

Vrijheid bij Spinoza

Een onderzoek naar de vrijheid van de mens in de filosofie van Spinoza
door Hans Werner

Bachelor-scriptie Wijsbegeerte

Begeleider: Professor dr. R.W. Munk

Vrije Universiteit Amsterdam



Deze prent van een onbekende graveur uit ca 1680 zou de meest betrouwbare/ geloofwaardige beeltenis van Benedictus de Spinoza zijn. Zo leren we uit het interessante artikel van Rudi Ekkart, "*Spinoza in beeld: het onbekende gezicht*", in: *De steen vliegt/A stone in flight*, Arti & Amicitiae, Amsterdam, 1997, pp 130-160. De afbeelding wordt meestal aangeduid als het 'Opera-portret', daar het soms is mee gebonden in exemplaren van de *Opera posthuma* en de *Nagelate schriften* van BdS, Benedictus de Spinoza in 1677.

Bron: <http://spinoza.blogse.nl/log/benedictus-de-spinozas-meest-betrouwbare-beeltenis.html>

Inleiding

Waarom een scriptie over vrijheid?

Het maatschappelijk debat staat bol van meningen over vrijheid, zoals politieke vrijheid, individuele vrijheid, religieuze vrijheid, vrijheid van volken en etnische groepen en vrijheid van meningsuiting. Het zijn gevoelige onderwerpen die in cafés, parlementen, media, scholen, universiteiten en in het filosofisch discours veel aandacht vragen. Kortom een hoogst actueel onderwerp en bovendien een onderwerp met een eerbiedwaardige filosofische geschiedenis. In het Westerse denken over dit onderwerp is de Griekse filosofie zeer invloedrijk geweest en in het bijzonder het denken van de Stoa, waarin de vraag naar de vrijheid van de mens centraal staat.¹ Of en in hoeverre de mens vrij is houdt ons derhalve al heel lang bezig en de grote denkers uit alle culturen hebben zich er mee bezig gehouden.

Waarom een scriptie over Spinoza en vrijheid?

Spinoza stond in het Nederland van de 17^e-eeuw midden in het filosofische debat van zijn tijd. Door zijn Portugees-joodse wortels en opvoeding in Nederland had hij kennis van Joodse filosofen als Maimonides en Menasseh ben Israel, de Griekse filosofie, en tevens van de laatste filosofische ontwikkelingen, met onder meer Macchiavelli, Hobbes en Descartes, in Europa waarbij Nederland als relatief vrij land vaak een centrale rol vervulde.²

De publicatie van de werken van Spinoza, met name het *Theologisch-politiek traktaat* en de *Ethica* veroorzaakten in Nederland en in Europa een storm van protest en bijval, zoals uitvoerig is beschreven door Jonathan Israel in *Radicale Verlichting*.³ Israel onderstreept met dit werk nog eens duidelijk hoe groot de invloed van Spinoza was op het moderne (verlichtings-)denken in Europa, dat daarmee ook invloedrijk is tot op de dag van vandaag. Een ander werk dat die invloed met name op nationaal niveau beschrijft is *Spinoza, Een paradoxale icoon van Nederland* van Henri Krop.⁴

Het is niet overdreven te stellen dat het denken over vrijheid centraal staat bij Spinoza. In zijn vroege werk *Vertoog over de verbetering van het verstand en over de weg waarlangs dit het best tot ware kennis van de dingen kan worden gebracht* spreekt hij over zijn persoonlijke zoektocht hoe hij zelf en de mens vrij kan worden van het beslag, dat het streven naar *rijkdom, eer en zingenot* op ons denken en doen legt.⁵ In het *Theologisch-politiek traktaat (TTP)* onderzoekt hij uitgebreid de voorwaarden voor politieke en religieuze vrijheid en in zijn *Ethica* geeft hij een algemene leer over de vrijheid van de mens in een compleet ontologisch en antropologisch systeem.

De actualiteit en blijvende urgentie van het onderwerp, en de erkend invloedrijke, blijvend inspirerende ideeën van Spinoza zijn voor mij de redenen mijn bachelor-scriptie te wijden aan zijn opvattingen over vrijheid. Ik wil daarvoor onderzoeken welke soorten vrijheid Spinoza onderkent en vervolgens beschrijven hoe dit samenhangt met:

¹ Dirk Baltzly, "Stoicism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Het Stoïcisme (Stoa) is een filosofische stroming die 330 v.Chr. begon in Griekenland en grote invloed verwierf in het Romeinse Rijk. Van de 'oude' Stoa (Zeno en Chrysippus) is weinig bewaard gebleven, veel meer van de 'jonge' Stoa, waaronder Seneca en Epictetus (50-130 na Chr.).

² Wiebe van Bunge, Henri Krop, Piet Steenbakkers, Jeroen van de Ven, editors. *The Continuum Companion To Spinoza* (London Continuum, 2011), hfdst. 2 *Influences*. In het vervolg geciteerd als: *The Continuum Companion to Spinoza*, gevolgd door het paginanummer.

³ Jonathan Israel, *Radicale Verlichting*. Vertaling Egbert Krikke (Franeker: Van Wijnen), 181-195.

⁴ Henri Krop, *Spinoza Een paradoxale icoon van Nederland* (Amsterdam: Prometheus. Bert Bakker, 2014), 15-30.

⁵ Spinoza, *Vertoog over de verbetering van het verstand en over de weg waarlangs dit het best tot ware kennis van de dingen kan worden gebracht*, (1662) uit het Latijn vertaald door Nico van Suchtelen. In, Spinoza, *Korte Geschriften*, bezorgd door F. Akkerman, H.G. Hubbeling, F. Mignini, M.J. Petry en N. en G. van Suchtelen, (Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1982), 443-444. In het vervolg: *Vertoog*, gevolgd door het paginanummer.

het gods- en natuurbegrip van Spinoza,
zijn mensbeeld,
de gevoelens van de mens,
het verstand of de rede,
en de persoonlijke vrijheid van de mens,

in zijn denksysteem, zoals weergegeven in het *TTP* en in de *Ethica*. De hypothese die ik daarbij wil onderzoeken is de volgende:

De persoonlijke vrijheid van de mens zoals die door Spinoza wordt beargumenteerd ligt in het actieve gebruik van het vermogen van de mens tot reflectie op de wereld en op zijn eigen denken en handelen, waarmee de mens kennis genereert die hem in staat stelt de hem omringende wereld tot op zekere hoogte te beheersen en zijn primaire impulsen en gevoelens in bepaalde mate te beheersen en bij te sturen.

In het hiervoor al genoemde *Vertoog over de verbetering van het verstand* beschrijft Spinoza de start van zijn zoektocht naar bevrijding uit het dominante streven van de mens naar *rijkdom, eer en zinsgenot*. De onvrijheid die hiervan het gevolg is ligt geheel in de liefde voor vergankelijke dingen.⁶ Het is opmerkelijk hoe Spinoza hierbij zijn zelf doorleefde gevoelens van onvrijheid beschrijft én de ervaren noodzaak hier aan te ontkomen. In deze zoektocht ontdekt Spinoza, dat het geneesmiddel voor de onvrijheid is gelegen *in het bewustzijn van de eenheid van de ziel met de hele Natuur*.⁷ Om dit doel te bereiken is het nodig om zoveel van de *Natuur* te begrijpen, dat dit bewustzijn of inzicht wordt bereikt. Hiervoor is het nodig zich toe te leggen op *Zedeleer* en ook is het nodig een *volledige Geneeskunst* te ontwerpen.⁸ Vóór alles is het nodig een middel te bedenken het verstand zo te leren gebruiken, dat we tot werkelijk inzicht en begrip van de dingen komen. Zo kan aldus Spinoza met inzet van alle wetenschappen, dit ene doel worden bereikt, namelijk de hoogste menselijke volmaaktheid.⁹ Met 'alle wetenschappen' duidt Spinoza hier op al wat de ratio of het verstand voort brengt aan kennis en vandaar ook het belang om het verstand te zuiveren. Van belang is wat Spinoza hier bedoelt met deze volmaaktheid in relatie tot de bevrijding die hij zoekt. In definitie 6 van deel II van de *Ethica* zegt hij: ik versta onder 'volmaaktheid' en 'realiteit' hetzelfde.¹⁰ Robert Misrahi zegt in dit verband, dat juist de volheid van de goddelijke werkelijkheid de volmaaktheid ervan tot uitdrukking brengt en tevens de identiteit met de werkelijkheid – de natuur – als geheel. Dit is tevens de basis van de ethiek van Spinoza, zoals hij die later zal verduidelijken. Wijsheid in de zin van volmaaktheid is het bereiken van de volledige en autonome werkelijkheid van de menselijke geest. Tevens is ze de grondslag voor de voortgang van bevrijding die uitmondt in deze wijsheid. Want vrijheid is de werkelijke autonomie van een handeling die de concrete aard van het individu tot uitdrukking brengt. Volmaaktheid is hier de realisatie van de essentie van de mens in zijn handelen. Hoe meer volmaaktheid iets heeft, hoe meer het handelt en hoe minder het lijdt (E deel V, stelling 40). Volmaaktheid van de mens is derhalve een dynamische activiteit naar de aard van de mens. Daarom is het ook verbonden met kennis en verstand als vermogen tot handelen en een kracht tot bevrijding.¹¹ Spinoza geeft vervolgens in het *Vertoog* aan hoe het verstand is te zuiveren en optimaal is te gebruiken. Uit de verschillende soorten kennis moeten we leren de beste te kiezen, zodat het mogelijk wordt te begrijpen waarin de hoogste

⁶ *Ibid*, 445.

⁷ *Ibid*, 447.

⁸ *Ibid*, 447-448.

⁹ *Ibid*, 448.

¹⁰ Regelmatig verwijs ik in de tekst naar relevante tekstgedeelten uit de *Ethica* (zie noot 30); vaak met gebruik van (...). Zo staat (E III stelling 59, toel.) voor *Ethica* deel III, stelling 59 en de toelichting daarop. Soms wordt ook verwezen naar het 'bewijs' bij een stelling of via 'cor.' naar het *corollarium* (bijkomende stelling) bij een stelling of naar een gebruikte definitie met 'def.'. Ook wordt soms verwezen naar het 'aanhangel' bij of naar een axioma uit een bepaald deel. Zie ook noot 30.

¹¹ Robert Misrahi, *100 woorden over de Ethica van Spinoza*, (2005) vertaling: Frans van Zetten, (Amsterdam: Atlas, 2007) 261-262. In het vervolg: "Misrahi" gevolgd door het paginanummer.

vervolmaking van de mens bestaat.¹² Het gaat hierbij om een methodische aanpak die hij verder in dit werk uit de doeken doet. Spinoza schetst hierbij een evolutionaire ontwikkeling hoe het verstand door zijn aangeboren kracht zich zijn eigen verstandelijke werktuigen creëert, waarmee het nieuwe krachten schept tot nieuwe verstandelijke verrichtingen. Zo schrijdt de mens stap voor stap voort tot het hoogtepunt van wijsheid is bereikt.¹³ De methode zo stelt Spinoza voorts is niets anders dan *reflexief denken*.¹⁴

In de hierboven genoemde punten, waarin Spinoza zijn eigen zoektocht naar vrijheid weergeeft, komen de essenties van zijn denken, die hij later zal weergeven in zijn *Theologisch-politiek Traktaat* en *Ethica* helder naar voren. Het gaat om bevrijding uit 'het ijdele en nietige' waar veel van onze aandacht en streven naar uitgaat.¹⁵ Uit het betoog van Spinoza blijkt nog niet wat precies de relatie is tussen het reflexieve denken en vrijheid en evenmin die tussen de genoemde hoogste menselijke volmaaktheid en vrijheid. Het zijn de eerste schreden van Spinoza uiteindelijk leidend tot zijn, later in het *TTP* en met name in de *Ethica* uitgewerkte, denksysteem.

In het onderzoek aangaande mijn hypothese heb ik eerst in beeld gebracht welke soorten vrijheid Spinoza bespreekt en in hoeverre zijn positie onderscheidend is. Vervolgens heb ik onderzocht hoe deze opvattingen over vrijheid van Spinoza in zijn filosofisch systeem passen.

Op de volgende bladzijde geef ik nu eerst de hoofdstukindeling van mijn onderzoek inzake de toetsing van mijn hypothese.

¹² *Vertoog*, 448-449.

¹³ *Ibid*, 454.

¹⁴ *Ibid*, 457.

¹⁵ *Ibid*, 443.

Inhoud

Hoofdstuk 1 Soorten vrijheid

Hier onderzoek ik nu eerst de soorten vrijheid die Spinoza onderkent en hoe hij die denkt te realiseren.

1.1 Politieke vrijheid

Is politieke vrijheid essentieel voor vrijheid in algemene zin? Kan het een zonder het ander? Hoe verhouden vrijheid in denken en het uiten van je mening zich tot de wetten van de gemeenschap?

1.2 Vrijheid in algemene zin

Wat is de verhouding tussen politieke en algemene vrijheid? Hoe verhouden ze zich? Hoe komt algemene vrijheid tot stand?

1.3 Religieuze vrijheid

Religieuze vrijheid in de 17^e-eeuw is een omstreden kwestie net als politieke vrijheid. Hoe hangen die twee samen en wat is de relatie met algemene vrijheid?

1.4 Positieve en negatieve vrijheid

In hoeverre is de positie van Spinoza in het actuele debat over vrijheid onderscheidend te noemen.

Hoofdstuk 2

Belangrijkste begrippen uit het filosofisch systeem van Spinoza

Hierin onderzoek ik de belangrijkste begrippen uit het filosofisch systeem van Spinoza uitgaande van de *Ethica*, de samenhang tussen deze begrippen en hoe daarmee vrijheid in het bereik van de mens komt.

2.1 God, de Ene Substantie of de Natuur

Uit het hele werk van Spinoza spreekt de essentiële rol van God of de Substantie. Waarom is dit zo belangrijk en in welke zin wijkt het standpunt van Spinoza af van het reguliere standpunt?

2.2 Het begrip conatus

Conatus is samen met het substantiebeprip cruciaal in Spinoza's uiteenzetting over vrijheid. Wat betekent het en hoe werkt het uit in Spinoza's systeem?

2.3 Het mensbeeld

Hoe past de mens in het substantiebeprip en daaruit voortvloeiend beeld van de wereld bij Spinoza?

2.4 Gevoelens

Gevoelens en hoe de mens daarmee om weet te gaan spelen een belangrijke rol in de mate waarin vrijheid realiseerbaar is voor de mens. Hoe waardeert Spinoza gevoelens en hoe kan de mens ze beheersen en besturen?

2.5 Het verstand of de rede.

Waarom spelen het verstand en kennis die met het verstand wordt gegenereerd zo een gewichtige en onmisbare rol in zijn systeem en daarmee in het bereiken van vrijheid?

2.6 De persoonlijke vrijheid

Hoe definieert Spinoza deze vrijheid en hoe ver reikt deze vrijheid? Wat is het resultaat ervan?

Hoofdstuk 3 Slot en conclusies

In hoeverre blijkt mijn hypothese juist? Is er volgens Spinoza meer van belang voor het bereiken van vrijheid dan alleen het reflexieve vermogen?

Hoofdstuk 1 Soorten vrijheid

Er zijn verschillende soorten vrijheid denkbaar bijvoorbeeld politieke, sociale, individuele en collectieve om er enkele te noemen. Spinoza ontwikkelt hierover specifieke opvattingen. Om hier inzicht in te verkrijgen wend ik mij allereerst tot Susan James die in een essay *Freedom, Slavery and the Passions* een beeld geeft hoe Spinoza de vrijheid van de mens beargumenteert.¹⁶ Ze begint haar essay met de vaststelling dat in de *Ethica* Spinoza ons een model geeft, dat we kunnen gebruiken als een model voor menselijke volmaaktheid (zie inleiding) die uiteindelijk tot vrijheid leidt. Goed leven bestaat uit een leven geleid op grond van een goed begrip van de sterkten en zwakten van de mens en van de wereld waarin we leven. Een mens die deze bestaanswijze bereikt wordt volgens Spinoza een vrij mens, die denkt en handelt naar de rede alleen. Probleem bij dit model is de dominantie van het inadequate denken inzake gevoelens, negatieve zoals jaloezie en haat of, positieve zoals liefde en plezier. De gevoelens (zie voor nadere toelichting hoofdstuk 2.3 en 2.4) worden daarom gezien als obstakels naar de vrijheid en zolang we die gevoelens niet beheersen zijn we slaven. Spinoza begint hiermee in het voorwoord van *Ethica* IV: Het onvermogen van de mens om zijn gevoelens te beheersen is slavernij. Een mens is dan immers niet onafhankelijk, maar in de macht van onbegrepen gevoelens, waardoor hij vaak gedwongen is het slechte te doen, terwijl hij beter weet.¹⁷

In het gelijkstellen van de rede met vrijheid en gevoelens met slavernij herhaalt Spinoza een perspectief, stelt James, dat minstens zo oud is als Plato, waarbij de geest een strijdwagen is getrokken door twee paarden de ene (de rede) willig en de ander (de gevoelens) onhandelbaar. Zo representeren de gevoelens dingen die ons overkomen in plaats van dingen die we zelf doen. Of in de terminologie van Spinoza: ze maken ons tot slaaf en voorkomen dat we deugdzaam handelen in overeenstemming met de rede. Met het gelijkstellen van de opvattingen van Plato over de gevoelens aan die van Spinoza is James naar mijn idee echter niet nauwkeurig genoeg. Het gaat Spinoza om het begrijpen van de gevoelens van de mens en zijn daden, als onderdeel van de natuur, God. Spinoza gaat er derhalve expliciet vanuit dat gevoelens een natuurlijk onderdeel van de mens zijn, net zo als de mens onderdeel van de natuur is. Gevoelens zijn ook onderhevig aan de wetten van de natuur en de regels volgens welke alles gebeurt en van de ene vorm in de andere overgaan. Daarom hebben ze oorzaken die begrepen kunnen worden en eigenschappen die gekend kunnen worden. Door het begrijpen van de wetmatigheden is de mens vervolgens in staat de gevoelens te beheersen en zich te bevrijden. Spinoza heeft dus wel degelijk een ander beeld van de gevoelens dan Plato.

Aristoteles had weer een andere invalshoek, aldus James, door te stellen dat bepaalde gevoelens helemaal niet leiden tot slavernij, maar juist een integraal onderdeel zijn van een goed leven. De sleutel tot deugdzaamheid is dan het vermogen een juist onderscheid te maken tussen moreel passende en niet passende gevoelens. Dit was in Spinoza's tijd de gebruikelijke zienswijze en Spinoza erkende het belang ervan. Hij staat toe dat een mens wiens gevoelens hun grond vinden in op goede gronden afgeleide oordelen over de dingen, beter af is dan iemand wiens oordelen fantasie zijn. Hij oordeelt dat de gevoelens een vitale rol spelen in het proces om vrij te worden en is het er mee eens dat een vrij leven een vitale affectieve dimensie heeft. Gevoelens zijn derhalve in het geheel geen volslagen ramp. Toch vindt Spinoza dat Aristoteles' opvatting van deugd te kort schiet in zijn onvermogen te erkennen, dat zelfs de meest constructieve gevoelens manifestaties kunnen zijn van een gebrek aan zelfbeheersing en derhalve het soort vrijheid verhinderen dat hij voorstaat. Zolang we onderworpen zijn aan de

¹⁶ Susan James, "Freedom, Slavery and the Passions", in: *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, edited by Olly Koistinen, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009) hoofdstuk 10. In het vervolg geciteerd als "James", gevolgd door het paginanummer.

