijn, terwijl wij ondergaan wanneer in ons iets gebeurt of uit onze natuur iets voortvloeit waarvan wij slechts de deelloorzaak zijn.³⁶⁵ Hiermee overeenkomstig is er ook een onderscheid tussen enerzijds actieve affecten en anderzijds passieve affecten of passies. In geval van een passief affect is de adequate oorzaak van de verandering in de capaciteit van het individu niet het gehele individu zelf, maar altijd ook deels een externe oorzaak. Is de adequate oorzaak van de toestandwijziging echter integraal terug te brengen tot het individu zelf, dan is er sprake van een actief affect.

De werking van de acties en passies moeten we volgens Spinoza ook in verband brengen met de type voorstellingen die ermee gepaard gaan: “geesteshandelingen ontstaan alleen uit adequate ideeën, gemoedsaandoeningen hangen alleen van inadequate ideeën af.”³⁶⁶ Het is immers zo dat wanneer een menselijk lichaam wordt aangedaan door een externe oorzaak die op hem inwerkt er ook een idee is van die aandoening in de menselijke geest. We weten dat dit idee echter een resultaat zal zijn van zowel een inadequaat idee van het lichaam als van een inadequaat idee van het inwerkende object zelf. Het resulterende idee is dus een voorstelling die zowel inadequate kennis van het lichaam als van het object zelf bevat, waardoor het ook zelf inadequaat is. In dat geval zal het juist de zintuiglijke ervaring zijn - namelijk het samenvloeien van het idee van het betrokken uitwendige object met het idee van het lichaam - dat ontstaan zal geven aan onze ideeën, en dus niet het intellect. Dit is niet het geval wanneer een idee of een geestestoestand uitsluitend het resultaat is van adequate ideeën in de geest zelf, dan wordt juist de logische orde van het denken gevolgd. Dit verklaart ook waarom in tegenstelling tot de passies - die ook een vermindering van vermogen kunnen veroorzaken - de actieve affecten alleen een verbetering kunnen meebrengen. Het volgt immers uit wezen van elk individueel ding dat het in zijn bestaan wil volharden en zijn vermogen zo hoog mogelijk wil houden. Wanneer een mens nu effectief zelf 'handelt' - de zaken niet van buitenaf ondergaat - dan wordt zijn geest niet belast met inadequate voorstellingen, maar juist met adequate. Deze adequate ideeën zullen logischerwijze in overeenstemming zijn met het wezen van

365 Spinoza (2008), EIII, definitie 2, p. 225

366 Ibid., EIII, stelling 3, p. 235

de mens - de conatus - en bijgevolg erop gericht zijn voor het individu een verbetering van toestand te realiseren: “And when a rational being is truly active insofar as he is moved by adequate knowledge, the things he does are guided by a true understanding of what is in his own interest and thus bring about an improvement in his condition.”³⁶⁷ De actieve affecten of handelingen van de geest zullen bij Spinoza dus een belangrijke rol spelen in het streven van de mens naar zoveel mogelijk autonomie, vrijheid en geluk.

Eerst gaat Spinoza echter in op de rol van de passies. Zoals we weten fungeert de conatus als een soort van basis waarrond de menselijke aandoeningen worden gevormd, het spreekt voor zich dat ook de passies erop betrekking zullen hebben. Spinoza onderscheidt in essentie drie primaire passieve affecten: begeerte, blijdschap en droefheid. Het komt erop neer dat telkens wanneer onze bestaansmacht uitgebreid wordt door een of andere externe factor dit gepaard gaat met een gevoel van blijdschap in de geest, terwijl een beperking van onze bestaansmacht juist gepaard gaat met een gevoel van droefheid in de geest.

De begeerte kunnen we eenvoudigweg beschouwen als de onderliggende drift die de overgang in toestand waarvan sprake weerspiegelt. In geval van blijdschap ondergaat de begeerte een toename van zijn kracht, in geval van droefheid juist een afname. Spinoza stelt dit als volgt: “blijdschap en droefheid zijn hetzelfde als begeerte of aandrift, wanneer deze door uitwendige oorzaken vergroot of verkleind, ondersteund of geremd worden”.³⁶⁸

De voorstellingen van blijdschap en droefheid in de geest hebben elk ook een corresponderend affect op het niveau van de eenheid lichaam en geest. Zo zal de blijdschap die zowel op lichaam als geest betrekking heeft opgewektheid of plezier - *titillatio* - worden genoemd, en de droefheid die zowel op lichaam als geest betrekking heeft verdriet of pijn - *dolores*. In elke situatie waarbij bijvoorbeeld een mens zijn bestaansmacht belemmerd ziet door een of andere extern object zal dit in de geest dus gepaard gaan met een gevoel van droefheid alsook met een gevoel van verdriet of pijn op het niveau van de eenheid lichaam en geest. Zo zal iemand die aangevallen wordt met een stok en wiens lichaam daardoor gekwetst wordt niet alleen op het niveau van de geest droefheid voelen voor die negatieve aantasting van zijn bestaansmacht, maar eveneens op het niveau van lichaam/geest een voorstelling hebben van verdriet of pijn. De psychologische toestanden van droefheid en pijn reflecteren dezelfde afname van bestaansmacht die het lichaam ondervindt door de externe aanval. Belangrijk is dat de lichamelijke verwonding niet de oorzaak is van het verdriet en de pijn die worden ervaren in de geest. De lichamelijke aantasting en de psychologische correlaten droefheid en pijn verwijzen immers naar éénzelfde gebeurtenis. Een gebeurtenis die

367 Nadler, (2006), p. 202

368 Spinoza (2008), EIII, bewijs stelling 57, p. 311

zich dus enerzijds uit in een vermindering van de bestaansmacht van het lichaam - de opgelopen verwonding - en anderzijds in een vermindering van de bestaansmacht van de geest - de voorstelling van droefheid en pijn.

De drie primaire affecten - blijdschap, droefheid en begeerte - vormen bij Spinoza de basis waaruit alle andere mogelijke menselijke passies worden afgeleid en eveneens kunnen worden verklaard. Van groot belang bij dit alles is de associatieve werking van de menselijke geest en de verbeelding. De natuur van de geest streeft er dan ook naar: “zich zoveel mogelijk dingen voor te stellen, die het handelingsvermogen van het lichaam vergroten of ondersteunen”.³⁶⁹ Net zoals de geest wanneer hij zich dingen voorstelt die het vermogen tot handelen verminderen of remmen: “er zoveel mogelijk naar streeft zich zaken te herinneren die het bestaan van die dingen uitsluiten”.³⁷⁰ Deze stellingen zijn van fundamenteel belang omdat ze de werking verklaren van de passies liefde en haat: liefde is immers hetzelfde als blijdschap met een voorstelling van een uitwendige oorzaak, terwijl haat hetzelfde is als droefheid met een voorstelling van een uitwendige oorzaak.³⁷¹ Zo zullen mensen houden van objecten die een verbetering teweegbrengen in hun persoonlijke toestand, net zoals ze de objecten haten die een vermindering ervan realiseren. Liefde is dus het gevoel van blijdschap dat gepaard gaat met de voorstelling van een object die de oorzaak is van die blijdschap, net zoals haat het gevoel van droefheid is dat gepaard gaat met de voorstelling van een object dat de oorzaak is van die droefheid.³⁷² Spinoza voegt eraan toe dat hij die liefheeft er steeds zal naar streven het beminde object bij zich te hebben en te houden, net zoals diegene die haat er alles aan zal doen de betrokken zaak te verwijderen en vernietigen.³⁷³ De vermelde associatieve werking van de menselijke geest brengt nu met zich mee dat mensen alleen al op basis van het feit dat iets in onze verbeelding op een of andere manier lijkt op een object dat de geest met blijdschap of droefheid heeft opgezadeld, met zich meebrengt dat ook dit gelijkende object zal worden bemind of gehaat:

“Het gelijke aspect hebben we - bij hypothese - in het oorspronkelijke object met blijdschap en droefheid aanschouwd. Wanneer de geest dus door het beeld hiervan wordt aangedaan, wordt hij onmiddellijk door een van deze hartstochten aangedaan. Een voorwerp dat, naar wij waarnemen, hetzelfde aspect heeft zal ds ook de accidentele oorzaak van vreugde of droefheid zijn en daarom zullen wij het, ook al is het gelijkende aspect niet de werkoorzaak van deze hartstochten, toch liefhebben of haten.”³⁷⁴

De verbeelding gaat ook nog een stapje verder. Zo zullen mensen die zich alleen maar voorstellen

369 Spinoza (2008), EIII, stelling 12, p. 245

370 Ibid., EIII, stelling 13, p. 245

371 Ibid., EIII, commentaar bijkomende stelling 13, p. 247

372 Nadler, (2006), p. 204

373 Spinoza (2008), EIII, commentaar bijkomende stelling 13, p. 247

374 Ibid., EIII, bewijs stelling 16, p. 249

dat een geliefd voorwerp wordt vernietigd doorgaans zelf bedroefd raken, net zoals mensen die zich verbeelden dat een gehaat voorwerp wordt vernietigd blijheid ervaren.³⁷⁵ Worden we dus geconfronteerd met iets dat we haten - omdat het een gevaar lijkt te zijn voor onszelf of in het verleden reeds zo is gebleken - of met iets dat daarmee in onze verbeelding een of andere gelijkenis vertoont, dan zullen we dus droevig zijn. Omgekeerd zullen we juist blij zijn wanneer we geconfronteerd worden met iets waar we van houden - omdat het een positieve werking lijkt te hebben op onszelf of in het verleden reeds zo is gebleken - of met iets dat daarmee een of andere gelijkenis vertoont. In het verlengde hiervan zullen we ook - wanneer we ons verbeelden dat iemand die we liefhebben door droefheid wordt aangedaan - zelf droevig worden, net zoals we wanneer we verbeelden dat die persoon door blijdschap wordt aangedaan zelf blij worden.³⁷⁶ Hoe meer we bovendien het betrokken object liefhebben, hoe sterker het gevoel van droefheid of blijdschap zal zijn. Hiermee gaat op zijn beurt gepaard dat telkens wanneer we: “ons voorstellen dat iemand een geliefd voorwerp met blijdschap aandoet wij door door liefde voor hem worden aangedaan. Als wij ons daarentegen voorstellen dat hij het voorwerp met droefheid aandoet, gaan wij hem haten”.³⁷⁷ De menselijke natuur is dus op zo'n manier opgebouwd dat telkens wanneer iets dat we haten door een of ander object met 'droefheid' wordt aangedaan, we daarvan genieten en het betrokken object dat hiervoor zorgde gaan liefhebben. Net zoals we zelf droevig worden wanneer iets waarvan we houden door een of ander object met droefheid wordt aangedaan, waardoor we het object dat hiervoor zorgde gaan haten. Op die manier ziet Spinoza passies als empathie, medeleven maar ook jaloersheid en afgunst - en de daaruit voortvloeiende allianties en rivaliteiten tussen mensen - gemakkelijk verklaard vanuit de associatieve werking van de menselijke geest en de verbeelding. Het is evident dat hoe meer mensen en objecten betrokken worden in dergelijke relaties, hoe complexer het arsenaal van aandoeningen zal worden.

Spinoza raakt bovendien - in zijn eigen stijl - ook thema's aan die zeer actueel aanvoelen: “Als iemand door een persoon uit een andere stand of met een andere afkomst dan de zijne, met vreugde of droefheid wordt aangedaan samen met het algemeen begrip van zijn stand of afkomst als oorzaak, zal hij niet alleen hem maar ook allen behorend tot dezelfde stand of met dezelfde afkomst liefhebben of haten”.³⁷⁸ Discriminatie, klassenstrijd en nationalisme, zijn volgens Spinoza allemaal logische gevolgen van de manier waarop de menselijke geest en de verbeelding - gestuurd door inadequate voorstellingen welliswaar - werken.

375 Spinoza (2008) , EIII, stelling 19, p. 255

376 Ibid. , EIII, stelling 21, p. 255

377 Ibid. , EIII, stelling 22, p. 257

378 Ibid. , EIII, stelling 46, p. 291

Ten slotte kunnen we ook nog de passies hoop en verdriet vermelden. Hoop wordt door Spinoza gelijkgesteld met: “een onbestendige blijdschap die ontstaat uit het beeld van een toekomstige of voorbijge gebeurtenis met een voor ons twijfelachtig verloop”.³⁷⁹ Vrees daarentegen: “is een onbestendige droefheid, die ook ontstaat uit de voorstelling van een onzeker gebeurtenis”.³⁸⁰ We hopen dus op een bepaald iets wanneer de aanwezigheid ervan - hoewel die onzeker is - ons blijdschap zal brengen, terwijl we juist iets vrezen wanneer de aanwezigheid ervan - hoewel eveneens onzeker - ons droefheid zal brengen. Wanneer datgene wat voorheen onzeker was toch zekerheid wordt, dan slaat hoop om in onbekommerdheid of vertrouwen, en vrees in wanhoop. Zoals we later zullen zien spelen de passies van hoop en verdriet een belangrijke rol in Spinoza's moraalfilosofisch project omdat ze voorbeelden zijn van aandoeningen die ervoor zorgen dat mensen in onvrijheid door het leven gaan. Het komt erop neer dat deze passies betrekking hebben op situaties die steeds buiten de controle van de betrokkene liggen, maar niettemin diens geest belasten en in de ban houden. Het heeft echter geen enkele zin de geest te vermoeien met zaken waarop men geen enkele greep kan hebben, een stoïcijnse boodschap die dus ook bij Spinoza weerklinkt.

Vooraleer we conclusies trekken uit het naar voor gebrachte mensbeeld moet toch nog een belangrijk punt worden vermeld. Het emotionele en affectieve leven van de mens is dan ook ongelooflijk complex en divers, wat te maken heeft met het feit dat de primaire menselijke passieve affecten ontstaan kunnen geven aan een oneindig aantal variaties. Er zijn, zo stelt Spinoza: “zo veel vormen van blijdschap, droefheid, begeerte en dus ook van elke hartstocht die daaruit is samengesteld, bijvoorbeeld de aarzeling, of die daaruit zijn afgeleid, zoals de liefde, de haat, de hoop en de angst, als er soorten van objecten zijn die ons aandoen”.³⁸¹ Bovendien is er niet alleen de immense hoeveelheid objecten waarop de aandoeningen betrekking kunnen hebben, ook de grote hoeveelheid mensen die betrokken kunnen zijn zorgen ervoor dat het menselijk gevoelsleven geenszins eenduidig of transparant kan worden genoemd. Daarbij komt nog eens dat iedereen op een eigen manier zal reageren op gebeurtenissen: “verschillende mensen kunnen door één en hetzelfde voorwerp op verschillende wijzen worden aangedaan, en één en dezelfde persoon kan door één en hetzelfde voorwerp op verschillende momenten op verschillende manieren worden aangedaan”.³⁸² Een andere belangrijke reden waarom mensen zulke grote verschillen aan de dag leggen wat betreft de aandoeningen die ze ondergaan is dus dat eenieders lichaam op een eigen

379 Spinoza (2008), EIII, commentaar 2 stelling 18, p. 253

380 Ibid., EIII, commentaar 2 stelling 18, p. 253

381 Ibid., EIII, stelling 56, p. 307

382 Ibid., EIII, stelling 51, p. 295

specifieke manier is opgebouwd. Dit brengt met zich mee dat elk lichaam ook op een eigen manier zal worden aangedaan door externe objecten, en dat ook de affecten - die de ideeën zijn van de aandoeningen van het lichaam - voor iedereen verschillend zullen zijn:

“Wij zien dus hoe het kan dat iets wat de een bemint, door een andere gehaat wordt, en wat de ene vreest door een ander niet gevreesd wordt, en dat één en dezelfde persoon nu liefheeft wat hij vroeger haatte, en nu iets durft, waarvoor hij vroeger te bang was, enzovoort. Omdat verder iedereen op grond van zijn eigen hartstocht zal beoordelen wat goed, slecht, beter of nadeliger is, volgt hieruit dat de mensen verschillende oordelen en andere hartstochten hebben.”³⁸³

Spinoza zou met zijn affectenleer dus duidelijk maken hoe passies beschouwd moeten worden als reactiewijzen van het menselijk organisme op zaken die een positieve of negatieve invloed hebben op zijn bestaansmacht - of zoals we hebben gezien door de verbeelding op die manier worden ervaren. Elk mens streeft er - op zichzelf beschouwd - steeds naar te volharden in zijn bestaan. Externe objecten werken echter op hem in, en deze hebben een invloed op dat streven naar volharding dat het wezen van elke mens uitmaakt. Die invloed kan positief zijn in de zin dat de conatus wordt bevestigd in zijn streven, of negatief in de zin dat de conatus wordt tegengewerkt. Wanneer de mens bewust is van deze aandoeningen van het lichaam gaat dit in het eerste geval gepaard met een gevoel van blijdschap of lust, in het tweede geval met een gevoel van droefheid of onlust. Dit gegeven is voor Spinoza de motivationele basis voor alle handelingen die mensen ondernemen.³⁸⁴ We zullen allemaal zo veel mogelijk die zaken nastreven die zorgen voor een verhoging of verbetering van onze capaciteiten, terwijl we objecten die dit tegenwerken zo veel mogelijk weren uit ons bestaan. Enkel om die reden gaan we bepaalde objecten nastreven en ervan houden, net zoals we andere objecten hierdoor gaan haten en zoveel mogelijk proberen te vernietigen: “Wij proberen alle dingen te laten gebeuren die, naar wij ons voorstellen, tot blijdschap leiden en de dingen die, naar wij ons voorstellen, haar in de weg staan of tot droefheid leiden, te verwijderen of vernietigen”.³⁸⁵

Spinoza confronteert ons dus met een mensbeeld dat verre van romantisch of utopisch kan worden genoemd. Integendeel, de ontvullende en realistische schets van de menselijke geest en diens motieven tot handelen lijkt zeer goed aan te sluiten bij de wijze waarop ieder van ons het leven tot op zekere hoogte ervaart. Hoewel we het graag anders voorstellen zullen de meesten onder ons wel akkoord kunnen gaan met de feitelijke bewering dat we allemaal in essentie egoïstische wezens zijn, wezens die bepaalde objecten nastreven, beminnen en voortrekken omdat die juist voor ons

383 Spinoza (2008), EIII, commentaar stelling 51, p. 297

384 Nadler, (2006), p. 208

385 Spinoza (2008), EIII, stelling 28, p. 265

zelf van belang zijn of schijnen te zijn. Spinoza zelf vindt er zoals steeds geen doekjes om: “Wij zien dus dat een ieder van nature verlangt dat de overige mensen naar zijn inzicht leven. Aangezien allen hetzelfde wensen, zijn zij elkaar evenveel tot last, en omdat alle mensen door iedereen geprezen of geliefd willen worden, haten zij elkaar”.³⁸⁶ Dit is zoals van Reijen zo passend stelt nu eenmaal de 'aard van elk beestje', het heeft geen enkele zin ons hierover enige illusie te maken. Hevige liefde die omslaat in haat, angst die zich ontwikkelt tot afgunst en wreedheid, allemaal elementen van het menselijk bestaan die we volgens Spinoza juist moeten leren begrijpen in plaats van zomaar te verachten. Iedereen doet er dus alles aan om voor zichzelf - en de objecten die hij liefheeft - een zo goed mogelijke positie te bewerkstelligen, en zoekt naar de objecten die hiervoor dienstig kunnen zijn. Dit alles vertaalt zich ook in de manier waarop we de waarde van dingen bepalen: mensen waarderen wat voordelig voor hen is als 'goed', en datgene wat hen kan hinderen of schaden als 'slecht'. Voor Spinoza is het dus evident dat we niet de dingen nastreven en verlangen omdat we ze als goed hebben beoordeeld, het is juist omdat we ze verlangen dat we ze als goed gaan waarderen: “Uit dit alles blijkt, dat wij niets nastreven, willen, verlangen of begeren omdat wij van mening zijn dat het goed is. Integendeel, wij zijn van mening dat iets goed is omdat wij het nastreven, willen, verlangen en begeren.”³⁸⁷ De noties goed en kwaad worden volgens Spinoza dus steeds volledig bepaald door de menselijke affecten, hierover mag geen twijfel bestaan:

“Hiervoor hebben we aangetoond, dat wij niet iets begeren omdat wij het als een goed beoordelen, maar omgekeerd iets een goed noemen wat wij begeren. Wij noemen dus ook een voorwerp waarvan wij een afkeer hebben een kwaad. Iedereen oordeelt of bepaalt daarom op grond van zijn eigen hartstocht wat goed of kwaad, beter of slechter en uiteindelijk wat het beste of slechtste is. Een vrek bijvoorbeeld meent dat een groot vermogen het beste en geldgebrek het slechtste is. Een eerzuchtig mens verlangt niets zozeer als roem en deinst voor niets meer terug als schande. Voor een jaloers iemand is verder niets aangenamer dan het ongeluk van een ander en niets onaangenamer dan zijn geluk, en zo oordeelt iedereen op grond van zijn eigen hartstocht of iets goed of slecht, nuttig of nadelig is.”

We moeten hierbij wel steeds voor ogen houden dat Spinoza hier zelf geen enkel normatief waardeoordeel velt over wat nu echt goed of slecht is. Hij blijft steeds op het niveau van het descriptieve, heeft het altijd over hoe de mens is zoals hij is, nooit over de mens zoals hij zou moeten zijn. Uiteraard vinden we in zijn affectenleer wel een onmiskenbare kritiek terug op de manier waarop de alledaagse moraal werkt, en hekelt Spinoza hoe mensen zich doorgaans laten leiden door verwarde passies en emoties waarop ze weinig tot geen invloed kunnen hebben. We raken verzeild in een web van oncontroleerbare affecten en verspelen hierdoor de weinige kansen die we hebben op enige vrijheid en geluk in dit deterministisch bestaan. Telkens wanneer we ons

386 Spinoza (2008), EIII, commentaar stelling 31, p. 271

387 Ibid., EIII, commentaar stelling 9, p. 241

laten leiden door de manier waarop we zintuiglijk door dingen van buitenaf worden aangedaan, verliezen we alle houvast: “net als de golven van de zee die door winden uit tegenovergestelde richtingen worden opgezweept en heen en weer geslingerd”.³⁸⁸

Maar er is weldegelijk hoop, zoals gezegd kan de mens vrijheid realiseren door ervoor te zorgen dat zijn handelingen zo weinig mogelijk ingegeven worden door externe oorzaken maar integendeel juist op een 'innerlijke' wijze voortvloeien uit adequate kennis die hij zelf reeds bezit. De mens moet er dus op een of andere manier in slagen het pad van de passiviteit en de daarmee gepaarde inadequate kennis te verlaten, om actief te worden en de rede de bovenhand te laten hebben. Dit wordt door Spinoza uitvoerig behandeld in het laatste deel van de *Ethica*, maar eerst wordt in deel IV dieper ingegaan op 'de menselijke slavernij, met andere woorden de krachten van de hartstochten'. Inzien waarin deze slavernij nu juist bestaat en de macht ervan realiteitsgetrouw inschatten, moet ons dan ook behoeden voor misplaatste conclusies of al te utopische verwachtingen wat betreft de mogelijkheden van die rede.

3.4. De menselijke slavernij of de onmacht van de rede

Spinoza schrijft in het eerste axioma van deel IV het volgende: “Er bestaat in de werkelijkheid geen individueel ding, dat niet door een ander in vermogen en kracht overtroffen wordt. Welk individueel ding men ook neemt, er bestaat altijd een ander met een groter vermogen dat het kan vernietigen”.³⁸⁹

We worden onmiddellijk geconfronteerd met een gedachte die bij het lezen van de *Ethica* nooit veraf is, laat staan weg te denken. Het bestaan van eindige modificaties - zoals dat van mensen - wordt gekenmerkt door een voortdurende strijd om dat bestaan, een strijd waarin die modificaties vroeg of laat het onderspit zullen delven door de overmacht van krachten van buitenaf. Elk lichaam zal er dan ook - overeenkomstig zijn wezen, zijn *conatus* - alles aan doen om zich te verzetten tegen zaken die zijn bestaansmacht belemmeren of vernietigen, net zoals de geest er steeds naar streeft zijn activiteit zoveel mogelijk te consolideren of te verhogen. Maar, één ding is hierbij dus duidelijk: “de kracht die de mens zijn bestaan laat voortzetten, is beperkt en wordt door de macht van uitwendige oorzaken oneindig overtroffen”.³⁹⁰ Wij zijn allemaal een deel van de natuur, en als deel van die natuur ondergaan wij haar wetten. Wij worden voortdurend geconfronteerd met uitwendige oorzaken van wie de kracht ons overtreft, onze macht om te bestaan wordt door de

388 Spinoza (2008), EIII, commentaar stelling 59, p. 315

389 Ibid., EIV, Axioma, p. 351

390 Ibid., EIV, stelling 3, p. 353

macht van uitwendige oorzaken steeds oneindig overtroffen.

