

2009

Hovo Utrecht

Fabiola Jara
Jos Scheren

**HET VRIJE DENKEN EN
HANDELEN VOLGENS
BENEDICTUS DE
SPINOZA
SYLLABUS**

Inhoudsopgave

Inhoudsopgave.....	2
©Jos Scheren & Fabiola Jara. Amsterdam, november 2009.....	2
College 1 Inleiding.....	3
College 2 God.....	10
College 3 De status van ideeën	15
College 4 Het lichaam.....	20
College 5 Het rationalisme van Spinoza.....	27
College 6 Antropologie bij Spinoza.....	33
College 7 Over het verschil tussen een ethica en een moraal.	40
College 8 De vrije wil	45
College 9 Over de politieke opvattingen van Spinoza.....	51
College 10 afsluiting. De actualiteit van Spinoza.....	58
Geselecteerde bibliografie.....	61

©Jos Scheren & Fabiola Jara. Amsterdam, november 2009.

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/ of openbaar worden gemaakt d.m.v. druk, fotokopie, of op welke wijze ook, zonder de voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteurs.

College 1 Inleiding

Waarom deze cursus?

In de afgelopen drie jaar hebben wij onze colleges gewijd aan de lectuur van de Ethica. Wij hebben in de vorige reeksen colleges telkens weer een andere deel van de Ethica als invalshoek gekozen om de gedachten van Spinoza uit te werken en zijn filosofische begrippen uit te leggen. Vorig jaar deden wij dit aan de hand van deel drie van de Ethica. Wij hadden de reeks kunnen voortzetten en naar deel vier en vijf kunnen overgaan. We hebben echter gemerkt dat de afstand tussen Spinoza's basisnoties en de discussie die hij voert in de laatste twee delen te groot dreigde te worden om het in een collegereeks te overbruggen. De colleges zouden dus te onevenwichtig en wellicht ook conceptueel te zwaar zijn geworden.

De belangstelling voor de filosofie van Spinoza groeit onder de studenten van de Hovo, wat betekende dat elke jaar steeds meer deelnemers kwamen die de vorige cursussen niet gevolgd hadden. De noodzaak van een nieuwe start was duidelijk.

Wij starten deze keer niet met de Ethica maar met een serie colleges waarin meer dan bij vorige cursussen het belang van Spinoza voor het heden naar voren komt. In deze serie van tien colleges behandelen wij de belangrijkste thema's waardoor Spinoza in de filosofie zich als een bijzonder denker onderscheidt. Wij zullen proberen uit te leggen welke de belangrijkste filosofische begrippen zijn die Spinoza ontwikkelde in discussie met zijn tijdgenoten en de filosofen vóór hem. Tevens zullen wij Spinoza plaatsen in een historische intellectuele context.

Wij vatten de context van Spinoza op twee verschillende manieren op. Ten eerste de historische intellectuele context van Spinoza zelf. Wij laten telkens zien welke de relaties zijn tussen de filosofische problemen die Spinoza onderkende en de vragen en problemen van de filosofie en de politieke filosofie van zijn tijd. Ten tweede proberen wij zo veel mogelijk duidelijk te maken hoe relevant voor ons nu de begrippen van Spinoza zijn. Wij zijn van mening dat Spinoza's ideeën over de aard van de mens, de natuur, en de politiek ons van nieuwe instrumenten voorzien om de wereld van nu te begrijpen. Deze

wereld die zich kenmerkt door een crisis van de grote ideologieën en door de kritiek op die ideologieën door het postmodernisme. Een kritiek waarvan wij niet ten volle overtuigd zijn. Spinoza's begrippen zijn naar onze mening een bevrijdend, vernieuwend en radicaal alternatief hiervoor.

De cursus beoogt dus een inzicht te verschaffen in het filosofische en actuele belang van Spinoza op basis van de kennis van de belangrijkste begrippen van Spinoza uitgelegd in hun context. Verder beoogt de cursus een duidelijke link te leggen met onze hedendaagse maatschappij waarbij de begrippen en de methodologie van Spinoza ons mogelijk een betere aanpak van de problemen kunnen bieden.

Het is ons streven u zoveel mogelijk de gelegenheid te geven om u de begrippen eigen te maken zodat u zelf die kan toetsen op hun waarde. Onze uitleg is erop gericht om u te laten zien wat een begrip inhoudt, hoe dit begrip in Spinoza's filosofie past, en hoe het aan het werk wordt gezet door Spinoza. Hiermee willen wij u de gelegenheid geven om ook met deze begrippen, als een soort van gereedschap aan de slag te gaan. Zodat u aan het eind van de cursus wellicht de wereld om u heen een beetje door de ogen van Spinoza kan beschouwen.