¹⁷ *Ibid*, 223.

gevoelens geven we geen leiding aan wat we nodig vinden om te doen. In de mate waarin we deze zelfbeheersing missen blijven we slaven, want we zijn dan onderworpen aan invloeden die we niet beheersen. Tegen dit zeer vergaande standpunt is vaak ingebracht, dat gevoelens ons inderdaad op *vele manieren opzwepen door externe oorzaken en dat wij, net als de golven van de zee die door tegengestelde winden worden opgezweept, heen en weer gaan, onwetend van de afloop en ons lot* (E III stelling 59, toel.). Echter niet alle gevoelens voldoen aan deze beschrijving. Er zijn grote verschillen en de stelling dat we door al die gevoelens slaaf worden lijkt overdreven. Een tweede bezwaar tegen de stelling van Spinoza komt van de morele betekenis die we gebruikelijk geven aan verschillende gevoelens. Als het leven van een vrij mens een deugdzaam leven is, zoals Spinoza stelt, zou dat dan ook niet de gevoelens bevatten die Aristoteles beschrijft? We kunnen een mens die onrechtvaardigheid haat en zijn vrienden lief heeft toch geen slaaf noemen. Veroordelen we ons dan niet tot een sterk verarmd idee van het goede leven? Spinoza gaat deze bezwaren niet uit de weg en geeft met karakteristieke grondigheid antwoord. Hij biedt een weg om de stelling 'de gevoelens maken ons tot slaaf' te begrijpen en schetst een ideaal soort vrijheid waarin hun macht om ons te bepalen wordt overwonnen. Zijn consistente systeem geeft echter ook een hardnekkige twijfel of dit ideaal bereikbaar is. Mensen zijn wezenlijk belichaamd en hun gevoelens zijn ervaringen van de wijze waarop het lichaam wordt beïnvloed door externe dingen. Aangezien de overleving van hun lichaam afhankelijk is van ontelbare interacties kunnen gevoelens niet worden vermeden. De mens is noodzakelijk altijd onderworpen aan gevoelens (E IV stelling 4, cor.). Tot op zekere hoogte is dan slavernij een onvermijdelijk onderdeel van het menselijk leven. De vrijheid die Spinoza aanraadt is niet volledig bereikbaar en het model van het goede leven dat hij ons voorhoudt zal altijd verminderd worden met 'slavendienst'. Waarom moeten we deze onvermijdelijkheid van slavernij accepteren? Zo vraagt James. De *Ethica* is natuurlijk ontworpen om zulke vragen uit te sluiten door de conclusies te presenteren als de vrucht van onbetwistbare afleidingen uit zelf-evidente axioma's en definities. Vragen waarom de argumentatie op een specifieke wijze verloopt betekent dat men het niet begrepen heeft. Blijft de vraag waarom hij het op deze wijze heeft gedaan. James stelt in dit essay, dat we tot beter begrip van de redenen van Spinoza waarom hij vrijheid en slavernij zo ontwierp, kunnen komen door de begrippen en argumentatie van de *Ethica* te bezien in het licht van de vroeg-moderne opvatting van politieke vrijheid.

Spinoza gaat er vanuit dat kennis van de principes van ethiek en politiek afgeleid kunnen worden uit de kennis van substantie (God, Natuur) en dit is inderdaad de argumentatielijn in zijn *magnum opus*. We hoeven echter niet aan te nemen dat deze volgorde de enig juiste is om te onthullen hoe zijn systeem samenhangt en we kunnen op even vruchtbare wijze in een omgekeerde richting argumenteren door te starten met het politieke en vandaar uit naar het ethische en het metafysische. Door te starten met het politieke wil James laten zien dat we tot een betere waardering kunnen komen van Spinoza's uiteenzetting over de vraag wat het nu precies is aan de gevoelens dat ons tot slavernij brengt en wat er vervolgens nodig is om te ontsnappen aan de slavernij. De *Ethica*, zo zal James beargumenteren, brengt een opvatting over politieke slavernij die in het 17^e-eeuwse Nederlandse politieke debat een belangrijke rol speelde samen met een bredere opvatting over de gevoelens als belemmeringen voor vrijheid. Een van Spinoza's projecten is te laten zien hoe deze twee perspectieven geïntegreerd kunnen worden in een enkele, overkoepelende opvatting over slavernij en zijn positieve tegenhanger, vrijheid.¹⁸

1.1 Politieke vrijheid

In Spinoza's tijd had het begrip 'slavernij', volgens James, vooral politieke connotaties. In Nederland had men ervaren wat het betekende onderdrukt te worden door een vreemde macht, Spanje, en dat men zo slaaf was geworden. Er

¹⁸ "James" 223-226.

was door deze ervaring een bewustzijn ontstaan, dat onderdanen van een staat door hun eigen regering tot slaaf gemaakt konden worden. Het debat hierover werd gestimuleerd, zo laat James zien, door het concept 'slavernij', zoals dit werd besproken in het Compendium van het Romeinse recht.¹⁹ Hierin wordt een slaaf gedefinieerd als iemand die is onderworpen aan de macht van een ander. Het tegenovergestelde is een vrije mens die niet is onderworpen en daarom kan doen wat hij / zij wil. De status van een slaaf heeft als kern dat de slaaf aan de genade van de meester is overgeleverd. Een toestand die ook blijft bestaan als de meester er voor kiest zijn macht niet uit te oefenen. In het werk van Romeinse geschiedkundigen werd dit concept van slavernij of lijfeigenschap toegepast op de relatie tussen onderdanen en heersers. De Romeinse schrijvers vroegen zich af wat voor soort staat het beste de vrijheid van de onderdanen kan waarborgen. De beschikbare werken in vroeg-modern Europa van schrijvers als Seneca en Tacitus zorgden ervoor dat het debat hierover centraal bleef staan. Een nieuwe impuls werd aan dit debat gegeven door Machiavelli op basis van deze Romeinse erfenis, waarbij hij de claim herhaalde dat het alleen mogelijk is een vrij mens te zijn als men in een staat leeft die daar de voorwaarden voor schept.²⁰ In het voortgaande debat, zo laat James zien, namen de meeste schrijvers de positie in dat een vrije staat onverenigbaar is met een absoluut heersende monarch. Dit, omdat een absoluut monarch kan regeren zonder rekening te houden met de belangen van de leden van de geregeerde gemeenschap, waarmee een gehele gemeenschap in feite tot slaaf wordt gemaakt. Deze opvattingen werden in de 17^e-eeuw ook besproken en gedeeld door onder anderen de gebroeders De la Court. Spinoza kende hun werken.²¹ Ook als de monarchie ter zijde is geschoven blijft nog het vraagstuk hoe er constitutionele 'checks and balances' worden aangebracht, zodat de regering regeert in overeenstemming met het belang van het volk.²² In het *Theologische-politiek traktaat* beargumenteert Spinoza dat vrijheid van het allerhoogste belang is in het politieke leven.

Het uiteindelijke doel van de staat is volgens Spinoza niet te heersen of mensen met angst in het gareel te houden, maar juist om het individu van angst te bevrijden, zodat hij zoveel mogelijk vrij kan leven. Het is, zo zegt Spinoza, niet het doel van de politiek om van redelijke mensen automaten of dieren te maken, maar juist dat zij naar lichaam en geest vrij kunnen leven. Tevens dat zij het vrije denken benutten en niet met haat, woede of bedrog strijden en zich ook niet door verbittering laten meeslepen. Het doel van de politiek of de staat is dus in werkelijkheid de vrijheid.²³

Deze politieke vrijheid hangt bij Spinoza zo stelt James af van twee te onderscheiden voorwaarden, de een noodzakelijk en de ander hoogst wenselijk. Ten eerste dient men om vrij te zijn te leven in een staat waar de hoogste wet gericht is op het welzijn van het volk. Binnen de traditie die James bespreekt, stellen vele schrijvers dat aan dit vereiste alleen wordt voldaan wanneer de onderdanen van een staat de wet (mee)maken, want dit is de enige zekerheid dat de wet op hun belangen is gericht. Spinoza is het daar echter niet mee eens. Het belangrijkste is naar zijn mening, dat de wet willekeurig moet uitsluiten door het algemeen belang in de wet boven dat van de regeringsmacht te stellen en het

¹⁹ Het in Europa zeer invloedrijke Romeinse Recht met als basis de Codex Justinianis (527 AD) - Uit: *De Grote Oosthoek*, Encyclopedie en woordenboek, inzake Romeins Recht. Oosthoek's Uitgeversmaatschappij, Utrecht, 1979.

²⁰ Niccolò Machiavelli (Florence, 3 mei 1469 – 21 juni 1527) was een Italiaanse staatsman en historicus. Hij geldt als een van de meest uitgesproken vertegenwoordigers van de renaissance, was een van de eersten die zowel in zijn politiek als in zijn geschriften, in tegenstelling tot middeleeuwse concepties, de staat en zijn doeleinden bewust zag als een 'natuurlijke' zaak, uitsluitend te verklaren uit en gericht op menselijke driften en verlangens. Uit: *De Grote Oosthoek*, Encyclopedie en woordenboek. Oosthoek's Uitgeversmaatschappij, Utrecht, 1979.

²¹ Piet Steenbakkers, *Spinoza leest Machiavelli*, 42. In: Alex C. Klugkist en Jacob van Sluis, (red.) "Spinoza: zijn boeken en zijn denken", (Voorschoten: Uitgeverij Spinozahuis, 2010). Ook: *The Continuum Companion to Spinoza*, 59.

²² "James", 226-228.

²³ *ibid* 228. Vertaling uit: Benedictus de Spinoza, *Theologisch-politiek Traktaat* (1670), vertaling F. Akkerman, (Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2002), 427. In het vervolg geciteerd als: *TTP*, gevolgd door het paginanummer.

belang van het volk tegenover dat van een specifieke groep. Een vrije staat heeft daarom instituties nodig die kunnen garanderen dat aan deze vereisten wordt voldaan. Het uitsluiten van willekeur is niet mogelijk op basis van gehoorzaamheid. Spinoza pleit in feite al impliciet voor een scheiding der machten die het mogelijk maken eenzijdige machtsuitoefening te voorkomen en te corrigeren. Het is een voorwaarde om de macht op basis van wetten bij voortdurende bij allen te laten berusten.²⁴ Spinoza gaat op dit punt van gehoorzaamheid uit vrees als tekortschietende reden in hoofdstuk 5 van het *TTP* nader in. Hij beschrijft hoe Mozes dit inzag en ervoor zorgde dat het volk niet uit vrees, maar uit vroomheid zijn plicht zou doen en daartoe de godsdienstkracht van wet gaf.²⁵ Een oplossing waar Spinoza later in het *TTP* weer omstandig van laat zien dat het niet de oplossing is, omdat het niet voorziet in het uitsluiten van willekeur en niet is gebaseerd op de rede.²⁶

De eerste voorwaarde, de wet door en voor het volk, is onvoldoende en Spinoza voegt de tweede voorwaarde toe. Teneinde hun vrijheid veerkrachtiger te maken dienen de onderdanen de mogelijkheid te benutten om de wetten vrijwillig te gehoorzamen. Vrijwillig wil in dit verband zeggen, dat het niet uit vrees gebeurt, maar op basis van inzicht in de redelijkheid van de wet inzake algemeen en eigen belang, waaraan men gehoorzaamt. Je kan, zo stelt Spinoza, een vrije onderdaan zijn terwijl je gedwongen wordt te gehoorzamen aan de wet tegen je wil, zo lang de wet in feite de belangen beschermt die je deelt met andere onderdanen. Deze gehoorzaamheid neemt tot op zekere hoogte je vrijheid weg. Je wordt nog geen slaaf, maar het gehoorzamen tegen je wil, is desalniettemin een obstakel in de ontwikkeling van een sterker soort van vrijheid. De gehoorzaamheid mét tegenzin kan uiteindelijk de voor vrijheid essentiële instituties ondermijnen die gericht zijn op het algemeen belang. Spinoza voegt hier aan toe dat een onderdaan die uit angst voor straf handelt als een slaaf handelt en leeft onder het bevel van een ander.²⁷

James stelt dat dit laatste refereert aan een traditionele opvatting dat leven als een slaaf psychologische consequenties heeft, zodat slaven er toe neigen slaven te zijn. Slaven leven in angst voor de wispelturigheden van hun meesters en dat leidt hen tot serviliteit, vleierij en bedrog. Een karaktertype dat ook uitgebreid is beschreven in de Romeinse tijd en door hun moderne opvolgers. James stelt dat de echo's van deze discussie zowel in het *Theologisch-politiek traktaat* als in de *Ethica* zijn te horen.²⁸ James is hier naar mijn mening wat ongenueanceerd. In het denken van Spinoza kan de mens zich altijd tot op zekere hoogte bevrijden door gebruik te maken van de rede, ook al is hij op enig moment in meer of mindere mate slaaf door externe oorzaken en gevoelens. Niemand kan immers zijn natuurlijk recht, dat wil zeggen zijn begeerte en vermogen tot redeneren en tot oordelen over welk onderwerp dan ook, op een ander overdragen.²⁹ In deel IV van de *Ethica* schetst Spinoza mede op basis van zijn psychologisch inzicht (oorzaak en gevolg van de gevoelens) hoe de mens vrij kan worden, waarbij dit altijd een relatieve vrijheid zal zijn, want we zijn deel van de natuurlijke orde die ons rede-vermogen verre overtreft en wiens ordening we moeten volgen.³⁰

Waarom wordt aan het willen van de wet een zo transformatief effect toegedacht? James bedoelt hier met transformatief, dat terwijl de wet wordt gehoorzaamd als ogenschijnlijk externe bepalende oorzaak er toch sprake is van het creëren van

²⁴ "James", 229 Vertaling uit: *TTP*, 177.

²⁵ *TTP*, 179.

²⁶ *TTP*, 424-437.

²⁷ "James", 230. Vertaling uit: *TTP*, 156.

²⁸ "James", 230 Voetnoot 6: Flattery also gives rise to harmony, but by the foul crime of bondage, or by treachery (E 4 app21).

²⁹ *TTP*, 424.

³⁰ Benedictus de Spinoza, *Ethica* (1677), vertaling: Corinna Vermeulen (Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2012), Deel IV, aanhangsel punt 32. In het vervolg geciteerd als: E of *Ethica*, gevolgd door het paginanummer. Zie ook noot 10.

(politieke) vrijheid. Het antwoord, stelt James, ligt in de aanname, dat om consistent en vrijwillig met de wet in te stemmen (vrijwillig gehoorzamen), men moet begrijpen waarom dit in het eigen belang is. Iemand die inziet, dat leven onder een wet die gericht is op het algemeen belang de beste van alle oplossingen is, omdat het de enige effectieve bescherming is tegen slavernij, ziet zijn eigen belang en zijn begrip van de situatie zal hem bewegen uit zichzelf in te stemmen. De door de burgers tot stand gekomen wet gericht op het algemeen belang en bovendien zo begrepen, garandeert onderdanen de onafhankelijkheid en veiligheid die slaven moeten ontberen. Zo lang ze de wettelijke grenzen respecteren kunnen ze handelen als ze willen en vrijuit spreken. Ze kunnen goed leven naar eigen inzicht, rechtvaardig en eerbaar, en een constructieve rol in de vrije staat spelen waarmee hun individuele vrijheid onontwaaarbaar is verbonden. Wanneer deze twee voorwaarden worden nageleefd zijn onderdanen onafhankelijk zowel in de zin dat ze niet zijn onderworpen aan willekeurige machten en in de zin dat gehoorzamen aan de wet hun individuele vrijheid te handelen naar hun goeddunken, niet begrenst. Een onderdaan die dit internaliseert, onderwerpt zich niet aan het gezag zoals gerepresenteerd door de wet, maar handelt in overeenstemming met zijn eigen wil. James wijst er in de verband op, dat volgens Spinoza mensen niet in staat zijn een toestand na te streven die zij beschouwen als fundamenteel schadelijk voor hun belangen.³¹ Hiermee doelt James op het natuurlijke streven van ieder mens in zijn bestaan te volharden (*conatus*), dat in het vervolg nog uitgebreid zal worden toegelicht. Eerst door James bij de behandeling van vrijheid in algemene zin. Later ook in 2.2 waar ik het door Spinoza gehanteerde begrip 'conatus' toelicht.

1.2 Vrijheid in algemene zin

James gaat nu verder met haar onderzoek naar de vraag of de twee voorwaarden die hiervoor zijn geïdentificeerd de cruciale elementen bevatten inzake het verschil tussen slaaf of vrij mens. De eerste voorwaarde is dat in de staat de hoogste wet door en voor het volk is, inclusief instituties in de staat die willekeur uitsluiten. De tweede voorwaarde is het uit welbegrepen eigen en algemeen belang instemmen met de wet. Als dat zo is kan de vraag gesteld worden of deze voorwaarden ook een wijdere toepassing hebben.³² Na zijn analyse van de politieke vrijheid wil Spinoza aantonen wat het betekent om in een vrije relatie te staan tot alle externe dingen. De uiteenzetting van politieke vrijheid wordt nu een van de toepassingen van een meer omvattende theorie van menselijke vrijheid. Dit project wordt geleid door sensitiviteit voor het specifieke mengsel van af- en onafhankelijkheid die politieke vrijheid karakteriseren. Je kan alleen vrij zijn in een vrije staat en daarom is de vrijheid van individuen onvermijdelijk afhankelijk van het kenmerk van hun externe omstandigheden: namelijk het bestaan van wettelijke instituties van een bepaald type. Deze creëren een vorm van onafhankelijkheid die voldoende is om de dreiging van slavernij te verslaan door te verzekeren dat onderdanen niet zijn overgeleverd aan de genade van willekeurige toepassing van regeringsmacht. In aanvulling hierop dragen ze bij aan de voorwaarde voor een verder ontwikkeld type van onafhankelijkheid die ontstaat uit instemmen met de wet uit begrip dat men goede redenen heeft dat te doen. Om dit model uit te breiden naar onze relatie met het totaal van onze omgevingswereld heeft Spinoza analogieën nodig met vormen van af- en onafhankelijkheid. Dit lijkt eerst onmogelijk, zo merkt James op, omdat Spinoza in een groot deel van de *Ethica* op talloze wijzen de afhankelijkheid van mensen benadrukt van externe dingen, die buiten onze controle liggen. Zoals in het aanhangsel van E IV-32: *Het menselijk vermogen is echter zeer beperkt en wordt oneindig overtroffen door het vermogen van externe oorzaken; daarom hebben we geen absolute macht om de dingen buiten ons aan ons belang aan te passen.*³³ We zijn weliswaar in potentie capabel om wetssystemen te creëren die ons politieke vrijheid garanderen, maar we kunnen onze kwetsbaarheid voor dood, ziekte en

³¹ "James", 231.

³² *Ibid*, 232.