Dit brengt met zich mee dat het: “onmogelijk is dat de mens geen deel van de natuur is en alleen veranderingen kan ondergaan, die louter uit zijn aard begrepen kunnen worden en waarvan hij de adequate oorzaak is”.³⁹¹ Een leven vrij van aandoeningen is met andere woorden een illusie, de mens zal er tijdens zijn bestaan noodzakelijkerwijze steeds aan worden blootgesteld. Niemand is ooit in staat volkomen 'actief' door het leven te gaan, altijd zullen er zaken zijn die van buitenaf op ons inwerken en onze handelingen determineren.

Van groot belang bij dit alles is de kracht of het vermogen van de uitwendige oorzaken die op ons inwerken. Is die groter dan het vermogen van de conatus zelf, dan kan de mens er zich niet zomaar van ontdoen: “de kracht van een aandoening, of hartstocht, kan zo veel groter zijn dan de overige werkingen, met andere woorden het vermogen van een mens, dat zij zich niet laat verdrijven”.³⁹² Hiermee samenhangend - en zeker niet minder onbelangrijk - is dat volgens Spinoza het vermogen van de externe inwerkende oorzaak ook steeds afhankelijk is van de manier waarop de betrokkene die oorzaak percipieert. Zo zal wanneer in onze voorstelling de oorzaak van een hartstocht aanwezig is, die hartstocht krachtiger zijn dan wanneer de oorzaak in onze voorstelling afwezig zou zijn.³⁹³ Net zoals een hartstocht voor een toekomstige of voorbijge zaak zwakker zal zijn dan die voor iets in het heden:

“een toekomstige zaak die in onze voorstelling nabij is, doet ons intenser aan dan iets wat, naar wij menen, in de verre toekomst bestaat. Ook de herinnering aan een voorval dat, naar onze mening, nog niet lang geleden heeft plaatsgehad, doet ons intenser aan dan als wij menen dat het lang geleden heeft plaatsgevonden”.³⁹⁴

Het komt er dus op neer dat de intensiteit van de aandoeningen steeds mee bepaald zal worden door de tijdruimtelijke nabijheid en mogelijkheid van de uitwendige oorzaken die op ons lichaam inwerken, alsook van de manier waarop we dit percipiëren. Aandoeningen gericht op objecten die aanwezig zijn zullen dus steeds krachtiger zijn dan deze die gericht zijn op niet bestaande of afwezige voorwerpen. Net zoals het besef dat een gebeurtenis zich zeker zal voordoen, op ons een grotere impact heeft dan wanneer we veronderstellen dat iets zich naar alle waarschijnlijkheid niet direct zal voordoen. Opnieuw benadrukt Spinoza dus de associatieve werking van de menselijke geest en de impact die de verbeelding heeft bij het tot stand komen en de macht van de aandoeningen.

391 Spinoza (2008), EIV, stelling 4, p. 353

392 Ibid., EIV, stelling 6, p. 357

393 Ibid., EIV, bewijs stelling 9, p. 361

394 Ibid., EIV, stelling 10, p. 361

Tijdens het lezen wordt echter onmiddellijk duidelijk dat wanneer hij het in deel IV heeft over de onmacht van de rede, hij in geen geval de tekortkomingen van de verbeelding, van de inadequate voorstellingen van de eerste kennissoort viseert. Er is meer aan de hand, iets wat duidelijk wordt wanneer we in stelling 14 plotseling lezen dat: “ware kennis van goed en kwaad als zodanig geen enkele hartstocht kan remmen, zij kan dit alleen als men haar als hartstocht beschouwt”.³⁹⁵ Spinoza stelt hier dat de aanwezigheid van een ware en adequate voorstelling op zichzelf beschouwd onvoldoende is om inadequate voorstellingen - en de verlangens die deze met zich meebrengen - te overwinnen. Enkel wanneer adequate voorstellingen zelf gepaard gaan met een aandoening wiens kracht groter is dan die van de aandoeningen die gepaard gaan met inadequate voorstellingen van de zintuiglijke ervaring en verbeelding, zullen we deze laatste kunnen overwinnen. Het komt er dus op neer dat een hartstocht volgens Spinoza alleen geremd of vernietigd kan worden door een tegengestelde, krachtigere hartstocht.³⁹⁶ We weten immers dat hartstochten niet meer zijn dan voorstellingen in de menselijke geest die een grotere of kleinere bestaanskracht van het lichaam - naar aanleiding van een object dat op dat lichaam inwerkt - bevestigen. Wanneer een hartstocht de geest beroert, dan heeft het lichaam dus tegelijkertijd een aandoening die zijn vermogen tot handelen kleiner of groter maakt. Die aandoening van het lichaam ontleent steeds haar kracht tot voortbestaan aan een externe oorzaak die op het lichaam inwerkt. Bijgevolg is het vanzelfsprekend dat die kracht tot voortbestaan alleen geremd of vernietigd zal kunnen worden door een andere externe lichamelijke oorzaak die dat lichaam een tegengestelde en krachtigere aandoening geeft: “de geest ontvangt dus op deze wijze de idee van een krachtigere aandoening, die aan de voorgaande tegengesteld is, dat wil zeggen, de geest wordt door een krachtigere hartstocht aangedaan die aan de voorgaande tegengesteld is en die het bestaan daarvan onmogelijk maakt of tenietdoet”.³⁹⁷ Om dit alles beter te begrijpen moeten we inzien dat het hebben van kennis van goed en kwaad bij Spinoza neerkomt op het hebben van een hartstocht van blijdschap of droefheid. We noemen immers iets goed wanneer het een positieve invloed heeft op ons zelfbehoud, iets slecht of kwaad wanneer het er een negatieve invloed op uitoefent:

“de kennis van goed en kwaad is dus hetzelfde als de idee van blijdschap of droefheid, die uit de hartstocht van blijdschap of droefheid noodzakelijk volgt. Deze idee is nu op dezelfde manier verbonden met de hartstocht als de geest met het lichaam, dat wil zeggen: dit idee onderscheidt zich in feite alleen conceptueel van de hartstocht, of van de idee van een lichaamsaandoening. De kennis van goed en kwaad is dus hetzelfde als de hartstocht, voor zover wij ons daarvan bewust zijn.”³⁹⁸

Kennis van iets dat goed is gaat bijgevolg dus gepaard met - of wordt weerspiegeld door - een

395 Spinoza (2008), EIV, stelling 14, p. 365

396 Ibid., EIV, stelling 7, p. 357

397 Ibid., EIV, bewijs stelling 7, p. 357

398 Ibid., EIV, bewijs stelling 8, p. 359

toename in de capaciteit van de geest tot handelen. Deze affectieve dimensie die gepaard gaat met de kennis van het goede zal echter enkel wanneer ze een grotere krachtstoename vertegenwoordigt dan de affecten die gepaard gaan met inadequate voorstellingen van de verbeelding, deze laatste kunnen overtreffen en teniet doen. Is dit niet het geval, dan worden ook de begeertes die ontstaan uit kennis van het goede erdoor beteugeld of geremd. In vele gevallen zal de affectieve dimensie van onze adequate kennis zich dus moeten neerleggen bij de kracht en werking van de passieve affecten die ons zintuiglijk in de ban houden. Anders gesteld, ook adequate kennis zal in vele gevallen onvoldoende zijn om ook effectief in overeenstemming met de rede te handelen.

Dit moet volgens Spinoza ook verklaren waarom mensen - niettegenstaande ze wel degelijk weten wat goed en juist is en ook gemotiveerd zijn dit na te streven - toch vaak nalaten dit te vertalen in hun handelingen. Het betreft het aloude thema van de 'akrasia', een vraagstuk uit de morele psychologie dat ook denkers als bijvoorbeeld Socrates, Plato, Aristoteles, de Stoïcijnen maar ook Augustinus en Descartes hevig zou fascineren. Algemeen beschouwd vinden we in de filosofische geschiedenis twee mogelijke benaderingen voor dit probleem van de onmacht van de rede.³⁹⁹ Enerzijds verwijzen figuren als Socrates naar een gebrek in de kennis zelf: wie kennis van het goede heeft zal automatisch ook het goede doen. Zij die het goede nalaten, kennen het gewoonweg niet. Anderzijds is er een traditie die het fenomeen verklaart door te verwijzen naar een of andere onmacht van de wil. Mensen kennen wel het goede - dit is niet zozeer het probleem - ze willen het gewoonweg niet doen of laten na dit te doen. In deze laatste context moeten we ook Spinoza's benadering van het fenomeen situeren. Ook hij vraagt zich af - uitdrukkelijk verwijzend naar Ovidius en het zogenaamde 'Medea motief' - waarom mensen het goede kennen en goedkeuren, maar toch het verkeerde doen.⁴⁰⁰ Spinoza is er dus wel degelijk van overtuigd dat mensen steeds gemotiveerd zijn om het goede na te streven, het probleem heeft volgens hem in de eerste plaats te maken met de onmacht van de rede om de passies te temperen, laat staan controleren:

“De menselijke onmacht om de hartstochten in te perken en te remmen noem ik slavernij, want die mens die aan zijn hartstochten is onderworpen, heeft niet zichzelf, maar het lot als meester. Dit heeft hem zozeer in zijn macht, dat hij zich dikwijls gedwongen ziet het slechtere na te jagen, ook al ziet hij het betere.”⁴⁰¹

De rede zal dus - niettegenstaande de steun van de affectieve component die met kennis van het

399 Van Reijen (2008), p. 129

400 Medea - een personage uit de Griekse mythologie - zou de literaire geschiedenis ingaan als de vrouw die - in de steek gelaten door haar echtgenoot Jason - wraak zou nemen door niet alleen diens minares, maar ook de twee kinderen die ze zelf had met hem om het leven te brengen. Het thema van de passionele moedermoord zou ondermeer terugkomen bij Ovidius, Epictetus, Seneca en Cicero, allemaal denkers wiens werken ook in Spinoza's boekenkast zouden prijken. {cf. Van Reijen (2008), p. 134}

401 Spinoza (2008), EIV, woord vooraf, p. 343

goede gepaard gaat - vaak het onderspit delven van krachten die de passieve affecten op ons uitoefenen. Dit is zeker het geval wanneer externe objecten op ons inwerken die onmiddellijk of op korte termijn voordeel - plezier of genot - opleveren. De aantrekkingskracht of intensiteit van deze aandoeningen - het onmiddellijke of nabije plezier voor het organisme - zal meestal veel groter zijn dan de aantrekkingskracht of intensiteit van handelingen die in overeenstemming zijn met kennis van het goede - voordeel op lange termijn voor het organisme. Eenvoudigweg gesteld zullen studenten die tijdens een bloedhete zomer moeten studeren bijvoorbeeld veel sneller geneigd zijn toe te geven aan hun verlangen koelte op te zoeken op het strand, dan binnen te blijven en te studeren in de hoop na die zomer goede examens te kunnen afleggen. Spinoza stelt dit als volgt: “wanneer de begeerte, die ontstaat uit de kennis van goed en kwaad op een voorval in de toekomst betrekking heeft, kan zij gemakkelijk door het verlangen naar dingen die nu aangenaam zijn, worden geremd of beteugeld.”⁴⁰² Een zelfde redenering is van toepassing wanneer die kennis van goed en kwaad gericht is op een situatie die zich eventueel kan voordoen: “de begeerte, die ontstaat uit de kennis van goed en kwaad, voor zover zij op een contingent voorval gericht is, kan zeer gemakkelijk door een verlangen naar nu aanwezige dingen worden geremd”.⁴⁰³ Het besef dat roken eventueel tot longkanker kan leiden zal een zenuwachtige tabaksverslaafde bijvoorbeeld niet tegenhouden toch naar een sigaret te grijpen.

“Hiermee heb ik naar mijn mening de reden laten zien waarom de mensen zich meer door hun meningen dan door werkelijke kennis laten leiden, en waarom kennis van goed en kwaad weliswaar de geest beroert, maar dikwijls wijkt voor allerlei vormen van lust. Dit deed het dichterwoord ontstaan: 'Ik zie het goede en keur het goed, maar doe het verkeerde' en ook de Prediker had dit voor ogen toen hij zei: Wie kennis vermeerdert, vermeerdert smart'. De reden om deze dingen te zeggen, was niet om te concluderen dat onwetendheid beter is dan kennis, of dat er geen verschil bestaat tussen een dwaas en de wijze bij het matigen van hartstochten, maar vanwege de noodzaak zowel de mogelijkheden als de onmogelijkheden van onze natuur te kennen, om te kunnen bepalen wat de rede al dan niet vermag bij het matigen van de hartstochten.”⁴⁰⁴

Het menselijk bestaan wordt volgens Spinoza dus niet alleen gekenmerkt door een constante strijd om dat bestaan met zijn omgeving, ook binnen de geest speelt zich een voortdurende competitie af tussen meerdere voorstellingen, waarbij - en dit is van fundamenteel belang - de sterke voorstellingen en de daarmee gepaarde emoties het steeds halen. De sterkere voorstelling zal zoals gezien echter niet noodzakelijk de adequate voorstelling zijn. Inadequate ideeën die voortvloeien uit de zintuiglijke ervaring en de werking van de verbeelding kunnen het steeds halen van adequate voorstellingen die voortvloeien uit een kennis van goed en kwaad, wanneer de affectieve component van die laatste onderdoet in vergelijking met de kracht van de passies. Daarom stelt

402 Spinoza (2008), EIV, stelling 16, p. 367

403 Ibid., EIV, stelling 17, p. 367

404 Ibid., EIV, commentaar stelling 17, p. 369

Spinoza dat de rede alleen in staat zal zijn de passies te 'overwinnen' wanneer die zelf tot een voldoende sterke passie verwordt. Er is dan ook meer nodig dan alleen maar feitenkennis en wetenschap, juist een sterke verinnerlijkte motivatie en drive om die kennis ook om te zetten in daadwerkelijk handelen zal de sleutel zijn om ons alsnog te bevrijden van de menselijke slavernij en onderworpenheid aan de passies.

Bovendien mogen we ook niet vergeten dat alleen inadequate voorstellingen negatieve emoties in het leven kunnen roepen: “geesteshandelingen ontstaan alleen uit adequate ideeën; gemoedsaandoeningen hangen alleen van inadequate ideeën af”.⁴⁰⁵ Hartstochten als haat en verdriet vinden steeds hun oorsprong in inadequate voorstellingen, terwijl affectieve affecten als bijvoorbeeld 'flinkheid' en 'edelmoedigheid' steeds berusten op adequate ideeën en enkel zij een gevoel van innerlijke rust en tevredenheid - de daarmee gepaard gaande affectieve dimensie dus - kunnen genereren. De inadequate voorstellingen op basis waarvan de student besluit in te gaan op de zintuiglijke verleidingen van het strand, zullen ongetwijfeld later aanleiding geven tot een gevoel van droefheid wanneer hij geconfronteerd wordt met zijn slechte voorbereiding op het examen. Verwarde ideeën brengen volgens Spinoza dan ook met zich mee dat we achteraf het gevoel hebben dat de zaken ook op een andere manier hadden kunnen verlopen, resulteren met andere woorden in schuldgevoelens en teleurstelling.⁴⁰⁶ Had de student daarentegen toch besloten zijn lichamelijke genot aan de kant te schuiven, dan zou hij later door zijn betere voorbereiding juist een gevoel van blijdschap en tevredenheid kennen. Maar, belangrijk is dat we inzien dat de student volgens Spinoza eigenlijk nooit een keuze heeft gehad. Alles is afhankelijk van de kracht of intensiteit van de passie in kwestie en de mogelijkheid van adequate voorstellingen om ertegen in te gaan. Dit laatste is dus enkel het geval wanneer de kracht van de affectieve dimensie ervan sterker is dan deze van de betrokken passie. Dit is nu juist Spinoza's punt: we moeten ons over de menselijke natuur en de werking van de geest zeker geen illusies maken, de kracht van de passies zal in vele gevallen te sterk zijn om door de rede gecorrigeerd te worden. Enkel wanneer we in staat zullen zijn onze wetenschappelijke kennis als het ware te overstijgen en te laten integreren in een intuïtief kennen - wanneer onze rede dus werkelijk de proporties en beleving aanneemt van een passie - zullen we in de mogelijkheid komen beter weerwerk te bieden tegen de grillen van onze zintuiglijke lusten: “ware en adequate kennis heft de negatieve passies dan ook op, mits ze werkelijk geloofd wordt, dat willen zeggen wanneer de adequate voorstelling verinnerlijkt is”.⁴⁰⁷

Vooraleer verder te gaan met deel IV kan het geen kwaad kort nog enkele bevindingen te herhalen,

405 Spinoza (2008), EIII, stelling 3, p. 235

406 Van Reijen (2008), p. 104

407 Ibid., p. 103

tussen de lijntjes door heeft Spinoza ons dan ook reeds bepaalde middelen aangereikt waarmee we de werking van de passies kunnen temperen.

Eerst en vooral kan niet vergeten worden dat we het niet steeds op het niveau van het verstand moeten zoeken willen we weerwerk bieden tegen de verlamrende werking van de passieve affecten. Inadequate voorstellingen kunnen ook geneutraliseerd worden door zich te beroepen op andere inadequate ideeën die uiteraard die eerste in kracht of begeerte overtreffen. Zo kan bijvoorbeeld de *angst* die voortvloeit uit de gedachte aan ongewenste gevolgen van een bepaalde handelingswijze - zelf een passief affect - ervoor zorgen dat niet wordt toegegeven aan de aantrekkingskracht van een andere passie. Ook is het bijvoorbeeld zo dat een teleurstellende liefde kan 'overgaan' wanneer zij wordt vervangen door een andere, meer zwaarwichtige liefde. De hoogste liefde voor Spinoza is uiteraard de intellectuele liefde voor de natuur en zeker niet die voor een persoon, voor geld, eer of roem. Dit zijn niet meer dan vergankelijke zaken die finaal steeds buiten onze eigen macht liggen, ze kunnen alleen maar nieuwe negatieve passies in het leven roepen.⁴⁰⁸

Ten tweede is het zo dat wetenschappelijke kennis in bepaalde gevallen wel degelijk kan volstaan om sommige passieve affecten te voorkomen. De meesten onder ons beseffen uiteraard dat het voordeliger is niet steeds in te gaan op alle neigingen waarmee we worden geconfronteerd. Op basis van de objectieve kennis die we bezitten voeren we constant afwegingen door die ons helpen op langere termijn een betere positie en meer plezier voor onszelf te bewerkstelligen. Maar, zoals gezegd, is de aantrekking van de passies en het vooruitzicht op onmiddellijke of nabije plezierbevrediging vaak te krachtig om ons er toch tegen te verzetten. Daarom moeten we dus het tweede kennisniveau overstijgen en onze theoretische kennis omzetten in een intuïtief begrijpen: "dat weten is een doorleefd en doorvoeld inzicht, een verinnerlijkt weten, dat zelf affectief beladen is. Bovendien geeft deze soort van kennen op zich al vreugde en ook dat legt gewicht in de schaal".⁴⁰⁹

Ten derde is duidelijk dat Spinoza's wijsbegeerte in geen geval vooropstelt dat we definitief komaf kunnen maken met de passies en de werking van inadequate voorstellingen en verbeelding die ermee verband houdt. De passieve affecten maken integraal deel uit van ons bestaan, we kunnen ze eenvoudigweg nooit elimineren. Belangrijk is dat we ze daarom niet beschouwen als menselijke tekortkomingen, maar eerder als volmaakte uitingen van de macht van de natuur. Een natuur die we

408 Wat uiteraard niet wil zeggen dat een mens geen geld, erkenning laat staan liefde nodig heeft in zijn bestaan. Het punt is gewoon dat de realisatie of het behoud van dergelijke zaken hoogst onzeker is aangezien hun oorzaak steeds buiten de mens zelf ligt. De mens handelt dus nooit actief maar ondergaat passief wanneer hij op soortgelijke zaken is gericht. De aandoeningen die ermee gepaard gaan houden bovendien steeds verband met inadequate voorstellingen, en die laten ons vergeten hoe de dingen echt in elkaar zitten en waar het werkelijk om gaat.

409 Van Reijen (2008), p. 107

moeten bestuderen. De natuurlijke gang van zaken brengt volgens Spinoza dus met zich mee dat er enerzijds sprake is van een soort fundamentele onvrijheid van de mens ten aanzien van de passies, dit door een zekere onmacht van de rede om steeds tegen die passies te kunnen ingaan. Anderzijds is het wel zo dat we met behulp van diezelfde rede de natuur ook kunnen leren kennen en doorgronden, en juist wie dit inziet zal volgens Spinoza beseffen dat de menselijke toestand zeker niet geheel machteloos te noemen is.

Ook moeten we nog even stilstaan bij de noties goed en kwaad, volmaakt en onvolmaakt. Het zal verduidelijken welke richting Spinoza nu eigenlijk uitgaat, waarom we met de *Ethica* kunnen spreken van een soort deugdethiek die eerder belang legt in het soort persoon dat we zijn en het karakter dat we aan de dag leggen, dan in de specifieke handelingen die we stellen. In het voorwoord van deel IV herhaalt Spinoza dat noties als volmaakt en onvolmaakt, goed en kwaad niet meer zijn dan modi van denken, meer bepaald: “begrippen die wij vormen doordat wij de dingen met elkaar vergelijken”.⁴¹⁰ De termen verwijzen nooit naar positieve eigenschappen in de dingen zelf of naar geest-onafhankelijke structuren in de wereld, maar zijn steeds relatief aan een bepaalde menselijke standaard. Daarbij komt nog eens dat mensen meerdere standaarden hanteren en dat ze die op verschillende manieren interpreteren in overeenstemming met hun specifieke wensen en verlangens.⁴¹¹ Wat goed voor de ene is, is bijgevolg niet steeds goed voor de ander:

*“Muziek is bijvoorbeeld goed voor de zwaarmoedige, slecht voor de rouwende, maar voor de dove niet slecht en niet goed. Hoewel dit zo is moeten we deze woorden toch blijven gebruiken. Aangezien wij ons immers een idee van de mens willen vormen, die wij als toonbeeld van de menselijke natuur beschouwen, heeft het zin deze woorden in de omschreven betekenis te blijven gebruiken. In het vervolg zal ik dus onder 'goed' verstaan iets waarvan wij met zekerheid weten dat het een middel is om het toonbeeld van de menselijke natuur, dat ons voor ogen staat, steeds meer te benaderen. Onder 'kwaad' versta ik echter iets waarvan wij zeker weten dat het ons in de weg staat dit beeld te benaderen. Verder zullen we mensen volmaakter of onvolmaakter noemen, naarmate zij dit beeld meer of minder benaderen.”*⁴¹²

Spinoza maakt in deel IV dus een onderscheid tussen enerzijds kennis van goed en kwaad en anderzijds ware kennis van goed en kwaad. Uit de voorgaande bespreking van de hartstochten weten we dat mensen dingen goed noemen wanneer ze een positieve invloed hebben op hun bestaansmacht, wanneer ze met andere woorden gevoelens van blijdschap en plezier in het subject genereren. Dergelijke waardeoordelen hebben hun grondslag echter steeds in de passies alleen, ze

410 Spinoza (2008), EIV, woord vooraf, p. 347

411 “The thesis that our value judgements are based on models is not in conflict with the earlier thesis that they are guided by our feelings and desires. Rather, the two are aspects of a single unified account, the unifying factor being the view that our feelings and desires guide our value judgements by guiding or selection of models.” { cf. Jonathan Bennet, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis: Hackett Publishing, 1984), p. 292 }

412 Spinoza (2008), EIV, woord vooraf, p. 347

zijn gebaseerd op inadequate voorstellingen van het betrokken object en het lichaam waarop ze inwerken. Spinoza gaat deze waardebeoordeling in deel IV nu echter opposeren aan een waardebeoordeling die niet langer gebaseerd is op de zintuiglijke waarneming en inadequate voorstellingen, maar op de werking van de rede alleen. Zo stelt hij dat: “de dingen die wij krachtens een voorschrift van de rede goed of kwaad achten, zijn noodzakelijk goed of kwaad”.⁴¹³ Spinoza beweert nu dat mensen die onder de leiding van de rede leven, noodzakelijkerwijze alleen die dingen zullen doen die goed zijn voor de menselijke natuur. Het dictaat van de rede brengt mee dat ze enkel die handelingen zullen stellen die bij de natuur van iedere mens passen, en dus automatisch ook goed zijn voor elk ander mens.⁴¹⁴ Waar het hier om gaat is dat Spinoza inziet dat een benadering van de ethische concepten goed en kwaad als louter subjectieve noties - het zijn in zijn stelsel dan ook niet meer dan modi van denken, zonder enige absolute waarde - enigszins problematisch is, zeker gezien het feit dat hij 'een toonbeeld van de menselijke natuur', een ideale mens vooropstelt waaraan wij ons gedrag kunnen afmeten. Daarom voert hij een bepaalde objectivatie in van de termen goed en kwaad, opdat deze wel degelijk intelligibel en nuttig kunnen blijven voor toepassing in zijn verdere discours. Er kan dan wel geen twijfel bestaan over het feit dat termen als goed en kwaad steeds relatief zijn aan een bepaalde menselijke standaard, de standaard die volgens Spinoza echter van toepassing is op de manier waarop we het goede leven waarderen is zeker niet lukraak. Ze is steeds in overeenstemming met de natuur van de mens zelf, ze gehoorzaamt aan het dictaat van de rede. Vandaar dat Van Reijen opmerkt dat: “Spinoza een absoluut ethisch relativisme beschrijft, maar wel op basis van een naturalistisch objectief 'goed voor ons'”.⁴¹⁵ Dit objectief goed voor de mens zal uiteraard betrekking hebben op een menselijk handelen dat zo veel als mogelijk gestuurd wordt door adequate voorstellingen alleen, een handelen dat oorsprong vindt in de eigen natuur en op een noodzakelijke wijze voortvloeit uit de conatus zelf. Zij die daarentegen in de ban blijven van de werking van de passies en de daarmee gepaard gaande inadequate voorstellingen en verbeelding, zullen dan weer ver verwijderd blijven van het vooropgestelde ideaal.