Je moet een beetje Spinoza worden, net als om een inheemse shaman te kunnen begrijpen je ook een beetje shaman moet worden, of als een bioloog een horde wolven wil bevatten hij ook een beetje wolf moet worden. Deze experimentele methode is onontbeerlijk. Of deze filosoof bij je past of niet dat moet je zelf proefondervindelijk ervaren.

In deze cursus proberen wij dus de filosofie van Spinoza aan u zodanig te presenteren dat u zich die al experimenterend eigen kunt maken. Dit vraagt van u wel het een en ander. Zoals de bereidheid om zich open te stellen voor verbindingen met nieuwe maar ook met oude begrippen; het geduld en de verdraagzaamheid op te brengen om uw eerste reacties en oordelen uit te stellen. En als laatste een constructieve kritische houding tijdens de colleges.

Tenslotte willen wij dit voorwoord afsluiten met een persoonlijk noot van een van ons. Het betreft haar eigen ervaring met de lectuur van Spinoza's werk. Het is niet mogelijk om de filosofie van Spinoza te begrijpen zonder kennis te hebben genomen van de Ethica, zijn belangrijkste werk. Dit is echter een van de moeilijkste filosofische boeken aller tijden.

Geschreven naar model van een geometrisch traktaat, geen lineaire, literaire opbouw maar een synthetisch argument met een strikte mathematische opbouw. Aanvankelijk nauwelijks te lezen, zeker niet door een in de geometrie en logica ongetrainde twintigste eeuw (sociale) wetenschapper zoals mijzelf. Hoe kom ik dan hier terecht en ga ik u colleges over Spinoza geven?

Mijn belangstelling voor Spinoza ontstond toen ik Jos leerde kennen. Hij was al lange tijd bezig met de filosofen van het continuüm zoals wij Spinoza, Leibniz en Nietzsche noemen. Ik was toendertijd (1998) zeer ontevreden over mijn vorderingen in de antropologie van de kennis. Ik deed onderzoek naar inheemse kennissystemen, naar de ideeën die zogenaamde primitieve volkeren over de natuur hebben en over hun antropologische noties. Het lukte mij maar niet om een bevredigende link te maken tussen mijn 'wetenschappelijke' visies op kennis, en de vormen die kennis aannam bij de inheemse genezers en inheemse eco-filosofen. Ik wist toen nog niets over de begrippen van Spinoza of Leibniz, maar een korte uitleg van Jos over het begrip Monade bij Leibniz was genoeg om mijn aandacht te trekken. Het idee dat er **een** wereld is en deze wereld door een onophoudelijk keten van ideeën uitgedrukt wordt, dat de idee en het materiële twee kanten zijn van dezelfde munt. Dit klonk tegelijkertijd exotisch en bekend in mijn oren. Exotisch omdat in de sociale wetenschappen en ook in de antropologie ideeën, begrippen interpretaties zijn van de werkelijkheid. En bekend omdat in de praktijk en de noties van de inheemse shamanen, met wie ik mijn onderzoek deed, het een zeer gangbaar begrip is dat er geen wezenlijk onderscheid bestaat tussen gedachten en het materiële. Dieren, bomen, een plek in het oerwoud, zijn net zo goed actieve dingen als de idee die deze dingen uitdrukt. Hierdoor kan een shaman door middel van een lied, een gezang, de geest van een dier oproepen (de idee de essentie van de jaguar of een adelaar) om vervolgens door middel van dat lied de wereld vanuit de ogen van de adelaar zien. Op deze manier leggen de shamanen uit hoe zij een kaart van hun territorium met absolute nauwkeurigheid kunnen tekenen. Deze identiteit van lichaam en idee werkt twee kanten op, van de idee naar het lichaam en van het lichaam naar de idee en shamanen zijn daarom beide: kenners van hun natuurlijke en menselijke omgeving en genezers van hun volk.

De identiteit van lichaam en idee wist Jos me te vertellen dat nog scherper dan bij Leibniz in de werken van Spinoza te vinden was.

In die richting voorzag ik al heel gauw de oplossing van mijn antropologische problemen met kennis. Vanaf dat moment is mijn studie van Spinoza niet meer opgehouden.

Werkvormen

In deze cursus gebruiken wij een aantal ondersteunende instrumenten, naast de colleges, een syllabus, een serie powerpoint presentaties, audiovisueel materiaal, en wij maken gebruik van ELO, het digitale omgeving van de HOVO.