³³ *Ibid*, 232 Vertaling uit: *Ethica*, 245.

andere natuurlijke dreigingen niet wegnemen. We zijn volkomen afhankelijk van de natuurlijke orde der dingen. Deze vorm van afhankelijkheid, stelt James, is volgens Spinoza constitutief voor onze gevoelens. Als een extern lichaam inwerkt op het lichaam van een mens, dan heeft het een effect dat gedeeltelijk wordt bepaald door de natuur van het externe lichaam en gedeeltelijk door de natuur van het menselijk lichaam (E II stelling 16). De aard of de essentie van elk lichaam is volgens Spinoza te zien als de *conatus* er van, ofwel het streven te volharden in het bestaan. Als twee lichamen op elkaar inwerken streeft elk lichaam ernaar zijn bewegingspatroon in stand te houden waardoor het wordt geconstitueerd. In dit proces kan de capaciteit van het menselijk lichaam om zichzelf in stand te houden worden vergroot of verkleind. Zulke veranderingen worden altijd ervaren door de geest, die een idee heeft van alles wat er gebeurt met het lichaam. Net als het lichaam streeft de geest ernaar in zijn bestaan te volharden. Het vermogen om dit te doen wordt gevormd door de ideeën die de geest heeft over de interacties van het lichaam met andere dingen. Als het lichaam wordt verzwakt dan ervaart de geest een overeenkomstige reductie van de kracht te volharden in het bestaan in de vorm van 'droefheid'. De tegengestelde beweging van groei in kracht, leidt tot 'blijheid'. Spinoza komt vanuit dit fundamentele gegeven van het 'streven tot blijven bestaan' en de even fundamentele eenheid van lichaam en geest uit op stelling 11 in deel III van de *Ethica: Alles wat het vermogen tot handelen van ons lichaam vergroot of verkleint, bevordert of beperkt, daarvan vergroot of verkleint, bevordert of beperkt de idee het denkvermogen van onze geest*. Hij vertaalt deze veranderingen van de geest in termen van grotere en kleinere toestanden van volmaaktheid, waarbij de vergroting tot 'blijdschap' en de verkleining tot 'droefheid' leidt. Hiermee heeft hij de drie elementaire gevoelens (streven of begeerte tot volharden in het bestaan, blijdschap en droefheid) geïdentificeerd en uitgelegd, waaruit alle andere gevoelens voortvloeien. Door te registreren hoe onze lichamen worden beïnvloed, brengen de gevoelens een vorm van afhankelijkheid in kaart.³⁴ We hebben een idee over de inwerkingen op ons lichaam. Volgens Spinoza betekent dit echter niet dat we adequate kennis hebben van de externe oorzaken (E II stelling 25), noch kennis van het menselijk lichaam zelf (E II stelling 27). De opmerking bij deel II stelling 29 is hierbij relevant. Spinoza contrasteert hier kennis van buitenaf, die 'verward en verminkt' en dus onwaar is, met een kennis van binnenuit die de onderdelen van een ding of een geheel van dingen weet te ordenen, te vergelijken en helder te onderscheiden.³⁵

Afhankelijkheid op zich is niet genoeg om ons tot slaaf te maken. Politieke slavernij ontstaat ook niet uit het loutere feit, dat we onderworpen zijn aan de wet, maar ontstaat als de wet tot willekeur leidt of kan leiden, die niet ons belang is. In de analyse van Spinoza van de gevoelens, zo stelt James, vinden we dat willekeur opnieuw een centraal thema is. We streven als mensen naar situaties die ons machtiger maken en ons blijdschap geven en vermijden het tegendeel. In zoverre we onmachtig zijn in het beheersen van de manier waarop we beïnvloed worden door externe oorzaken, zijn we ook niet in staat onze eigen kracht of de gevoelens waarin ze zich manifesteren te beheersen. Zo stelt Spinoza, dat een mens die zich onderwerpt aan zijn gevoelens, niet autonoom is, maar afhankelijk van het lot.³⁶ Wanneer een mens dit doet en zijn redelijke vermogens niet gebruikt is hij slaaf. Hier hebben we een eerste verklaring van de claim dat onze gevoelens ons tot slaven (kunnen) maken en een eerste antwoord op de vraag waarom Spinoza zoiets zou beweren. Ons beeld is echter nog niet compleet, zo gaat James verder, omdat naast de slavernij door externe dingen ook de gevoelens er aan bijdragen dat we niet vrij zijn. In de *Ethica* toont Spinoza omstandig aan hoe de psychologische wetten waarnaar onze gevoelens zich schikken een element van willekeur introduceren. Zo leiden gebeurtenissen die feitelijk los van elkaar staan soms tot reactivering van eerdere gevoelens, zonder dat daar onafhankelijke redenen voor zijn. Wetten van associatie scheppen onze gevoelens door de geringste aanleidingen. Spinoza stelt expliciet in stellingen 15 en 50 in *Ethica* III dat ieder

³⁴ Zie ook hoofdstuk 2.3 Mensbeeld.

³⁵ "Misrahi", 156.

³⁶ "James", 233. Vertaling uit: *Ethica*, 179.

willekeurig ding een accidentele oorzaak kan zijn van gevoelens, waarbij dan nog komt dat het gevolg van deze accidentele oorzaak bij ieder mens weer anders kan zijn (stelling 51). Onze gevoelens zijn vaak gebaseerd op accidentele associaties en overeenkomsten en komen voort uit processen waar we ons niet van bewust behoeven te zijn.³⁷ Zo dragen ze bij aan de willekeur van de wijze waarop externe dingen ons beïnvloeden en daarmee aan onze slavernij. De soort van knechtschap die Spinoza nu heeft geïdentificeerd geeft een enorme uitdaging aan het project om te laten zien hoe mensen vrij kunnen worden van 'het streven naar rijkdom, eer en zinsgenot' (zie inleiding). Wat we zochten was een weg om de willekeur te verslaan die externe dingen over ons uitoefenen. Maar wat we zijn gaan inzien, zo vervolgt James, is juist hoe afhankelijk we zijn van externe dingen. Dankzij de wetten van onze eigen psychologie, werken we samen om te verzekeren dat ze willekeurige effecten op ons hebben, zodat onze onderwerping aan de gevoelens beschreven kan worden als zowel innerlijk als uiterlijk veroorzaakt. Het valt niet licht in te zien, zegt James, hoe we hier aan kunnen ontsnappen. Politieke vrijheid hangt af van, zo zagen we, twee soorten van onafhankelijkheid: onafhankelijkheid van onderworpenheid aan willekeurige wetten en ten volle onafhankelijkheid van de dwingende macht van ook niet-willekeurige wetten. Maar, zo vraagt James, als we als individuen in een politiek systeem onderworpen zijn in het algemeen aan de willekeur van de gevoelens is het niet helder hoe mensen in staat zijn een vrije wijze van leven in stand te houden.³⁸

Spinoza is echter volgens James niet bereid zich bij deze conclusie neer te leggen en laat zien welke andere capaciteiten we kunnen gebruiken om niet alleen politieke vrijheid, maar ook een meer omvattende vrijheid te kunnen bereiken. In het *Theologisch-politiek traktaat* beoogt hij aan te tonen, dat het geluk dat samen gaat met een vrij leven primair afhangt van onze interne deugd, eerder dan van het verloop van externe gebeurtenissen. Spinoza zegt het zo: Voor hen die hun verstand gebruiken en ontwikkelen hangen geluk en gemoedsrust niet af van het lot (wat de substantie buiten mij veroorzaakt), maar vooral van de eigen innerlijke vermogens (van wat de substantie in mij te weeg brengt). Namelijk doordat de mens zelf, oplettend, handelend en zaken afwegend, primair zichzelf in stand houdt.³⁹ Om te zien hoe Spinoza nu verder gaat concentreert James zich op een kenmerk waarvoor tot nu toe geen analogie werd toegepast door Spinoza in zijn meer algemene vergelijking tussen mensen en de rest van de natuur. James vertrekt hierbij uit de politieke vrijheid. Spinoza geeft hierbij aan dat de gebruikte taal met 'wil' en 'het willen' makkelijk tot misverstand kan leiden. Ideeën die we beschrijven als wilsuitingen zijn zelf veroorzaakt door ideeën die er aan vooraf gaan en zijn niet onbepaald. Dit geeft een probleem, want als al onze ideeën gedetermineerd zijn, zoals Spinoza meent, hebben we een manier nodig om uit te leggen op welke wijze een mens die vrijwillig de wet gehoorzaamt kan zeggen dat hij uit zichzelf beheerst wat hij doet. In welke zin handelt hij vrij? Zoals James eerder opmerkte, gebruikt Spinoza een lang bestaande opvatting dat de vrije mens in staat is vrijwillig te gehoorzamen, omdat hij begrijpt dat het in zijn belang is dit te doen. Zo betaalt hij belasting, omdat hij begrijpt dat de voordelen van het wettelijk systeem waar zijn vrijheid van afhangt groter zijn dan wat financieel gewin door bedrog. Toch blijft de vraag hoe dit begrijpen hem een capaciteit geeft te beheersen wat hij doet en daarmee de determinerende macht van de wet ontwijkt. Daarbij refereert James onder meer aan de *Ethica* deel IV stelling 2, waarin Spinoza zegt dat we veelal passief de dingen ondergaan als deel van de natuur, dat niet op zichzelf en zonder begrip van andere delen, kan worden begrepen.⁴⁰ Spinoza benadrukt dit vervolgens in de *Ethica* deel IV met stelling 3: het vermogen waarmee de mens volhardt in zijn existentie, is begrensd en het vermogen van externe oorzaken is oneindig veel groter.⁴¹

³⁷ Zie ook hoofdstuk 2.4 Gevoelens.

³⁸ "James", 235.

³⁹ *TTP*, 168.

⁴⁰ "James", 234.

⁴¹ *Ethica*, 185.

De *Ethica* beantwoordt de boven gestelde vraag door de causale processen te onderscheiden die hierbij aan het werk zijn. Ideeën kunnen worden onderscheiden in twee categorieën: adequaat of waar en inadequaat of onwaar en verward. Zoals hierboven besproken hebben we ideeën over de inwerking van externe zaken op het lichaam. Deze affecten zijn inadequaat en geven ons geen accurate ideeën over ons lichaam of over het externe ding. We hebben echter ook adequate ideeën volgens Spinoza, zoals over onze lichamelijke uitgebreidheid, want dit idee over ons lichaam is niet afhankelijk van externe gebeurtenissen. Dit idee is cruciaal in de zin, dat onze adequate ideeën niet de registratie zijn van, en niet afhankelijk zijn van lichamelijke interactie met andere dingen. Deze onafhankelijkheid van een externe oorzaak geeft deze ideeën een bepaalde mate van onafhankelijkheid.⁴² Inadequate en adequate ideeën geven het materiaal voor twee soorten denken: verbeelding en redeneren. Het eerste ontstaat uit onze interactie met externe dingen. Het redeneren is een zaak van helder en onderscheiden begrijpen hoe adequate ideeën elkaar vooronderstellen en uit elkaar volgen. Anders gezegd: de relaties tussen de ideeën begrijpen. Het gaat om een precies onderscheid ter zake. Voor Spinoza is de capaciteit om te redeneren van het ene adequate idee naar het andere een kracht van de geest die niet essentieel afhankelijk is van zijn causale relaties met enig ding buiten de geest. Redeneren is een manifestatie van de eigen kracht van de geest en is iets wat de geest doet.⁴³ Een concept van redeneren als een onafhankelijke activiteit van de geest. Dit lijkt op het eerste gezicht een vreemde stelling, zo stelt James, omdat onze capaciteit om adequate ideeën te verkrijgen minstens voor een deel afhankelijk is van de wijze waarop we met externe dingen interacteren en dus op de inadequate ideeën die onze gevoelens constitueren. Zo is bijvoorbeeld ons vermogen om begrijpen uit te breiden bepaald door opvoeding, verlangens en fysieke omstandigheden en is dit vermogen niet uitsluitend afhankelijk van de geest. De macht van de rede is een manifestatie van *conatus* als unieke modus van de substantie en zal daarom variëren met de constitutie van zijn of haar lichaam en de specifieke condities waaronder hij of zij leeft. De mate waarin een mens gebruik kan maken van de rede is derhalve afhankelijk van zijn individuele natuurlijke potentie en daarnaast van de mate waarin de opvoeding zijn potentie tot redeneren helpt te ontplooien.⁴⁴ Van belang is hierbij het onderscheid tussen waarneming en begrip, waartoe onze geest ons in staat stelt op basis van respectievelijk de meningen of verbeelding en de rede.⁴⁵ Meningen vormen we door waarnemingen (zintuiglijk) die we passief ondergaan. De rede geeft de mogelijkheid om actief te zijn, doordat de mens 'een denkend iets is' en zich altijd kan uitdrukken als activiteit en zich als handeling kan manifesteren. Spinoza benadrukt dat dit gebruik van de rede een handeling (E deel II def. 3) is en daarmee een actief zijn.⁴⁶ Dit is gebaseerd op Spinoza's onderscheid van het passieve ondergaan (zie hiervoor 2.4 Gevoelens) van externe oorzaken door inadequate gedachten en handelen (actief) door adequate gedachten (E IV stelling 21-23).

Handelen op grond van de rede is uiteindelijk datgene doen wat volgt uit de noodzaak van onze eigen natuur en de gegeven omstandigheden, alleen en op zichzelf beschouwd. In vergelijking met zijn politieke vrijheid wordt ook duidelijk waarom Spinoza dit actieve aspect van de rede scheidt van de externe omstandigheden. Politieke vrijheid ontstaat door in te stemmen uit inzicht, waarom het in het eigen belang is dat te doen. Namelijk, instemmen met een contractstelsel waarin onderdanen samen de wetten maken gericht op hun eigen belang en met uitsluiting van willekeur door de regering. Tevens instemmen met de persoonlijke beperking die deze wetten kunnen opleveren, vanuit het inzicht, dat dit in het eigen en algemeen belang is. Spinoza probeert vrijheid te onderbouwen met een nadere uitwerking van adequate ideeën en oorzaken die redeneren onderscheiden van verbeelding in *Ethica* deel IV. Wat hij daarbij nodig heeft en wat

⁴² "James", 236.

⁴³ *Ethica*, 113, 124.

⁴⁴ "James", 237 Vertaling uit: *TTP*, 349.

⁴⁵ Zie verder hoofdstuk 2.5 inzake Het verstand en de rede.

⁴⁶ "Misrahi", 23.

Spinoza hier beargumenteert is het noodzakelijke verband tussen redeneren, onafhankelijkheid en vrijheid, die tezamen dit model van vrijheid organiseren. Ons vermogen tot redeneren kunnen we actief gebruiken, dus los van het passieve ondergaan van waarnemingen. De rede stelt ons in staat (tot op zekere hoogte) onze waarnemingen en gevoelens te ordenen en te begrijpen in termen van oorzaak en gevolg. Dit 'begrijpen' bevrijdt ons vervolgens van het passieve ondergaan van gevoelens en van de wereld om ons heen. Het stelt ons in staat tot autonoom handelen, gericht op de ontplooiing van onze mogelijkheden en volharding in ons bestaan. Spinoza stelt mede op basis hiervan, dat we nu kunnen zien wat het verschil is tussen de mens die alleen door het gevoel of een opinie wordt geleid en de mens die door de rede wordt geleid. De eerste doet dingen die hij niet of niet helemaal doorziet, of hij nu wil of niet; de laatste richt zich naar niemand behalve zichzelf als rede-wezen en doet alleen de dingen waarvan hij weet dat ze het belangrijkste zijn in het leven en die hij dus het meest begeert (E IV stelling 65-66).

Het politieke model belichaamt een aantal vereisten die voldoen aan wat Spinoza stelt wanneer hij redeneren karakteriseert als een kracht om te handelen die alleen afhangt van de rede. In het politieke model wordt vrijheid (zie hiervoor) geborgd, doordat (1) de wetten gemaakt worden door handelende mensen zelf, ze zijn gericht op hun eigen welzijn en sluiten willekeur uit. En (2) de mensen stemmen vrijwillig in met deze wetten vanuit het inzicht, dat het in hun eigen en het algemeen belang is. Mensen handelen hiermee uit het inzicht hoe te voorkomen geregeerd te worden door een regering met absolute en willekeurige macht en weten zich zo te bevrijden.

Deel van zijn project in de *Ethica* is om het model van politieke vrijheid dat centraal staat in het *TTP* te verwerken in een breder concept, waarin de mogelijkheid om vrij te leven onder de wet er slechts een is in een grotere reeks van vrijheden, die door begrijpen mogelijk wordt gemaakt.

Begrijpen of redeneren geeft ons macht. Het geeft ons ware ideeën over onszelf en de dingen om ons heen en het geeft ons redenen om te handelen op basis van onze kennis daarover.

We hebben nu de rol van de rede gezien in de vrijmaking van externe dingen. Er is echter volgens James nog meer waarin de rede ons helpt om vrij te worden, namelijk de kracht om onze psychologische impulsen te veranderen. *Naarmate een gevoel ons bekender is, is het meer in onze macht en lijdt de geest er minder aan.*⁴⁷ Wanneer we meer van onszelf begrijpen, gaan we erkennen hoe de psychologische wetten die onze gevoelens regeren bijdragen aan hun willekeur en derhalve tot onze slavernij. Als we begrijpen dat dit gebrek aan kennis en inzicht ons machteloos maakt ten opzichte van de gevoelens, zullen we ons tegen dit gebrek verzetten. En een van de middelen die we daarvoor hebben is onze capaciteit tot redeneren. Hoe meer we de werking begrijpen van de *conatus* die zich manifesteert in onze gevoelens hoe beter we in staat zijn dit begrip te gebruiken om ons zelf te bevrijden van de bindingen die de affecten veroorzaken. Hoe ver kunnen we daarin komen? In de politieke casus hangt het af van interne en externe condities: een bepaald type wet (algemeen belang) en de capaciteit van de onderdanen in overeenstemming daarmee te handelen. De eerste conditie is met moeite wel te realiseren. De tweede alleen gedeeltelijk, omdat het ervoor benodigde begrijpen moeilijk te realiseren is. Minstens een deel van de onderdanen zal dit stadium niet bereiken. Ze zullen alleen gehoorzamen uit angst voor straf en worden dus geen vrije mensen. Als we aldus James naar het bredere concept kijken, wordt de situatie nog somberder. We zijn altijd in meer of mindere mate onderworpen aan externe dingen die ons tot slaaf maken. We zijn niet in staat ons daar volledig van te bevrijden. Ons vermogen tot handelen is precies zo groot als ons vermogen tot begrijpen en in de praktijk is dit begrensd. We zullen nooit absolute macht verwerven om de dingen volledig aan onze inzichten aan te passen, want ons vermogen tot redeneren wordt oneindig overtroffen door het vermogen van externe

⁴⁷ "James", 239.

oorzaken.⁴⁸ De vrijheid die we kunnen realiseren is altijd relatief, afhankelijk van ons individuele vermogen en de omstandigheden waarin we verkeren. Veel mensen zullen derhalve verslaafd blijven aan de dingen die op hun inwerken. Spinoza heeft echter wel het vertrouwen, dat, net zoals een groep mensen hun politieke vrijheid kan versterken door de juiste soort wetten te ontwerpen, vrijheid in bredere zin verzorgd en gevoed kan worden door een specifieke soort van gemeenschap van vrije mensen (E IV, stelling 71-73).⁴⁹ Zoals een grondwet onderdanen beschermt tegen de invallen van willekeurige politieke macht, kan een gemeenschap van vrije mensen zich wijden aan het nastreven van het begrijpen, waarmee de onbegrepen macht van de natuur kan worden gevat in termen van oorzaak en gevolg. Dit genereert een niveau van vrijheid dat verstrekkender is dan wat een individu alleen kan bereiken. Spinoza wijst er in dit verband op, dat rationeel levende mensen altijd noodzakelijk in aard overeenkomen en doen wat goed is voor de menselijke natuur en dus voor ieder mens. Er is dan ook niets nuttiger voor de mens dan de mens die geleid door de rede leeft. En zelfs als mensen niet of minder geleid door de rede leven, gaat er toch niets boven het samenwerken van mensen om dat te verkrijgen wat hen helpt in het bestaan te volharden (E IV stelling 35, bewijs, cor. 1-2). Zo wordt een zekere mate van autonomie bereikt, waartoe een mens alleen niet in staat zou zijn.