3.5. *Spinoza's 'naturae humanae exemplar'*

Spinoza's filosofie zal er dus met andere woorden op gericht zijn een soort ideale mens te presenteren, waarbij de noties goed en kwaad ingevuld worden als die zaken die dit model al dan

413 Spinoza (2008), EIV, stelling 35, p. 389

414 Ibid., EIV, stelling 35, p. 389

415 Van Reijen (2008), p. 27

niet helpen benaderen of realiseren. Vandaar dat hij vervolgens stelt dat we in het oog moeten houden: “dat de uitspraak dat iemand volmaakter wordt, en omgekeerd, niet betekent dat hij van wezensvorm verandert, maar dat wij denken dat zijn vermogen tot handelen voor zover het door middel van zijn eigen natuur wordt begrepen, groter of kleiner wordt.”⁴¹⁶ Het onderscheid dus tussen actief handelen en passief ondergaan, tussen de menselijke geest die innerlijk wordt beïnvloed en deze die louter extern wordt aangedaan.

Toch moeten we opmerken dat in de literatuur enige discussie bestaat over de manier waarop we Spinoza's 'toonbeeld van de menselijke natuur' - *naturae humanae exemplar* - nu moeten invullen, in de eerste plaats omdat het concept enkel ter sprake komt in het voorwoord van deel IV en later niet meer wordt vermeld. Zo beschouwt Bennet het als niet meer dan: “a relic of a time when Spinoza planned to make the concept of a favoured model of mankind do some work for him in the body of Part 4”.⁴¹⁷ Anderen zoals Nadler storen zich niet aan het feit dat het concept verder niet ter sprake komt in deel IV zelf, en verwijzen naar deel V waar Spinoza 'de menselijke vrijheid' behandelt: “I would say, however, that while the *exemplar* terminology does not reappear later in Part Four, nonetheless the concept of a 'favoured model' that it represents does, in the form of the 'free man’”.⁴¹⁸ Deze laatste interpretatie zal hier dus worden gevolgd, mede door het feit dat het concept van een bepaald menselijk ideaal ook uitdrukkelijk ter sprake komt in andere werken van Spinoza. Het lijkt daarom aangewezen - zoals ook Bennet doet - te verwijzen naar de *Korte Verhandeling* waarin we het volgende lezen:

“Wij hebben nu te vooren al gezejd, dat alle dingen genoodzaakt zyn, en dat In de Natuur geen goet, en geen kwaad is. Zo dat al't geen dat wij van de mensch willen, dat zal moeten van het geslacht des zelfs zyn, het welk niet anders is, als een Wezen van reden. En wanneer wij dan een Idea van een volmaakt mensch in ons verstand bevat hebben, dat zoude dan kunnen een oorzaak zyn, om zien (als wij ons zelf onderzoeken) offer in ons ook eenig middel is om tot zo een volmaaktheid te komen. En daarom dan, alles wat ons tot die volmaaktheid voorderd, dat zullen wij goet noemen, en in tegendeel dat verhinderd, off ook daar toe niet en vordert, kwaad.”⁴¹⁹

We treffen hier met andere woorden dezelfde redenering aan die later in de *Ethica* opnieuw zou opduiken. Ook hier vertrekt Spinoza van een bepaald ideaal van een volmaakte mens, een ideaal dat voor ons zeer nuttig is omdat het kan dienen als een soort voorbeeld waartegen we onze eigen levenswandel kunnen afmeten. Belangrijk is echter dat in de *Ethica* wel zeer duidelijk wordt gesteld dat dit ideaal ook steeds een ideaal zal blijven. Deel IV is er dan ook uitdrukkelijk op gericht de onmacht van de rede en de menselijke onvrijheid wat betreft de hartstochten in het licht te stellen -

416 Spinoza (2008), EIV, woord vooraf, p. 347

417 Bennet (1984), p. 296

418 Nadler (2006), p. 220

419 Spinoza (1982), p. 305

niemand kan zich volledig bevrijden van de werking van de passies. De mogelijkheid van een volledig actieve mens moeten we volgens Spinoza dus als een illusie beschouwen, wat uiteraard niet wil zeggen dat we er niet naar moeten streven - zoveel als mogelijk - een dergelijke toestand te benaderen.

Het voorgaande verklaart ook gemakkelijker waarom we in de *Ethica* een wijsbegeerte terugvinden die als een deugdethiek moet worden omschreven. Handelingen zijn dan ook goed of slecht in verhouding tot een bepaald model van menselijke perfectioneerbaarheid:

“The resulting moral philosophy is virtue-oriented. What matters most is not the actions that one performs, or even the intentions that one has, but above all the kind of person one is and the character one possesses. Like Socrates, Plato, Aristotle, and the Stoics before him, Spinoza’s model human being is one endowed with virtue and a settled disposition to do certain things and behave in determinate ways.”⁴²⁰

De vraag is natuurlijk hoe Spinoza zelf het concept deugd invult. In definitie 8 lezen we het volgende: “onder 'deugd' en 'vermogen' versta ik hetzelfde, dat wil zeggen, wanneer zij op de mens betrekking hebben is de deugd zijn wezen en natuur, voor zover zij het vermogen heeft iets te bewerkstelligen dat men alleen uit de wetten daarvan kan begrijpen”. In het commentaar bij stelling 18 verduidelijkt hij deze gedachte: “aangezien verder de deugd hetzelfde is als het handelen volgens de wetten van zijn eigen aard, en alles volgens de wetten van zijn aard naar zelfbehoud streeft, volgt hier ten eerste uit dat de grondslag van de deugd het streven naar zelfbehoud is, en dat het geluk gelegen is in het feit dat de mens tot zelfbehoud in staat is”.⁴²¹ De deugdzaam mens is volgens Spinoza dus iemand die erin slaagt in overeenstemming te leven met de wetten van zijn eigen natuur, iemand die in staat is te leven overeenkomstig zijn eigen wezen. We weten reeds dat het wezen van de mens zijn conatus is - zijn streven naar zelfbehoud - waaruit volgt dat diegene die succesvol is in het consolideren en versterken van dat streven volgens Spinoza deugdzaam moet worden genoemd.⁴²² Zij die daarentegen hun zelfbehoud links laten liggen - niet handelen overeenkomstig de wetten van hun eigen natuur - worden 'onmachtig' genoemd.⁴²³ Spinoza confronteert ons hier dus opnieuw met het fundamentele onderscheid tussen enerzijds een mens die rationeel en actief door het leven gaat - zichzelf zo veel mogelijk als oorzaak van zijn handelen heeft - en anderzijds de mens die de dingen van buitenaf ondergaat en gebukt onder de heerschappij van de passies in onvrijheid handelt: “de ware deugd is namelijk hetzelfde als louter onder de leiding van de rede leven en de onmacht bestaat dus hierin dat de mens zich door de dingen buiten

420 Nadler (2006) , p. 225

421 Spinoza (2008) , EIV, commentaar stelling 18, p. 371

422 “Er is geen deugd denkbaar, die meer primair is dan deze, namelijk het streven naar zelfbehoud” {cf. Spinoza (2008) , EIV, stelling 22, p. 134}

423 Spinoza (2008) , EIV, stelling 20, p. 373

hem laat leiden en door hen ook tot het verrichten van handelingen wordt aangezet, die de algemene aard der uitwendige dingen van hem eist, en niet zijn natuur als zodanig beschouwd”.⁴²⁴ Mensen leven dus in overeenkomst met hun eigen natuur wanneer de handelingen die ze stellen volgen uit de eigen natuur zelf, niet een gevolg zijn van de willekeurige manier waarop externe lichamen op ons inwerken. Dit betekent eenvoudigweg dat handelingen die conform onze natuur zijn adequate voorstellingen als oorzaak hebben - een gevolg zijn van een rationele kennis van de dingen - en niet worden ingegeven door inadequate voorstellingen die verband houden met de passies. Daarom zal Spinoza 'leven in overeenstemming met de eigen natuur' gelijkstellen met 'leven onder leiding van de rede'. Dit alles blijft uiteraard tamelijk vaag, maar wanneer we alles mooi op een rijtje zetten bekomen we toch een overzichtelijker en begrijpelijker beeld.

We zien dus dat iemand volgens Spinoza deugdzaam is wanneer hij erin slaagt zijn streven of kracht tot voortbestaan zo veel mogelijk te bevestigen. In dat geval gehoorzaamt hij aan zijn conatus en is hij 'mchtig' of 'krachtig'. Dit laatste betekent op zijn beurt dat de betrokkene actief handelt, dat wil zeggen de adequate oorzaak is van zijn eigen zijnswijze. Dit is dan weer het geval wanneer iemands zijnswijze voortvloeit uit adequate voorstellingen die de betrokkene zelf heeft. De persoon wiens handelingen nu uitsluitend een gevolg zijn van adequate voorstellingen, handelt in overeenstemming met de rede: “the virtuous person thus lives what might be called the life of reason, a life of increased power and activity”.⁴²⁵

Natuurlijk vragen we ons af hoe zo'n leven volgens de rede er volgens Spinoza nu concreet uitziet. Vooraleer hier op in te gaan moeten we echter nogmaals verwijzen naar het commentaar bij stelling 18 waar een belangrijke opmerking wordt gemaakt. Spinoza stelt er immers dat de deugd steeds omwille van zichzelf nagestreefd moet worden, en 'dat er niets voortreffelijkers of voor ons nuttiger is ter wille waarvan men de deugd zou moeten nastreven'.⁴²⁶ Dit betekent uiteraard niet dat wij voor ons zelfbehoud geen gebruik zouden mogen maken van dingen die buiten onszelf liggen. We maken dan ook integraal deel uit van de natuurlijke wereld, en het is bijgevolg evident dat we ook externe zaken uit die natuur aanwenden wanneer deze voor ons zelfbehoud dienstig zijn: “buiten ons zijn er dus vele dingen die voor ons nuttig en om die reden nastrevenswaardig zijn”.⁴²⁷ Deze opmerking is van groot belang omdat het duidelijk maakt dat Spinoza in geen geval een ascetisch leven vooropstelt als de meest ideale manier van zijn. De deugdzame persoon staat wel degelijk met beide voeten volledig in het leven, wat natuurlijk niet wil zeggen dat hij zomaar alles zonder onderscheid

424 Spinoza (2008), EIV, commentaar I bij stelling 37, p. 395

425 Nadler (2006), p. 230

426 Spinoza (2008), EIV, commentaar stelling 18, p. 371

427 Ibid., EIV, commentaar stelling 18, p. 371

zal nastreven. Enkel die zaken die 'redelijkerwijze' het welzijn stimuleren en bevorderen komen hiervoor in aanmerking. De handelingswijze van de deugdzame persoon is bijvoorbeeld nooit gebaseerd op gevoelens van blijdschap of droefheid - plezier of pijn - die het gevolg zijn van alleen maar een tijdelijke of slechts gedeeltelijke toename of afname van de conatus. "Een begeerte die uit blijdschap of droefheid onstaat en die op één of meer delen van het lichaam, maar niet op alle delen betrekking heeft, heeft geen zin voor de mens".⁴²⁸ Spinoza zegt hier dus dat de deugdzame persoon niet zomaar bepaalde zaken zal nastreven louter omdat die een onmiddellijke bevrediging inhouden, of louter omdat ze bepaalde - en niet alle - aspecten van ons bestaan bevoordelen. Waar het om gaat is dat juist die zaken worden nagestreefd die voor het gehele organisme - zowel op korte als lange termijn - dienstig zullen zijn.

Het maken van dergelijke afwegingen alsook het daarmee in overeenstemming handelen is uiteraard geen sinecure en vereist in de eerste plaats een adequaat begrip van dingen. Deugdzzaam handelen is volgens Spinoza dan ook alleen maar mogelijk wanneer we door kennis worden aangezet.⁴²⁹ Het fundamentele belang van kennis expliciteert hij als volgt: "Al wat wij op discursief inzicht nastreven, is niets anders dan kennis, en de geest acht, voor zover hij de rede gebruikt, alleen nuttig wat tot kennis leidt".⁴³⁰ Accumulatie van kennis is voor Spinoza dus datgene wat het meeste het welzijn en geluk van mensen ten goede komt, datgene wat het beste onze conatus in zijn streven bevestigt. De deugdzame persoon die leeft volgens de eisen van de rede zal bijgevolg steeds inzien dat er niets machtiger is dan kennis om op een gepaste manier door het leven te gaan. "Knowledge is thus the supreme good, since it is what moves one closer to the state of human perfection, which is itself a state of understanding".⁴³¹

Dit alles is uiteraard nog steeds in overeenstemming met wat hierboven reeds werd vermeld. Mensen streven ernaar hun conatus zo veel als mogelijk te bevestigen. Deugdzame mensen slagen hierin en dat vertaalt zich in een actief handelen, een handelen waarbij men zelf de adequate oorzaak van dat handelen is. Men is echter de adequate oorzaak van het eigen handelen wanneer de betrokken handelwijze voortvloeit uit adequate voorstellingen die men zelf in de eigen geest bezit. Vandaar dat Spinoza stelt dat de deugdzame persoon wiens handelingen een gevolg zijn van de eigen adequate voorstellingen, handelt in overeenstemming met de rede. Bijgevolg is het evident - en conform de eisen van de rede - dat mensen zo veel mogelijk adequate voorstellingen van de omringende wereld verzamelen, omdat dit hen dus in staat zal stellen actiever te worden. In andere bewoordingen komt het er dus op neer dat hoe meer kennis van de tweede en derde soort we zullen

428 Spinoza (2008), EIV, stelling 60, p. 429

429 Ibid., EIV, stelling 23, p. 377

430 Ibid., EIV, stelling 26, p. 379

431 Nadler (2006), p. 230

opdoen - enkel deze vormen van kennis leveren ons adequate ideeën - hoe meer we in staat zullen zijn de dingen te verbinden met hun oorzaken, hoe beter we de zaken in het groter geheel van de natuur kunnen situeren - sub specie aeternitatis - hoe gepaster de levenswandel zal zijn die we kunnen uitstippelen. Het kan bijgevolg niet verwonderen dat Spinoza verder verklaart dat: “het hoogste wat de geest kan kennen god is, dat wil zeggen, het volstrekt oneindig zijnde. Zonder dit kan niets zijn of worden begrepen. Het heeft dus voor de geest het grootste nut, met andere woorden, de kennis van God is voor hem het hoogste goed.”⁴³² Met de kennis van de natuur vindt de deugdzame persoon immers een goed terug dat hij kan verwerven door enkel en alleen gebruik te maken van de eigen rationele faculteiten, een goed dat met andere woorden niet afhankelijk is van de grillen van het lot of de goodwill van anderen. Het is bovendien een oneindig en onuitputtelijk goed dat steeds door iedereen nagestreefd kan worden zonder dat dit in principe voor concurrentie moet zorgen. Integendeel, Spinoza meent juist dat de deugdzame persoon inziet dat het ook in zijn belang is dat anderen op dezelfde manier hun kennis van de natuurlijke wereld uitbreiden en verdiepen: “Het goed dat eenieder die de deugd zoekt, nastreeft, verlangt hij ook voor de andere mensen, en dit des te meer naarmate hij God beter kent”.⁴³³

De tijd is nu gekomen om het toch wat abstracte niveau van hierboven achterwege te laten, en na te gaan op welke manier de deugdzame of wijze persoon zich volgens Spinoza nu meer concreet een weg baant door het dagelijkse leven. Duidelijk is in elk geval dat de wijze niet iemand is die zich zomaar zal laten meeslepen door de wervelwind van de passies, maar in de eerste plaats juist de rede zal laten spreken. Daarom zal hij zich nooit overgeven aan uitbundige en buitensporige verlangens van liefde omdat dergelijke gevoelens juist de grondslag vormen van hebzucht, heerszucht, wellust en andere vormen van waanzin, waarbij de geest enkel oog heeft voor bepaalde objecten en daardoor niet aan andere - meer substantiële - dingen kan denken.⁴³⁴ Ook gevoelens van haat zijn de wijze vreemd. Het is dan wel zo dat mensen steeds zullen proberen de objecten die ze haten te vernietigen, de deugdzame persoon ziet echter in dat hij in dat geval niet anders doet dan zelf een kwaad nastreven - de kans is immers groot dat het gehate object zal terugslaan - wat hem tegenhoudt hierin te volharden.⁴³⁵ Volgens dezelfde redenering worden ook afgunst, bespotting, minachting, woede, wraakzucht en alle andere hartstochten die we als vormen van haat beschouwen

432 Spinoza (2008), EIV, bewijs stelling 28, p. 381

433 Ibid., EIV, stelling 37, p. 393

434 Ibid., EIV, commentaar stelling 44, p. 407

435 Spinoza verwijst hiervoor naar deel III: “Iemand haten is hem als een oorzaak van droefheid beschouwen. Wie een ander haat, streeft er dus naar hem te verwijderen of vernietigen. Welnu, al hij daardoor vreest voor meer droefheid of - wat hetzelfde is - een groter kwaad voor hem en hij meent dit te kunnen vermijden door de gehate persoon het voorgenomen kwaad niet aan te doen, zal hij daarvan willen afzien. Dit streven is sterker dan het streven hem kwaad te doen”. {cf. Spinoza (2008), EIII, bewijs stelling 39, p. 281}

of uit die haat ontstaan geweerd uit het bestaan van de wijze.⁴³⁶ De deugdzame persoon zal bovendien zoveel mogelijk de haat, woede en minachting van een ander met liefde en edelmoedigheid proberen te vergelden.⁴³⁷ Liefde kan volgens Spinoza dan ook haat vernietigen en zelfs omzetten in liefde: “Want wie een voorwerp dat hij haat of dat hij gewoonlijk met droefheid beschouwt, begint lief te hebben, is door het feit dat hij liefheeft blij. Bij de blijdschap die de liefde met zich meebrengt, komt nog de vreugde die ontstaat doordat het streven de droefheid die de haat met zich meebrengt te verwijderen, zeer wordt versterkt”.⁴³⁸

Daarnaast zullen ook zwaarmoedigheid en droefheid uit het leven van de wijze worden geweerd, opgewektheid daarentegen is een goed dat volgens Spinoza geen buitensporigheid kan kennen en bijgevolg kenmerkend is voor elk deugdzam bestaan. Ook het belang van humor in het leven wordt door de wijze erkent: “want gelach is evenals scherts louter blijdschap en, mits een teveel wordt vermeden, als zodanig een goed”.⁴³⁹ Bespottling wordt door Spinoza dan weer zonder meer veroordeeld: “alleen een afgunstige god of een jaloers mens verheugt zich over mijn onvermogen en mijn tegenslagen, of beschouwt mijn tranen, snikken, angst en soortgelijke tekens van een onmachtige geest als een deugd”.⁴⁴⁰

Met deze korte aanwijzingen die Spinoza in deel IV geeft, krijgen we dus al een meer concreet beeld van de manier waarop de wijze volgens hem gevoelsmatig door het leven gaat. Het centrale devies is zonder twijfel matigheid en het vermijden van elke vorm van buitensporig gedrag. Spinoza hamert er bovendien op dat een blijde en optimistische ingesteldheid daarbij onontbeerlijk is, hij vat dit alles als volgt samen:

*Naarmate een grotere blijdschap ons aandoet, gaan wij tot een grotere volmaaktheid over, dat wil zeggen, hebben we noodzakelijk meer deel aan de goddelijke natuur. Het is kenmerkend voor de wijze dat hij de dingen gebruikt en daarin zo veel mogelijk genoeggen scheidt (niet tot walgelijks toe, want dat is geen genieten). Een wijze geniet met mate smakelijk voedsel, aangename dranken, geuren, de lieflijkheid van uitbottende planten, sieraden en ontspant zich met muziek, spel, theater en dergelijke dingen waar ieder mens kan van genieten zonder een ander schade te doen. Het menselijk lichaam is immers samengesteld uit een groot aantal delen van verschillende aard, die voortdurend nieuw en gevarieerd voedsel nodig hebben, opdat alle delen in gelijke mate in staat zijn tot alles wat uit zijn natuur kan volgen en dus ook dat de geest eveneens in staat is om een groot aantal dingen tegelijk te kennen. Deze leefwijze komt dus uitstekend overeen met onze beginselen en de manier waarop mensen zich gewoonlijk gedragen. Zij is de beste van alle (indien er nog andere mogelijkheden zijn) en bovenal aan te bevelen.*⁴⁴¹

Belangrijk is ook dat de wijze volgens Spinoza de dingen steeds kent onder het aspect van

436 Spinoza (2008), EIV, bijkomende stelling 1 stelling 44, p. 407

437 Ibid., EIV, stelling 46, p. 409

438 Ibid., EIV, bijkomende stelling 1 stelling 44, p. 407

439 Ibid., EIII, bewijs stelling 44, p. 289

440 Ibid., EIV, commentaar bijkomende stelling 2 stelling 45, p. 409

441 Ibid., EIV, commentaar bijkomende stelling 2 stelling 45, p. 409

eeuwigheid of noodzakelijkheid. Dit is uiteraard een logisch gevolg van het feit dat zijn kennis van de dingen een kennis van de tweede en derde soort impliceert. Hij kent de dingen objectief en 'sub specie aeternitatis', en hij is zich bewust van de noodzakelijkheid van hun bestaan. Dit eeuwig perspectief brengt in de eerste plaats met zich mee dat ideeën van een voorval in de toekomst, het verleden of het heden hem ook steeds op eenzelfde manier zullen aandoen.⁴⁴² De wijze zal met andere woorden de dingen met eenzelfde ingesteldheid benaderen, het is voor hem irrelevant of ze nu op het verleden, heden of de toekomst betrekking hebben - vanuit het perspectief van de eeuwigheid is er dan ook geen verschil. Het feit dat de aandacht van de deugdzame persoon evenzeer op de toekomst als op het heden is gevestigd, brengt dus met zich mee dat hij zaken die hem onmiddellijke bevrediging schenken gemakkelijk kan laten links liggen. Een rationele afweging wat betreft het nut van de dingen - zowel op lange als korte termijn - staat zoals gezegd steeds centraal. De wijze handelt alleen op grond van een adequaat begrip van de dingen en handelt enkel op zo'n manier die werkelijk in zijn voordeel is.