De colleges zijn presentaties door de docenten. De kern van elk college en de strekking van het exposé staan in de syllabus. In de colleges verschaffen de docenten uitleg daar waar mogelijk aan de hand van voorbeelden en werken zij de begrippen uit. Tijdens de colleges worden door middel van audiovisueel materiaal illustraties en discussiepunten aangedragen.

De power point presentaties en het audiovisueel materiaal worden op ELO, de digitale omgeving van Hovo, ter beschikking gesteld. Verder worden er in ELO tijdens de cursus periode een aantal fora opgezet, waarin de cursisten onderling kunnen communiceren. De fora worden door de docenten aangemaakt; de inhoud wordt door de deelnemers zelf bepaald.

In de colleges wordt een kwartier aan het einde van de tweede uur gereserveerd voor discussievragen van de deelnemers.

Deze discussievragen kunnen gekoppeld zijn of ontstaan naar aanleiding van de fora in ELO.

Informatieve vragen kunnen tijdens de presentatie gesteld worden.

Aanbevolen literatuur:

In de studiegids wordt het werk van Nagel "Spinoza a Live" aangeraden bij wijze van opstapje. Van dezelfde auteur is onlangs zijn tweede biografische boek "De ketterij van Spinoza" in het Nederlands verschenen. Aan deze boeken zal af en toe in de colleges gerefereerd worden. Dit betekent echter niet dat u deze boeken moet hebben gelezen om de colleges te kunnen volgen.

Een stukje biografie van Spinoza

Voordat we echt aan de Ethica beginnen eerst wat biografische en bibliografische gegevens over Spinoza:

Baruch de Spinoza werd in 1632 te Amsterdam geboren in de Jodenbuurt, zo'n beetje waar nu het Waterlooplein is. Hij studeert o.a. theologie aan de school van Van Den Ende, verder Latijn, Descartes' filosofie en fysica, wiskunde en komt in conflict met de joodse rabbijnen. Hij is niet belligerent, maar wel intransigent. In 1656 wordt hij uit de synagoge gebannen en in 1660 verlaat hij zijn geboorteplaats om naar Rijnsburg, te verhuizen. Dit dorp was een vrijplaats voor de collegianten, een doperse groep waaronder hij vrienden had.

In 1663 installeert Spinoza zich in Voorburg bij Den Haag. Enige tijd later in Den Haag zelf, mogelijk om dichterbij de buurt te zijn van Libertijnse kringen en van het milieu waarvan hij bescherming hoopt en verwacht: de Staatspartij, de Republikeinen, dus Jan de Witt en de zijnen.

In al die tijd schreef Spinoza en leefde hij van het maken van lenzen, waar hij heel goed in was en waar Christiaan Huygens, de fysicus, hem zeer om bewonderde. Een bescheiden levend man, die niet veel nodig had, maar die goed eten en drinken apprecieerde en die elegant gekleed ging. Sober levend, kuis en toch een levensgenieter met dien verstande dat hij genoot van het leven dat hij zelf maakte. Hij sluit zich bij geen enkel milieu aan maar zonder twijfel is een democratische staat en een liberaal/libertijns milieu het gunstigst voor hem, zonder dat hij ooit zijn eigen doeleinden en belangen verwart met die van een staat of een milieu.

Wat niet wegneemt dat hij in 1672 na de afschuwelijke lynchpartij van de gebroeders De Witt verontwaardigd de straat wil opgaan met pamfletten om het gebeurde aan de kaak te stellen. Het schijnt dat zijn huisbaas hem daar nog net van heeft kunnen weerhouden. Het was ongetwijfeld ook zijn dood geweest.

De moord op de De Witts is voor Spinoza veelbetekenend. Hij ziet er destructieve krachten aan het werk om het leven te vernietigen. Die destructieve krachten zijn haat en slecht geweten, wroeging, de 'twee grote vijanden van de menselijke soort' zoals Spinoza zegt.

Een ding was voor Spinoza na de moord op de De Witts en de staatsgreep van de Oranje-partij onder leiding van Willem III duidelijk: van een publicatie van zijn hoofdwerk waarmee hij in

1661 begonnen was, de Ethica, kon geen sprake zijn. De omstandigheden die hem bescherming konden bieden, waren definitief weggevallen.