Gaandeweg de *Ethica* ontwikkelt Spinoza een steeds ambitieuzer concept van vrijheid. Het is gebouwd op zijn overtuiging dat, hoewel de gevoelens ons tot slaaf maken, we ons tot op zekere hoogte daarvan kunnen bevrijden. James suggereert, dat Spinoza bij de uitwerking van dit idee, een theorie heeft geproduceerd die de centrale kenmerken laat zien van het meer beperkte concept van politieke vrijheid waaraan hij zich ook committeert. In beide gevallen bestaat slavernij uit een onderwerping aan een willekeurige macht. Alleen als we dit feit naar waarde schatten kunnen we begrijpen wat de gevoelens tot vijand van de vrijheid maakt. Spinoza is niet de enige 17^e-eeuwse denker die politieke vrijheid aan een meer algemene vrijheid linkt. Pieter De la Court en James Harrington, aldus James, wezen ook op de samenhang tussen politieke slavernij en de slavernij die de gevoelens op ons legt. Dit bewijs van een meer algemene interesse in de relatie tussen de twee staat ons toe te speculeren, dat een van Spinoza's vele doelen in de *Ethica* wellicht het maken van een diepgaande analyse was van de ideeën waar het politieke concept van afhankelijk van afhangt. Politieke vrijheid verschijnt dan als een specifieke vorm van een meer algemene soort van vrijheid, waardoor we onszelf tot op zekere hoogte kunnen bevrijden van bindingen.⁵⁰

1.3 Religieuze vrijheid

Het begrip 'religieuze vrijheid' komt in het essay van James niet aan de orde. Toch is het van groot belang in het denken van Spinoza. Dit ligt ook voor de hand gezien de vele godsdienstoorlogen in zijn tijd, de religieuze spanningen in Nederland en de intolerantie, zoals hij ook persoonlijk ervoer, die maar al te vaak van religieuze instellingen en haar vertegenwoordigers uitging. In het *TTP* gaat Spinoza uitgebreid in op de verhouding tussen theologie en filosofie, de vrijheid van godsdienst en de verhouding tussen 'vrede, vrijheid en vroomheid'.⁵¹ Dat Spinoza religie als fenomeen en de verhouding met het politieke van het allerhoogste belang achtte blijkt overduidelijk uit het *TTP*. John Cottingham stelt hierover in *The Rationalists*, dat Spinoza's compromisloze aanval op bijgeloof in het *TTP* nauw samenhangt met zijn visie op de rechtvaardige en goed geordende staat.⁵² Hoewel Spinoza geen, zoals soms wordt gesuggereerd, geheel geseculariseerde staat voorstaat, staat hij er wel op dat religieuze autoriteit ondergeschikt moet zijn aan de burgerlijke macht.

⁴⁸ Zie noot 33.

⁴⁹ "James", 239.

⁵⁰ "James", 240-241.

⁵¹ *TTP*, titelpagina.

⁵² John Cottingham, "The Rationalists", (Oxford: Oxford University Press, 1988), hfst 5, *Freedom and Morality*, 180-181. In het vervolg geciteerd als: "Cottingham", gevolgd door het paginanummer.

Geïnspireerd door de ideeën van Thomas Hobbes (wiens *Leviathan* ongeveer twintig jaar eerder dan het *TTP* was verschenen), stelt Spinoza dat de regering van burgers zijn legitimiteit krijgt door een contract; hiermee brengen alle leden van de gemeenschap tot uitdrukking alleen op rationele grondslag te willen samenleven.⁵³ Aangezien iedereen veilig en zonder angst wil leven, wat zeker niet realiseerbaar is zolang iedereen maar kan doen wat hij wil, is het voor iedereen redelijk om deel te nemen aan een convenant, waarin ieder zijn rechten overdraagt aan een politiek lichaam, zo stelt Spinoza.⁵⁴ De regeringsmacht die zo tot stand komt heeft niet alleen als doel de veiligheid te garanderen (zoals bij Hobbes), maar de duurzame handhaving van een vrije en tolerante samenleving; *Het doel van de politiek is dus in werkelijkheid de vrijheid*.⁵⁵ Spinoza is vernietigend over het opeisen door de 'geopenbaarde religie' van de hegemonie over de burgerlijke autoriteit; hij beweert feitelijk dat er een ernstige verwarring schuil gaat in de antropocentrische opvatting over God als een soort 'koninklijke potentaat' die wetten geeft aan de mensen. Een gedetailleerde analyse van de 'Hebreeuwse theocratie' brengt hem tot de conclusie dat zelfs de autoriteit van Mozes uiteindelijk berustte op een verbond waarmee de Hebreeërs er mee instemden hun natuurlijk rechten aan hem over te dragen. Godsdienst verkrijgt ook bij Mozes alleen kracht van wet door de macht van de staat die op een contract is gebaseerd.⁵⁶ Voor hen die proberen de autoriteit van de geopenbaarde religie te steunen door zich te beroepen op wonderen, heeft Spinoza weinig waardering. Relevant is met betrekking tot het voorgaande Adnotatio 36 bij hoofdstuk 17 van het *TTP*, waarin Spinoza Mozes aanhaalt met de uitspraak: 'och, kwam het recht om God te raadplegen maar hierop neer, dat de regering bij het volk zelf berustte.'⁵⁷

Opmerkelijk is wat Spinoza schrijft aan het slot van hoofdstuk 14 van het *TTP*, waarin hij de lezer vraagt kritisch te lezen en bij alles steeds te bedenken, dat hij niet schrijft om iets nieuws te brengen, maar alleen om het door theologen gecorrumpeerde te verbeteren en te zuiveren, zodat we er uiteindelijk weer in een zuivere vorm over kunnen beschikken. Tevens wilde hij religie de plaats geven die werkelijk bijdraagt aan een leven volgens de rede. In zijn inleiding op *TTP* merkt Fokke Akkermans op, dat Spinoza tot een reeks denkers en schrijvers hoort uit de Renaissance die de joods-christelijke boodschap een nieuwe vorm wilden geven. Hij staat in dit opzicht, aldus Akkermans, dichterbij Erasmus, Calvijn en Hugo de Groot, dan men gewoonlijk denkt.⁵⁸ Voor Spinoza was het vrijelijk aanwenden van de rede voor het zuiveren van de religie en het gebruik van de rede voor het invoegen van de religie in het staatsbestel van wezenlijk belang. Van belang voor zowel de politieke vrijheid als de vrijheid voor iedere gelovige om op zijn eigen wijze *God met het hele hart te vereren*.⁵⁹ Spinoza maakt daarbij geen onderscheid naar type religie of geloofsrichting. Hij laat zien in het *TTP*, dat wie gerechtigheid en liefde betracht, de wet van God vervult. Het maakt Spinoza daarbij niet uit of dit gebeurt op basis van een openbaringsgeloof of een geloof op basis van de rede, als liefde en gerechtigheid maar het hoogste gebod zijn voor de mensen. Hiermee onderstreept Spinoza nog eens helder dat het gaat om de politieke vrijheid die de staat moet waarborgen, opdat een ieder naar eigen inzicht 'de wet van God' kan volgen. Spinoza analyseert in hoofdstukken 1 en 2 van het *TTP* uitgebreid de geloofsopenbaringen in de Bijbel, wijst de kennis die daarop gebaseerd is ook niet af en wenst mensen de politieke ruimte te geven dit openbaringsgeloof te volgen. In hoofdstuk 20 betoogt Spinoza nog eens met kracht, dat een ieder het recht dient te hebben te denken, te oordelen en te spreken naar zijn eigen inzicht over welk onderwerp dan ook. Als een overheid hierover toch wil heersen, dan leidt dit tot de

⁵³ *Ibid*, 181 Vertaling uit: *TTP*, 411.

⁵⁴ *Ibid*, 181 Vertaling uit: *TTP*, 350.

⁵⁵ *Ibid*, 181 Vertaling uit: *TTP*, 427.

⁵⁶ *Ibid*, 181 Vertaling uit: *TTP* 411-412.

⁵⁷ *TTP*, 458.

⁵⁸ *ibid*, 18.

⁵⁹ *Ibid*, 409.

rampzaligste gevolgen.⁶⁰ Als voorbeeld dat het mogelijk is verwijst hij naar Amsterdam.⁶¹

Wat Spinoza met evenveel kracht afwijst zijn geloofsrichtingen of de vertegenwoordigers daarvan die met een beroep op een rechtstreekse uitverkorenheid door God, de staat en haar onderdanen willen overheersen met hun specifieke opvattingen. Spinoza sluit af met de vaststelling dat niets beter is voor de staat dan dat religie en godsdienst zuiver en alleen opgaan in de voltrekking van liefde en gerechtigheid en dat de wet van de staat zowel inzake godsdienstige als wereldlijke zaken alleen betrekking heeft op daden en dat verder iedere individu kan denken wat hij wil en zeggen wat hij denkt.⁶²

James onderzoekt in haar essay de stelling dat Spinoza allereerst in zijn opvattingen over politieke vrijheid de voorwaarden vond voor een breder begrip van vrijheid, die hij in zijn *Ethica* verder uitwerkte. Kijkend naar de tijd waarin Spinoza leefde en zijn persoonlijke ervaringen zou wellicht echter met evenveel recht gesteld kunnen worden, dat hij de voorwaarden voor politieke vrijheid ontleende aan de voorwaarden voor religieuze vrijheid. Uiteindelijk kan het ideaal van politieke vrijheid en evenzo religieuze vrijheid alleen volledig gerealiseerd worden door een gemeenschap die gewijd is aan het meer algemene streven naar begrip, en derhalve gewijd aan het bredere type van vrijheid. Dat het Spinoza in principe om de voorwaarden voor dit bredere type van vrijheid gaat blijkt ook uit de in de inleiding aangehaalde start van Spinoza's zoektocht naar vrijheid in het *Vertoog over de verbetering van het verstand*, waar Spinoza stelt dat het geneesmiddel voor de onvrijheid van de mens *in het bewustzijn van de eenheid van de ziel met de hele Natuur*, is gelegen.

Interessant in dit verband is de opmerking van Akkerman in zijn inleiding op de vertaling van het *TTP*, dat een parallelle ontstaansgeschiedenis van het *TTP* en de *Ethica* niet onaannemelijk is. Het wordt dan aantrekkelijk de beide boeken als een tweeluik te zien. Het ene, de *Ethica*, als een rationalistische en metafysische studie naar de substantie, de mens en zijn kansen op vrijheid en geluk, het andere, het *TTP*, de politiek-religieuze implicaties daarvan met af en toe sterk retorische trekken en bestemd voor het openbare leven.⁶³

1.4 Positieve en negatieve vrijheid

Het is nuttig om hier ook aandacht te geven aan het denken over vrijheid zoals dat in de achterliggende decennia van onze tijd veelal plaats vond op basis van de begrippen 'positieve' en 'negatieve' vrijheid. Het is interessant om te bezien in hoeverre de positie die Spinoza inneemt hiervan afwijkt ofwel onderscheidend is te noemen. Ik put hiervoor uit een SEP-lemma over dit onderwerp van Ian Carter.⁶⁴ De genoemde begrippen hebben een lange geschiedenis. Volgens Carter bestond dit onderscheid zeker al bij Kant. De begrippen werden uitgebreid onderzocht en verdedigd door Isaiah Berlin in de jaren '50 en '60 van de vorige eeuw. Van negatieve vrijheid is sprake wanneer er geen externe hindernissen of begrenzingen zijn voor het handelen. Van positieve vrijheid is sprake wanneer het vermogen tot handelen aanwezig is op een zodanige wijze, dat beheersing van het eigen bestaan mogelijk is en realisering van doelen. Voor Berlin waren dit geen toevallige

⁶⁰ *Ibid*, 426.

⁶¹ *Ibid* Hoofdstuk 20 pp 434. *In deze bloeiende staat en voortreffelijke stad immers leven alle mogelijke mensen van iedere natie en geloofsrichting met de grootste eendracht samen. Godsdienst of geloof kunnen hen verder niets schelen, omdat die voor de rechter bij zijn toewijzing of afwijzing in een rechtsgeding niets helpen. En geen enkel geloof is zo gehaat, dat zijn aanhangers niet onder de bescherming staan van het openbaar gezag der magistraten, mits ze niemand schade berokkenen, een ieder het zijne geven en eerzaam leven.*

⁶² *Ibid* 436.

⁶³ *TTP*, 23.

⁶⁴ Ian Carter, "Positive and Negative Liberty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

onderscheidingen, maar incompatibele interpretaties van een algemeen politiek idee en ze hebben daarmee essentiële politieke implicaties. Dit laatste met name inzake de rol van de staat die of minimaal (negatieve vrijheid) of groter tot zeer groot (positieve vrijheid) moet zijn. Het handelt hier uiteraard om een concept van politieke vrijheid, waarbij de vraag centraal staat of de staat een actieve rol dient te hebben om de positieve vrijheid van burgers te bevorderen. Een klassiek debat, dat tegenstanders had in de beantwoording van de vraag met 'nee' in o.a. Spencer en Mill en voorstanders met 'ja' in Rousseau, Hegel en Marx.⁶⁵ Een debat dat ook nu hoogst actueel is ter zake de rol van de staat. Hoe groter de rol van de staat bijvoorbeeld inzake belastingen voor herverdeling van welvaart en gratis onderwijs voor iedereen des te minder is er sprake van negatieve vrijheid en des te meer van positieve vrijheid. Carter refereert in zijn essay aan MacCallum die het basisconcept van vrijheid definieert als een triadische relatie. Een relatie tussen drie dingen: een persoon, bepaalde verhinderende voorwaarden, en bepaalde handelingen van de 'wordende' persoon. Iedere uitspraak over vrijheid kan dan vertaald worden in een uitspraak in één van de drie door te specificeren wat vrij en onvrij is, en wat vrij en onvrij is om te doen of te worden. Hiermee kunnen dan alle mogelijk toestanden van vrijheid, positief of negatief worden beschreven. Volgens MacCallum is er op basis van zijn theorie geen simpel onderscheid tussen positieve en negatieve vrijheid. Het is complexer en genuanceerder.⁶⁶ Carter merkt over dit model op, dat het alleen op mogelijkheden wijst, en ook geen uitweg geeft in het debat van positieve of negatieve vrijheid.⁶⁷

Dit laatste brengt mij bij de vraag in hoeverre dit debat over positieve en negatieve vrijheid zich onderscheidt van de positie van Spinoza. Naar mijn idee vertrekt het geschetste debat en de onderliggende theorieën over meer of minder staat uit een te beperkt concept over vrijheid, dat alleen over politieke en wellicht sociale vrijheid gaat. Het debat gaat daarmee voorbij aan de essentiële vragen die Spinoza wel stelt en tracht te beantwoorden. Namelijk, wat is de oorzaak van ons bestaan? Hoe past de mens daarin? Wat zijn de definiërende eigenschappen van de mens? In hoeverre en op welke wijze kan de mens vrij zijn of worden? Kortom: Spinoza tracht een alles omvattend en sluitend, systematisch antwoord te geven op deze vragen gebaseerd op de rede. Vrijheid wordt bij Spinoza begrepen dat vrijheid een vermogen van de mens is te handelen op grond van de noodzaak van zijn aard binnen het functioneren van de mens in de natuurlijke orde. Dit begrepen vindt zijn basis in kennis van de substantie en de samenhang van alle dingen die daar uit voortkomen.⁶⁸ Het vertrekpunt louter zoeken in positieve en negatieve vrijheid en de rol van de staat op basis daarvan proberen te definiëren, lijkt te beperkt en zal daarom alleen geen afdoende antwoord kunnen vinden inzake de vraag of en in hoeverre de mens vrij is of kan worden.

⁶⁵ *Ibid.*, 4.

⁶⁶ *Ibid.*, 14-17.

⁶⁷ *Ibid.*, 25.

⁶⁸ *The Continuum Companion To Spinoza*, 250-251 (Ch. Jaquet, *Libertas*).

Hoofdstuk 2 Belangrijkste begrippen uit het filosofisch systeem van Spinoza

In het filosofisch systeem van Spinoza wordt vrijheid gerelateerd aan inzicht. Dat wil zeggen kennis en inzicht in oorzaak en samenhang der dingen inclusief de plaats van de mens daarin, waarop Spinoza een bepaalde mate van vrijheid voor de mens fundeert. De basis van dit systeem is de opvatting van Spinoza over God, de Ene Substantie of Natuur. Vanuit die basis krijgen essentiële onderdelen uit Spinoza's systeem, als *conatus*, de eenheid van lichaam en geest, de gevoelens, het belang van de rede alsmede kennis, hun plaats. Hieronder zal ik de kernzaken hiervan, voor zover hiervoor niet aan de orde gesteld, beschrijven in samenhang met het vrijheidsbegrip van Spinoza.

2.1 God, de Ene Substantie of Natuur

In het hierboven genoemde *Vertoog over de verbetering van het verstand* stelt Spinoza als doel van zijn geschetste methode: het verkrijgen van ware en duidelijke voorstellingen op zo'n wijze, *dat onze geest, voor zover dit mogelijk is, het werkelijke wezen van de Natuur objectief weergeeft, zowel in zijn geheel als in zijn onderdelen*.⁶⁹ Even verder geeft hij aan dat er met spoed onderzocht moet worden of er een wezen bestaat, dat oorzaak van alle dingen is, dat het best de *Natuur kan weergeven*. Waarmee we dan direct een objectieve voorstelling hebben van *haar wezen, orde en verband*.⁷⁰ Spinoza geeft hier een duidelijke verwijzing naar wat later in de *Ethica* zijn substantiebegrip wordt. Zoals uit het onderstaande duidelijk zal worden is het substantiebegrip voor Spinoza de basis om de realiteit van het bestaan te kunnen duiden, alsmede de samenhang der dingen, de plaats van de mens daarin en de mate waarin binnen die realiteit en samenhang vrijheid mogelijk is.