Uit het gegeven dat de wijze de dingen benadert en kent vanuit een perspectief van eeuwigheid en noodzakelijkheid volgt ten tweede ook dat gevoelens van hoop of vrees hem over het algemeen vreemd zijn.⁴⁴³ Deze veronderstellen immers een graad van onzekerheid wat betreft het al dan niet voorvallen van bepaalde gebeurtenissen of objecten. De wijze begrijpt echter dat er van contingentie in de natuur geen sprake kan zijn, dat de dingen juist met strikte noodzakelijkheid geschieden en voortvloeien uit hun oorzaken. Een gevolg hiervan volgens Spinoza is dat de wijze ook inziet dat medelijden met anderen zo veel mogelijk vermeden moet worden:

“Wie inzicht heeft in de noodzaak waarmee alle dingen uit de goddelijke natuur voortvloeien en volgens eeuwige natuurwetten en regels tot stand komen, treft werkelijk nooit iets aan wat zijn haat, lachlust of verachting waard is. Hij zal met niemand medelijden hebben en zo veel als de menselijke deugd het toestaat, trachten 'wel te doen en blij te zijn' zoals men zegt. Hierbij komt dat wie snel medelijden heeft en door het leed en de tranen van een ander gemakkelijk bewogen wordt, dikwijls iets doet waar hij later spijt van heeft, niet alleen omdat wij op grond van deze hartstocht niets doen waarvan wij zeker weten dat het goed is, maar ook omdat valse tranen ons gemakkelijk misleiden.”⁴⁴⁴

Dit komt misschien wat koel en harteloos over, maar we mogen uiteraard niet vergeten dat Spinoza met zijn ideaal van de deugdzame mens juist een bestaanswijze voor ogen heeft die zich kenmerkt door het vermogen niet zomaar toe te geven aan de vaak blinde werking van de passies, zelfs deze die dus op het eerste gezicht niet meer dan menselijk lijken. Zoals gezegd handelt de wijze alleen op grond van een adequaat begrip van de dingen, alleen op zo'n manier die werkelijk in zijn voordeel is. Dit betekent natuurlijk niet dat de wijze daarom een totale koele kikker zou zijn zonder enige

442 Spinoza (2008), EIV, stelling 62, p. 431

443 Ibid., EIV, commentaar stelling 47, p. 411

444 Ibid., EIV, commentaar bijkomende stelling stelling 50, p. 413

vorm van sympathie voor anderen. In de daaropvolgende stelling bespreekt Spinoza - waarschijnlijk ook om deze reden - gevoelens van genegenheid:

“Wanneer iemand onder leiding van de rede leeft, verlangt hij het goede dat hij voor zichzelf nastreeft ook voor een ander. Wanneer hij dus iemand een ander ziet weldoen, steunt hij het streven van de weldoener, dat wil zeggen, hij is blij. Dit gevoel gaat samen met de idee van de weldoener van de ander. Hij is hem dus toegenegen.”⁴⁴⁵

De wijze zal dus wel degelijk weldoeners en anderen die eveneens leven onder leiding van de rede stimuleren en steunen in hun ondernemingen, maar uiteindelijk is het wel zo dat de deugdzame mens volgens Spinoza in de eerste plaats gericht zal zijn op het eigen persoonlijke welzijn. Hij is zelfvoldaan - een woord dat bij Spinoza geen pejoratieve bijklank heeft - telkens wanneer hij beseft dat zijn eigen capaciteiten door zijn handelingen werden geconsolideerd of vergroot. Dit gevoel van zelfvoldaanheid moet echter wel onderscheiden worden van de goede naam of roem die men bij het volk al dan niet kan genieten. Deze laatste vorm van zelfvoldaanheid is de wijze dan ook vreemd want:

“Het volk is immers veranderlijk en onstandvastig, zodat men snel zijn populariteit verliest als men er niet dagelijks zijn aandacht aan besteedt. Sterker nog, aangezien alle mensen populair willen zijn, doet men bijzonder graag aan elkaars reputatie op een of andere wijze afbreuk, en omdat men vecht voor wat men meent dat het hoogste goed is, branden de mensen van verlangen, elkaar op een of andere wijze eronder te krijgen. De uiteindelijke winnaar is trotser op het nadeel dat hij anderen heeft berokkend, dan op het voordeel voor zichzelf. Deze trots of zelfvoldaanheid is ijdel, omdat zij in feite niets is.”⁴⁴⁶

Het genieten van populariteit bij het merendeel van de bevolking zal de deugdzame mens dus koud laten. Dit omdat het een zaak is waarvan de realisatie uitermate onzeker is, want afhankelijk van anderen waarover men geen controle heeft. De wijze beseft dan ook dat hij voor zijn geluk en welzijn in de eerste plaats op zichzelf zal aangewezen zijn, ware vrijheid impliceert dan ook een actief handelen van de eigen geest en niet een passief ondergaan van wat anderen doen. Dit brengt voor Spinoza ook mee dat de deugdzame persoon zoveel als mogelijk de gunsten van anderen moet weigeren om die eigen vrijheid zoveel mogelijk te bewaren:

“Zo veel mogelijk, want ook al zijn de mensen onwetend, toch zijn het mensen, die ons in noodgevallen de best mogelijke hulp kunnen bieden: de hulp van mensen. Het zal dus dikwijls noodzakelijk zijn een gunst van hen aan te nemen en hun dus ook naar hun smaak en inzicht onze dankbaarheid te tonen. Daar komt bij dat men bij het weigeren van gunsten voorzichtig moet zijn om de indruk te vermijden hen te verachten, of uit gierigheid tegen een beloning op te zien. Op die manier zouden wij uit angst voor hun haat, hun juist daardoor aanstoot geven. Bij de weigering van gunsten

445 Spinoza (2008) , EIV, een ander bewijs bij stelling 51, p. 415

446 Ibid. , EIV, commentaar stelling 58, p. 425

moet dus zowel het nut als de betamelijkheid in het oog gehouden worden.”⁴⁴⁷

We kunnen tenslotte nog opmerken dat de vrije mens volgens Spinoza nooit bedrieglijk handelt en altijd te goeder trouw is. Bovendien laat hij zijn geest niet in beslag nemen door gedachten aan de dood, want de wijsheid van een vrije mens bestaat steeds uit een denken aan het leven.⁴⁴⁸ Hoewel Spinoza in deel IV een meer gedetailleerde en uitvoerige beschrijving geeft van de manier waarop de 'homo liber' door het leven gaat, lijkt het moment voor ons toch gekomen om verder te gaan. Gepoogd werd in elk geval om een aantal van de belangrijkste elementen terzake weer te geven, opdat de lezer toch al een goed beeld zou kunnen vormen van wat Spinoza nu in gedachten had. Het lijkt hier ook aangewezen opnieuw onze auteur zelf aan het woord te laten, want zoals steeds spreekt zijn eigen samenvatting boekdelen. In het volgende fragment zien we dan ook kort uiteengezet welke karaktereigenschappen en ingesteldheid de wijze mens volgens Spinoza steeds zullen kenmerken:

“Ik acht het niet nodig hier de eigenschappen van de geestkracht afzonderlijk aan te tonen en nog minder dat een daadkrachtig man niemand haat, zich op niemand boos maakt, niet jaloers is, geen verontwaardiging kent, niemand veracht en in het geheel niet trots is. Van deze eigenschappen en al de andere die voor een werkelijk en moreel leven nodig zijn, laten we ons zonder moeite op grond van stelling 37 en 46 van dit deel overtuigen, namelijk op grond van de stelling dat de haat door de liefde te overwinnen is en dat een ieder die zich door de rede laat leiden, wil dat het goed dat hij voor zichzelf verlangt ook anderen ten deel valt. Daar komt bij wat in het commentaar bij stelling 50 van dit deel en op andere plaatsen opgemerkt werd, namelijk dat een krachtdadig man zeer duidelijk inziet dat alle dingen noodzakelijk uit de goddelijke natuur voortvloeien. Wanneer hij dus meent dat iets lastig of kwalijk is en bovendien wannneer iemand of iets hem gewetenloos, afschuwelijk, onrechtvaardig en schandelijk voorkomt, dan begrijpt hij dat de reden hiervan een verward, onvolledig en onhelder inzicht in deze zaken is. Hij probeert daarom vooral te weten te komen wat de dingen in zichzelf zijn en zich te ontdoen van belemmeringen voor ware kennis zoals haat, woede, afgunst, spot en trots en al de andere hinderpalen, die wij in het voorgaande genoemd hebben. Hij zal dus, zoals gezegd, zo veel mogelijk proberen goed te handelen en blij te zijn.”⁴⁴⁹

447 Spinoza (2008), EIV, commentaar stelling 70, p. 443

448 Ibid., EIV, stelling 67, p. 439

449 Ibid., EIV, commentaar stelling 73, p. 447

4. Hoofdstuk 4: Democratie, vrijheid en de intellectuele liefde voor God

Uit het vorige hoofdstuk is ondertussen voldoende gebleken wat de kern is van het 'spinozische geluk' en welke zaken het doorgaan in de weg staan. We hebben gezien hoe zijn visie op gemoedsrust en gelukzaligheid in de eerste plaats verband houdt met het epistemologische vraagstuk van de zoektocht naar adequate voorstellingen en het kennen van de dingen vanuit een perspectief van eeuwigheid.

Onze kennis kan zich echter nooit volledig distantiëren van inadequate voorstellingen - zelfs al hebben we besef van het goede en zijn we gemotiveerd dit na te streven - net zoals onze verbeeldingskracht ons vaak in de waan laat de werkelijke toedracht der dingen in te zien.

Een belangrijke rol bij deze onmogelijkheid van de mens ooit volledig 'actief' door het leven te gaan wordt dus gespeeld door de werking van de passies. We ondergaan voortdurend invloeden van buitenaf, en de kracht van de objecten die op ons inwerken is vaak sterker dan de affectieve dimensie die gepaard gaat met kennis van het goede, van datgene wat werkelijk in ons voordeel is.

Willen we nu zelf zoveel als mogelijk de adequate oorzaak zijn van ons handelen en een leven leiden in overeenstemming met de eisen van de rede, dan moeten we volgens Spinoza onze verantwoordelijkheid opnemen. Hoe we dit kunnen doen - wat met andere woorden de middelen zijn om de kracht van de passies te temperen - wordt in dit hoofdstuk verder uiteengezet. We hebben dan wel al een ideaalbeeld van de deugdzame mens voor ogen, toch zullen concrete leefregels onontbeerlijk blijken voor het effectief kunnen handelen naar een dergelijk model.

Vooraleer de 'macht van het verstand' te behandelen zullen we echter eerst de opmerkelijke relatie belichten in de filosofie van Spinoza tussen eigenbelang, moraliteit en staatsvorming. We zullen zien hoe de activiteit en vrijheid van de mens ook nauw verband houdt met het politieke bestel waarin hij wordt geplaatst, en waarom de democratie door Spinoza naar voren wordt gebracht als de staatkundige organisatie die het dichtst aansluit bij onze natuur als redelijke wezens. Spinoza's geluksleer omvat dus niet alleen een metafysische, epistemologische en psychologische component, ook een politieke dimensie maakt er een integraal deel van uit. We zijn daarom genoodzaakt ook hiervan kennis te nemen.

Tenslotte eindigen we met een focus op de 'amor Dei Intellectualis'. De intellectuele liefde voor God of de natuur die gepaard gaat met een intuïtief begrip van de dingen, fungeert bij Spinoza immers als bron van de hoogst mogelijke gemoedsrust en gelukzaligheid in dit leven.

4.1. Eigenbelang als grondslag van de staatsvorming en de spinozistische ethiek

In de vorige delen maakten we reeds kennis met Spinoza's befaamde leer van de betrekkelijkheid van goed en kwaad. In een wereld zonder persoonlijke god is er geen plaats meer voor een van bovenaf gegeven moraal, er is alleen de blinde kracht van de natuur die werkt met strikte noodzakelijkheid en zonder enige doelmatigheid of bedoeling. De noties goed en kwaad hebben geen enkele wezenlijke of absolute betekenis, ze zijn niet meer dan waardeoordelen van de menselijke geest. Zo noemen we dingen eenvoudigweg goed omdat ze een positieve invloed hebben op onze bestaansmacht en daardoor gevoelens van blijdschap en plezier genereren. Elk moreel oordeel is dus steeds afhankelijk van de verlangens, attitudes en belangen van diegene die ze uit. Afhankelijk van de situatie kan eenzelfde ding zowel goed, slecht als neutraal zijn. Het gebruik van ethische concepten moet bijgevolg verklaard worden door de te kijken naar de gevoelens van blijdschap en droefheid die ze oproepen, zeker niet door het waarheidsgehalte van de ideeën die erin tot uitdrukking worden gebracht na te gaan.⁴⁵⁰ De voorstellingen die ze oproepen geven ons dan ook geen adequate kennis over de wereld, want situeren zich op het zintuiglijke niveau van de eerste kennissoort. Ze hebben steeds grondslag in de passies alleen en zijn gebaseerd op inadequate voorstellingen van het betrokken object en het lichaam waarop ze inwerken.

Zolang we deze relativiteit niet uit het oog verliezen, is er volgens Spinoza echter geen enkele reden om deze concepten niet langer te gebruiken. We kunnen immers de betrekkelijkheid ten dele overstijgen door niet zomaar het morele oordeel van individuen als standaard te nemen, maar door objectief en wetenschappelijk te werk te gaan en de algemene menselijke natuur als model van het 'goede leven' te nemen. Spinoza zou zo een onderscheid maken tussen enerzijds kennis van goed en kwaad en anderzijds ware kennis van goed en kwaad. In dit laatste geval is de waardebepaling niet langer gebaseerd op de zintuiglijke waarneming en de verbeelding, maar op de werking van het verstand alleen. Zo is iets werkelijk goed wanneer we met zekerheid weten dat het nuttig voor ons is, en iets werkelijk kwaad wanneer het iets is waarvan wij met zekerheid weten dat het ons belemmert een goed te bemachtigen.⁴⁵¹

Datgene wat nu met zekerheid voor ons van nut is, is iets dat logischerwijze in overeenstemming is met het wezen van de menselijke natuur. Het wezen van de mens wordt zoals we weten gevormd door de conatus, het vermogen van elke mens om te streven naar zelfbehoud. Dit verklaart waarom Spinoza dit vermogen vervolgens gelijkstelt met het concept van deugd. Hoe meer een persoon

⁴⁵⁰ Spinoza's leer kan dus verbonden worden met de hedendaagse emotivistische strekking binnen de moraalfilosofie.

⁴⁵¹ Spinoza (2008), EIV, definitie 1 & 2, p. 349

streeft naar zijn zelfbehoud en hierin slaagt, hoe meer hij als deugdzaam kan worden beschouwd. Bovendien streven we nooit naar zelfbehoud omwille van iets anders, waardoor het voor Spinoza vanzelfsprekend is dat het meest rationele morele systeem ook op niets anders gebaseerd kan zijn dan dat streven van de conatus zelf. In dat geval is onze bepaling van moraliteit en deugdzaamheid immers in overeenstemming met het wezen van onze menselijke natuur. Zo zien we dat eigenbehoud, rationaliteit en deugdzaamheid bij onze filosoof hand in hand komen te gaan: “Het zonder meer deugdzaam handelen is in ons hetzelfde als onder leiding van de rede handelen, leven, het zelfbehoud nastreven (deze drie uitdrukkingen betekenen hetzelfde) op basis van het zoeken naar het eigenbelang.”⁴⁵²

We hebben ook gezien dat elk menselijk lichaam op een bijzondere manier is opgebouwd en hierdoor ook op een specifieke wijze interageert met de objecten uit de externe wereld. Er is bijgevolg sprake van een grote diversiteit wat betreft de belevingswereld van mensen, iedereen ervaart het bestaan door zijn specifieke lichaamsbouw op een eigen manier. Dit vertaalt zich in de enorme waaier aan doelstellingen en passies die mensen er tijdens hun leven op nahouden, met de nodige conflicten als onafwendbaar resultaat. Onze passionele verlangens zijn dan ook vaak gericht op goederen die in aantal schaars zijn en nooit door iedereen gedeeld kunnen worden. Daarom stelt Spinoza dat: “naarmate mensen meer aan aandoeningen zijn blootgesteld, het onmogelijk is van hen te zeggen dat zij van nature bij elkaar passen”.⁴⁵³

Belangrijk is echter dat de egoïstische strijd om te bestaan en de verlammeende werking van de passies de mens niet alleen tegen elkaar opzet, ze doen hem ook het nut en de noodzaak inzien van samenwerking. Dezelfde mechanische wetten die de mens ertoe aanzetten steeds het eigenbelang na te streven, leiden volgens Spinoza niet alleen tot spanning en oorlog, ze geven ook ontstaan aan de vorming van coöperatie en solidariteit. Iedereen met een beetje gezond verstand begrijpt immers dat in een situatie waar iedereen van nature door eigenbelang en baatzucht is gedreven, het bestaan hoogstens onzeker wordt. Wie in de bitterharde strijd tegen de natuurlijke elementen en de andere modi enkel op zichzelf is aangewezen is eenvoudigweg een vogel voor de kat. Egoïsme en bestaansangst zorgen er met andere woorden voor dat we ook mechanismen en instellingen ontwikkelen die het intermenselijk verkeer in goede banen leiden. Ze vormen volgens Spinoza bovendien ook de fundamenten van een echte ethiek waarbij eigenbelang juist wordt gekoppeld aan sociale samenwerking. Mensen verschillen dan wel van nature 'passioneel' van elkaar, ze hebben ook de kans om onder de leiding van de rede een gemeenschappelijk pad te volgen dat in het

452 Spinoza (2008), EIV, stelling 24, p. 377

453 Ibid., EIV, stelling 31, p. 383

voordeel is van ieder.

Het paradoxale bij Spinoza is nu dat we juist door het eigen welzijn en zelfbehoud zo veel mogelijk na te streven, bijdragen tot het nut van anderen en de versterking van de sociale cohesie. Hoe meer we immers streven naar zelfhandhaving, hoe deugdzamer we worden. Dit betekent dat we meer vermogen hebben om te handelen in overeenstemming met de wetten van onze eigen natuur, wat op zijn beurt impliceert dat we ons meer laten leiden door de eisen van de rede. Die rede zorgt er zoals gezien niet alleen voor dat de werking van de passies - de primaire oorzaak van onenigheden tussen mensen - in de mate van het mogelijke wordt getemperd, ze zorgt er ook voor dat mensen die zich erdoor laten leiden dezelfde zaken als waardevol zullen waarderen en nastreven. Vandaar dat Spinoza uitdrukkelijk stelt dat iedereen die zich door de rede laat leiden, wil dat het goed dat hij voor zichzelf verlangt ook anderen ten deel valt. Spinoza's punt is dus dat mensen enkel goed en nuttig voor elkaar zullen zijn in de mate dat ze er een gedeelde visie op nahouden en dezelfde zaken begeren, en hier is het dus dat de rede op de voorgrond treedt:

“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, dat zij allen tegelijk zo veel mogelijk naar hun zelfbehoud streven en dat zij allen tegelijk het gemeenschappelijk belang voor zichzelf zoeken. Hieruit volgt dat de mensen die door de rede geleid worden, dat wil zeggen, de mensen die onder leiding van de rede hun eigen belang zoeken, voor zich alleen verlangen wat zij ook voor de andere mensen begeren. Ze zijn daarom rechtvaardig, trouw en eerlijk.”⁴⁵⁴

Spinoza komt dus tot de claim dat mensen het waardevolst voor elkaar zijn wanneer ze hun eigenbelang nastreven, wat hetzelfde is als leven volgens de rede. Wie het eigenbelang nastreeft, handelt immers deugdzam en op zo'n manier dat het vermogen om in overeenstemming met de wetten van de eigen natuur te leven steeds groter wordt. Dit betekent uiteraard niet een passief ondergaan, maar juist een actief zijn en handelen op grond van adequate voorstellingen van de geest. De wijze of deugdzame mens zal daarom zijn pijlen richten op kennis, want de accumulatie ervan staat rechtstreeks in dienst van de verhoging van zijn eigen activiteit. Hoe meer adequate kennis we dus opdoen, hoe meer we gehoor geven aan het streven naar zelfbehoud van onze conatus, hoe meer ons handelen in overeenstemming is met het wezen van onze natuur en de eisen van de rede. Bovendien zullen mensen die handelen op grond van de rede uiteraard de noodzaak inzien van vreedzame samenwerking en collectieve doelstellingen in het belang van iedereen. Wanneer iedereen dus streeft naar zelfbehoud en handelt conform de rede, handelt iedereen op een manier die in het voordeel is van de menselijke natuur, en dus op een manier die in het voordeel is van allen. Met als conclusie dat het algemeen belang wordt gediend wanneer mensen zich juist door

454 Spinoza (2008), EIV, bewijs stelling 18, p. 371

hun eigenbelang laten leiden.

Volgens Nadler zijn er drie concrete elementen die ervoor zorgen dat in Spinoza's wijsbegeerte sprake is van een zeer directe relatie tussen de deugdzaamheid van anderen en het eigen welzijn.⁴⁵⁵ In de eerste plaats zullen mensen die leven conform de eisen van de rede zoals gezegd minder in de ban zijn van hartstochten als haat en jaloezie - passies die anders juist aanleiding geven tot conflicten. Ze zien daarentegen juist in dat enkel kennis van de natuur het hoogste goed is dat we kunnen verwerven. Deugdzame mensen zullen bijgevolg - puur uit eigenbelang en baatzucht - ook anderen bijstaan in hun streven naar kennis omdat dit hem zelf dus ten goed zal komen. Kennis is dan ook een eeuwig en oneindig goed dat - in tegenstelling tot bijvoorbeeld geld of roem - niet schaars is en door iedereen gedeeld kan worden. Bovendien zullen mensen naarmate ze meer kennis opdoen steeds meer de noodzaak inzien van sociale samenwerking en het vermijden van geweld, waardoor ze ook steeds minder een direct gevaar zullen vormen voor zichzelf en anderen.

Ten tweede zorgt de associatieve werking van de menselijke geest er volgens Spinoza niet alleen voor dat we de personen die zaken liefhebben die wij zelf ook beminnen met meer volharding zullen liefhebben, het brengt ook mee dat onze liefde voor het object in kwestie zal worden versterkt.⁴⁵⁶ Hoe meer we dus zien dat andere mensen deugdzaamheid nastreven en kennis verlangen, hoe groter het belang zal zijn dat we er zelf aan toekennen. Ons eigenbelang is er dus bij gebaat dat ook anderen hun eigenbelang nastreven, want in dat geval zullen steeds meer mensen kennis hoog in het vaandel dragen. Die kennis zorgt er dan weer voor dat we minder geneigd zullen zijn zomaar toe te geven aan allerlei passies, maar juist de handen in elkaar slaan en samenwerken.

Ten derde verwijst Nadler naar wat Spinoza noemt de 'nabootsing der hartstochten'. Telkens wanneer we zien dat mensen die op ons lijken aangedaan worden door een bepaalde hartstocht, dan ervaren we die hartstocht ook zelf.⁴⁵⁷ Een vader die bijvoorbeeld zijn kind ziet lijden onder de gevolgen van een ernstig ongeval zal ook zelf aangedaan worden door een gevoel van droefheid en pijn. Zien we nu dat andere mensen die op ons lijken een gevoel van blijdschap ervaren door het feit dat ze hun bestaansmacht vergroten - deugdzamer worden - dan ervaren we zelf ook een gevoel van blijdschap. Het is met andere woorden opnieuw in ons eigen belang dat anderen ook deugdzamer worden en hun eigenbelang nastreven, omdat de gevoelens van blijdschap die dit voor hen meebrengt ook onszelf zullen aandoen.

Iedereen die zich door de rede laat leiden en beseft wat werkelijk in zijn voordeel is, zal er dus alles

455 Nadler (2006) , p. 241

456 Spinoza (2008) , EIII, bewijs stelling 31, p. 271

457 Ibid. , EIII, commentaar stelling 27, p. 263

aan doen opdat ook anderen hem hierin volgen. Hoe meer mensen immers een leven leiden in overeenstemming met de rede - en daardoor objectieve kennis van de natuur gaan begeren - hoe groter hun nut en dienstbaarheid zal zijn voor mijn eigen streven naar zelfbehoud. Vandaar dat Spinoza stelt dat: "het goed dat een ieder die de deugd zoekt, nastreeft, hij ook voor de andere mensen verlangt, en dit des te meer naarmate hij God beter kent".⁴⁵⁸ De deugdzame persoon ziet met andere woorden in dat het in zijn eigen voordeel is dat ook anderen deugdzaam worden, en hij zal daardoor op zo'n manier handelen dat hij hiertoe effectief kan bijdragen:

*"Dit is het doel waarnaar ik streef, namelijk zulk een aard te verkrijgen en tevens te maken dat nog velen met mij hem verkrijgen. Met andere woorden: voor mijn eigen geluk behoort ik mij moeite te geven, dat zoveel mogelijk anderen tot hetzelfde inzicht komen als ikzelf, dat hun verstand en begeerte geheel en al met mijn verstand en begeerte overeenstemmen. Hiertoe is het nodig zoveel van de Natuur te begrijpen als volstaat om zulk een aard te verkrijgen en vervolgens om een zodanige gemeenschap te vormen als wenselijk is, opdat zoveel mogelijk zo gemakkelijk en zo zeker mogelijk hetzelfde bereiken."*⁴⁵⁹

Belangrijk is dat dit nu juist is wat Spinoza begrijpt onder werkelijk moreel handelen: een handelen erop gericht anderen zoveel mogelijk bij te staan in hun streven naar rationele vervolmaking, en dit niet vanuit altruïstische overwegingen maar ingegeven door puur eigenbelang. Volgens Spinoza zal dus enkel een rationeel gegrond egoïsme leiden tot hoogstaand ethisch gedrag dat bijdraagt aan het welzijn en geluk van anderen.