Volgens John Cottingham is de notie 'substantie' het hart van de rationalistische metafysica.⁷¹ Substantie klinkt wat archaïsch, discussies over dit begrip zijn vandaag de dag ongebruikelijk in de filosofie en het begrip speelt geen rol meer in de wetenschap, uitgezonderd in informele zin, als een 'soort stof', bij chemici. Maar in de 17^e-eeuw waren vragen inzake substantie vragen inzake de ultieme samenstellende delen van het universum of de ultieme aard van de realiteit; en hoewel de term 'substantie' zijn aantrekkelijkheid heeft verloren, hebben deze vragen dat zeker niet. Om dit debat goed te begrijpen en te waarderen moeten deze theorieën gezien worden in hun context. Deze preoccupatie met substantie in de 17^e-eeuw representeerde een voortgaande filosofische traditie die terug gaat op Aristoteles en Plato. Voor hen was filosofisch begrijpen afhankelijk van de mogelijkheid iets stabiel en blijvends te definiëren, ondanks een wereld van voortdurende verandering en beweging. Aristoteles, bijvoorbeeld, definieerde 'substantie' als datgene wat stand houdt in verandering of beweging; hoewel iets vandaag F kan zijn en niet-F morgen, is er toch een onderliggend subject dat hetzelfde blijft. De blijvende eigenschappen van een ding zo stelde Aristoteles, zijn de essentiële eigenschappen van een ding (tegenover de toevallige eigenschappen);⁷² het begrip substantie was derhalve verbonden met het idee van de continue essentie van een ding of de 'essentiële aard'. Aristoteles uiteenzettingen over dit onderwerp leidden onder meer tot het onderscheid tussen datgene wat in een subject bestaat (bijv. gestreepteheid in een tijger) en datgene wat op zichzelf bestaat. Een substantie wordt dus gezien als dat wat op zichzelf bestaat ofwel een onafhankelijk bestaan heeft. Deze onderscheiden betekenissen van substantie – substantie als het voortdurende subject van verandering, als de essentie of de aard, als het subject van predicatie, en als dat wat een onafhankelijk bestaan heeft – was diep ingesleten in de denkpatronen van de 16^e en 17^e eeuw,

⁶⁹ *Vertoog*, 483.

⁷⁰ *Ibid*, 486.

⁷¹ "Cottingham", hfdst 3 *Substance* 75-114.

⁷² "Cottingham", 77, noot 6.

hoewel er verschillende interpretaties van de begrippen in omloop waren. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de definitie die Descartes geeft in *Principia philosophiae*: 'onder substantie kunnen we niets anders verstaan dan een ding dat bestaat op een zodanige wijze dat het van geen enkel ander ding afhankelijk is voor zijn bestaan'. Of zoals hij het elders stelt: 'het begrip substantie is precies dit – dat het kan bestaan uit zichzelf i.e. zonder de hulp van enig andere substantie.' De notie van onafhankelijkheid speelt ook een cruciale rol in Spinoza's opvatting over substantie en in zijn constructie van een monistische theorie van de werkelijkheid. Een substantie kan derhalve, bij Spinoza, niet oorzakelijk afhankelijk zijn van iets anders, maar moet *causa sui* zijn, zijn eigen oorzaak.⁷³

Substantie is fundamenteel voor Spinoza's ontologie. Spinoza beargumenteert in deel I dat de begrippen substantie en God samenvallen, waarna hij in het vervolg van de *Ethica* vooral het begrip God gebruikt, dat op grond van zijn definitie en denken sterk afwijkt van het meer gangbare en aan religieuze tradities ontleende begrip. In een poging zo helder mogelijk te formuleren en zo dicht mogelijk bij het denken van Spinoza te komen, hanteer ik in het vervolg primair het begrip substantie.

In deel I van de *Ethica* ontvouwt Spinoza zijn ideeën over God en de wereld. Spinoza gaat uit van substantie, als de oneindige drager van de werkelijkheid⁷⁴, waar al het bestaande deel van uit maakt; er is een oneindig aantal attributen die alle een eeuwige en oneindige essentie van de substantie uitdrukken en waarvan er twee te kennen zijn, namelijk 'denken' en 'uitgebreidheid'. Daarnaast zijn er oneindig veel modi, bestaanswijzen of wijzigingen van de substantie. Spinoza bewijst al argumenterend, dat er slechts één substantie noodzakelijk bestaat en dat deze ondeelbaar is en dat alles wat is in de substantie is; niets kan zonder de substantie bestaan of begrepen worden. Want de substantie, de werkelijkheid, is één. Alles wat existeert is uiting van de substantie zelf en is deze substantie. Dit volgt uit de definitie van de substantie (I def. 3): *Onder substantie versta ik datgene wat in zichzelf is en door middel van zichzelf wordt begrepen. Dat wil zeggen: datgene waarvan het begrip niet het begrip van iets anders nodig heeft om gevormd te worden.* Buiten de substantie bestaat er verder niets (in bewijs bij stelling 7), want een substantie kan niet door iets anders worden geproduceerd en moet derhalve noodzakelijk haar eigen oorzaak (*causa sui*) zijn. Volgens Spinoza kunnen er op grond van het voorgaande ook geen twee of meer substanties zijn. Zijn bezwaar tegen een pluraliteit van substanties verwoordt hij in stelling 5 (bewijs) als volgt. Aangezien een substantie wordt geïdentificeerd in termen van de haar bepalende aard of essentie, dan zou als we veronderstellen dat er twee substanties zijn van precies dezelfde aard er geen mogelijkheid zijn ze te onderscheiden als aparte dingen: de een kan niet begrepen worden als onderscheiden van de ander.⁷⁵ Er kunnen derhalve geen twee substanties zijn met dezelfde aard. Er is er slechts één.

Alleen de substantie is zonder externe oorzaak en uit zichzelf te begrijpen. Anders gezegd: de substantie is, was en zal zijn, eeuwig en onveranderlijk, én is als enige vrij, want niet veroorzaakt door iets anders. Verder is alles onderworpen aan oorzaak en gevolg (E deel I axioma 3). Absolute zelfstandigheid is het kenmerk van de substantie. Zowel wat de essentie als wat de existentie betreft, is de substantie het absolute.⁷⁶

In de toelichting op deel I stelling 15, waarin hij stelt dat alles wat is in de substantie is en er niets kan bestaan of begrepen worden zonder de substantie, zegt Spinoza: Alles is in de substantie en alles wat er gebeurt, gebeurt alleen krachtens de wetten van de oneindige natuur van de substantie en volgt uit de noodzaak van haar wezen. Spinoza gaat uit van een inherente samenhang tussen

⁷³ "Cottingham", 76-77.

⁷⁴ "Misrahi", 232.

⁷⁵ "Cottingham", 90.

⁷⁶ "Misrahi", 232.

de substantie en de natuur. *Alles wat is, is in de substantie* (E deel I stelling 15). Natuur en substantie zijn daarom aan elkaar gelijk te stellen, getuige ook het gestelde in *Ethica* deel IV (voorwoord): Deus sive Natura, God oftewel de Natuur. Spinoza licht de betekenis hiervan toe bij stelling 29 waar hij het onderscheid maakt tussen naturende en genatuurde natuur. De naturende natuur is dan dat, *wat in zichzelf is en door middel van zichzelf moet worden begrepen, oftewel die attributen van de substantie die een eeuwige en oneindige essentie uitdrukken, met andere woorden God* (de substantie), *voor zover hij wordt beschouwd als vrije oorzaak*. Onder genatuurde natuur verstaat Spinoza al datgene wat uit de noodzaak van de essentie van de substantie, oftewel uit de attributen van de substantie volgt, i.e. alle modi van de attributen van de substantie in zoverre ze worden gezien als dingen die deel van de substantie zijn en zonder de substantie niet kunnen bestaan of gedacht worden. Consequentie hiervan zou zijn dat de substantie in al haar verschijningen ook gebonden is aan de wet van oorzaak en gevolg en de wetten van de natuur. Dit wordt ook uitgedrukt in E deel I stelling 19, de substantie en haar attributen zijn eeuwig, en E deel I stelling 29, waarin staat dat er in de wereld niets contingents is en dat alles op grond van de noodzaak van de goddelijke natuur is bepaald om op een vaste manier te bestaan en te werken. Dit zou opgevat kunnen worden als een 'eenvoudig' monistisch en immanent godsbegrip.

Herman de Dijn wijst in zijn *Spinoza, de doornen van de roos* er op, dat substantie als dragende werkelijkheid van alles niet als persoon, maar als Natuur is op te vatten.⁷⁷ Belangrijk is dan dat het hierbij niet om de genatuurde (voortgebrachte), maar om de naturende (voortbrengende) Natuur gaat. De substantie is hier dus transcendent te noemen ten aanzien van de natuur of het universum in de betekenis van het geheel of de verzameling van de dingen. Transcendentie is hier niet op te vatten als een bestaan van de substantie naast de dingen. Er zijn geen twee werelden, natuur en substantie, waarbij de eerste het 'vrije' contingente resultaat is van de tweede. Er is maar één werkelijkheid, de substantie, die alle dingen immanent in zich draagt. De substantie als dragende grond verhoudt zich echter niet tot de wereld of de natuur alsof de substantie natuur nodig zou hebben om substantie te zijn. De substantie drukt zich noodzakelijk uit in een wereld van dingen, maar die wereld behoort niet tot het wezen van de substantie (E deel I stelling 29 toel.; I stelling 10 toel.). Er is een noodzakelijk verband tussen de substantie en de wereld, maar dit verband is niet wederkerig. De dingen kunnen niet zonder de substantie als dragende grond, maar de substantie heeft de dingen niet nodig noch om te bestaan noch naar zijn aard. De modi identiek maken aan substantie, is die substantie afhankelijk maken van die modi. Eerst komt de substantie, volstrekt autonoom, vóór de modi (E deel II stelling 10 toel.). In het beroemde '*Deus sive Natura*' (E deel IV voorwoord) kan dus geen sprake zijn van gelijkshakeling tussen de substantie als het oneindige principe en het veroorzaakte. Zo vallen ook het universum en de substantie niet samen. Het universum, als oneindige modus, is genatuurde natuur die is veroorzaakt door de substantie als naturende natuur. Hiermee is de fundamentele asymmetrie tussen de substantie en de genatuurde natuur gegeven. De substantie, zo stelt stelling 1 van de *Ethica*, gaat van nature aan haar wijzigingen (de genatuurde natuur) vooraf. De transcendentie van de substantie toont zich derhalve hierin, dat het totaal van alle modi niet samenvalt met de substantie en niet behoort tot het wezen van substantie, de naturende natuur.

In het aanhangsel bij deel I stelt Spinoza dat hij met het voorgaande de aard van de substantie en haar eigenschappen heeft uitgelegd. Namelijk, dat zij noodzakelijk bestaat, uniek is, volstrekt autonoom is, handelt en bestaat uit de noodzaak van haar aard en de vrije oorzaak van alle dingen is. Alles is in en uit de substantie en kan zonder haar bestaan, noch begrepen worden. Voorts wordt alles geregeerd vanuit de substantie op grond van haar absolute, allesomvattende wetmatige natuur

⁷⁷ Herman de Dijn de, *Spinoza de doornen en de roos* (Kapellen, België: Uitgeverij Pelckmans, 2009), hfdst 4 *De God van Spinoza* 65-66. In het vervolg geciteerd als: "De Dijn", gevolgd door het paginanummer.

die geen toeval toelaat. Er is geen doel in de natuur; ook de mens niet. Spinoza wil in het aanhangsel in de eerste plaats (1) laten zien waarom de mensen in dit vooroordeel berusten. In de tweede plaats (2) wil hij de onwaarheid ervan aantonen en ten derde (3) wil hij laten zien dat uit deze verkeerde gedachtegang weer andere vooroordelen zijn voortgekomen.

Ad 1. Mensen beschouwen zichzelf als vrij, omdat ze zich bewust zijn van hun wilsbesluiten en streven. Mensen doen alles met een doel. Daarom vragen ze naar doelloorzaken. Ogen om te zien, planten en dieren om ons te voeden, etc.. Uiteindelijk uitkomend bij de goden die alles eveneens doelmatig zouden besturen ten behoeve van de mens en de mens ter ere Gods. De mens vormt zich hieruit een antropocentrisch en antropomorf godsbeeld. Iedere mens hoopt dat God hem uitkiest boven de anderen en de hele natuur op zijn blinde begeerte en onverzadigbare hebzucht zou richten. Deze constructie berust echter op twee discutabele aannames, namelijk doelmatigheid en horigheid.

Ad 2. En zo hebben de mensen aangetoond dat de natuur en de goden even gek zijn als de mensen, zegt Spinoza. Dit ondanks het feit dat iedereen kan zien dat vromen en goddelozen gelijkelijk worden getroffen door geluk en ongeluk. De mensen houden vast aan hun huidige en aangeboren staat van onwetendheid. Gelukkig zijn er de rede en de wiskunde, waardoor er mensen zijn die de gemeenschappelijke vooroordelen opmerken en tot de ware kennis van de dingen willen doordringen. Ontmaskering van vooroordelen en andere onzin kunnen nu plaats vinden. De natuur heeft geen doel, zo dringt nu door. De substantie heeft geen doel, dan zou deze namelijk wat missen! Ad 3. Nadat de mensen er van overtuigd waren geraakt dat de schepping met hen als doel was gecreëerd, was het onontkoombaar dat zij wat voor hen het plezierigst en het nuttigst was, het prettigst en het belangrijkste vonden. Hieruit ontwikkelden zich begrippen als: warm, koud, goed, slecht, orde, verwarring, stinkend, schoonheid, lelijkheid, etc.. Uit de veronderstelde vrijheid van de mens ontstonden begrippen als: lof en afkeuring, vergrijp en verdienste. Alles wat bijdraagt tot de gezondheid en de verering van (de transcendent) God hebben de mensen 'goed' genoemd, het tegendeel slecht. Zij begrijpen er echter niets van, maar verbeelden zich slechts dingen en houden hun verbeelding voor verstand. Daarom geloven ze stellig dat er een orde in dingen is, onwetend als ze zijn van de dingen en hun aard. De mensen oordelen op grond van de inwerkingen op hun verbeelding in plaats van de dingen. Daarom vindt de één goed wat de ander slecht vindt, de één geordend wat de ander verward vindt, etc.. De mensen verbeelden zich de dingen eerder dan dat ze deze begrijpen.⁷⁸

2.2 Conatus

Conatus is samen met het substantiebeprijp cruciaal in Spinoza's uiteenzetting over vrijheid. Wat betekent het en hoe werkt het uit in Spinoza's systeem?

Spinoza heeft nu met zijn substantiebeprijp een beeld geschetst van een natuurlijke orde waaraan alle dingen, ook de mensen, onderworpen zijn. Er zijn op deze orde geen uitzonderingen mogelijk. Op grond van definitie 7 deel I, waarin hij stelt, dat alleen datgene vrij is wat uitsluitend op grond van zijn eigen aard bestaat en alleen door zichzelf tot handelen wordt bepaald, is alleen de substantie vrij te noemen. In stelling 29 voegt hij daaraan toe, dat alle dingen bepaald zijn om op een vaste manier te bestaan en te werken. Er lijkt derhalve geen enkele vrijheid te bestaan voor de dingen inclusief de mens. Om over vrijheid van de dingen te kunnen spreken die uit de substantie voortkomen lijkt het systeem van Spinoza derhalve nog niet compleet. Volgens Cottingham is deze conclusie gerechtvaardigd wanneer we uitgaan van een conventioneel godsberijp, waarbij sprake is van een '*transcendente*' schepper die los staat van het *universum*.⁷⁹ Enkelvoudige dingen

⁷⁸ *Ethica*, Deel I, *God*, aanhangsel.

⁷⁹ "Cottingham", 167.

zijn echter, voor Spinoza, uiteindelijk modi van de substantie. Dat wil zeggen: dingen die het vermogen van de substantie op een vaste wijze uitdrukken (E III stelling 6; bewijs). In de toelichting op stelling 45 van deel II stelt hij: hoewel alle dingen zijn opgenomen in de keten van oorzaken om te bestaan, komt de kracht waarmee een ding volhardt in zijn bestaan voort uit de eeuwige noodzaak van de aard van de substantie. Hierdoor is Spinoza in staat om aan de dingen een zekere innerlijke macht of kracht toe te schrijven. De modi weerspiegelen daarmee op een bepaalde wijze de vrijheid van de substantie. Uiteindelijk is de vrijheid van de mens, weliswaar nadrukkelijk binnen de natuurlijke orde, dan een weerspiegeling van de vrijheid van de substantie.

Klugkist en Sluys schrijven over dit wezenlijke onderdeel van Spinoza's leer het volgende.⁸⁰ Het centrale bestanddeel van Spinoza's metafysica is de leer van de *conatus* ('streven'): *elk ding streeft ernaar, voor zover het in zijn vermogen ligt, in zijn bestaan te volharden* (E III, stelling 6 en volgende). Sterker nog: dat streven is het wezen van het ding: *Het streven waarmee ieder ding ernaar streeft in zijn bestaan te volharden, is niets anders dan de actuele essentie van het ding zelf* (E III stelling 7). In Spinoza's systeem geldt dat voor anorganische dingen even goed als voor organismen. Bij het zeer complexe organisme mens neemt de *conatus* uiteenlopende gedaanten aan: wil, verlangen, begeerte. Het is geen statisch maar een dynamisch principe: het streven naar 'behoud' is tevens een streven naar ontplooiing, een bevestiging van het bestaan. Vandaar dat Spinoza in de *Ethica* de *conatus* van de mens ook gelijk stelt aan *virtus*, deugd, maar dan in de specifieke betekenis van 'macht'.⁸¹

Laurent Bove wijst in zijn uiteenzetting over *conatus* erop dat reeds de stoïci bekend waren met het begrip en er onder meer het conflict tussen machten (polemologie) mee uitdrukken. Spinoza staat volgens Bove in deze polemologische erfenis. Spinoza introduceert het begrip ergens tussen 1671 en 1675 na het lezen van de geschriften van Hobbes. Maar het is alleen op basis van een ontologie van macht in de *Ethica*, dat Spinoza aan het begrip zijn originele betekenis geeft, zoals hiervoor weergegeven. De *conatus*-theorie is het punt, stelt Bove, waar de fysieke individuele lichamen uit *Ethica* deel II en de metafysische macht van de substantie uit deel I bij elkaar komen. Het streven in het bestaan te volharden moet daarom beschouwd worden als een consistente en resistente dynamische bevestiging. Het bestaande ding is de actieve macht van een oorzaak (de substantie). Het is primair die oorzaak die voorkomt dat twee tegengestelde dingen samenvallen, want dat zou de vernietiging van beide betekenen. Alle dingen hebben het 'natuurlijke recht' (een andere naam voor *conatus*), niet de eigen vijand te zijn en zichzelf te vernietigen.⁸² Ook Cottingham wijst er op dat *conatus* als macht of kracht niet beperkt is tot bewuste, of levende dingen. Het lijkt op het *inertia* principe van Descartes; ieder ding wil in dezelfde staat blijven zover het kan en zal alleen veranderen door externe oorzaken. Toegepast op menselijke wezens, is Spinoza's *conatus* meer dan een tendens tot zelfvolharding. Gerelateerd aan de geest is *conatus* een bewust streven, en gerelateerd aan lichaam en geest tezamen wordt het geïdentificeerd met 'behoefte' die tegelijk de noodzakelijke essentie van de mens is. Dit streven is allereerst streven om in het bestaan te volharden, toegepast op de mens is het tevens behoefte, impuls, wil en begeerte (definitie 1 van de gevoelens in E III), en essentie van de mens. *Conatus* als betekenisvolle dynamiek gericht op een toename van haar eigen vermogen te bestaan.⁸³

In aanvulling op het voorgaande heeft G.H.R. Parkinson in de inleiding op zijn vertaling van de *Ethica* nog de volgende relevante observaties inzake dit wezenlijke

⁸⁰ Alex C. Klugkist en Jacob van Sluis, (red.) *Spinoza: zijn boeken en zijn denken* (Voorschoten: Uitgeverij Spinozahuis, 2010), 50.