Bovendien ziet de deugdzame persoon in dat het hoogste goed dat hij begeert - kennis van de natuur, het begrijpen van de dingen vanuit een eeuwigheidsperspectief - in principe voor iedereen even beschikbaar is en dat iedereen er ook in dezelfde mate van kan genieten.⁴⁶⁰ Deugdzame mensen zullen dus niet in situaties terechtkomen van onderlinge competitie en hardnekkig wantrouwen ten aanzien van elkaar. Integendeel, ze hebben er zoals vermeld juist alle baat bij dat ook anderen gestimuleerd worden om op dezelfde manier door het leven te gaan.

Het probleem is echter dat mensen zich doorgaans dus niet door de rede laten leiden, laat staan zomaar iets kunnen ondernemen tegen de krachtige werking van de passies. Weinigen beantwoorden aan het ideaal van de wijze en deugdzame mens en de meesten onder ons zoeken hardnekkig hun toevlucht in eerzucht, hebzucht of zingenot - zeker niet in de intellectuele liefde tot God of de natuur. Een realiteit die uiteraard ook Spinoza niet is ontgaan:

"Het gebeurt echter zelden dat de mensen onder de leiding van de rede leven, maar hun toestand is

458 Spinoza (2008), EIV, stelling 37, p. 393

459 Spinoza (1982), p. 448

460 "Allen die de deugd zoeken, hebben hetzelfde hoogste goed, en daarom kunnen allen zich daarin evenveel verheugen." {cf. Spinoza (2008), EIV, stelling 36, p. 391}

van dien aard dat zij meestal jaloers en elkaar tot last zijn. Toch zijn zij nauwelijks in staat een leven in eenzaamheid te leiden, zodat de meeste mensen instemmen met de definitie dat de mens een sociaal wezen is. Het is inderdaad zo dat de samenleving de mensen veel meer voor- dan nadelen biedt. Laten de hekeldichters dus naar hartelust het menselijk lot bespotten, de theologen het verwensen en de melancholici, die de mensen verachten en de dieren bewonderen, zo veel mogelijk het onbeschaafde en boerse leven verheerlijken. Toch weten de mensen uit ervaring dat zij door elkaar te helpen veel gemakkelijker de dingen die zij nodig hebben, kunnen bemachtigen en alleen met vereende kracht aan de overal dreigende gevaren kunnen ontkomen.”⁴⁶¹

Mensen zijn nu eenmaal sociale wezens, iedereen begrijpt uit zijn persoonlijke ervaring dat we steeds aangewezen zijn op de hulp van anderen willen we op een comfortabele wijze door het leven kunnen gaan. Het streven naar zelfbehoud van de mens zal dus automatisch aanleiding geven tot de vorming van politieke gemeenschappen waarin mensen samenwerken om hun veiligheid te garanderen en te voorzien in de nodige levensmiddelen. En aangezien mensen doorgaans in de ban zijn van irrationele hartstochten die automatisch leiden tot conflicten en onderlinge strijd, is het voor Spinoza vanzelfsprekend dat duidelijke regels moeten worden ingesteld om dat mensenpark in goede banen te leiden. Hij realiseert zich dus wel degelijk dat zijn vooropgestelde ideaal van een vreedzame en coöperatieve gemeenschap van deugdzame mensen contrasteert met de werkelijkheid waarin mensen juist om de minste reden elkaar in de haren vliegen. Daarom zal hij ook uitdrukkelijk in de *Ethica* ingaan op de noodzaak en het nut van een goed georganiseerde staatsinrichting, waarbij hij anticipeert op de lessen die werden getrokken uit de bespreking van de hartstochten.

Wanneer we de desbetreffende politieke passages in de *Ethica* doornemen wordt onmiddellijk duidelijk dat Spinoza zich ongetwijfeld heeft laten inspireren door Thomas Hobbes' *Leviathan*.⁴⁶² Hobbes zou in zijn befaamde werk beschrijven hoe de mens in de natuurstaat - een hypothetische situatie van absolute rechteloosheid waarbij alle individuen het recht hebben te doen en laten wat ze zelf het meest opportuun achten voor hun zelfbehoud - leeft in voortdurende angst, eenzaamheid en onveiligheid. Iedereen vormt een potentieel gevaar voor elkaar in de bikkelharde strijd om het bestaan, een gelukkig en vreedzaam samenleven is uit den boze:

“Naturally every man has right to everything and because the condition of man, is a condition of war of every one against every one; in which case every one is governed by his own reason; and there is nothing he can make use of, that may not be a help unto him, in preserving his life against his enemies; it follows, that in such a condition, every man has a right to every thing; even to one another's body. And therefore, as long as this natural Right of every man to every thing endureth, there can be no security to any man, (how strong or wise soever he be,) of living out the time, which Nature

461 Spinoza (2008), EIV, commentaar bijkomende stelling 2 stelling 35, p. 391

462 Uiteraard is Hobbes niet de enige politieke denker waarvan sporen terug te vinden zijn in het werk van Spinoza. We kunnen ook verwijzen naar Grotius *De iure belli ac pacis* en Machiavelli's *Il principe* en *Discorsi*, eveneens meesterwerken uit de politieke filosofie van de moderne tijd die op Spinoza invloed zouden uitoefenen.

Daarom zullen mensen volgens Hobbes snel inzien dat het in het eigen voordeel is dat iedereen bepaalde van die natuurlijke rechten gaat opgeven en overdraagt aan een centrale autoriteit. Als tegenprestatie zal die autoriteit de verantwoordelijkheid en bevoegdheid krijgen om wetten en regels uit te vaardigen, die ervoor zorgen dat mensen bescherming genieten en op een vreedzame manier kunnen samenleven. Dit mechanisme waarbij de bevolking afstand doet van bepaalde van haar 'natuurlijke' rechten en vrijheden met het oog op de instelling van een stabiele maatschappelijke orde vinden we ook in de *Ethica* terug, en net zoals Hobbes zal ook Spinoza vertrekken van een natuurstaat om te komen tot de noodzaak van een contracttheorie:

“Alle mensen bestaan met het hoogste natuurrecht en doen dus ook krachtens het hoogste natuurrecht de dingen die noodzakelijk uit hun natuur voortvloeien. Ieder mens beoordeelt dus krachtens het natuurrecht wat goed en kwaad is, zorgt op grond van zijn eigen aard voor zijn belangen, wreekt zich en streeft naar de instandhouding van al wat hij liefheeft en de vernietiging van wat hij haat. Indien de mensen onder de leiding van de rede zouden leven, dan kan iedereen dit recht uitoefenen zonder een ander te schaden. Omdat zij echter door hartstochten gekweld worden die het menselijk vermogen of zijn kracht ver te boven gaan, worden zij naar verschillende kanten meegesleept en zijn zij op het moment dat zij de hulp van elkaar nodig hebben elkaars tegenstander. Om de mensen in eendracht te kunnen laten leven en elkaar behulpzaam te zijn, is het dus noodzakelijk dat zij van hun natuurrecht afstand doen en elkaar de zekerheid geven dat zij niets zullen ondernemen wat een ander schaadt.”⁴⁶⁴

Ook bij Spinoza zien we dus dat in de natuurstaat die voorafgaat aan de politieke organisatie mensen enkel door eigenbelang worden gedreven. Dit zou op zich echter geen probleem vormen indien de betrokken individuen zich uitsluitend door de rede laten leiden, want volkomen rationele en deugdzame mensen zien in dat hun eigenbelang juist gebaat is bij een vreedzame samenwerking met anderen. In dit geval zouden mensen ook geen afstand moeten doen van hun natuurlijke rechten, individuen zouden dan immers een soort natuurlijke en harmonieuze gemeenschap vormen die een controlerende autoriteit eenvoudigweg overbodig maakt. Maar de werkelijkheid is niet zo rooskleurig, we weten ondertussen dat niemand van ons ooit in staat is zich volledig te bevrijden van de passies. Het maatschappelijk leven vereist daarom steeds een staatkundige organisatie die ervoor zorgt dat het gedrag van mensen in goede banen wordt geleid.

Bovendien levert volgens Spinoza juist de aard van de menselijke geest het middel om hierin effectief te kunnen slagen. De enige manier waarop hartstochten immers bedwongen kunnen worden is door de werking van andere tegengestelde en meer krachtige hartstochten. Zo kan bijvoorbeeld een teleurstellende liefde volgens Spinoza enkel overgaan wanneer zij wordt vervangen door een andere, meer zwaarwichtige liefde. Net zoals angst die voortvloeit uit de

463 Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), Hoofdstuk XIV, p. 106.

464 Spinoza (2008), EIV, commentaar 2 bij stelling 37, p. 397

gedachte aan ongewenste gevolgen van een bepaalde handelingswijze ervoor kan zorgen dat niet wordt toegegeven aan de aantrekkingskracht van een andere passie. Juist dit principe zal er nu voor zorgen dat een staat de mogelijkheid heeft effectief het passionele leven van haar burgers te kanaliseren en zoveel als mogelijk te temperen. De staat kan immers niets anders doen dan inspelen op de angsten van mensen door te dreigen met sancties die een groter nadeel voor de betrokkene opleveren dan het voordeel die passies bieden:

“Op deze wet kan dus een maatschappij worden gevestigd indien zij het recht van ieder mens voor zich opeist om te straffen en over goed en kwaad te oordelen. Zij moet dus de bevoegdheid hebben een gemeenschappelijke leefwijze voor te schrijven, wetten uit te vaardigen en deze niet door de rede, die geen hartstochten kan remmen, maar door straffen te handhaven.”⁴⁶⁵

Spinoza maakt zich dus opnieuw geen enkele illusie, enkel door sancties en straffen uit te vaardigen zal een politieke gemeenschap in staat zijn het passionele leven van mensen te bedwingen. Gezag berust met andere woorden steeds op ontzag, dit is nu eenmaal een gevolg van de manier waarop de menselijke natuur in elkaar zit.

Daarnaast stelt Spinoza ook uitdrukkelijk dat in de burgerlijke staat steeds 'met instemming van allen' bepaald wordt wat goed of kwaad is.⁴⁶⁶ Uit ons eerste hoofdstuk weten we reeds dat Spinoza in zijn politieke werken een pleidooi voerde voor een democratisch of republikeins systeem waarin alle burgers op een gelijke manier deel hebben aan de politieke macht.⁴⁶⁷ Deze democratische tendens vinden we dus ook in de *Ethica* terug, hoewel minder uitdrukkelijk en minder uitgewerkt dan in het *Theologisch-politiek traktaat*. Duidelijk is in elk geval dat het de instemming of consensus is van het volk die steeds het gezag en daarmee ook de macht van de staat bepaalt. Valt de instemming weg dan verliest ook de staat haar gezag en macht, en valt de maatschappij terug in een toestand van anarchie.⁴⁶⁸ Dit is ook de reden waarom Spinoza in de TTP de meeste aandacht besteedt aan de democratische staatsinrichting. Zij is in vergelijking met een monarchie of aristocratie eenvoudigweg de beste bestuursvorm omdat ze volgens hem de meest natuurlijke is, 'want het meeste de vrijheid benadert die de natuur aan eenieder geeft'.⁴⁶⁹ In een democratisch regime kunnen alle burgers immers - door gebruik te maken van hun stemrecht en hun recht op vrije meningsuiting - tot op een bepaalde hoogte deelnemen aan het politieke besluitvormingsproces:

465 Spinoza (2008), EIV, commentaar 2 bij stelling 37, p. 397

466 Ibid., EIV, commentaar 2 bij stelling 37, p. 399

467 Alle mensen die 'sui juris' zijn - economisch zelfstandig - moeten volgens Spinoza aanspraak kunnen maken op lidmaatschap in de volksvergadering. We kunnen ervan uitgaan dat dit vandaag zou betekenen dat volwassen mannen en vrouwen hiervoor in aanmerking komen.

468 Klever (1991), p. 160

469 Spinoza (1997), p. 356

“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 tevoren in de natuurlijke staat, gelijk.”⁴⁷⁰

Hierin ligt dan ook het fundamentele verschil tussen de politieke visies van Spinoza en Hobbes. Voor Hobbes kan er immers van actieve participatie van de burger in het politieke proces geen sprake zijn.⁴⁷¹ Hij blijft trouw aan de monarchische staatsinrichting en heeft geen enkel goed woord over voor wat hij de utopische 'droombeelden' van de republikeinen noemt. De vrijheid die in de *Leviathan* wordt geschetst heeft dan ook geen betrekking op vrije meningsvorming of het recht van de burger om deel te nemen aan het tot stand komen van de wetten. Voor Hobbes kan de vrijheid van de gewone man zich dan ook enkel uitstrekken op domeinen waar de soeverein nog geen wetten en reglementeringen heeft ingevoerd:

“The greatest liberty of subjects, dependeth on the silence of the law. In cases where the Sovereign has prescribed no rule, there the Subject hath the liberty to do, or forbear, according to his own discretion. And therefore such Liberty is in some places more, and in some lesse; and in some times more, in other times less, according as they that have the Sovereignty shall think most convenient.”⁴⁷²

Hobbes onderdanen hebben met andere woorden enkel de vrijheid om bijvoorbeeld het beroep dat ze uitoefenen te kiezen, hun woonplaats zelf te bepalen, economische overeenkomsten met anderen te sluiten, de manier bepalen waarop ze hun kinderen opvoeden en dergelijke. Hoewel Hobbes wel beweert dat de persoonlijke vrijheid van de onderdanen uit de *Leviathan* kwalitatief niet verschilt van deze van de burgers uit de republiek, is onmiddellijk duidelijk dat Spinoza een dergelijke redenering niet volgde. De vrijheid die hij in gedachte had gaf de burgers immers niet alleen rechten op het private domein, ze zou zich ook uitstrekken tot de publieke sfeer. De burger heeft bij hem immers ook participatierecht in de wetgevende machine en ook zijn positie ten aanzien van staat was uitermate sterker dan bij Hobbes. In antwoord op de vraag van zijn trouwe vriend Jarig Jelles waarin nu het verschil ligt met de opvattingen van Hobbes stelt Spinoza het volgende:

“Wat de staatkunde betreft, het verschil tussen Hobbes en mij, waarnaar gij vraagt, bestaat hierin, dat ik het natuurrecht altijd onverkort laat gelden, en dat in mijn opvatting de hoogste overheid in iedere stad niet meer recht over haar onderdanen toekomt dan naar de mate van de macht waarmee zij de onderdaan overtreft, hetgeen in de natuurlijke staat altijd het geval is.”⁴⁷³

Wat Spinoza hiermee bedoelt is dat telkens wanneer de staat in de onmogelijkheid zou verkeren om

470 Spinoza (1997), p. 356

471 Israel (2007), p. 286

472 Hobbes (1651), Hoofdstuk XXI, p. 174.

473 Spinoza (1977), p. 309

zijn gezag over zijn onderdanen te handhaven - bijvoorbeeld door het niet respecteren van de consensus waarop het gezag en de macht van de staat is gebaseerd - de burgers steeds het recht hebben op verzet. De vrijheid van de burger is bij hem een soort onvervreemdbaar goed en de staat die er niet in slaagt eraan voldoende rekenschap te geven wordt als minder volmaakt en rationeel beschouwd.⁴⁷⁴ Het zal dus volgens Spinoza afhankelijk zijn van het soort staat of dit onvervreemdbaar goed van de mens al dan niet kan floreren.

We weten ondertussen ook dat Spinoza's concept van vrijheid nauw verbonden is met de rede. Wie leeft in de ban van zijn hartstochten ondergaat het bestaan op een passieve manier en verwijdert zich van de mogelijkheid om actief en in vrijheid door het leven te gaan. Die redenering moeten we ook doortrekken op het politieke niveau. Net zoals de mens er alles aan moet doen om zoveel als mogelijk in overeenstemming met de rede te leven, is het ook de opdracht van de politiek om instellingen tot stand te brengen die gehoor geven aan die rede. De manier om dit te realiseren is in de eerste plaats ervoor zorgen dat de redelijkheid of hartstochtelijkheid van diegenen die aan het hoofd staan van de politieke instellingen irrelevant is voor het functioneren van die instellingen: "Om een stabiele staat te krijgen, moeten zijn publieke zaken zo geregeld worden dat het er niet toe doet of diegene die ze moeten begeren, nu door de rede geleid worden dan wel door de hartstocht."⁴⁷⁵ Het komt er dus op neer dat de macht van individuen die aan het hoofd staan van de politieke instellingen zo veel als mogelijk beperkt moet worden, omdat enkel dit een garantie is voor de redelijkheid van het politiek proces. Daarom is volgens Spinoza de interne verdeling van de staatsmacht van cruciaal belang.

In het geval van een aristocratie of monarchie zal de macht zich situeren bij een selecte groep mensen of zelfs bij één enkele persoon, waardoor er uiteraard weinig sprake zal zijn van zo'n redelijke verdeling van de staatsmacht. De aristocratische raad en de monarch zullen doorgaans zonder echte controle of inspraak van de bevolking wetten uitvaardigen die de onderdanen zonder meer - in pure passiviteit dus - moeten aanvaarden. Machtsmisbruik en een politiek gericht op persoonlijke ambities in plaats van algemeen belang zijn vaak het resultaat, en bijgevolg kan moeilijk van een redelijk bestuur worden gesproken. Maar Spinoza stelt wel dat monarchieën of aristocratieën niet noodzakelijk irrationele bestuursvormen moeten zijn. Ook in dergelijke systemen kan de macht op een correcte manier worden verdeeld door democratische mechanismen te introduceren. Zo zal Spinoza in zijn *Tractatus politicus* de parlementaire monarchie beschrijven als de redelijke tegenhanger van de despotische monarchie. Het gaat dan om een staatsinrichting waarbij de vorst niet meer is dan de belichaming of uitdrukking van de soevereiniteit van het

474 Israel (2007) , p. 286

475 Scruton (1986) , p. 122 (Fragment uit Spinoza's onafgewerkte *Tractatus politicus*, Hoofdstuk 1, artikel 6)

politiek gezag, een gezag steeds gebaseerd op de macht van de bevolking: “de soevereiniteit berust op de macht van het volk, d.w.z. van het recht. Het recht verwijst naar een algemene wetgeving waardoor het volk een geestelijke persoon vormt. In de monarchie belichaamt de koning die ene geestelijke persoon”.⁴⁷⁶ Op dezelfde manier geeft Spinoza ook een schets van een parlementaire aristocratie die zich onderscheidt van de traditionele aristocratieën door het feit dat ze werkt met een adviserende raad waarvan een roterend lidmaatschap openstaat voor burgers die hiervoor voldoende bekwaam zijn.⁴⁷⁷

Spinoza's beschrijving van hoe een monarchie en aristocratie wel degelijk kunnen beantwoorden aan de eisen van de rede, geeft echter onmiddellijk aan waar het bij hem werkelijk om draait. In beide gevallen stelt hij dan ook dat enkel een raad of vergadering bestaande uit leden van de bevolking de grondslag kan bieden voor een politieke organisatie die aansluit bij de eisen van de rede. De uiteenzetting van de voor hem meest rationele en ideale monarchie of aristocratie is met andere woorden niets anders dan een pleidooi voor een politieke organisatie gebaseerd op een algemene volksvergadering. Alleen in een republikeins of democratisch stelsel zullen mensen immers in staat zijn zelf op een actieve manier betrokken te zijn in de besluitvorming, in plaats van die zomaar passief te moeten ondergaan. De republiek of de parlementaire democratie sluiten met andere woorden het beste aan bij de behoeftes van de mens om op een redelijke en autonome manier door het leven te gaan.

Niet alleen de interne verdeling van de staatsmacht, ook controle op zij die de politieke macht in handen hebben is van cruciaal belang wil een bestuur voldoende democratisch en redelijk zijn:

“Zij die een staat besturen of die de staatsmacht in handen hebben, trachten bij iedere misdaad die ze begaan, deze met een schijn van recht te bemantelen en het volk diets te maken dat ze fatsoenlijk hebben gehandeld. Hierin slagen ze ook gemakkelijk, wanneer de gehele interpretatie van het recht van hen alleen afhangt. Want het lijdt geen twijfel dat zij juist hierdoor een zeer grote vrijheid aan zich trekken tot alles wat ze maar willen en waartoe de begeerte hen aanzet, en omgekeerd, dat hun een grote vrijheid wordt ontnomen als het recht om de wetten te interpreteren bij een ander berust, en eveneens wanneer de ware interpretatie zo duidelijk voor allen zichtbaar is, dat niemand daarover twijfels kan hebben.”⁴⁷⁸

Spinoza zou dus niet alleen de noodzaak beklemtonen van transparante wetgeving, vooral het inzicht dat een onafhankelijke rechterlijke macht onontbeerlijk is voor een goed functioneren van het politieke bestuur - om machtsmisbruik vanwege de uitvoerende macht te verhinderen - kan

476 Ronald Commers, *Cursusboek Wijsgerige Ethiek: systematiek en methodiek* (Gent: Uitgeverij Acco, 2004), p. 17 van 66

477 Scruton (1986), p. 123

478 Spinoza (1997), p. 382

zonder twijfel als revolutionair worden gezien.⁴⁷⁹ Alleen een systeem van scheiding der machten kan volgens hem garantie bieden op een machtsuitoefening die overeenstemt met de eisen van de rede en dus machtsmisbruik onmogelijk maakt.

Hoe vooruitstrevend dit voor ons vandaag ook mag lijken, Spinoza's politieke visie zou bij zijn tijdgenoten echter in de eerste plaats ophef maken door het door hem gevoerde radicale pleidooi voor vrijheid van denken en meningsuiting. Na in het eerste deel van de *TTP* ondermeer duidelijk te hebben gemaakt dat wijsbegeerte en theologie van elkaar gescheiden dienen te worden - om op die manier elke aanval van theologen op de vrijheid van filosoferen te anticiperen - zou hij die gedachte vervolgens ook staatkundig vertalen. We weten reeds dat Spinoza's filosofisch systeem uitgaat van de gedachte dat geen enkel lichaam de geest tot werken kan aanzetten, het menselijk denken wordt immers uitsluitend beheerst door haar eigen wetmatigheden. Bijgevolg is het voor Spinoza ook evident dat geen enkele overheid of wetgeving ooit in staat zal zijn het vermogen tot denken van de mens te controleren, laat staan te kortwieken. Probeert men dit toch, dan hebben we te maken met een gewelddadig regime dat elke hoop op vrede en harmonie onder haar burgers onmogelijk maakt:

“Als het even gemakkelijk was over de gedachten te heersen als over tongen, zou iedereen veilig kunnen regeren en zou geen enkel staatsgezag gewelddadig zijn. Want de enkeling zou leven naar de zin van de heersers en alleen volgens hun besluit oordelen over de vraag wat waar is of onwaar; goed of slecht, billijk of onbillijk. Maar dat is, zoals ik reeds in het begin van hoofdstuk 17 heb opgemerkt, onmogelijk, namelijk dat de menselijke geest geheel en al ondergeschikt wordt gemaakt aan een ander. Niemand kan immers 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. Hierdoor komt het dus dat de politieke macht die zich over de gedachten wil uitstrekken, als gewelddadig wordt beschouwd en dat men vindt dat de hoogste majesteit van de staat de onderdanen onrecht aandoet en hun recht usurpeert, wanneer zij iedereen wil voorschrijven wat hij als waar moet aanvaarden en als onwaar verwerpen, en voorts, door welke meningen het gemoed van de enkeling tot vroomheid jegens God moet worden bewogen. Want dit behoort tot ieders persoonlijk recht, waarvan niemand afstand kan doen, ook al zou hij willen.”⁴⁸⁰

Spinoza stelt dus dat elke staatsinrichting die in overeenstemming is met de eisen van de rede niets anders kan doen dan de vrijheid van denken, meningsuiting en geloofsovertuiging toestaan. Niemand kan immers de capaciteit die mensen hebben tot redeneren zomaar aan banden leggen, probeert men dit toch dan is er sprake van politieke onderdrukking en discriminatie. Elke liberale politieke orde die zich dus tot doel stelt het algemeen belang van de burgers te dienen zal dus steeds de vrijheid van geweten hoog in het vaandel dragen:

“Het is niet, zo wil ik zeggen, het doel van de politiek om de mensen van redelijke wezens tot dieren of automaten te maken, maar integendeel om ervoor te zorgen dat hun geest en lichaam veilig kunnen

479 We mogen uiteraard niet vergeten dat Spinoza in het midden van de 17de eeuw leefde.

480 Spinoza (1997), p. 424

*functioneren en dat zijzelf de vrije rede gebruiken en niet met haat, toorn of bedrog strijden, noch zich door bittere gevoelens jegens elkander laten meeslepen. Het doel van de politiek is dus in werkelijkheid de vrijheid.*⁴⁸¹

De realisatie van die vrijheid vereist dus in de eerste plaats een totale vrijheid van denken en spreken, maar dit betekent uiteraard niet dat de burgers ook een absolute vrijheid zouden hebben in hun handelen. Spinoza hamert integendeel op het belang van maatschappelijke orde en die kan enkel gerealiseerd worden wanneer de wetten van de natie door iedereen worden gerespecteerd. Het is bijgevolg een belangrijke plicht van de overheid om ervoor te zorgen dat de samenleving zich steeds houdt aan de opgelegde regels. Deze hebben hun legitimiteit in het maatschappelijk contract, en de vrees voor de verbreking ervan moet ervoor zorgen dat de burgers de noodzaak inzien van gehoorzaamheid aan het recht. Daarom kan het respecteren van de wetgeving ook niet gezien worden als een inperking van onze autonomie en vrijheid, want de naleving ervan heeft finaal geen ander doel dan de bescherming van het eigenbelang en geluk van alle burgers.

Daarnaast zal de staat ook op het religieuze domein de bevoegheden in handen moeten nemen. De ervaring leert Spinoza immers dat het juist vaak religieuze twisten zijn die zorgen voor maatschappelijke wantoestanden en de ondermijning van de staatsmacht. De religieuze erediensten moeten zich daarom steeds voegen naar de vrede en het belang van het staatkundig leven, en daarom zullen alle bevoegdheden ter zake door de publieke overheden worden uitgeoefend:

*“Niemand heeft anders dan op hun gezag of met hun toestemming het recht en de bevoegdheid het godsdienstig leven te besturen, zijn dienaren te benoemen, de grondslagen en de leer van de kerk te bepalen en vast te leggen, over de zeden en de daden van vroomheid te oordelen, iemand uit de kerk te stoten of daarin op te nemen.”*⁴⁸²

Er is bij Spinoza dus sprake van een fundamentele ondergeschiktheid van religie aan de wereldlijke macht. De vorm die de godsdiensten aannemen moet volledig op politieke gronden worden bepaald, maar dit heeft enkel betrekking op de organisatie van de kerken en de regeling van de uiterlijke erediensten. De persoonlijke religieuze beleving van mensen daarentegen - Spinoza spreekt van de innerlijke dienst aan God - kan nooit door wetten worden geregeld en wordt bijgevolg aan de bevoegdheid van elk individu zelf overgelaten.⁴⁸³ Deze controlebevoegdheid van de staat op de uiterlijke godsdienst betekent uiteraard niet dat de politieke ambten een godsdienstig karakter zouden hebben. Integendeel, de werkelijke implicatie is dat religieuze leiders nooit politieke macht

481 Spinoza (1997), p. 427

482 Ibid., p. 418

483 Ibid., p. 409

kunnen uitoefenen. De maatschappelijke veiligheid vereist immers dat de macht van religieuze leiders aan banden wordt gelegd, ze kunnen daarom enkel een spirituele functie bekleden.

Wel is het zo dat de staat volgens Spinoza gehoorzaamheid moet eisen van haar burgers aan een beperkt aantal religieuze plichten die voor alle redelijke mensen aanvaardbaar zijn.⁴⁸⁴ We weten uit onze bespreking van Spinoza's bijbelkritiek dat geloof nooit betrekking heeft op waarheid, maar enkele vanuit een standpunt van gehoorzaamheid heilzaam is. Die gehoorzaamheid van de mens ten aanzien van God - we spreken hier uiteraard over de god uit de bijbel - bestaat dan weer uitsluitend in gerechtigheid die zich uit in werken van naastenliefde. Wanneer de staat nu haar burgers gerechtigheid, naastenliefde en tolerantie oplegt, dan eist ze met andere woorden niets anders dan naleving van de ware religieuze plichten die we in de bijbel, maar ook in alle andere godsdiensten terugvinden. Op die manier zal Spinoza het ideaal vooropstellen van een door de staat ingestelde universele religie die de morele kern bevat van alle godsdiensten, en die door alle burgers - ongeacht hun persoonlijke overtuigingen - onderschreven kan worden.

De democratische staat die Spinoza op het oog heeft zal op die manier dus alle excessen die tot tweedracht leiden proberen te voorkomen, en juist die handelingen die tot harmonie en eensgezindheid onder de bevolking leiden stimuleren. Ook belangrijke Instrumenten als de scheiding der machten, de ondergeschiktheid van de kerk aan de staat en een veralgemeende religieuze tolerantie moeten hier verder toe bijdragen. Daarnaast zal de overheid door strikt toe te zien op de naleving van de wetten en regels ervoor zorgen dat de menselijke hartstochten - doorgaans bron van twist en ellende - zoveel als mogelijk in toom worden gehouden. De staat speelt daarbij in op de aard van de menselijke natuur door straffen en sancties te introduceren die bij de burger angst tot stand brengen. Hartstochten kunnen dan ook enkel bedwongen worden door krachtigere passies, het vooruitzicht op het grote nadeel dat gepaard gaat met de niet naleving van rechtsregels zal in de meeste gevallen hiervoor volstaan.

De in die zin enigszins beperkte handelingsvrijheid van de burger - de wetten van de overheid moeten worden gerespecteerd - wordt echter gecompenseerd door enerzijds het participatierecht van de burger in de volksvergadering - die juist die wetten tot stand brengt - en anderzijds door de absolute vrijheid van denken en spreken.

Tenslotte dient nog opgemerkt te worden dat net zoals alles in het universum ook het gedrag van staten door de eeuwige wetten van de natuur wordt beheerst. Niet zonder reden luidt het enige axioma dat aan de basis ligt van deel IV van de *Ethica* - het deel dus waar hij ook de kern van zijn politieke visie summier uiteenzet - dat er: "in de werkelijkheid geen individueel ding bestaat dat

484 Scruton (1986), p. 113

niet door een ander in vermogen en kracht overtroffen wordt. Welk individu men ook neemt, er bestaat altijd een ander met een groter vermogen dat het kan vernietigen.”⁴⁸⁵ Staten kunnen met andere woorden steeds overspoeld worden door krachtigere vijanden, oorlog is nooit veraf. Maar Spinoza zou Spinoza niet zijn om ook dit niet in een meer filosofisch perspectief te plaatsen. In zijn *Tractatus Politicus* stelt hij dan ook uitdrukkelijk dat de ware vrede niet bestaat in de afwezigheid van oorlog, maar juist 'in de deugd die uit zielenkracht ontspruit'.⁴⁸⁶ Willen mensen dus in echte rust en vreedzaamheid door het leven gaan, dan kunnen ze volgens Spinoza niets anders doen dan zoveel mogelijk actief proberen te worden en het ideaal van de deugdzame mens benaderen. Hoe we hierin kunnen slagen wordt door hem in deel V van de *Ethica* verder uiteengezet, en aangezien ons geluk hiervan afhankelijk is, lijkt het verstandig ook hiervan nauwkeurig kennis te nemen.

4.2. De menselijke vrijheid of de macht van het verstand

We hebben gezien hoe Spinoza in deel IV van de *Ethica* zijn ideaalbeeld van de actieve en deugdzame mens presenteerde. Er werd aangetoond op welke manier die vrije mens zijn leven leidt, wat zijn ingesteldheid is en door welke kenmerken hij zich doorgaans onderscheidt van de mens die niet de rede maar wel de passies als centrale drijfveer heeft.⁴⁸⁷ Op basis van die karakterisering kon de lezer reeds een duidelijk beeld vormen van wat Spinoza nu onder vrijheid en activiteit verstaat. Niettemin achtte onze filosoof het toch noodzakelijk nog meer in detail uiteen te zetten hoe we die vrijheid nu effectief kunnen realiseren. In deel V zou hij daarom een aantal leefregels expliciteren die ons in de dagdagelijkse strijd tegen de passies verder een duw in de rug kunnen geven, want:

*“Zolang wij geen perfecte kennis van onze hartstochten hebben, is dus het beste wat wij kunnen doen een juiste leefwijze of met andere woorden bepaalde leefregels bedenken. Wij moeten hen in het geheugen prenten en ze voortdurend in veel voorkomende, bijzondere situaties in ons leven toepassen, zodat onze verbeelding dikwijls door hen wordt aangedaan en wij hen steeds voor ogen hebben.”*⁴⁸⁸

We mogen dan ook niet vergeten dat niemand van ons ooit in staat zal zijn zich volledig te bevrijden van de passies, het remmen en matigen van de hartstochten is ook voor de meest rationele geest het hoogst haalbare. Iedereen zal er dus bij gebaat zijn de voorschriften die ons in deze

485 Spinoza (2008), EIV, axioma, p. 351

486 Scruton (1986), p. 121 (passage uit hoofdstuk 5, arikel 4 van het Politiek Traktaat)

487 Denk ondermeer aan de eigenschappen van liefde, blijdschap, vrede, lankmoedigheid, vriendelijkheid, goedheid, trouw, zachtmoedigheid en zelfbeheersing.

488 Spinoza (2008), EV, commentaar stelling 10, p. 479

onderneming kunnen bijstaan ter harte te nemen, kennis ervan is dan ook de eerste stap in de richting van een intuïtief begrijpen van de dingen. Enkel de uitverkorenen die deze laatste vorm van kennis daadwerkelijk kunnen bereiken zullen in staat zijn die leefregels overboord te gooien. De door Spinoza geleverde adviezen zijn dan immers verinnerlijkt, van een regel of voorschrift is dan lang geen sprake meer. In dat geval zal de betrokkene wel degelijk een perfecte kennis van de hartstochten bezitten, en bovendien deelachtig zijn in wat Spinoza de onsterfelijke geest noemt - een kwestie die zoals we zullen zien menige commentatoren met vertwijfeling zou doen slaan. Maar het realiseren van een intuïtief begrijpen van de dingen is dus geen sinecure en slechts zeer weinigen gegeven, laat ons dus beginnen bij het begin en de zojuist vermelde leefregels onder de loep nemen.

Uit onze bespreking van de hartstochten weten we reeds dat we het niet steeds op het niveau van de rede moeten zoeken willen we weerwerk bieden tegen de verlamme werking van de passieve affecten. Inadequate voorstellingen kunnen in bepaalde gevallen geneutraliseerd worden door zich te beroepen op andere inadequate ideeën, die uiteraard die eerste in kracht of begeerte overtreffen. Zo kan bijvoorbeeld de felle angst die voortvloeit uit de gedachte aan ongewenste gevolgen van een bepaalde handelingswijze - zelf een passief affect - ervoor zorgen dat niet wordt toegegeven aan de aantrekkingskracht van een andere passie. Een mechanisme waarop alvast de staat - door gebruik te maken van allerlei sancties en bestraffingen - zich zal beroepen om ervoor te zorgen dat de bevolking het maatschappelijk contract en de rechtsorde respecteert.

Toch is echter vanzelfsprekend dat het niet onze inadequate voorstellingen zullen zijn die ons volgens Spinoza op een consequente en doortastende manier kunnen bijstaan in de strijd tegen de passies. De deugdzame mens zal er dan ook alles aan doen om zich van dergelijke ideeën te distantiëren en bijgevolg is het evident dat het juist de accumulatie van adequate voorstellingen zal zijn die ons ter zake zal helpen. Spinoza stelt dan ook dat het pas vanaf het moment is dat we van onze passieve hartstochten een helder en onderscheiden idee kunnen vormen, dat we ze niet langer zullen ondergaan.⁴⁸⁹ Adequate kennis opdoen van een passie betekent uiteraard dat we de oorzaken ervan achterhalen en nagaan waarom ze een invloed op ons uitoefenen.

Het fundamentele probleem echter is dat juist onze perceptie van wat wij menen dat de oorzaak is van een bepaalde passie meestal verkeerd is. Zo zullen bijvoorbeeld de gevoelens van haat die we hebben doorgaans gericht zijn op bepaalde externe objecten. Dit omdat we ervan uitgaan dat juist die objecten de onmiddellijke oorzaak zijn van een verslechtering van onze conditie. Laat ons dit

489 Spinoza (2008), EV, stelling 3, p. 469

proberen te verduidelijken aan de hand van enkele concrete gevallen.⁴⁹⁰

Zo kan bijvoorbeeld iemand veronderstellen dat de oorzaak waarom hij zijn woning niet verkocht krijgt, is dat zich recent een opvangtehuis voor daklozen in de buurt heeft gevestigd. Het gevolg hiervan is dat hij zijn frustratie voor het uitblijven van de verkoop richt op het opvangtehuis en er een aversie voor ontwikkelt. In dat geval laat de betrokkene zich echter leiden door inadequate kennis omdat zijn gehele aandacht dus uitsluitend is gericht op het ene object in kwestie - het daklozentehuis - als oorzaak van de niet-verkoop. In werkelijkheid is de vestiging van het opvangtehuis slechts één van de vele oorzaken in de oneindige reeks van oorzaken die tot de gebeurtenis hebben geleid.⁴⁹¹ De vestiging van het opvangtehuis is dus steeds slechts een gedeeltelijke oorzaak. De reden van de niet-verkoop kan ook te maken met de algemene economische conjunctuur, de rente van leningen, het aantal potentiële kopers, de gebreken aan de woning enzovoort.

Dezelfde redenering gaat uiteraard ook op voor gevoelens van liefde. Ook deze zijn doorgaans gericht op bepaalde externe objecten omdat we ervan uitgaan dat juist die objecten de gehele oorzaak zijn van een verbetering van onze conditie. Zo kan iemand veronderstellen dat zijn plezier tijdens het uitgaan in de eerste plaats veroorzaakt wordt door de consumptie van alcohol. Opnieuw is de aandacht dan uitsluitend gericht op één object - alcohol - waardoor er dus sprake is van handelen op grond van inadequate kennis. In werkelijkheid is alcohol slechts één van de vele oorzaken in de oneindige reeks van oorzaken die tijdens het uitgaan tot plezier kan leiden. Het genot wordt bijvoorbeeld ook veroorzaakt door het feit dat er niet gewerkt hoeft te worden op dat moment, dat men in de aanwezigheid is van vrienden, dat er muziek wordt gespeeld enz.

De door Spinoza vooropgestelde remedie zal er bijgevolg in bestaan die aanvankelijke perceptie te corrigeren:

“Indien wij een gemoedsaandoening of een hartstocht scheiden van de gedachte aan een uitwendige oorzaak en verbinden met andere gedachten, dan wordt de liefde of haat jegens die uitwendige oorzaak, net als de aarzelingen die uit deze hartstochten ontstaan vernietigd.”⁴⁹²

Het komt er dus op neer dat we onze hartstochten moeten scheiden van de gedachte dat er slechts één bepaalde oorzaak aan ten grondslag zou liggen. Dit eenvoudigweg door het grotere geheel in

490 De volgende voorbeelden vinden we uiteraard niet terug bij Spinoza. Of ze diens gedachtegang volledig en adequaat vatten is niet geheel zeker, maar gehoopt wordt dat ze de lezer toch toelaten een meer concreet beeld te vormen van wat Spinoza ons probeert duidelijk te maken.

491 We gaan er hier dus hypothetisch van uit dat dergelijke centra effectief een afschrikkende effect hebben op potentiële kopers of effectief een daling van de marktwaarde voor de buurt meebrengen.

492 Spinoza (2008), EV, stelling 2, p. 469

aanschouw te nemen en te realiseren dat er steeds meerdere oorzaken zijn die aanleiding hebben gegeven tot de situatie in kwestie. Spinoza zette tijdens zijn bespreking van de hartstochten immers uiteen dat de wezensvorm van liefde of haat steeds gevormd wordt door een gevoel van blijdschap of droefheid samen met een idee van een uitwendige oorzaak. Met het ontkrachtigen van dit idee zal dus ook de wezensvorm van de liefde of haat aangetast worden en zullen bijgevolg de respectievelijke hartstocht - en deze die eruit voortvloeien - aan kracht verminderen. Daarom stelt Spinoza dat:

“als een hartstocht met een groot aantal verschillende oorzaken in verband staat die de geest tegelijk met deze hartstocht beschouwt, is hij minder schadelijk dan een even grote hartstocht die met één of een klein aantal oorzaken in verband staat. Ook ondergaat de geest hierdoor minder en wordt hij door iedere oorzaak minder aangedaan.”⁴⁹³

We kunnen dus de kracht van onze hartstochten temperen door onze overtuigingen wat betreft de oorzaken ervan te wijzigen en in een meer allesomvattend perspectief te plaatsen. De passies zullen dan wel nog passies blijven, maar het effect dat ze op ons hebben zal fel aan impact verminderen. Door het feit dat we een beter begrip realiseren van ons eigen lichaam en de manier waarop externe objecten op ons inwerken, verwerven we immers een inzicht in de totstandkoming en werking van de hartstochten. De persoon is in dat geval niet langer uitsluitend passief, maar zal juist zelf initiatief nemen en zijn eigen activiteit vergroten door het verwerven van adequate voorstellingen ter zake. Door het beter kennen van de hartstochten zal bovendien ook ons lichaam er beter bestand tegen zijn, want een toename van activiteit in de geest wordt zoals we weten steeds weerspiegeld door een toename van activiteit in het lichaam. Het lichaam zal dus ook beter in staat zijn weerwerk te bieden tegen de invloed van uitwendige objecten en daardoor zullen we ook op een meer autonome en beheerste manier ons leven kunnen leiden. Bovendien stelt Spinoza dat we: “van elk aandoening van het lichaam ons een helder en welonderscheiden begrip kunnen vormen”.⁴⁹⁴ Het is met andere woorden een strategie die we kunnen toepassen op alle onze hartstochten.

Door de succesvolle toepassing van deze leefregel zullen we ook niet langer onderhevig zijn aan wat Spinoza de gewone orde der natuur noemt, in plaats daarvan komen onze ideeën immers op een innerlijke wijze tot stand:

“Ik zeg met nadruk dat wanneer de menselijke geest de dingen in overeenstemming met de gewone orde der natuur kent, hij noch van zichzelf, noch van zijn lichaam, noch van de lichamen erbuiten een adequate kennis bezit, maar alleen een verwarde, dat wil zeggen, wanneer hij op een uiterlijke wijze -

493 Spinoza (2008), EV, stelling 9, p. 477

494 Ibid., EV, stelling 4, p. 471

*door een toevallige samenloop van omstandigheden - wordt aangezet om het een of ander nauwkeuriger in zich op te nemen. Dit geldt echter niet wanneer hij op een innerlijke grond, namelijk op grond van het feit dat hij een aantal dingen tegelijk beschouwt, ertoe gebracht wordt om hun overeenkomsten, verschillen en tegenstrijdigheden na te gaan. Wanneer de geest op deze of een andere wijze innerlijk wordt beïnvloed, beschouwt hij de dingen helder en onderscheiden.*⁴⁹⁵

Wanneer hij spreekt van ideeën die op een uiterlijke wijze tot stand komen verwijst hij dus naar de zintuiglijke ervaring als basis van onze inadequate kennis. Ideeën die echter het resultaat zijn van andere ideeën in de geest en een interpretatieve interventie van het intellect impliceren komen juist tot stand: “volgens de ordening van het verstand waarmee de geest de dingen op grond van hun eerste oorzaken kent, en in alle mensen hetzelfde is”.⁴⁹⁶ In dat geval zullen de algemene en logische beginselen van het attribuut denken de bovenhand hebben, beginselen die juist in overeenstemming zijn met de werkelijke causale opeenvolging van de dingen in het attribuut uitgebreidheid. En, zo beweert Spinoza: “dit vermogen de aandoeningen van het lichaam op de juiste wijze ordelijk te rangschikken, kan ervoor zorgen dat wij niet gemakkelijk door slechte hartstochten worden aangedaan, want voor het remmen van hartstochten die overeenkomstig hun relatie met het verstand ordelijk gerangschikt zijn, is een grotere kracht nodig dan bij onbepaalde en ongeregelde hartstochten.”⁴⁹⁷

Hoe meer we dus de orde van het intellect volgen en onze hartstochten verbinden met hun adequate oorzaken - door onze aanvankelijke perceptie gebaseerd op inadequate voorstellingen te wijzigen - hoe actiever we worden en hoe minder we door de passies zullen worden aangedaan. Dit moet ook in verband worden gebracht met het feit dat juist adequate kennis ons de noodzakelijkheid der dingen doet inzien. We weten ondertussen dat de actieve en deugdzame geest realiseert dat alle dingen noodzakelijk bestaan en door een oneindige reeks van oorzaken tot bestaan en werken worden aangezet. Dit doet bij hem dan ook het besef groeien dat het verwerven of verliezen van externe dingen steeds buiten zijn controle ligt en niet van zijn macht alleen afhankelijk is. Het verdriet of de angst voor het verlies van een goed zal bijgevolg minder sterk worden, net zoals ook het verlangen en de hoop op het verwerven of vasthouden van een bepaalde zaak aan kracht zal inboeten. Daarom stelt Spinoza dat: “naarmate de geest de dingen meer als noodzakelijk begrijpt, zijn macht over de hartstochten groter is en hij hen minder ondergaat”.⁴⁹⁸ De betrokkene zal immers minder overweldigd worden door emoties wanneer zaken die hij belangrijk acht niet worden gerealiseerd of verloren gaan, of wanneer dingen die hij wenst te vermijden zich toch aan hem

495 Spinoza (2008) , EII, commentaar bijkomende stelling 29, p. 181

496 Ibid. , EII, commentaar stelling 18, p. 169

497 Ibid. , EV, commentaar stelling 10, p. 479

498 Ibid. , EV, stelling 6, p. 473

voordoën:

“Naarmate deze kennis - namelijk dat de dingen noodzakelijk zijn - meer betrekking heeft op individuele dingen, die wij ons helderder en levendiger voorstellen, is deze macht van de geest over de hartstochten groter. Dit blijkt ook uit de ervaring, want wij zien dat het verdriet over een goed dat wij verloren hebben, vermindert zodra de mens die het verloren heeft, bedenkt dat het goed op geen enkele manier te behouden was. Zo zien we ook dat niemand medelijden heeft met kinderen omdat zij niet kunnen spreken, lopen, redeneren en jarenlang zonder zelfbewustzijn leven. Zouden echter de meeste mensen als volwassenen, en slechts een enkeling als kind worden geboren, dan zou iedereen met kinderen medelijden hebben, want dan zou men kinderlijkheid niet beschouwen als een natuurlijke en noodzakelijke zaak, maar als een gebrek of een fout van de natuur. Wij zouden zo nog vele andere voorbeelden kunnen geven”⁴⁹⁹

Mensen die dus realiseren dat de controle die we tijdens dit leven hebben op uitwendige objecten - juist die zaken waarop onze hartstochten zijn gericht - uitermate beperkt is, zullen daarom veel minder uit hun lood geslagen worden door de werking van die hartstochten. Gevoelens van hoop, angst, frustratie en wrevel zullen plaatsmaken voor berusting en gelijkmoedigheid in het feit dat de dingen steeds met een strikte noodzakelijkheid geschieden. Een denkoefening die resulteert in zelfbeheersing en gemoedsrust, niet langer worden we zomaar weg en weer geslingerd door de manier waarop de dingen ons zintuiglijk aandoen.