⁸¹ *Ethica*, definitie 8 deel IV: *Onder deugd en macht versta ik hetzelfde, dat wil zeggen (volgens stelling 7 van deel III) deugd, voor zover die betrekking heeft op de mens, is het wezen ofwel de aard zelf van de mens, voor zover hij de macht heeft iets teweeg te brengen dat begrepen kan worden louter door de wetten van zijn natuur.*

⁸² *The Continuum Companion To Spinoza*, 186-187.

⁸³ "Misrahi", 42.

onderdeel van Spinoza's systeem. Tegen het eind van deel II heeft Spinoza uitgelegd wat de menselijke geest is en hoe die is gerelateerd aan het menselijk lichaam. Spinoza heeft hierbij het een en ander gezegd over het verstandelijke denken, maar nog niets over streven en gevoelens. In deel III komt Spinoza hier wel aan toe. De *conatus*, het streven in het bestaan te volharden, als het wezen van ieder ding, is tevens zijn vermogen (E III stelling 7).⁸⁴ Dit heeft gevolgen, stelt Parkinson met behulp van een voorbeeld. Stellen dat een ding streeft naar X, is hetzelfde als zeggen dat het noodzakelijk X zal doen, tenzij iets externs het ding daarvan afhoudt (E III stelling 4 en 5). Hieruit blijkt de universele toepassing van het *conatus*-principe. Spinoza stelt, dat ieder ding streeft naar volharding in het bestaan 'voor zover het in zichzelf is' (quantum in se est). De noodzaak voor deze kwalificatie is duidelijk. 'In zichzelf' betekent onafhankelijk van externe oorzaken. Spinoza geeft hiermee direct antwoord op een mogelijk objectie, aldus Parkinson: namelijk, dat veel mensen zich uit wanhoop van het leven beroven of zich opofferen voor een bepaalde zaak. Maar zulke handelingen zijn volgens Spinoza geen handelingen uit autonomie, onafhankelijkheid. De zinsnede 'in zichzelf' heeft ook een metafysische implicatie als verwijzing naar de definitie van de substantie in deel I (def. 3). Dit is geen toeval, want Spinoza verwijst naar het feit (E III stelling 6, bewijs), dat ieder ding een bepaalde modus is van de substantie. Het streven in het bestaan te volharden, dat het ding in zijn *conatus* ten toon spreidt, wordt derhalve ontleend aan en is een uiting van de substantie, het enige wezen dat 'in zichzelf' is. Spinoza stelt met E III stelling 6 een afgeleid bewijs te hebben geleverd voor deze leer van de *conatus*. Los van de vraag of dit bewijs sluitend is, is het van groot belang, want Spinoza geeft hiermee een nieuwe verantwoording voor doelgericht handelen, waarmee hij het bekende Aristotelische teleologische denken verwerpt. In het aanhangsel van deel I (zie hiervoor) verwerpt Spinoza het idee van de substantie als een doelgericht handelend wezen en kritiseert hij het oorzakelijk doel-denken in het algemeen.⁸⁵

Met het voorgaande is tevens de hierboven genoemde weerspiegeling van de vrijheid van de substantie in de mens nader toegelicht. Dit in samenhang om als modus met een zekere macht in het bestaan te volharden; macht die eveneens wordt ontleend aan de substantie.

2.3 Mensbeeld

Hoe past de mens in het substantiebegrip en daaruit voortvloeiend beeld van de wereld bij Spinoza?

Tegen de hiervoor geschetste achtergrond komt de definitie van wat vrij is, die in eerste instantie alleen aan de substantie wordt gekoppeld in een ander perspectief te staan. Hiervoor kijk ik met Robert Misrahi nogmaals naar definitie 7 uit Deel I. *We zullen datgene vrij noemen wat uitsluitend op grond van de noodzaak van zijn eigen aard bestaat en alleen door zichzelf tot handelen wordt bepaald. Noodzakelijk (of beter: gedwongen) zullen we noemen wat door iets anders wordt bepaald om op een vaste en bepaalde manier te bestaan en te werken.* Noodzakelijkheid en vrijheid blijken elkaar hier niet uit te sluiten, maar er is ook een onderscheid te maken tussen noodzakelijkheid als vrijheid en noodzakelijkheid als dwang. Door dit dubbele perspectief op noodzakelijkheid of door de twee functies ervan te onderscheiden verheldert Spinoza dat de mens die noodzakelijk onderworpen is aan de orde van de substantie als genatuurde natuur toch ook een zekere mate van vrijheid kan verwerven, wanneer de mens vanuit de autonomie van zijn essentie (de *conatus*) handelt. Dit binnen de ene werkelijkheid van de natuurlijke orde zoals die door de substantie wordt gegeven. Zolang of zodra de mens handelt vanuit en gericht is op de betekenisvolle dynamiek om zijn eigen

⁸⁴ Spinoza, "Ethics", edited and translated by G.H.R. Parkinson (Oxford: Oxford University Press, 2009), *Editor's Introduction*, 38. Parkinson vertaalt hier het Latijnse 'potentia' met 'power'. In de door mij gebruikte vertaling van Corinna Vermeulen wordt 'potentia' vertaald met 'vermogen'.

⁸⁵ *Ibid*, 37-40.

vermogen tot bestaan te doen toenemen, is hij binnen die natuurlijke orde vrij. Hij handelt dan uit de noodzaak van zijn eigen aard of essentie. Als de mens afhankelijk is van buiten hem liggende oorzaken of zijn gevoelens, ondergaat hij en handelt hij niet vanuit zijn essentie. Hier komt ook de bevrijdende macht van de kennis in het spel.⁸⁶ Door gebruik van zijn verstand kan de mens inzicht verkrijgen in oorzaak en gevolg van de wereld om hem heen, zijn driftleven en van de gevoelens die zich melden. Dit inzicht stelt hem in staat zich (tot op zekere hoogte) te bevrijden van het louter passief ondergaan van de wereld om hem heen en van zijn gevoelens, en te komen tot een actief handelen, gericht op ontplooiing en zelfhandhaving.

De mens is een contingente modus van de substantie, gekenmerkt door noodzakelijkheid en het ontbreken van een vrije wil, maar de mens heeft op grond van zijn vermogen in zijn bestaan te volharden en zich daarbij naar vermogen te ontplooiën (*conatus*) ook een zekere vrijheid binnen zijn bereik. De *conatus* en hoe deze uitwerkt voor de mens wordt door Spinoza met name in deel III van de *Ethica* behandeld. In deel II *Aard en oorsprong van de geest* gaat Spinoza nader in op de mens naar geest en lichaam. De contingentie van de mens benadrukt hij nogmaals in axioma 1 van dit deel, waarin hij stelt dat het wezen van de mens geen noodzakelijk bestaan insluit. Daarmee ook benadrukkend dat de mens, altijd een individu, een modus en geen substantie is, want de aard van de substantie sluit het bestaan in zich. In axioma 2 doet Spinoza met de uitspraak *de mens denkt* een essentiële vaststelling. Het denken hoort als essentie bij de mens en dit is vanaf het begin een universele waarheid en een axiomatische zekerheid. Er is, zo stelt Robert Mishari, een noodzakelijk verband tussen het begrip mens en de daadwerkelijke activiteit van het denken.⁸⁷ Dit betekent niet dat de essentie van de mens in de eerste plaats gevormd wordt door de rede. Spinoza benadrukt steeds de eenheid van lichaam en geest. *De volgorde en het verband van de ideeën is hetzelfde als de volgorde en het verband van de dingen* (E II stelling 7; de parallellie-stelling). Spinoza benadrukt dat de denkende substantie en de uitgebreide substantie een en dezelfde substantie zijn, die nu eens onder het ene en dan weer onder het andere attriboot wordt begrepen. Zo zijn een modus van de uitgebreidheid en de idee van die modus een en hetzelfde, maar dan op twee manieren uitgedrukt en beide onderhevig aan dezelfde wet van oorzaak en gevolg. In deel II stelling 13 komt Spinoza tot een definitie van de mens met: Het feitelijk bestaande lichaam zoals dat wordt waargenomen door de geest. Anders gezegd: het onderwerp van het idee, dat we vormen uit deze waarneming. *Hieruit* (corollarium) *volgt dat de mens uit een geest en een lichaam bestaat en dat het menselijk lichaam bestaat zoals wij het waarnemen*. Hier wordt aan toegevoegd dat dit algemeen geldt en derhalve voor alle dingen, die allemaal 'bezield' zijn, zij het in verschillende gradaties. Lichaam en geest zijn één. In stelling 57 van deel III benadrukt Spinoza de individualiteit van ieder mens. Hij doet dit door te verwijzen naar de unieke lichamelijke samenstelling van ieder mens (E II axioma 1 en 2 bij stelling 13), waardoor de aard of essentie van geen enkele mens gelijk is aan die van een ander. Consequentie daarvan is dat ook de gevoelens van de mens individueel bepaald zijn en net zo van elkaar verschillen.

Het individu is een afzonderlijke geest en deze geest is zowel zelfbewustzijn als bewustzijn van zijn eigen lichaam. Het probleem van de zelfkennis heeft specifieke kenmerken: deze kennis impliceert weliswaar kennis van het lichaam, maar is daarmee niet onmiddellijk adequaat. Wat in de eerste plaats gegeven is, zijn aandoeningen, dat wil zeggen ideeën of bewustzijn van lichamelijke veranderingen; maar deze ideeën zijn niet meteen adequaat, dat wil zeggen volledig en dus waar. Het idee van een modificatie van het lichaam, zegt Spinoza, sluit noch de ware kennis van het lichaam buiten ons in (E II stelling 25), noch die van het menselijk lichaam zelf (E II stelling 27), noch ook die van de geest (E II stelling 29). De opmerking bij stelling 29 is hier van groot belang: hij contrasteert kennis van

⁸⁶ "Misrahi", 188-191.

⁸⁷ *Ibid*, 174.

buitenaf, die 'verward en verminkt' en dus onwaar is, met kennis van binnenuit die de bestanddelen van een voorwerp of een geheel van voorwerpen weet te ordenen, te vergelijken en goed te onderscheiden. Het opmerkelijke is echter dat deze tot stand komt via de kennis van het lichaam: deze laatste is indirect maar beslissend. Het gevoelsleven geeft ons deze kennis niet rechtstreeks, maar alleen via de kennis van het gevoelsleven en dus van het lichaam valt er een integrale kennis van de mens te bereiken.⁸⁸

2.4 Gevoelens

Gevoelens en hoe de mens daarmee om weet te gaan spelen een belangrijke rol in de mate waarin vrijheid realiseerbaar is voor de mens. Hoe waardeert Spinoza gevoelens en hoe kan de mens ze beheersen en besturen, zodat de mens niet als een slaaf aan de kracht van de gevoelens is overgeleverd?

Spinoza begint Deel III van de *Ethica, Oorsprong en aard van de gevoelens*, met op te merken dat vele schrijvers gevoelens buiten de orde van de natuur hebben geplaatst en sterker zelfs de mens in zijn geheel daar soms buiten plaatsten. Dit gebeurt vanuit de idee dat de mens absolute macht heeft over zijn eigen daden en daardoor de natuur eerder verstoort dan volgt. Het menselijk tekort schrijven ze niet toe aan een algemeen vermogen van de natuur, maar aan een specifiek tekort van de menselijke natuur. De mens bespotten ze daarom. Spinoza brengt hulde aan de stoïci en tijdgenoten die veel goede dingen over het 'hoe te leven' naar voren brachten, maar die desondanks geen juist begrip hadden over de aard van de gevoelens en wat de geest vermag om ze te matigen. Descartes zat er volgens Spinoza duidelijk naast met zijn opvatting dat de geest absolute macht over zijn daden heeft. Spinoza beoogt de gevoelens van de mens en zijn daden, als onderdeel van de natuur, de substantie te begrijpen. Spinoza gaat er derhalve expliciet vanuit dat gevoelens een natuurlijk onderdeel van de mens zijn, net zoals de mens onderdeel van de natuur is en daarmee ook deel van de substantie ('in God') is. Gevoelens zijn ook onderhevig aan de wetten van de natuur en de regels volgens welke alles gebeurt en van de ene vorm in de andere overgaan. Daarom hebben ze oorzaken die begrepen kunnen worden en eigenschappen die gekend kunnen worden. Hij wil de gevoelens daarom met dezelfde methode behandelen als de eerdere delen over God en de geest, en het handelen en de behoeftes van de mens net zo bekijken alsof het om een vraag over lijnen, vlakken of lichamen ging; op de 'meetkundige wijze', die als de taal van de natuur werd beschouwd. Het gaat derhalve om erkenning van de gevoelens van de mens als onderdeel van de natuur én het begrijpen (kennis) van gevoelens om tot beheersing ervan te komen. Spinoza geeft, na de definitie van gevoel als inwerkingen op het lichaam waardoor het vermogen tot handelen van het lichaam wordt vergroot of verkleind, definities voor handelen en een aandoening. Van belang hierbij is definitie 2 van dit deel inzake het handelen. Wij handelen (actief) als er in ons of buiten ons iets gebeurt en wij zelf de adequate oorzaak zijn, dat wil zeggen als het helder en onderscheiden kan worden begrepen. Wij ondergaan iets (passief) als er iets in ons gebeurt of uit ons volgt waarvan wij slechts gedeeltelijk de oorzaak zijn. Adequaat is volgens deel III definitie 1 een oorzaak waarvan het gevolg door middel van die oorzaak helder en onderscheiden kan worden opgemerkt. Inadequaat is een oorzaak als het gevolg niet daaruit kan worden begrepen. Onder gevoel verstaat Spinoza dan volgens definitie 3, de inwerkingen op het lichaam waardoor ons vermogen tot handelen wordt vergroot of verkleind en de ideeën daarvan. Als we dus van die inwerking de adequate oorzaak kunnen zijn dan is een gevoel een handelen (actief) en anders een aandoening (passief). De geest zal zich ook altijd richten met de verbeelding op zaken die het vermogen tot handelen van het lichaam vergroten (E III stelling 12). Wanneer de geest zich het tegengestelde verbeeldt probeert hij zich zaken te herinneren die het bestaan ervan uitsluiten (E III stelling 13). De geest heeft er derhalve een hekel aan zich zaken te verbeelden die zijn

⁸⁸ *Ibid*, 155-159.

vermogen en dat van het lichaam verminderen of beperken (E III stelling, 13 cor.). Daaruit begrijpen we wat liefde en haat is. Liefde is niets anders dan blijdschap in combinatie met de idee van een externe oorzaak: haat is het tegendeel.

Spinoza schetst nu, zonder volledig te willen of te kunnen zijn, een reeks van 48 menselijke gevoelens die alle logisch voortkomen uit de drie elementen van begeerte tot bestaan, en blijdschap en droefheid in relatie tot die begeerte. De blijdschap of droefheid die voortkomt uit meer of minder volmaaktheid zijn blijdschap of droefheid als overgang naar meer of minder vermogen om in het bestaan te volharden, zoals die wordt ervaren door een specifieke mens. Hierbij is in aanmerking te nemen wat Spinoza opmerkt in definitie 6 van Deel II: *onder realiteit en volmaaktheid versta ik hetzelfde*. Waarmee hij weer laat zien dat alles gebeurt op basis van de wetten die in de natuur werkzaam zijn en de wet van oorzaak en gevolg. De realiteit die we ervaren is derhalve volmaakt, want de essentie wordt daarin getoond; het kan onmogelijk anders. Cruciaal in zijn analyse is wederom het begrip begeerte, nauw verbonden met *conatus*, waaronder hij alle strevingen, impulsen, behoeftes en wilsbesluiten van de mens verstaat, die per mens verschillend zijn en vaak zo tegenstrijdig, dat de mens niet weet wat te doen (E III def.1 van de gevoelens). Voor het doel van Spinoza, namelijk het begrijpen en bepalen van de kracht van gevoelens en het vermogen van de geest daar tegenover is het voldoende als we van iedere gevoel een algemene definitie hebben. Het is voor Spinoza voldoende om de algemene eigenschappen van de emoties en de geest te begrijpen in termen van oorzaak en gevolg, zodat er kennis ontstaat die beheersing mogelijk maakt en daarmee de gezochte vrijheid.

2.5 Het verstand of de rede.

Waarom spelen het verstand en kennis die met het verstand wordt gegenereerd zo een gewichtige en onmisbare rol in zijn systeem en daarmee in het bereiken van vrijheid?

Het bereiken van vrijheid als doel, hangt voor Spinoza in alle opzichten af van zijn theorie over kennis. Alleen kennis kan ervoor zorgen dat we ons werkelijk bewegen in de richting van dat doel.⁸⁹

In deel II van de *Ethica* spreekt Spinoza over drie soorten kennis, als volgt (E II stelling 2, toel.2) Het menselijk lichaam is beperkt in de verwerking van beelden en dit leidt tot verwarde beelden en noties. Dit vormt de eerste categorie van kennis; meningen of verbeelding. We hebben daarnaast algemene noties en adequate ideeën van de eigenschappen van dingen en dit is de tweede categorie van kennis. Deze is gebaseerd op de rede, die naar haar wezen oorzaak en gevolg (noodzakelijkheid) wil begrijpen en geen genoegen neemt met de aanname van contingentie (E II stelling 44). Alleen de verbeelding beziet de dingen vanuit contingentie. Voor de rede vloeit alles noodzakelijker wijze voort uit de substantie en haar eeuwige natuur. De rede is geen apart vermogen, maar de reflexieve en methodische activiteit van de geest, die daarbij gebruik maakt van adequate universele noties en begrippen.⁹⁰ Naast deze twee bestaat er nog een derde categorie die Spinoza 'intuïtieve kennis' noemt. Deze categorie, zich baserend op de rede, begint met een adequaat idee van de werkelijke essentie van attributen van de substantie en leidt tot adequate kennis van de essentie van de dingen. Dit is geen mystiek inzicht, maar gaat om het inzicht in verbanden. Het intuïtieve weten is het intellectuele, onmiddellijke inzicht in het verband tussen een attribuut en een afzonderlijke bestaanswijze van dit attribuut, of het nu gaat om materiële dingen of om ideeën. Het gaat om het evidente besef hoe de afzonderlijke dingen zijn ingevoegd in een van de oneindige aspecten van de oneindige natuur. Dit weten komt voort uit de tweede soort kennis (E V stelling 28).⁹¹

⁸⁹ "Misrahi", 144.

⁹⁰ *ibid.*, 146.

⁹¹ *ibid.*, 147.