De lezer zal ongetwijfeld opmerken dat de hier door Spinoza gepresenteerde 'oplossing' voor het probleem van de hartstochten zeer duidelijk de stem doet weerklinken van de stoïcijnse leer der passies. Dit kan ook niet verbazen, we hebben eerder gezien dat Spinoza uitdrukkelijk zou verwijzen naar deze 'hoogstaande mannen aan wie hij veel noeste arbeid te danken heeft'.⁵⁰⁰ Ook voor de Stoa zou de voortdurende poging van de mens om in het bezit te blijven van zaken die men kan verliezen of niet kan verwerven, net zoals het streven om ongelukken te vermijden die nu eenmaal niet te vermijden zijn - denk aan ouderdom, ziekte, dood - de oorsprong zijn van menselijke zorgen en leed.⁵⁰¹ Daarom bestond voor hen de opdracht van de filosofie erin de mensen te onderwijzen, opdat ze enkel nog op zoek zouden gaan naar zaken die ook effectief verworven kunnen worden en opdat ze enkel nog die slechte zaken zouden vermijden die ook effectief vermijdbaar zijn. Maar omdat iets goed altijd verwerfbaar zou zijn en iets slecht altijd vermijdbaar dienen ze uitsluitend afhankelijk te zijn van de vrijheid van de mens zelf. De Stoa zou daarom inzien dat enkel de menselijke moraliteit hieraan kan beantwoorden. Enkel het doen van het moreel goede en slechte ligt volledig in onze handen, over al de rest hebben we finaal geen controle. Alles is dan ook onderhevig aan de wetten van de natuur - een natuur die ook volgens hen werkt volgens

499 Spinoza (2008), EV, commentaar bij stelling 6, p. 475

500 Ibid., EIII, woord vooraf, p. 223

501 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life, Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* (Oxford: Uitgeverij Blackwell, 1995), p. 83

het principe van oorzaak en gevolg - en die zijn nu eenmaal onverschillig ten aanzien van de mens. We kunnen niets anders doen dan dit beseffen en aanvaarden. Daarom stelde de Stoa voor onze menselijke visie op de realiteit te vervangen door een natuurlijke visie op de realiteit, waarbij we elke gebeurtenis trachten te situeren binnen het perspectief van de totale natuur.⁵⁰² Voor de Stoïcijnen was het leiden van een leven in overeenstemming met de natuur bijgevolg de kern van hun moraalfilosofie. En aangezien mensen van nature redelijke wezens zijn, betekent dit niets anders dan het leiden van een leven volgens de rede. Dit is uiteraard gemakkelijker gezegd dan gedaan, de mens wordt immers voortdurend gekweld en misleid door de werking van irrationele emoties en hartstochten. Zoals gezegd, onze verlangens, vrezen, lusten en verdriet zijn allemaal het resultaat van een ondoordachte focus op zaken waarvan het verwerven of vermijden zelden of niet onder onze controle ligt, en dit zorgt volgens de Stoa noodzakelijkerwijs voor frustratie en ongenoegen. Elke pathos werd door hen dan ook gezien als een soort perversie van de rede die een onmiddellijke aanzet geeft tot irrationeel en immoreel gedrag. Het zijn niets anders dan resultaten van foutieve waardeoordelen, en pas vrij zijn hiervan kan zorgen voor een harmonieus leven en een toestand van samenhang met de logos, het rationele deel van onze natuur. In dat geval is er sprake van 'apatheia', de bevrijding van alle irrationele hartstochten. Het kwam er voor de Stoa dus op aan in te zien wat werkelijk goed en kwaad is door terug te vallen op de enige zekerheid die we hebben: onze rede. Enkel hij die inzicht heeft in zijn motieven en handelingen, en bewust is van zijn plaats in het grotere natuurlijke geheel kan daarom wijs of deugdzaam worden genoemd.

Bovendien is het cruciaal voor de Stoa dat de wijze zich niet alleen distantieert van onverschillige zaken, maar ook steeds gehoorzaamt aan de sociale eisen van rechtvaardigheid en mensenliefde. Samenwerking en vriendschap zijn onontbeerlijk in dit leven, onze innerlijke vrijheid houdt steeds verband met onze dagdagelijkse morele plicht de andere bij te staan in zijn streven naar vervolmaking.

Deze korte schets van de stoïcijnse leer volstaat alvast om de grote verwantschap met de wijbegeerte van Spinoza in het licht te stellen. Niet alleen het deterministisch en wetmatig aspect van het natuurlijk bestaan, ook de stelling dat irrationele hartstochten hun grondslag vinden in onredelijke oordelen en de bewering dat enkel een juist inzicht de negatieve werking van de passies kan voorkomen, vinden we uitdrukkelijk terug in het denken van onze filosoof. Maar ondanks de grote gelijkenissen zou Spinoza ook verder gaan dan de Stoa en op een meer consequente manier conclusies trekken uit het door beiden voorgestaan deterministische mensbeeld. De Stoa ging er immers nog van uit dat de mens door zijn eigen denken de negatieve hartstochten volledig zou

502 Hadot (1995), p. 83

kunnen elimineren of voorkomen, een ijdele hoop volgens Spinoza. Een dergelijk autonoom en vrij subject is voor hem niet meer dan een illusie, een product van de verbeelding en inadequate voorstellingen. Hartstochten kunnen in bepaalde gevallen wel geremd of gematigd worden, een volledige bevrijding ervan is echter onmogelijk. Dit verklaart ook waarom Spinoza er alles aan zou doen om de onmacht van de rede ter zake te beklemtonen, een voor hem fundamenteel inzicht dat de Stoa over het hoofd had gezien.

Toch is het verstand - ondanks de duidelijke beperkingen - ook bij Spinoza niet geheel hulpeloos. Hoewel we de externe objecten nooit volledig kunnen controleren en de passies nooit veraf zijn, hebben we dus wel de macht om met behulp van adequate kennis onze ingesteldheid ten aanzien van de dingen aan te passen en zo een meer gepaste levensloop te kiezen. Het besef van onze nietigheid in het groter geheel van de natuur alsook van onze onbeholpenheid om de dingen buiten ons volledig naar onze hand te zetten is volgens Spinoza bijgevolg geenszins een reden tot wanhoop of ontreddeering, integendeel: “onrecht, achterdocht, vijandschap ontstaan alleen door de gehechtheid aan zaken die niemand volledig in zijn bezit kan hebben”.⁵⁰³ Daarom leert de rede ons dat het absurd is onze kostbare tijd en energie te spenderen aan dingen die finaal buiten onze controle liggen. Enkel met behulp van het verstand kunnen we de impact van de hartstochten minimaliseren en werkelijke vrijheid realiseren. Een vrijheid die dan wel bestaat uit het besef dat we in onze mogelijkheden steeds beperkt zijn, maar anderzijds ook een vrijheid die ons hoge toppen doet scheren. Geleid door adequate voorstellingen van onszelf, de wereld rondom ons en de manier waarop we met de dingen interageren nemen we immers zelf in de mate van het mogelijke het roer in handen. We verlaten het pad van de passiviteit om actief te worden en onze pijlen te richten op datgene wat werkelijk van belang is: het opdoen van zo veel mogelijk adequate kennis. Hoe meer kennis we van de tweede en derde soort we immers zullen opdoen, hoe meer we in staat zullen zijn de dingen te verbinden met hun werkelijke oorzaken, hoe gepaster de levenswandel zal zijn die we kunnen uitstippelen.

4.3. Geluk als wijsheid

Voor Spinoza bestaat er dus geen twijfel dat juist in het verwerven van kennis en inzicht onze grootste gelukzaligheid ligt. Het betreft hier zowel de kennis van de tweede als de derde soort, maar

⁵⁰³ Spinoza (2008), EV, commentaar bij stelling 20, p. 491

de beste en meest verheven kennis is zoals we hebben gezien deze die zich situeert op het intuïtieve niveau. Het onderscheid tussen de soorten kennis werd reeds uitvoerig behandeld, maar het lijkt voor een goed begrip van wat volgt toch aangewezen nog enkele zaken kort op een rijtje te zetten. Zowel de tweede als derde kennissoort worden dus gekenmerkt door het feit dat ze een object of idee op een adequate manier situeren binnen zijn algemene causale geschiedenis, waardoor we het ook adequaat kunnen begrijpen. Het betrokken object wordt losgekoppeld van zijn tijdelijke relatie en interactie met andere objecten en verbonden met het eeuwig attribuut waartoe het behoort en de algemene principes van de natuur erop van toepassing. Het ligt volgens Spinoza dan ook in de natuur van het verstand om de dingen zonder enig verband met de tijd, maar onder een aspect van eeuwigheid - sub specie aeternitatis - te begrijpen.⁵⁰⁴ Het komt er dus op neer dat de dingen - in geval van de tweede kennissoort mits redenering, in geval van de derde kennissoort onmiddellijk en spontaan - gevat worden in hun relatie tot de attributen denken en uitgebreidheid en de wetten van de natuur. Dit verklaart ook waarom Spinoza stelt dat: “in zoverre onze geest zichzelf en het lichaam onder het aspect van eeuwigheid kent, hij noodzakelijke kennis heeft van God en weet dat hij in God is en uit God moet worden begrepen”.⁵⁰⁵ De dingen begrijpen in relatie tot de eeuwige attributen betekent dan ook niets anders dan ze begrijpen in relatie tot God, wiens attributen immers zijn wezen tot uitdrukking brengen. Het adequate begrip van een idee of object houdt dus steeds ook een begrip in van God en bijgevolg is het evident dat: “naarmate wij de individuele dingen beter begrijpen, begrijpen wij God beter”.⁵⁰⁶

Belangrijk is nu dat dit begrijpen van de dingen in relatie tot God bij de betrokkene resulteert in een intellectuele liefde tot God, de zogenaamde 'amor dei intellectualis'. Adequate kennis zo hebben we gezien gaat dan ook steeds gepaard met een toename van onze bestaansmacht en dat vertaalt zich in een gevoel van blijheid. En aangezien het idee van God volgens Spinoza de grondslag is van alle adequate ideeën, percipiëren we God bijgevolg als de oorzaak van die blijheid.⁵⁰⁷ Bovendien weten we dat de wezensvorm van liefde steeds gevormd wordt door een gevoel van blijdschap samen met een idee van een uitwendige oorzaak. Vandaar dus dat het volkomen logisch is voor Spinoza om te spreken van een intellectuele liefde voor God die voortvloeit uit een adequate kennis van de dingen. Van belang is dat Spinoza in de context van de amor Dei wel alleen spreekt over de derde soort kennis. Hij reserveert de intellectuele liefde tot God dus enkel voor hen die in staat zijn het tweede kennisniveau te overstijgen.⁵⁰⁸ Dit betekent uiteraard niet dat de tweede kennissoort daarom van

504 Spinoza (2008), EII, bijkomende stelling 2 bij stelling 44, p. 203

505 Ibid., EV, stelling 30, p. 499

506 Ibid., EV, stelling 24, p. 495

507 Nadler (2006), p. 257

508 Hoe de overgang van de tweede naar de derde kennissoort kan geschieden wordt door Spinoza echter nergens

minder belang zou zijn, integendeel: “de begeerte om de dingen met de derde soort kennis te kennen kan enkel uit de tweede soort kennis ontstaan”.⁵⁰⁹ Het is echter wel zo dat enkel een intuïtief begrip van de dingen gepaard zal gaan met een gevoel van liefde voor de eeuwige en oneindige natuur en het daarmee gepaard gaande gevoel van blijdschap. We raken hiermee bovendien ook de kern van Spinoza's geluksleer, want zij die de dingen kennen met de derde soort kennis en de daaruit voortvloeiende amor Dei ervaren, zullen volgens onze filosoof de grootst mogelijke deugd, gemoedsrust en blijdschap in dit leven realiseren.⁵¹⁰ De liefde voor de natuur en de daarmee gepaard gaande bewustzijnstoestand vormt niets minder dan de de grootst mogelijke gelukzaligheid voor de mens.

De lezer zal zich waarschijnlijk de vraag stellen waarom Spinoza nu de hoogst mogelijke deugd en gemoedsrust verbindt met een gevoel van liefde. Spinoza's gehele onderneming bestond er tot nu toe dan ook in juist de impact van fluctuerende en instabiele passies als liefde en haat zo veel als mogelijk tegen te gaan. Het antwoord hierop is dat we met de amor Dei dan ook niet te maken hebben met een wisselende liefde zoals we die kennen voor bepaalde tijdelijke objecten. Het betreft in geen geval een passie, maar om dit goed te begrijpen moeten we opnieuw een aantal dingen overlopen.

We hebben zojuist gezien dat een intuïtief weten van de dingen resulteert in een liefde voor het voorwerp van dat weten, namelijk God of de natuur. In tegenstelling tot bijvoorbeeld de liefde voor een persoon of een bepaald 'aards' goed hebben we met de amor Dei dus te maken met een liefde voor iets dat eeuwig en onveranderlijk - in de zin van stabiel - is. Het gevolg hiervan is dat er sprake is van een zeer constante liefde - zeker geen tijdelijke en veranderlijke zoals we die kennen voor voorbijgaande objecten - wat de amor Dei alvast fundamenteel doet verschillen van de traditionele passies.

Daarnaast hebben we ook gezien dat het hoogste goed dat we als mensen kunnen begeren - kennis van de natuur, het begrijpen van de dingen vanuit een eeuwigheidsperspectief - voor iedereen evenveel beschikbaar is. Meer nog, de deugdzame mens heeft er alle baat bij dat ook anderen zich toeleggen op het verzamelen van zoveel mogelijk adequate kennis van de natuur. Daarom stelt Spinoza dat: “deze liefde voor God niet door afgunst of naijver kan worden bezoedeld. Zij wordt juist sterker naarmate meer mensen, naar wij ons voorstellen, door dezelfde liefdesband met God

geëxpliciteerd. Van Reijen zegt hierover het volgende: “Hoe en onder welke voorwaarde(n) de overgang van de tweede naar de derde soort plaatsvindt is niet zo duidelijk. [...] Het is meer een doorbraak, waarin men, zoals in het zenboeddhisme wordt gezegd, niet iets anders ziet, maar iets op een andere manier ziet. De rede heeft met de intuïtieve kennis de inhoud gemeen, ze zijn allebei even waar en adequaat. Het is geen andere kennis, maar op een andere manier kennen.” {cf. Van Reijen (2008) , p. 158}

509 Spinoza (2008) , EV, stelling 28, p. 497

510 Ibid. , EV, bewijs stelling 27, p. 497

verbonden zijn”.⁵¹¹ Ook in dit aspect is er dus een radicaal verschil met de traditionele passies die mensen niet met elkaar in harmonie brengen, maar juist tegen elkaar opzetten en zorgen voor twist en onenigheid.

Het belangrijkste verschilpunt heeft echter betrekking op het reeds vermelde onderscheid tussen de passieve en actieve affecten. In geval van een passief affect is de adequate oorzaak van de verandering in de capaciteit van het individu - door de werking van het affect - niet het gehele individu zelf, maar altijd ook deels een externe oorzaak. Is de adequate oorzaak van de toestandswijziging echter integraal terug te brengen tot het individu zelf, dan is er sprake van een actief affect. De werking van de acties en passies staat ook in verband met het type voorstellingen dat ermee gepaard gaat: “geesteshandelingen ontstaan alleen uit adequate ideeën, gemoedsaandoeningen hangen alleen van inadequate ideeën af.”⁵¹² Het is immers zo dat wanneer een menselijk lichaam wordt aangedaan door een externe oorzaak die op hem inwerkt, er ook een idee is van die aandoening in de menselijke geest. We weten dat dit idee echter een resultaat zal zijn van zowel een inadequaat idee van het lichaam als van een inadequaat idee van het inwerkende object zelf. Het resulterende idee is dus een voorstelling die zowel inadequate kennis van het lichaam als van het object zelf bevat, waardoor het ook zelf inadequaat is. In dat geval zal het juist de zintuiglijke ervaring zijn - namelijk het samenvloeien van het idee van het betrokken uitwendige object met het idee van het lichaam - dat ontstaan zal geven aan onze ideeën, en dus niet het intellect. Dit is niet het geval wanneer een idee of een geestestoestand uitsluitend het resultaat is van adequate ideeën in de geest zelf, dan wordt juist de logische orde van het denken gevolgd. Dit verklaart waarom de amor Dei geen passie is, maar juist een actief affect. De oorzaak van de amor Dei ligt dan ook in de menselijke geest zelf, die de integrale en adequate oorzaak is van de toestandverbetering. De menselijke geest ervaart God dan wel als de oorzaak en voorwerp van het desbetreffende weten, maar we moeten realiseren dat God in geen geval de *externe* oorzaak is van die amor Dei. De menselijke geest is immers een eindige modificatie van het goddelijke attribuut denken, met andere woorden de menselijke geest is God:

“Thus, an individual endowed with the third kind of knowledge will indeed perceive God as the cause of that knowledge, but will thereby perceive God not as outside the mind, but as that of which the mind is a finite expression.[...] The increase in one's power of acting (or conatus) represented by the third kind of knowledge has its adequate cause in the mind itself.”⁵¹³

De intellectuele liefde voor God en de blijdschap die ermee gepaard gaat is dus zonder twijfel een

511 Spinoza (2008) , EV, stelling 20, p. 487

512 Ibid. , EIII, stelling 3, p. 235

513 Nadler (2006) , p. 259

actief affect, ze heeft immers haar grondslag in het intellect alleen en niet in de zintuigen. Het betrokken individu handelt actief, er is dus sprake van een pure geesteshandeling. Daarom is de amor Dei volgens Spinoza ook de grootst mogelijke deugd in dit leven. Wie deugdzzaam is, handelt immers uit eigenbelang op zo'n manier dat het vermogen om in overeenstemming met de wetten van de eigen natuur te leven steeds groter wordt. Dit betekent handelen op grond van adequate voorstellingen van de geest. De deugdzame mens zal zich daarom richten op kennis, want de accumulatie ervan staat rechtstreeks in dienst van de verhoging van zijn eigen activiteit. Hoe meer adequate kennis we dus opdoen, hoe meer we gehoor geven aan het streven naar zelfbehoud van onze conatus, hoe meer ons handelen in overeenstemming is met het wezen van onze natuur en de eisen van de rede. De meest verheven kennis is uiteraard deze die betrekking heeft op God, de eeuwige en onveranderlijke substantie waarbuiten niets kan bestaan of kan worden gedacht. Het hoogst haalbare is nu dat die adequate kennis van de natuur geïnternaliseerd wordt en zonder redenering wordt ervaren. De betrokkene heeft geen nood meer aan deliberatie, uitdrukkelijke leefregels of sancties om juist te handelen. Zijn intuïtief weten vervolmaakt zijn verstandelijke kennis, de theorie en reflectie wordt als het ware overstegen en geïntegreerd in een aan het leven aangepaste redelijke praktijk. Dit inzicht brengt een gevoel van intense blijdschap en liefde voor het voorwerp en de oorzaak van dat kennen tot stand. En aangezien dat voorwerp eeuwig en volmaakt is, zal ook de intuïtieve kennis ervan en de daaruit voortvloeiende amor Dei het meest volmaakt zijn. De intellectuele liefde voor de natuur is eenvoudigweg het enige eeuwig en onveranderlijk goed dat wij stabiel en duurzaam kunnen bezitten.

Spinoza zou bovendien nog een stapje verder gaan. In de laatste proposities van de *Ethica* beweert hij immers dat mensen die doorheen hun levenspraktijk erin slagen dit niveau van intuïtief begrijpen en handelen te realiseren, ook zelf zullen participeren in de eeuwigheid en onsterfelijkheid. We lezen in de context van de amor Dei het volgende: “de menselijke geest kan niet in alle opzichten tegelijk met het lichaam vernietigd worden, er blijft altijd iets bestaan wat eeuwig is”.⁵¹⁴ Dit thema van de onsterfelijke geest zou zoals vermeld bij vele commentatoren voor vertwijfeling en verbazing zorgen, Bennet stelt het als volgt:

“I don't think that the final three doctrines can be rescued. The only attempts at salvage that I have encountered have been unintelligible to me and poorly related to what Spinoza actually wrote. They have thus doubly failed to present this part of the Ethics as something from which we can learn, and for me that is crucial. The courtly deference which pretends that Spinoza is always or usually right, under some rescuing interpretation, is one thing; it is quite another to look to him, as I have throughout this book, as a teacher, one who can help us to see things which we might not have seen for ourselves. That is showing him a deeper respect, but also holding him to a more demanding standard. By that

514 Spinoza (2008), EV, stelling 23, p. 493

high standard, the second half of Part 5 is negligible. After three centuries of failure to profit from it, the time has come to admit that this part of the Ethics has nothing to teach us and is pretty certainly worthless."⁵¹⁵

Niet onbegrijpelijk natuurlijk, de filosoof die met man en macht er alles aan deed om zijn lezer te bevrijden van vooroordeel en dogma lijkt hier op het eerste gezicht zelf te vervallen in irrationele en fantasievolle praatjes die breken met alle voorheen gevoerde logica. Hoe kan de menselijke geest na de dood van het lichaam immers voortbestaan, wanneer juist één van de fundamenteën van Spinoza's wijbegeerte is dat de geest niets anders is dan het idee van een actueel bestaand lichaam? Had Spinoza bovendien niet meermaals gewezen op de religieuze waanzin van zij die denken dat de enige reden om in dit leven deugdzaam te zijn een soort beloning of eeuwig leven is in een hiernamaals? Maar de dingen zijn natuurlijk niet altijd zoals ze op het eerste gezicht lijken, en zeker niet bij Spinoza. Er moet met andere woorden toch een rationele verklaring voor zijn. Hier gaan we dan ook van uit, en hoewel we volmondig akkoord gaan met Bennet dat het niet de bedoeling kan zijn door vergezochte interpretaties de zaken te redden lijkt er toch een voor de hand liggende verklaring binnen het bereik.

Er mag in elk geval geen enkele twijfel bestaan over het feit dat Spinoza nooit beweert dat de mogelijkheid bestaat van een soort persoonlijke onsterfelijkheid van de ziel of geest zoals we die in de monotheïstische godsdiensten aantreffen. De deugdzaam en vrije mens weet immers dat het een illusie is om te hopen op een bestaan na dit leven, dit is evident. De vermelde onsterfelijkheid van de geest moeten we daarom eerder op een zuiver intellectualistische manier benaderen. Ondertussen weten we dat enkel het verzamelen van zo veel mogelijk adequate voorstellingen van de natuur volgens Spinoza de bron is van gemoedsrust en duurzaam geluk in ons bestaan. Met de introductie van de notie van onsterfelijkheid van de geest geeft hij niets anders dan een bijkomend - nog meer filosofisch argument - waarom mensen er alle baat bij hebben op zo'n manier door het leven te gaan. Het komt erop neer dat hoe meer mensen erin slagen actief door het leven te gaan en adequate voorstellingen hebben in hun geest, hoe meer hun geest zal participeren in de eeuwigheid van het goddelijk attribuut denken. Wie zich immers uitsluitend laat leiden door de manier waarop hij zintuiglijk door de dingen wordt aangedaan volgt niet de orde van het denken. Enkel ideeën die het resultaat zijn van andere ideeën in de geest en een interventie van het intellect impliceren komen tot stand: volgens de ordening van het verstand waarmee de geest de dingen op grond van hun eerste oorzaken kent, en in alle mensen hetzelfde is".⁵¹⁶ In dat geval zullen de algemene en logische beginselen van het attribuut denken de bovenhand hebben, beginselen die dus in overeenstemming

515 Bennet (1984), p. 372

516 Spinoza (2008), EII, commentaar stelling 18, p. 169

zijn met de werkelijke causale opeenvolging van de dingen in het attribuut uitgebreidheid. Een menselijke geest die gekenmerkt wordt door een grote hoeveelheid adequate voorstellingen zal dus - veel meer dan een geest die in beslag wordt genomen door inadequate voorstellingen - de werkelijke orde van de natuur benaderen en daardoor ook meer deelachtig zijn aan de eeuwige waarheden van die natuur.

De vraag is dan natuurlijk hoe we dit meer concreet kunnen opvatten, Spinoza spreekt immers uitdrukkelijk over een voortbestaan van de geest na het afsterven van het lichaam. Nadler meent dat we hiervoor de link moeten leggen met denkers uit de joodse traditie die ongetwijfeld ook op Spinoza een invloed hebben uitgeoefend:

“In fact, we can regard Spinoza's doctrine as a kind of natural and logical culmination of earlier Jewish philosophical approaches to immortality. Spinoza's third kind of knowledge, the body of adequate ideas that persist after one's death, is, for all intents and purposes, the “acquired intellect” posited by Maimonides and others and which they use to explain what they call 'immortality'. For Spinoza, as well as for those medieval thinkers, the eternal (or 'immortal') element of the mind consists only in the sum of a person's intellectual achievements in this life. And because the pursuit of such knowledge is, for these philosophers, the life of virtue, the eternity that ensues after death as a result of such a cognitive pursuit is, in a sense, the reward for virtue.”⁵¹⁷

Het onsterfelijke deel van de geest waar Spinoza op alludeert is volgens Nadler dus niets anders dan een objectief geheel van waarheden die een persoon tijdens zijn leven verzamelt en die na zijn dood overeind blijven.⁵¹⁸ Het heeft niets te maken met een of andere persoonlijke onsterfelijkheid of het blijven bestaan van een bewustzijn of persoonlijkheid na het afsterven van het lichaam. Toegegeven, het blijft een onheldere gedachte - die we bovendien op uiteenlopende manieren kunnen interpreteren - en wie het laatste deel van de *Ethica* doorneemt raakt er inderdaad niet echt wijs uit. We kunnen Curley dan ook zonder probleem begrijpen wanneer hij het volgende schrijft: “In spite of many years of study, I still do not feel that I understand this part of the Ethics at all. I feel the freedom to confess that, of course, because I also believe that no one else understands it adequately either.”⁵¹⁹ De meningen ter zake zijn dus overduidelijk verdeeld. Aangezien het laatste woord hier ongetwijfeld nog niet over gezegd is, lijkt het dan ook voor ons opportuun het hierbij te houden. In elk geval nemen we kennis van Nadlers opmerking dat we voor een helder begrip van de thesis van de onsterfelijke geest waarschijnlijk te rade moeten gaan bij Spinoza's joodse voorgangers, een verband dat volgens hem nog door weinigen werd gelegd.

Na een lange reis zijn we uiteindelijk aanbeland bij het einde van onze bespreking van Spinoza's

517 Nadler (2006) , p. 269

518 Ibid.

519 Edwin Curley, *Behind the Geometric Method, A Reading of Spinoza's Ethics* (Princeton: Uitgeverij Princeton University Press, 1988) , p. 84

wijsbegeerte en zijn visie op menselijk geluk. Er rest ons nog een korte blik te werpen op de laatste stellingen van de *Ethica* waar Spinoza zelf nog enkele besluiten trekt uit zijn gepresenteerde discours. Het kan niet verbazen dat hij ook zijn laatste krachten gebruikt om nogmaals het starre bijgeloof van de mens en de manipulatieve rol van de theologie te viseren als hinderpaal op een waarachtig deugdzzaam bestaan. Hij ergert zich aan het feit dat mensen plichtsbesef en moraliteit beschouwen als een last: “waarvan zij na de dood verlost hopen te zijn om dan de beloning voor hun slaafsheid, dat wil zeggen hun plichtsgevoel en moraliteit, in ontvangst te nemen”.⁵²⁰ Onbegrijpelijk volgens onze filosoof, want juist het verstand leert ons dat gelukzaligheid nooit de beloning kan zijn voor de deugd. Gelukzaligheid is dan ook niets minder dan de deugd zelf: “wij verheugen ons in de deugd niet, omdat wij onze lusten bedwingen, maar omgekeerd kunnen wij de lusten remmen doordat wij ons in de deugd verheugen”.⁵²¹ Spinoza stelt hier dus dat het inzicht dat het verstand ons geeft in de orde van de natuur - en dat ons in staat stelt de dingen te kennen vanuit een eeuwigheidsperspectief en op grond van hun eerste oorzaken - ons een gevoel van vrede en gelukzaligheid schenkt. De lusten en genietingen die de zintuigen ons bieden geven dan wel een bepaalde genoegdoening, in vergelijking echter met de beloning dat een leven volgens het verstand ons kan geven verdwijnen die in het niets. Daarom is de wijze mens in staat de sensorische lustbevrediging in ruimer perspectief te plaatsen en te bedwingen. Maar uiteraard is dit alles niet zo vanzelfsprekend, Spinoza's befaamde laatste woorden vatten dit goed samen:

*“Ook al zou de door mij gewezen weg tot deze dingen zeer moeilijk begaanbaar zijn, toch kan men haar vinden. En werkelijk, wat zelden wordt bereikt, moet moeilijk zijn. Waarom zou anders een heil dat voor het grijpen ligt en dat men zonder moeite deelachtig kan worden, door bijna iedereen worden veronachtzaamd? Alles wat voortreffelijk is, is echter even moeilijk als zeldzaam.”*⁵²²

520 Spinoza (2008), EV, commentaar bij stelling 41, p. 513

521 Ibid., EV, stelling 42, p. 515

522 Ibid., EV, commentaar bij stelling 42, p. 517

5. Besluit

In deze verhandeling hebben we onderzocht wat de geluksleer van Benedictus Spinoza inhoudt. We kunnen dan ook gerust stellen dat het gehele oeuvre van onze Nederlandse filosoof finaal één overkoepelend doel had: uiteenzetten hoe de mens in dit leven in staat is tot duurzaam geluk, en wat de voorwaarden daarvoor zijn.

We hebben gezien hoe Spinoza een denker was die op een breuklijn stond tussen diverse werelden, en bovendien ook putte uit een rijk arsenaal van intellectuele invloeden. Zijn joodse afkomst, uitgebreide kennis van het denken uit de oudheid, maar ook zijn besef van het revolutionaire aspect van het nieuwe wereldbeeld dat zich met de bloei van de wetenschappelijke en wiskundige methode opdrong, zorgde ervoor dat zijn werk in de geschiedenis van de westerse wijsbegeerte een hoogst opmerkelijke eigenheid zou opleveren. Samen met het onafwendbare feit dat zijn denken een totaalverhaal presenteert - steeds werd door hem de noodzaak beklemtoond van het inzien van de fundamentele eenheid en verwevenheid der dingen - en ondanks de in hoeveelheid relatief beperkte filosofische nalatenschap, zorgde dit er echter voor dat onze zoektocht naar Spinoza's benadering van de thematiek van het goede leven vereiste dat we steeds grondig te werk gingen.

De eerste stap in onze zoektocht naar wat we het 'spinozische geluk' hebben genoemd, bestond er dan ook in op zoek te gaan naar de mens achter de filosoof, door hem tijdruimtelijk te situeren en in detail de belangrijkste momenten uit zijn levensloop te schetsen. Aangezien elke denker beïnvloed wordt door de tijd, plaats en cultuur waarin hij leeft en persoonlijke contacten vaak doorslaggevend zijn voor de weg die wordt ingeslagen, leek het dan ook onontbeerlijk hiervan een adequaat beeld te schetsen.

We hebben gezien hoe hij reeds als jonge man de moed had om zich door zijn eigen redelijke inzichten te laten leiden. Dit leverde hem al snel de verbanning uit de joodse gemeenschap op, maar zou hem eveneens de mogelijkheid bieden zich volledig op zijn filosofische missie te kunnen storten. Onmiddellijk viel op hoe Spinoza een man was die leefde in overeenstemming met zijn leer, en dit verklaart ten dele waarom zijn naam bij velen een bijzondere waardering geniet. Als we de biografen kunnen geloven was hij dan ook iemand die steeds met de glimlach door het leven ging, en op een beheerste en innemende manier zijn opmerkelijke leven leidde. Wanneer Spinoza zijn lezer duidelijk maakt dat de wijze man zoveel als mogelijk probeert 'goed te handelen en blij te zijn', dan was dit in elk geval een ingesteldheid die hemzelf in grote mate kenmerkte.

De indrukwekkende manier waarop zijn gehele werk één consistent geheel vormt, dwong ons vervolgens zo weinig mogelijk stappen over te slaan. Wilden we begrijpen wat hij onder geluk verstaat, dan waren we dus genooddaakt een grondige studie te maken van alle aspecten van zijn nalatenschap. We hebben ons daarbij in de eerste plaats laten leiden door zijn twee belangrijkste werken - de *Ethica* en de *TTP* - omdat daarin zonder twijfel de gehele kern van zijn denken wordt uiteengezet. Maar zoals in de inleiding werd meegedeeld zou het werk van mensen als Nadler, Israel en Klever steeds een belangrijke - en soms broodnodige - ruggensteun bieden.

Bovendien weten we ondertussen dat het verwerven van zoveel mogelijk adequate kennis van de natuur en onze plaats daarin, de eerste stap is richting een 'actief' bestaan en de daarmee gepaard gaande gemoedsrust en gelukzaligheid. Bijgevolg was het evident dat we ook grondig kennis namen van de manier waarop Spinoza de wezenskenmerken van die natuur en de mens uiteenzette.

Niet zonder reden werd daarom in hoofdstuk 2 aangevangen met de bespreking van Spinoza's godsbegrip. Diens karakterisering van de natuur - de enige substantie waarbuiten niets kan bestaan of worden gedacht - gaat ook bij Spinoza immers aan alles vooraf. Een helder begrip van de eeuwige natuur vormen is dan ook noodzakelijk wil de mens zich kunnen distantieëren van vooroordelen en religieuze dogma's die werkelijk inzicht en geluk in de weg staan.

We hebben gezien hoe de god die in zijn metafysisch denken naar voor wordt gebracht fundamenteel verschillend is van deze die we in de monotheïstische tradities terugvinden. De natuur is niets anders dan een onpersoonlijke macht waaruit alles met strikte en wetmatige noodzakelijkheid voortvloeit, en die werkoorzaak is van alle dingen. Alle antropomorfistische projecties zijn verdwenen, de spinozistische god heeft geen wil noch een of andere doelgerichte activiteit. De natuur heeft geen enkel plan voor zijn eindige modificaties op het oog, net zoals alle menselijke verlangens en morele oordelen irrelevant tegenover haar zijn. Wie dit inziet zal volgens Spinoza reeds een belangrijke stap zetten richting gemoedsrust, en aanvaarding vinden in het feit dat mensen geenszins een bijzondere positie innemen, laat staan van wezenlijk belang zijn in het groter geheel van de kosmos. We zijn niet meer dan een toevallig en geëvolueerd - tijdelijk - product van de natuurwetten, dit was Spinoza reeds in de 17de eeuw duidelijk.

Spinoza zag echter in dat deze inzichten fundamenteel in strijd waren - en nog steeds zijn - met de leerstellingen die sinds jaar en dag door de theologen worden verkondigd. Aangezien bijgeloof vaak zeer diep geworteld is, begreep hij daarom dat de ontkrachting ervan nog een bijkomende inspanning zou vereisen. Daarom richtte hij zijn pijlen vervolgens op de bijbel, want een

nauwgezette historische analyse van het materiaal zou doen blijken dat de stellingen die erin worden gepresenteerd in geen geval als waarheden kunnen worden opgevat. De teksten spreken niets anders dan de menselijke verbeelding aan, leren onderdanigheid in plaats van adequate kennis van de natuur. Daarom hebben we hoofdstuk 2 afgesloten met een analyse van het eerste deel van de *TTP*. Vooral het door Spinoza geschetste onderscheid tussen wijsbegeerte en theologie, waarheid en bijgeloof vereiste hierbij onze aandacht. De wijze en gelukkige mens laat zich immers steeds leiden door de waarheid, niet door bijgeloof en dogma.

In hoofdstuk 3 werd vervolgens ingegaan op Spinoza's mensbeeld. We zagen daarin hoe de menselijke geest zich doorgaans laat leiden door inadequate voorstellingen van zowel de geest zelf - denk aan de illusie van wilsvrijheid - het eigen lichaam, als de objecten uit de buitenwereld. Dit werd vervolgens in verband gebracht met de manier waarop we de dingen kennen met behulp van de zintuigen, zonder tussenkomst van het verstand. Spinoza begreep dat het op deze manier kennen van de dingen 'op uiterlijke wijze' een belangrijke hinderpaal vormt in het verwerven van adequate kennis. Vandaar zijn uitvoerige bespreking van de aard van de menselijke geest alsook van de oorzaken van onze verwarde kennis. Enkel wanneer de menselijke geest zelf de integrale oorzaak is van zijn ideeën, kan het inadequate en onvolledige perspectief achterwege worden gelaten, wat we zouden verduidelijken door een blik te werpen op Spinoza's kennissysteem.

Daarin zagen we hoe we adequate ideeën moeten verbinden met de zogenaamde kennis van de tweede en derde soort, onontbeerlijk voor onze realisatie van gemoedsrust en geluk. Enkel deze kennis maakt ons duidelijk wat de dingen in wezen zijn, door hen te verbinden met het eeuwige attribuut waartoe ze behoren en de algemene principes erop van toepassing. De objecten worden losgekoppeld van hun tijdelijke relatie en interactie met andere tijdelijke objecten, en vanuit een perspectief van eeuwigheid gekend. De 'intellectuele liefde voor god' die gepaard gaat met de derde kennissoort - bron van de hoogst mogelijke gelukzaligheid - kwam hier nog niet ter sprake. Spinoza diende dan ook eerst het concept van de *conatus* te verhelderen, om vervolgens te komen bij de bespreking van de menselijke affecten, dat ermee verband houdt.

We zagen daarbij hoe de passies een grote rem zetten op de mogelijkheid van de mens om ooit volledig actief door het leven te gaan. Het menselijk lichaam wordt constant aangedaan door externe oorzaken die op hem inwerken, en juist deze onmogelijkheid om zelf de integrale oorzaak te zijn van het eigen handelen staat een volledig actief leven volgens de rede in de weg. Onze toestand is echter niet compleet hopeloos. Door grondig kennis te nemen van de manier waarop de menselijke psychologie werkt, zetten we dan ook de volgende stap richting inzicht in onszelf. Een van de belangrijkste lessen die Spinoza ons wenste duidelijk te maken was dan ook dat de rede in

vele gevallen niet in staat is de passies te onderdrukken. Het strijdtoneel dat zich in de menselijke geest afspeelt heeft immers steeds de sterkste kracht als winnaar. Enkel wanneer de affectieve dimensie die gepaard gaat met kennis van het goede - de toestandsverbetering die de conatus erdoor ondergaat - een grotere krachttoename vertegenwoordigt dan de affecten die gepaard gaan met inadequate voorstellingen, zullen deze laatste kunnen worden afgeremd. In vele gevallen zal de affectieve dimensie van onze adequate kennis zich echter moeten neerleggen bij de kracht en werking van de passieve affecten die ons zintuiglijk in de ban houden.

Vooraleer verder te gaan lijkt het moment hier gekomen een aantal zaken op een rijtje te zetten. Spinoza zou om tot zijn uiteindelijke visie op menselijk geluk te komen vertrekken van het fundamentele onderscheid tussen enerzijds een mens die rationeel en actief door het leven gaat - zichzelf zoveel mogelijk als oorzaak van zijn handelen heeft - en anderzijds de mens die de dingen van buitenaf ondergaat en gebukt onder de heerschappij van de passies in onvrijheid handelt. Enkel wanneer de handelingen die mensen stellen volgen uit de eigen natuur zelf - niet een gevolg zijn van de willekeurige manier waarop externe lichamen op ons inwerken - leven mensen in overeenkomst met de rede. In dat geval hebben de handelingen steeds adequate voorstellingen van de eigen geest als oorzaak, worden ze niet ingegeven door inadequate ideeën die verband houden met de passies.

Iemand die erin slaagt in overeenstemming te leven met de wetten van zijn eigen natuur wordt bovendien deugdzaam genoemd. We weten reeds dat het wezen van de mens zijn conatus is - zijn streven naar zelfbehoud - waaruit volgt dat diegene die succesvol is in het consolideren en versterken van dat streven volgens Spinoza deugdzaam moet worden genoemd. Dit laatste betekent echter niets anders dan dat de betrokkene actief handelt, dat wil zeggen de adequate oorzaak is van zijn eigen zijnswijze. Nastreven van het eigenbelang, deugdzaam zijn en leven volgens de rede betekenen bij Spinoza dus allemaal hetzelfde. Deze noties hebben allemaal betrekking op de mogelijkheid van de mens om actief door het leven te gaan en zichzelf als oorzaak te hebben van zijn handelen. In dat geval is sprake van vrijheid die resulteert in gemoedsrust en geluk. Maar een volledige activiteit en vrijheid realiseren is zoals we zojuist hebben gezien echter onmogelijk. Passies maken nu eenmaal een integraal deel uit van elk menselijk bestaan en kunnen niet zomaar uitgeschakeld worden.

In hoofdstuk 4 zouden we echter zien hoe we de werking van de passies in de mate van het mogelijke kunnen matigen. We kunnen volgens Spinoza de kracht van onze hartstochten immers temperen door onze overtuigingen wat betreft de oorzaken ervan te wijzigen, en alles in een meer

allesomvattend perspectief te plaatsen. Dit impliceert eerst en vooral dat we onze hartstochten scheiden van de perceptie dat er slechts één bepaalde oorzaak aan ten grondslag zou liggen. De aanvankelijke 'oplossing' ligt dus in het realiseren van een beter begrip van ons eigen lichaam en de manier waarop externe objecten op ons inwerken. De persoon is in dat geval niet langer uitsluitend passief, maar zal juist zelf initiatief nemen en zijn eigen activiteit vergroten door het verwerven van adequate voorstellingen ter zake. Door het beter kennen van de hartstochten zal bovendien ook ons lichaam er beter bestand tegen zijn, want een toename van activiteit in de geest wordt zoals we weten steeds weerspiegeld door een toename van activiteit in het lichaam. Het lichaam zal dus ook beter in staat zijn weerwerk te bieden tegen de invloed van uitwendige objecten en daardoor zullen we ook op een meer autonome en beheerste manier ons leven kunnen leiden. Opnieuw worden we geconfronteerd met het onderscheid tussen het actieve en passieve bestaan.

Bovendien zal de actieve mens die zich laat leiden door adequate voorstellingen - en bijgevolg een correct beeld heeft van de manier waarop de natuur werkt - inzien dat alle dingen noodzakelijk bestaan en door een oneindige reeks van oorzaken tot bestaan en werken worden aangezet. Dit doet bij hem dan ook het besef groeien dat het verwerven of verliezen van externe dingen steeds buiten zijn controle ligt en niet van zijn macht alleen afhankelijk is. Gevoelens van hoop, angst, frustratie en wrevel zullen plaatsmaken voor berusting en gelijkmoedigheid in het feit dat de dingen steeds met een strikte noodzakelijkheid geschieden. Een denkoefening die resulteert in zelfbeheersing en gemoedsrust, niet langer worden we zomaar weg en weer geslingerd door de manier waarop de dingen ons zintuiglijk aandoen. Dit tweede element dat ons kan helpen in onze strijd tegen de passies brachten we bovendien in verband met de leer der Stoïcijnen. In elk geval is duidelijk dat we volgens Spinoza weinig andere keuze hebben dan het verwerven van zoveel mogelijk adequate voorstellingen, alleen met behulp van het verstand kunnen we dus de impact van de hartstochten minimaliseren.

We zien dus telkens dezelfde boodschap terugkeren. Enkel adequate voorstellingen van de omringende wereld, onszelf, de manier waarop de hartstochten werken, zullen ons in staat stellen actiever te worden en meer vrijheid te realiseren. Hoe meer kennis van de tweede en derde soort we dus zullen opdoen - enkel deze vormen van kennis leveren ons adequate ideeën - hoe meer we de dingen kunnen verbinden met hun werkelijke oorzaken, hoe beter we de zaken in het groter geheel van de natuur kunnen situeren - sub specie aeternitatis - hoe gepaster de levenswandel zal zijn die we kunnen uitstippelen. We zullen niet langer slaafs toegeven aan de werking van de passies en juist voldoening en gemoedsrust vinden in onze eigen activiteit. Met adequate kennis van de natuur vinden we dan ook een duurzaam goed terug dat we kunnen verwerven door enkel en alleen gebruik

te maken van onze eigen rationele faculteiten. We nemen zoveel als mogelijk ons eigen lot in handen, en juist hierin ligt onze vrijheid en gelukzaligheid. We zullen inzien dat bijvoorbeeld overdreven zingenot, geld- of roemzucht ons alleen maar verhinderen werkelijk actief door het leven te gaan, waardoor we ook van dergelijke zaken gaan afzien. Wat niet willen zeggen dat we daarom ascetisch door het leven zullen gaan, matiging en beheersing is waar het bij de wijze en gelukkige mens om draait.

Opmerkelijk was dat Spinoza de allerhoogste gelukzaligheid enkel reserveert voor zij die in staat zijn het intuïtief kennisniveau te realiseren. Enkel een intuïtief begrip van de dingen zal volgens hem gepaard gaan met een gevoel van liefde voor de eeuwige en oneindige natuur - de zogenaamde amor Dei intellectualis - en het daarmee gepaard gaande gevoel van intense blijdschap en geluk. Enigszins frustrerend voor de lezer van de *Ethica* is dat Spinoza nergens verduidelijkt op welke manier we de stap kunnen zetten van wetenschappelijke kennis naar een intuïtief kennen van de dingen, noch verduidelijkt hoe deze laatste vorm van kennen er nu eigenlijk concreet uitziet. Zoals gezegd zou dit bijgevolg onder commentatoren ook voor veel discussie zorgen. In deze verhandeling hebben we ons echter steeds uitdrukkelijk gedistantieerd van mystieke interpretaties die naar ons oordeel weinig met Spinoza's betoog te maken hebben. We hebben het gehouden bij de vaststelling dat de laatste kennisvorm gezien moet worden als een culminatie van de beide vorige. Hoewel we het betrokken inzicht niet zullen hebben door waarneming of redenering alleen - intuïtieve kennis kan dan ook niet afgedwongen worden, 'ze gebeurt of gebeurt niet' - is ze wel het resultaat van een leven vol ervaring waarin een wetenschappelijke benadering van de natuur en haar fenomenen centraal staat. Een ding is alvast zeker, de allerhoogste wijsheid en gelukzaligheid vertaalt zich volgens Spinoza in een kennen dat het puur wetenschappelijke niveau overstijgt. De vraag bij hem was dan ook hoe we onze rationele en wetenschappelijke kennis in dienst kunnen stellen van een project dat de mens tot werkelijk geluk kan voeren, ook voor ons vandaag nog een zeer wijze boodschap. Wetenschap en rede vormen wel steeds het begin, maar zeker nooit het einde. Er is steeds iets meer nodig, en dit 'iets' meer zouden we bij Spinoza liefde voor de natuur, naastenliefde, engagement, gedrevenheid, optimisme kunnen noemen. Maar ook bijvoorbeeld een 'passie' voor kennis, voor het besef dat we begiftigd zijn met een verstand dat ons inzicht kan geven in onszelf en de werkelijkheid.

Een andere boodschap die we uit Spinoza's leer kunnen halen en die eveneens wijst op wat het werkelijk betekent een vrij en gelukkig mens te zijn, is de mogelijkheid een totaalvisie op wereld, mens en maatschappij te ontwikkelen. In principe onderscheidt de wijsbegeerte zich van de exacte wetenschappen door het feit dat ze steeds de totale samenhang van het zijn als overkoepelend

voorwerp heeft. Niettemin zien we dat totaalverklaringen al geruime tijd uit de filosofie zijn verdwenen. De specialiseringstendens eigen aan het wetenschapsbedrijf dreigt hierdoor echter een algemene en geïntegreerde visie op de werkelijkheid onmogelijk te maken. Niemand durft zich - en begrijpelijk - nog wagen aan een filosofische theorie die pretendeert allesomvattend te zijn, maar juist daarom kan het voor de hedendaagse mens toch interessant en leerzaam zijn te rade te gaan bij hen die hier wel nog de moed voor hadden. Spinoza is nu zo iemand, niet zonder reden presenteert hij aan zijn lezers een totaalverhaal, beklemtoont hij steeds de noodzaak van het inzien van de fundamentele eenheid en verwevenheid der dingen.

De allesomvattendheid van Spinoza's denken brengt ons alvast bij een volgend luik dat onontbeerlijk is gebleken voor een adequaat begrip van zijn visie op menselijk geluk: het politieke aspect. De individuele mens kan dan wel Spinoza's ideaal van de actieve en deugdzaam mens bereiken, wanneer hij echter geconfronteerd wordt met bijvoorbeeld een regime dat hem alle intellectuele vrijheid ontnemt, zal ook voor hem geluk zeer moeilijk worden. Daarom beklemtoont Spinoza in de *TTP* de noodzaak van een politieke bestuursvorm die aansluit bij de mogelijkheid van de mens om met behulp van de rede door het leven te gaan. In het begin van hoofdstuk 4 gingen we daarom dieper in op zijn pleidooi voor een democratisch of republikeins stelsel, en zijn verdediging van het absolute recht van de burger op vrijheid van denken, filosoferen en religieuze overtuiging. Spinoza toonde zich ook op politiek vlak een vooruitstrevend en verdienstelijk denker, ook dit kon niet achterwege worden gelaten. Voor ons is dan weer de boodschap dat onze gemoedsrust en gelukzaligheid ook steeds mede bepaald zal worden door de politieke context waarin we als mensen leven. We hebben er bijgevolg alle baat bij om bij te dragen tot een politiek klimaat dat mensen omarmt en stimuleert om volgens de rede te leven, in plaats van uitsluit en misbruik maakt van angsten en onzekerheden.

We kunnen deze verhandeling besluiten met de vaststelling dat Spinoza's filosofie gekenmerkt wordt door een ongelooflijk optimisme. Met behulp van ons verstand zijn we volgens hem immers in staat de werkelijkheid grotendeels te doorgronden, een werkelijkheid die bovendien in al haar facetten perfect is. Vanuit het eeuwig perspectief van god zijn alle dingen dan ook volmaakt, ook die zaken die wij als mensen verschrikkelijk of ontierend zouden noemen. Tegelijkertijd zien we dan weer dat deze zeer positieve ingesteldheid ten aanzien van het bestaan gekoppeld wordt aan een vaak confronterend besef voor realiteit. Spinoza's mensbeeld is wars van alle illusie, en finaal komen we tot de conclusie dat slechts zeer weinigen onder ons ooit in staat zullen zijn actief, vrij en gelukkig te zijn. Zelfs de meest rationele mens zal steeds met vallen en opstaan zijn leven leiden,

elke dag opnieuw staat hem een moeilijke opdracht te wachten.

Maar juist optimisme en realiteitszin blijken voor onze filosoof hand in hand te gaan, hun samenspel zorgt ervoor dat we de realiteit onder ogen kunnen zien zonder daarbij bedroefd te worden. Want ook dit is geluk: blij zijn en overeenkomstig proberen te handelen.