In E II stelling 48 ontkent Spinoza het bestaan van zoiets als de vrije wil. De geest wordt bepaald om het ene of het andere te willen door een oorzaak die ook weer door een andere is bepaald en zo tot in het oneindige. De geest is namelijk een vaste en bepaalde *modus* van denken en daarom kan hij niet de vrije oorzaak van zijn eigen handelen zijn, oftewel hij kan geen absoluut vermogen hebben om te willen en niet te willen. Om iets te willen moet hij bepaald worden door een oorzaak die weer door een andere is bepaald, etc.. Op dezelfde manier kunnen we bewijzen dat er geen absoluut of op zichzelf staand vermogen bestaat om te begrijpen, te begeren, etc.; ook deze zijn opgenomen in de causale keten en modi van de substantie. Deze vermogens zijn volslagen fictief of niets anders dan metafysische of universele entiteiten, die we uit het individuele plegen te vormen. Het zijn de consequenties van het denken, die de mens bepalen (E II axioma 2). Misrahi wijst er op, dat Spinoza de menselijke geest beschouwt als denkactiviteit. Een activiteit die van geval tot geval een concrete vorm aanneemt en nadere bepaling krijgt. Dit geldt zowel voor rationele activiteit als voor de activiteit van het gevoelsleven. Het berust op de dynamiek van *conatus* en begeerte. Onder verstand is niet het absolute denken (het attribueert denken) te verstaan, maar alleen een bepaalde vorm van denken, een vorm die verschilt van andere vormen, zoals begeerte, liefde etc. (E I stelling 31, bewijs).⁹² Hiermee stelt Spinoza, met Descartes, dat waarnemen (voelen), willen, streven en verstand modi van het denken zijn en één geheel vormen.

Na in deel III de gevoelens als fenomeen in beeld te hebben gebracht en geanalyseerd wil hij in deel IV, *De Slavernij van de mens, of de kracht van de gevoelens*, begrijpen hoe het komt dat de mens vaak slaaf is van zijn gevoelens. In de toelichting op stelling 17 van dit deel zegt Spinoza, dat hij in dit deel alleen het onvermogen van de mens inzake het beheersen van zijn gevoelens bespreekt. We dienen aldus Spinoza zowel het vermogen als het onvermogen van onze natuur te kennen om te kunnen bepalen wat de rol van de rede is bij het beheersen van de gevoelens. Hij zoekt naar de oorzaken van de gemoedsaandoeningen. Hij leidt de aandoeningen af uit hun oorzaken en ontrafelt de causaliteit van hun verloop, teneinde de aandoeningen te begrijpen. Daarmee wordt uiteindelijk menselijk gedrag mogelijk op basis van inzicht dat meer actief handelend dan passief ondergaand is. De definities die Spinoza formuleert vloeien alle direct voort uit de voorgaande delen. In het hier geformuleerde enige axioma wordt benadrukt dat er niets is in de wereld van de dingen, dat niet door een ander ding kan worden overtroffen in vermogen en kracht. Ook de mens is derhalve beperkt in zijn bestaan (en ook in zijn vrijheid) en wordt oneindig overtroffen door externe oorzaken (E IV stelling 3). Het is onmogelijk te bestaan buiten de ordening van natuur (de mens is eindig en onderworpen aan externe oorzaken) en onmogelijk te bestaan buiten onze essentie of *conatus* als mens. We zijn derhalve altijd onderhevig aan gevoelens en aan de orde van de natuur, en we passen ons aan in de mate die de wereld van ons eist (E IV stelling 4, cor.). Ook mét de rede zal de mens altijd onderhevig blijven aan aandoeningen die voortvloeien uit de wetten van de natuur. De ware kennis wordt vaak verdreven door lust, stelt Spinoza en de mensen worden meer door opinie (1^e categorie kennis) dan door de rede gedreven. Spinoza stelt dat dit het belang onderstreept om zowel het vermogen als het onvermogen van onze natuur te kennen om te kunnen bepalen wat de rede vermag bij het beheersen van de gevoelens en wat niet (E IV stelling 17, toel.).

Spinoza legt eerst de voorschriften van de rede kort uit, er van uitgaande dat de rede niets vereist wat tegen de natuur ingaat en vereist dat de mens van zichzelf houdt, zijn eigen belang en grotere volmaaktheid nastreeft. Deugd is niets anders dan handelen volgens de wetten van de eigen essentie. Hier uit volgt (E IV stelling 18, bewijs):

⁹² *Ibid*, 70-71.

1. Streven het eigen bestaan voort te zetten is het fundament van de deugd en geluk bestaat erin dat de mens zijn bestaan kan behouden.
2. De deugd moet omwille van zichzelf worden nagestreefd; er is niets nuttiger.
3. Mensen die zelfmoord plegen zijn overwonnen door externe oorzaken, strijdig met hun aard.
4. We hebben anderen en andere dingen nodig om te kunnen bestaan. Er is veel buiten ons wat nuttig voor ons is en om die reden moet worden nagestreefd.
5. Voor de mens is niets nuttiger dan de mens. Niets is beter dan dat de geesten en lichamen van mensen zo overeenstemmen dat ze als het ware één lichaam en geest vormen om zo samen in het bestaan te volharden en het gezamenlijk belang nastreven.
6. Mensen die door de rede worden geleid, i.e. met de rede hun eigen belang nastreven, begeren niets voor zichzelf wat ze niet ook voor anderen willen en zij zijn dus rechtvaardig, trouw en eerlijk.

Het *conatus*-beginsel van Spinoza is gezien het voorgaande niet de bron van alle slechtheid, maar de bron van alle deugd en plichtsbesef.⁹³ In het vervolg van dit deel gaat Spinoza deze voorschriften bewijzen op de gebruikelijke wijze.

Volharden in het bestaan, deugd en geleid door de rede handelen zijn derhalve hetzelfde (E IV stelling 24). Het wezen van de rede is niets anders dan begrijpen en het streven om te begrijpen is het eerste en enige fundament van de deugd (E IV stelling 26). Hieruit volgt weer dat we niets zeker weten over goed en kwaad, behalve dat wat bijdraagt aan begrip (goed) of dat wat kan verhinderen dat we begrijpen. Het hoogste goed van de geest is logischerwijze de kennis van de substantie, een absoluut oneindig wezen, waar zonder niets bestaan of gedacht kan worden en de hoogste deugd van de geest is de substantie te kennen. Spinoza stelt geheel in lijn met zijn waarneming, dat het inadequate denken op basis van gevoelens tot conflicten en verwarring leidt. Vervolgens, dat er noodzakelijk alleen harmonie tussen mensen kan zijn wanneer mensen zich door de rede laten leiden (E IV stelling 35). Uitgaande van de rede wordt dan het goede nagestreefd en het kwade vermeden en doen mensen noodzakelijk wat goed is voor de menselijke natuur en voor ieder mens. Er bestaat daarom in de natuur niets dat nuttiger is voor de mens dan de mens die door de rede geleid leeft; dat is namelijk wat het meest met zijn natuur overeenkomt. De ervaring leert dit ook, zegt Spinoza, getuige het spreekwoord: de ene mens is een god voor de andere (*homo homini deus i.t.t. homo homini lupus*)⁹⁴. Het komt echter zelden voor dat de mensen geleid door de rede leven en toch is het zo dat samenleven in de regel meer gemak oplevert dan nadeel. Elkaar helpen en de krachten verenigen is altijd beter, al gebeurt dit (lang) niet altijd op grond van redelijke inzicht. Spinoza maakt een opvallend punt bij E IV stelling 36, namelijk dat alle mensen die de deugd nastreven het hoogste goed, namelijk kennis van de substantie, kunnen bezitten. Hij stelt daarbij, dat deze kennis niet accidenteel is maar uit de aard van de rede zelf voortkomt, omdat de mens niet kan bestaan of gedacht worden als hij geen macht zou hebben van dit hoogste goed (kennis van de substantie) te genieten. Het behoort namelijk tot het wezen van de menselijke geest adequate kennis te hebben van de eeuwige en oneindige essentie van de substantie (E II stelling 47). Naarmate de mens meer begrijpt van de substantie zal hij ook voor andere mensen begeren wat hij voor zichzelf zoekt in het nastreven van de deugd (E IV stelling 37). In toelichting 2 op deze stelling stelt Spinoza inzake de natuurlijke en maatschappelijke staat van de mens:

⁹³ *Ethica*, 196 noot 220.

⁹⁴ *Ethica*, 206, Deel IV stelling 35 toelichting en voetnoot 229 .

- Iedereen bestaat en doet met het hoogste recht van de natuur uit de noodzaak van zijn aard. Iedereen gaat op grond hiervan bij zichzelf te rade voor goed en kwaad, probeert wat hij liefheeft te behouden en te vernietigen wat hij haat.
- Als de mensen volgens de rede zouden leven, zou iedereen dit recht bezitten zonder enig nadeel voor een ander.
- Maar omdat ze aan gevoelens onderworpen zijn, die het vermogen of de deugd van de mens verre overtreffen worden ze alle kanten opgetrokken, terwijl ze elkaars hulp nodig hebben.
- Om in eendracht te leven is het noodzakelijk dat ze van hun natuurlijke recht afzien en elkaar daarmee zekerheid geven, dat ze elkaar niet zullen schaden.
- Dit is mogelijk, doordat een gevoel alleen beperkt wordt door een sterker gevoel dan het te beperken gevoel; iedereen ziet af van toebrengen van schade uit angst voor grotere schade. Door deze wet zal de samenleving worden verstevigd op voorwaarde dat de staat het recht van wraak en het oordeel over goed en kwaad tot zich trekt.
- De staat kan een gemeenschappelijke wijze van leven voorschrijven en dit niet met de rede maar met dreigementen kracht bij zetten.
- In de natuurlijke toestand is er niets wat volgens de algemene consensus goed of kwaad is; er is alleen eigenbelang. Een vergrijp is in die staat (toestand) niet denkbaar, wel in de maatschappelijke staat, waar op grond van consensus wordt bepaald wat goed en kwaad zijn. Een vergrijp is dan ongehoorzaamheid jegens de staat en de staat straft.
- In de natuurlijke staat bestaat geen rechtvaardig of onrechtvaardig, maar in de maatschappelijke staat wel.

Geleid door de rede, zo stelt Spinoza bij herhaling, zullen we altijd het goede kiezen, het mindere kwaad boven het grotere kwaad kiezen, het toekomstige grotere goed kiezen boven het kleinere in het heden (E IV stelling 65-66). Spinoza stelt op basis van het voorgaande, dat we nu kunnen zien wat het verschil is tussen de mens die alleen door het gevoel of opinie wordt geleid en de mens die door de rede wordt geleid. De eerste doet dingen die hij helemaal niet weet, of hij nu wil of niet; de laatste richt zich naar niemand behalve zichzelf en doet alleen de dingen waarvan hij weet dat ze het belangrijkste zijn in het leven en die hij dus het meest begeert. Daarom noemt Spinoza de eerste slaaf en de laatste een vrije mens (E IV stelling 66, toelichting). Deze vrije mens houdt zich niet bezig met (angst voor) de dood, maar met het leven (E IV stelling 67). De vrije mens, zuiver geleid door de rede, zou zich ook geen enkel idee van goed en kwaad kunnen vormen zolang hij vrij is. Echter de mens heeft vaak geen vrijheid. Hij is pas vrij als hij met als basis de kennis van de substantie het goede wat hij voor zichzelf begeert ook voor de andere mensen begeert (E IV stelling 68, toelichting). De vrije mens zal dan ook altijd, op voorschrift van de rede, te goeder en niet te kwader trouw handelen. In samenwerking met anderen, in de staat, is de mens vrijer dan in eenzaamheid. Don Garrett spreekt in dit verband van asymmetrische vrijheid, waarmee hij bedoelt dat we soms in vrijheid goed doen, maar dat we nooit in vrijheid kwaad doen. Kwaad is altijd het resultaat van niet begrepen gevoelens of gebrek aan kracht, en derhalve niet het resultaat van iemands eigen adequate handelen, niet uit vrijheid derhalve.⁹⁵

Spinoza sluit deel IV van de *Ethica* af met een op de rede gebaseerd overzicht van de goede levenswijze in 32 punten die een leven in vrijheid tot op zekere hoogte mogelijk maken.

⁹⁵ Don Garrett, *Spinoza's ethical theory*. In: "The Cambridge Companion to Spinoza" (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 301.

2.6 De persoonlijke vrijheid van de mens

Hoe definieert Spinoza deze vrijheid en hoe ver reikt deze vrijheid? Wat is het resultaat ervan?

In de *Ethica* deel V, *Het vermogen van het verstand, of de vrijheid van de mens*, geeft Spinoza aan, dat hij nu overgaat tot dat deel van de ethiek dat naar de vrijheid van geest leidt en daarmee tot gelukzaligheid; de rol van de rede daarin en volgens welke methode het verstand dient te worden geperfectioneerd. De stoïci dachten volgens Spinoza, dat de gevoelens absoluut afhankelijk waren van de wil, hoewel zij wel inzagen dat er veel oefening en inzet nodig was om de gevoelens te matigen. Spinoza stelt dat het vermogen van de geest uitsluitend door het begrip wordt bepaald en derhalve zijn de remedies voor de gevoelens ook uitsluitend in de geest die begrijpt te vinden; in kennis derhalve.

Spinoza begint vervolgens met de parallellie van geest en lichaam nogmaals te benadrukken (E V stelling 1). Hiermee en ook in het vervolg van dit deel laat hij eens te meer zien hoe de *Ethica* een volledig samenhangend en kloppend systeem van denken is, waarin zijn monistische opvatting over de substantie het fundament is. De talloze inwerkingen op het lichaam leiden tot gevoelens, maar als we deze scheiden van de externe oorzaak verdwijnen ze. Het gaat er derhalve om een helder en onderscheiden idee van onze gevoelens te vormen, waardoor we van verwarde ideeën, via begrip daarover tot ware gedachten kunnen komen en tot beheersing van gevoelens. Dat dit mogelijk is volgt uit E V stelling 4: Er is geen inwerking op het lichaam waarvan we niet een of ander helder en onderscheiden begrip kunnen vormen. Alles is beweging en onderhevig aan causaliteit; oorzaak en gevolg zijn met de rede te begrijpen en tot adequate ideeën te brengen. We lijden dan niet of minder aan de gevoelens. Van belang is dat we ter zake een begeerte ontwikkelen voor het begrijpen (E V stelling 4, toelichting) van de gevoelens. Behoeftes en begeertes zijn alleen aandoeningen als ze uit inadequate ideeën voortkomen; dezelfde begeertes worden als deugden beschouwd als ze door adequate ideeën worden voortgebracht. Als remedie tegen een gevoel valt derhalve niets beters te bedenken dan de ware kennis omtrent dit gevoel. Er bestaat immers geen ander vermogen van de geest dan het vermogen te denken en adequate ideeën te vormen. Het is derhalve ook de enige remedie.

Hoe beter de geest in staat is de noodzakelijkheid van de dingen te begrijpen, i.e. de causaliteit te doorgronden, hoe meer macht hij heeft over de gevoelens. Een gevoel dat uit de rede voortkomt (adequaat is) houdt noodzakelijkerwijze verband met de algemene eigenschappen van dingen die we als altijd tegenwoordig beschouwen (E II stelling 40, toel. 2). Dit op grond van ons vermogen discursief te redeneren, leidend tot de 2^e categorie van kennis. De essentie van de geest bestaat uitsluitend in denken, derhalve is een gevoel alleen slecht voor zover de geest erdoor wordt gehinderd de rede te gebruiken. Zolang we niet worden gekweld door slechte ideeën die in strijd zijn met onze natuur kunnen we onze rede gebruiken en kunnen we ware ideeën vormen. Door met dit vermogen de inwerkingen op het lichaam te ordenen en te verbinden kunnen we de inwerking van slechte ideeën voorkomen. Zolang we geen volmaakte kennis hebben is het bedenken van een goede manier van leven (leefregels; zo zou je het afsluitende gedeelte van Deel IV kunnen opvatten) en deze consequent toepassen, het beste wat we kunnen doen. Spinoza verwijst nu naar Deel IV en de daarin gegeven voorschriften gebaseerd op de rede voor een goed leven, waarbij het eigen, ware belang steeds als eerste uitgangspunt geldt. Deze uitgangspunten dienen in alle voorkomende situaties actief overdacht te worden met gebruik van de rede. Hiermee kunnen we ons bevrijden van de slavernij en de kracht van de gevoelens. Spinoza sluit de toelichting op V stelling 10 af met: Wie probeert uit vrijheidsliefde zijn gevoelens en behoeftes te ordenen, zal zich tot het uiterste inspannen om de deugd en haar oorzaak te kennen. Wie zich hierin oefent zal zijn handelingen meestal op de rede baseren.

Opvallend in deze laatste stelling zijn de woorden 'probeert' en 'meestal', waarmee Spinoza nogmaals tot uitdrukking brengt dat volmaakte kennis en absolute vrijheid een onbereikbaar ideaal is. Hoewel volmaakte kennis uitgesloten lijkt, leidt het begrijpen van onze gevoelens met de rede wel tot vrijheid in die zin, dat we dan (en hoe meer we begrijpen hoe beter) tot handelen uit ons zelf en krachtens onszelf (autonoom) in staat zijn. Dat is een vrijheid die naar de mate van het begrip meer of minder in de buurt komt van de definitie van vrijheid in E 1 (def. 7) van het individu als adequate oorzaak van het eigen handelen. Dit laatste wordt door Spinoza weer verbonden met de blijdschap van het toegenomen vermogen tot handelen of droefheid als het minder wordt.

Spinoza bespreekt in deel V ook de derde categorie van kennis. Hoe groter het aantal dingen dat we begrijpen, des te meer begrijpen we de substantie (E V stelling 24). En het begrijpen van de dingen met de derde soort kennis is het hoogste streven van de geest en zijn hoogste deugd. Eerst is er het begrijpen van de dingen met de rede, daarna volgt de derde categorie van kennis en begrijpen we de substantie, de dragende grond van alles. Begrijpen is de absolute deugd van de geest (verbonden met het streven te volharden in het bestaan als de deugd) en het begrijpen van de substantie is de hoogste deugd (E IV stelling 28). Hoe meer de geest met de derde categorie begrijpt, hoe meer hij begeert de dingen op deze wijze te begrijpen (E V stelling 26). Hieruit komt de hoogst mogelijke tevredenheid voort (E V stelling 27), want de hoogste deugd is de substantie te kennen. De deugd is groter naarmate de geest de dingen beter met deze categorie van kennis kent; dit leidt voor de mens tot de grootst mogelijke blijdschap en volmaaktheid in combinatie met de idee van zichzelf en zijn deugd. Deze begeerte tot de kennis van de derde categorie kan wel uit de tweede maar niet uit de eerste categorie ontstaan.⁹⁶ Het kan namelijk alleen uit adequate ideeën en niet uit inadequate, verwarde ideeën (1^e categorie) ontstaan. Uiteindelijk leidt dit intuïtieve inzicht in de substantie en de eenheid en samenhang van alles, tot wat Spinoza noemt, de intellectuele liefde voor de substantie, ofwel God, *amor intellectualis Dei* (E V stelling 32-33). Dit inzicht en deze liefde leiden tot 'gelukzaligheid'. Dit niet als beloning voor een deugdzaam leven, maar de gelukzaligheid is de deugd zelf. We bezitten de gelukzaligheid (en vrijheid) niet omdat we onze lusten bedwingen, maar we kunnen onze lusten bedwingen omdat we de deugd (door kennis van de 2^e en 3^e soort) bezitten. En dat kan weer alleen betrekking hebben op de geest voor zover deze handelt op grond van deze kennis en daarmee deugd is. Hoe meer de geest deze gelukzaligheid bezit, des te meer begrijpt hij en des te groter is de macht die hij over de gevoelens heeft en des te minder lijdt hij onder gevoelens die slecht zijn. Deze gelukzaligheid of liefde voor de substantie maakt de mens derhalve vrij. Spinoza heeft hiermee alles afgerond wat hij wilde zeggen over het vermogen van de geest en de vrijheid van de geest. Er blijkt uit hoeveel de wijze vermag en hoe superieur deze is ten opzichte van de onwetende die alleen door lust wordt gedreven. De onwetende die door externe oorzaken wordt gedreven, bereikt nooit echte tevredenheid van geest en leeft onwetend van zichzelf, de substantie en de dingen; zodra hij ophoudt te ondergaan, houdt hij ook op te bestaan. Terwijl de wijze daarentegen nauwelijks aandoeningen ondergaat en zich met een zekere eeuwige noodzaak van zichzelf, de substantie en de dingen bewust, nooit ophoudt te bestaan, maar altijd ware tevredenheid bezit.

In E V stelling 20 toelichting vat Spinoza het voortgaande samen in vijf stappen die kunnen leiden tot vrijheid. De eerste stap is door de passies (gevoelens, aandoeningen) te begrijpen als lichamelijke toestanden. Daarmee verwerven we een bepaalde capaciteit om de passies te controleren en te mitigeren. De tweede stap wordt gezet met het scheiden door de geest van de affecten door de gedachte aan een externe oorzaak die we ons verward voorstellen. Dit is te bereiken door te begrijpen hoe beperkt het oorzakelijk vermogen van de externe oorzaak in werkelijkheid is. In dit inzicht in de samenhang van de dingen verheugen we ons en de blijdschap van dit begrijpen versterkt ons vermogen tot denken weer. De derde

⁹⁶ Zie ook 2.5 Het verstand of de rede.

ligt in het inzicht dat we verkrijgen door het herleiden van de langere tijdsduur van inwerkingen die we begrijpen te vergelijken met zaken die we ons verward in het nu voorstellen. Zaken die we begrijpen zijn op de langere duur meer permanent en stabiel (E V stelling 7). De vierde stap wordt gevormd door het inzicht in het grote aantal oorzaken dat gevoelens versterkt die verband houden met algemene eigenschappen van dingen of met de substantie (E V stelling 9 en 11). De vijfde stap naar vrijheid wordt gezet naar de mate waarin de geest de affecten kan ordenen en met elkaar kan verbinden. De geest kan dan zijn eigen psychologie begrijpen en de beste wijze van handelen bepalen. Een zesde stap, door Spinoza hier niet expliciet benoemd in zijn opsomming, is de macht die de geest verkrijgt over de affecten, wanneer de geest alle dingen als noodzakelijk begrijpt.⁹⁷

⁹⁷ Don Garrett, *Spinoza's ethical theory*. In: "The Cambridge Companion to Spinoza" (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 279-281.

Hoofdstuk 3 Samenvatting en conclusie

De hypothese die in deze scriptie centraal staat luidt:

De persoonlijke vrijheid van de mens zoals die door Spinoza wordt beargumenteerd ligt in het actieve gebruik van het vermogen van de mens tot reflectie op de wereld en op zijn eigen denken en handelen, waarmee de mens kennis genereert die hem in staat stelt de hem omringende wereld tot op zekere hoogte te beheersen en zijn primaire impulsen en gevoelens in bepaalde mate te beheersen en bij te sturen.

Ik heb in mijn onderzoek in hoofdstuk 1 allereerst gekeken, mede aan de hand van een essay van Susan James, *Freedom, Slavery and the Passions*, naar de soorten vrijheid die Spinoza onderkent in zijn belangrijkste werken *TTP* en *Ethica*. Hierbij kwam aan de orde hoe er een verband is te leggen tussen de voorwaarden voor politieke en religieuze vrijheid en vrijheid in bredere zin. Het politieke model belichaamt een aantal vereisten die voldoen aan wat Spinoza stelt, wanneer hij redeneren karakteriseert als een kracht om te handelen die alleen afhangt van de rede. In het politieke model wordt vrijheid geborgd, doordat (1) de wetten gemaakt worden door de handelende mensen. Ze zijn gericht op hun eigen welzijn en sluiten willekeur uit. En (2) de mensen stemmen vrijwillig in met deze wetten vanuit het inzicht, dat het in hun eigen en het algemeen belang is. Mensen handelen hiermee uit het inzicht hoe te voorkomen geregeerd te worden door een regering met absolute en willekeurige macht en weten zich zo te bevrijden. Het begrijpen geeft ons ware ideeën over ons zelf en de dingen om ons heen en geeft ons redenen te handelen op basis van onze kennis over de dingen. Met dit inzicht zijn we in staat onze impulsen bij te sturen en een zekere mate van vrijheid te verwerven.

De vrijheid die we kunnen realiseren is altijd relatief, afhankelijk van ons individuele vermogen en de omstandigheden waarin we verkeren. Spinoza heeft echter wel het vertrouwen, dat, net zoals een groep mensen hun politieke vrijheid kan versterken door de juiste soort wetten te ontwerpen, vrijheid in bredere zin verzorgd en gevoed kan worden door een gemeenschap van vrije mensen. James onderzoekt in haar essay de stelling dat Spinoza allereerst in zijn opvattingen over politieke vrijheid de voorwaarden vond voor een breder begrip van vrijheid, die hij in zijn *Ethica* verder uitwerkte. Gezien de tijd waarin Spinoza leefde zou met evenveel recht gesteld kunnen worden, dat hij deze voorwaarden ontleende aan de voorwaarden voor religieuze vrijheid. Uiteindelijk kan het ideaal van politieke vrijheid en evenzo religieuze vrijheid alleen volledig gerealiseerd worden door een gemeenschap die gewijd is aan het algemene streven naar begrijpen, en derhalve gewijd aan het bredere type van vrijheid.

Hoofdstuk I wordt afgesloten met een korte blik op het actuele debat inzake vrijheid. Dit debat concentreert zich vaak op de begrippen positieve en negatieve vrijheid, zoals uitgewerkt door Berlin in de jaren '50 en '60 van de vorige eeuw. Bij negatieve vrijheid zijn er geen externe hindernissen voor het handelen. Bij positieve vrijheid kan het vermogen tot handelen doelgericht ingezet worden, waardoor beheersing van het bestaan mogelijk wordt. Dit debat kreeg vooral politieke betekenis inzake de rol van de staat. De vraag is in hoeverre dit debat zich onderscheidt van de positie van Spinoza. Naar mijn idee vertrekt dit debat uit een te beperkt concept over vrijheid. Het gaat voorbij aan essentiële vragen die Spinoza wel stelt en tracht te beantwoorden. Namelijk, wat is de basis van ons bestaan? Wat is de natuurlijke (causale) orde? Hoe past de mens daarin? Wat zijn de definiërende eigenschappen van de mens? Wat is de rol van gevoelens? In hoeverre en op welke wijze kan de mens vrij zijn of worden? Spinoza tracht een alles omvattend en sluitend, systematisch antwoord te geven op deze vragen.

In hoofdstuk 2 wordt ingegaan op de belangrijkste begrippen uit het systeem van Spinoza. In dit systeem wordt het fundament voor de vrijheid van de mens gevormd door zijn opvatting over God, de Ene Substantie of Natuur. Het begrip substantie is fundamenteel voor Spinoza's ontologie. Spinoza beargumenteert, dat de begrippen substantie en God samenvallen. Spinoza gaat uit van substantie, als de oneindige

drager van de werkelijkheid, waar al het bestaande deel van uit maakt; er is een oneindig aantal attributen die alle een eeuwige en oneindige essentie van de substantie uitdrukken en waarvan er twee te kennen zijn, namelijk 'denken' en 'uitgebreidheid'. Daarnaast zijn er oneindig veel modi, bestaanswijzen van de substantie. In het aanhangsel bij deel I stelt Spinoza, dat hij de aard van de substantie en haar eigenschappen heeft uitgelegd. Namelijk, dat zij noodzakelijk bestaat, uniek is, volstrekt autonoom is, handelt en bestaat uit de noodzaak van haar aard en de vrije oorzaak van alle dingen is. Alles wordt geregeerd vanuit de substantie op grond van haar wetmatige natuur die geen toeval toelaat. Er is geen doel in de natuur; ook de mens is dat niet.

Spinoza heeft hiermee een beeld geschetst van een natuurlijke orde waaraan alle dingen, ook de mensen, onderworpen zijn. Alleen de substantie is vrij. Er lijkt derhalve geen enkele vrijheid te bestaan voor de dingen inclusief de mens. Dingen zijn echter voor Spinoza modi van de substantie en daarmee dingen die het vermogen van de substantie uitdrukken. Hij stelt dan voorts dat alle dingen streven naar volharding in het bestaan en noemt dit streven, '*conatus*'. Alle dingen hebben derhalve een zekere kracht of macht en weerspiegelen daarmee tevens op een bepaalde wijze de vrijheid van de substantie. Toegepast op menselijke wezens, is Spinoza's *conatus* meer dan een tendens tot zelfvolharding. Gerelateerd aan de geest is *conatus* een bewust streven, en gerelateerd aan lichaam en geest tezamen wordt het geïdentificeerd met 'behoefte' die ook de essentie van de mens is. Het streven of doel van ieder ding is te blijven bestaan en dit wordt ontleend aan de substantie, het enige wezen dat 'in zichzelf' is. Spinoza verheldert dan, dat de mens die noodzakelijk onderworpen is aan de orde van de substantie (natuur), toch ook een zekere mate van vrijheid kan verwerven, wanneer de mens vanuit de autonomie van zijn essentie (*conatus*) handelt. Handelend vanuit deze autonomie is hij, binnen de gegeven natuurlijke orde, vrij. Als de mens afhankelijk is van buiten hem liggende oorzaken of van zijn gevoelens, ondergaat hij passief en handelt niet vanuit zijn essentie. Hier komt de bevrijdende macht van de kennis in het spel.

Door gebruik van zijn verstand kan de mens inzicht verkrijgen in oorzaak en gevolg van de wereld om hem heen en in de gevoelens die zich melden. Spinoza doet met de uitspraak *de mens denkt* een essentiële vaststelling. Er is een noodzakelijk verband tussen het begrip mens en de daadwerkelijke activiteit van het denken. Dit betekent niet dat de essentie van de mens in de eerste plaats gevormd wordt door de rede. Spinoza benadrukt de eenheid van lichaam en geest door te stellen, dat de denkende substantie en de uitgebreide substantie een en dezelfde substantie is, die nu eens onder het ene en dan weer onder het andere attribuut wordt begrepen en beide onderhevig zijn aan dezelfde wet van oorzaak en gevolg. Ieder individu is een afzonderlijke geest en deze geest is zowel zelfbewustzijn als bewustzijn van zijn eigen lichaam. In de eerste plaats zijn er aandoeningen of gevoelens, ideeën van lichamelijke veranderingen. Gevoelens worden door Spinoza zeker niet alleen negatief geduid. Het gaat Spinoza om erkenning van de gevoelens van de mens als onderdeel van de natuur én het begrijpen van gevoelens om tot beheersing ervan te komen. Wanneer we adequate gedachten hebben over oorzaken en gevolgen van gevoelens, zijn we in staat tot handelen (actief). Bij inadequate gedachten ondergaan we gevoelens (passief) en zijn in zekere zin slaaf. Dit is essentieel, zonder begrip en kennis is bevrijding onmogelijk.

Spinoza onderscheidt drie soorten kennis. De eerste categorie van kennis wordt gevormd op basis van de zintuigen als verwarde meningen of verbeelding. We hebben daarnaast algemene noties en adequate ideeën over de dingen en dit is de tweede categorie van kennis. Deze is gebaseerd op de rede die oorzaak en gevolg wil begrijpen en geen genoegen neemt met de aanname van contingentie. De rede is geen apart vermogen, maar de reflexieve en methodische activiteit van de geest die daarbij uitgaat van adequate universele noties en begrippen. Naast deze twee bestaat er nog een derde categorie die Spinoza 'intuïtieve kennis' noemt. Deze categorie, zich baserend op de rede, begint met een adequate idee van de

werkelijke essentie van attributen van de substantie en leidt tot adequate kennis van de essentie van de dingen. Dit is geen mystiek inzicht, maar betreft het inzicht in verbanden. Het gaat om het besef hoe alle afzonderlijke dingen samenhangen met het geheel van de oneindige natuur, de substantie.

Ook mét de rede zal de mens altijd onderhevig blijven aan aandoeningen die voortvloeien uit de wetten van de natuur. Het onderstreept het belang om zowel het vermogen als het onvermogen van onze natuur te kennen om te kunnen bepalen wat de rede vermag bij het beheersen van de gevoelens en wat niet. Het wezen van de rede is niets anders dan begrijpen en het streven om te begrijpen is het fundament van de deugd. Deugd is niets anders volgens Spinoza dan handelen volgens de wetten van de eigen essentie (*conatus*). Dit redelijk inzicht laat ook zien, dat voor de mens niets nuttiger is dan de mens. Niets is beter dan dat mensen samen het gezamenlijk belang na streven. En mensen die door de rede worden geleid, i.e. met de rede hun eigen belang nastreven, begeren niets voor zichzelf wat ze niet ook voor anderen willen en zij zijn dus rechtvaardig, trouw en eerlijk. Het hoogste goed van de geest is de kennis van de substantie en daarmee van de samenhang van alles.

Begeertes zijn alleen aandoeningen als ze uit inadequate ideeën voortkomen; dezelfde begeertes worden deugden als ze door adequate ideeën worden voortgebracht. Als remedie tegen een gevoel valt derhalve niets beters te bedenken dan de ware kennis omtrent dit gevoel. Hoe beter de geest in staat is de noodzakelijkheid van de dingen te begrijpen, i.e. de causaliteit te doorgronden, hoe meer macht hij heeft over de gevoelens. Hiermee kunnen we ons bevrijden van de slavernij en de kracht van de gevoelens. Wie zich hierin oefent zal zijn handelingen meestal op de rede baseren, stelt Spinoza.

Volgens Spinoza is het begrijpen van de dingen met de derde soort kennis het hoogste streven van de geest en zijn hoogste deugd. Hieruit komt de hoogst mogelijke tevredenheid voort, want de hoogste deugd is de substantie te kennen. Dit leidt voor de mens tot de grootst mogelijke blijdschap en volmaaktheid in combinatie met de idee van zichzelf en zijn deugd. Uiteindelijk leidt dit intuïtieve inzicht in de substantie en de eenheid en samenhang van alles, tot wat Spinoza noemt, de intellectuele liefde voor de substantie, amor intellectualis Dei. Dit inzicht en deze liefde leiden tot 'gelukzaligheid'. Dit niet als beloning, want de gelukzaligheid is de deugd zelf. Spinoza sluit de *Ethica* af met de beroemde woorden, dat alles wat schitterend is, even moeilijk is als zeldzaam. Waarmee hij tot uitdrukking brengt, dat vrijheid en des te meer de geschetste gelukzaligheid moeilijk te bereiken zijn en nooit in absolute zin.

Conclusie

In mijn onderzoek heb ik getracht te verduidelijken hoe de rede of het reflexieve vermogen essentieel is bij Spinoza om een bepaalde mate van vrijheid te kunnen bereiken. Zowel het *TTP* als de *Ethica* kunnen gezien worden als een indringende en voortdurende oproep om met de rede alles wat zich aan ons mensen voordoet in de wereld en in ons zelf te onderzoeken en te proberen tot meer inzicht en begrip te komen. De rede is de basis voor de hoogste vorm van kennis die Spinoza onderkent, het intuïtieve weten. De begeerte tot begrijpen is de hoogste deugd van de geest. Inzicht, kennis en begrip die hiermee worden verkregen stellen de mens in staat de hem omringende wereld tot op zekere hoogte te beheersen en zijn primaire impulsen en gevoelens in bepaalde mate bij te sturen. Hiermee creëert de mens de vrijheid om meer naar zijn essentie te handelen dan anders het geval zou zijn.

Met deze conclusie is mijn hypothese bevestigd.

Bibliografie

Primaire bronnen

Spinoza de, Benedictus, 1660, *Korte verhandeling over God, de mens en zijn geluk*, hertaald en bezorgd door Knol, Jan, 2011. Wereldbibliotheek, Amsterdam.

Spinoza de, Benedictus, 1662, *Vertoog over de verbetering van het verstand en over de weg waarlangs dit het best tot ware kennis van de dingen kan worden gebracht*, uit het Latijn vertaald door Suchtelen, Nico van. In, *Korte Geschriften*, bezorgd door Akkerman, F., Hubbeling H.G., Mignini F., Petry M.J., en Suchtelen N en G. van, 1982. Wereldbibliotheek, Amsterdam.

Spinoza de, Benedictus, 1670, *Theologisch-politiek Traktaat*, vertaling Akkerman, F., 2002. Wereldbibliotheek, Amsterdam.

Spinoza de, Benedictus, 1677, *Ethica*, vertaling Vermeulen, Corinna. Uitgeverij Boom, Amsterdam 2012.

Spinoza, *Ethics*, edited and translated by Parkinson, G.H.R. Oxford University Press, Oxford, 2009.

Spinoza, *Ethica*, vertaald en ingeleid door Krop, Henri. Prometheus.Bakker, Amsterdam, 2015.

Spinoza, *Brieven over het kwaad*, hertaald en ingeleid door Reijen, Mirjam van. Wereldbibliotheek, Amsterdam, 2015.

Secundaire bronnen

Baltzly, Dirk, "Stoicism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/stoicism/>.

Bunge, van Wiebe, Krop Henri, Steenbakkens, Piet, Jeroen van de Ven, general editors. *The Continuum Companion To Spinoza*, 2011. Continuum International Publishing Group, London.

Carter, Ian, "Positive and Negative Liberty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/liberty-positive-negative/>.

Cottingham, John, *The Rationalists*, 1988. Oxford University Press.

Dijn de, Herman, 2009, *Spinoza de doornen en de roos*. Uitgeverij Pelckmans, Kapellen, België.

Dijn de, Herman, 1999, *De Uitgelezen Spinoza*. Samengesteld, ingeleid en geannoteerd door Herman de Dijn. Lannoo en Boom, Amsterdam.

Garrett, Don, *Spinoza's ethical theory*. In, *The Cambridge Companion to Spinoza*. Edited by Garrett, Don. Cambridge University Press, 1996

Israel, Jonathan, 2001. *Radicale Verlichting*. Vertaling Krikke, Egbert, 2005. Uitgeverij Van Wijnen, Franeker.

James, Susan, *Freedom, Slavery and the Passions*. In, *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, edited by Koistinen, Olly, University of Turku. Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Klugkist, Alex C. en Sluis Jacob van, (red.) *Spinoza: zijn boeken en zijn denken*. Uitgeverij Spinozahuis, Voorschoten 2010.

Krop, Henri, *Spinoza Een paradoxale icoon van Nederland*. Prometheus. Bert Bakker, Amsterdam, 2014.

Misrahi, Robert, 2005. *100 woorden over de Ethica van Spinoza*. Zetten, van Frans, vertaling 2007. Uitgeverij Atlas, Amsterdam.

© Hans Werner
h.werner@planet.nl

Hans Werner (1951) is reeds lang geïnteresseerd in filosofie en theologie. Deze interesse werd mede gewekt door zijn activiteit in Het Apostolisch Genootschap, o.a. als voorganger, waar hij gedurende geruime tijd lid van was. Hij was bijna veertig jaar actief binnen de Rabobank-organisatie, waar hij leidinggevende functies bekleedde. Zijn speciale aandacht ging daarbij uit naar veranderingsprocessen. Na zijn pensionering ging hij voltijds filosofie studeren aan de VU.