Veel van wat Spinoza heeft geschreven is daarom tijdens zijn leven niet gepubliceerd. Slechts verschenen tijdens zijn leven zijn een verhandeling over de filosofie van Descartes en het Politiek-Theologisch Traktaat dat in 1670 zonder de naam van de auteur verscheen.

Op 21 februari 1677 overlijdt Spinoza, ondermijnd door tuberculose aan een longontsteking. Bezitten deed hij vrijwel niets, het kostbaarste was nog zijn boekenverzameling.

Wij willen dit biografische gedeelte afsluiten met een anekdote en een opmerking. De anekdote betreft de beroemde wetenschapper Herman Boerhaave, anatoom, botanicus en scheikundige. In 1693 bevond hij zich op een boot met andere passagiers die over Spinoza spraken. Hun uitspraken over Spinoza waren zo uitgesproken negatief dat Boerhaave aan een van hen vroeg of hij Spinoza wel echt gelezen had. Daarop vroeg deze passagier Boerhaave's naam. Hij schreef deze op met als resultaat dat Boerhaave in de republiek onder de verdenking kwam Spinozist te zijn.

Wat blijkt uit deze anekdote? Wel volgens ons dat de republiek der Nederlanden in ieder geval niet in zijn geheel in die mate verlicht was zoals nu gemakshalve en ook wel propagandistisch wordt aangeprezen. En waarom vertellen wij deze anekdote? Om een actuele reden. Het is vandaag de dag gewoonte geworden om Verlichting en Rationaliteit als waarden van hele maatschappijen aan te prijzen, dat in tegenstelling tot maatschappijen die niet verlicht en niet rationeel zouden zijn, maar bij voorbeeld fundamentalistisch. Maar het is maar de vraag of Verlichting en rationaliteit kenmerken van welke maatschappij of staat dan ook zijn en of zij niet meer bij zich vormende groepen horen, geleerden, kunstenaars, rebellen, niet-ingezetene nomaden. Die dan ook nog vaak door de heersende machten dood of tenminste monddood werden gemaakt. Na hun dood, nadat ze dus machteloos waren geworden, konden ze dan zelfs opgenomen worden in de canon van de heersende cultuur.

Die canonieke Spinoza zal, dat heeft u inmiddels wel begrepen in dit college niet aan bod komen, daar voor wijkt hij naar onze mening te veel af van de werkelijk levende Spinoza. Met die levende Spinoza gaan we nu beginnen.

College 2 God

Waarom toch spreken alle grote zeventiende-eeuwse filosofen zo vaak over God? Waarom doen Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz dat toch? Is het onder druk van de kerk dat we de indruk krijgen dat bij hen de grens tussen filosofie en theologie zo vaag is. Is het een compromis? Is het een onvermijdelijke beperking van buitenaf of is het een religieus gevoel dat hoe dan ook bij deze filosofen een rol speelt?

Misschien, maar misschien is er nog een ander verhaal te vertellen en dat is dit: 'God' is voor de meeste filosofen die dat woord gebruiken iets wat eigenlijk niet aanschouwelijk kan worden gemaakt. Daarom juist is het God. Het kan niet worden gerepresenteerd. Of dat kan wel, maar dan moet je je realiseren dat die representatie niet God is.

Als je God wil vrijwaren van afgoderij dan moet je hem niet willen representeren. Verschijnselen als de Beeldenstorm zijn daar een voorbeeld van. En wij zouden nog wel wat verder willen gaan: in de schilderkunst van schilders als El Greco woedt ook een soort beeldenstorm. God komt er vaak in voor, maar de lijnen, de vormen, de kleuren waarmee dat gebeurt, gaan een eigen leven leiden.

God kan niet weergegeven worden als een mens die zichtbaar en tastbaar is. Het is geen schepsel en dat zou je niet alleen als beperking kunnen zien maar ook als een kans. Als een kans om de kunst - en de filosofie - te bevrijden van de dwang tot nabootsing, tot representatie. Een kans om zich helemaal op de middelen van die kunst, op de lijnen, op de kleuren, de nuances te concentreren.

Je zou een soortgelijk verhaal ook over de filosofie kunnen vertellen. De grote middeleeuwse filosofen zoals Anselmus van Canterbury, Thomas van Aquino, Willem van Ockham en Duns Scotus hebben zich allen intensief met godsbewijzen beziggehouden. Wij zeggen met opzet godsbewijzen meervoud want ieder van hen had zijn eigen manier van bewijzen ontwikkeld. En u begrijpt ook wel dat wanneer die bewijzen verschillend waren, dat daarmee de kans groot werd dat ook het bewezene verschillend werd.

Hoe zeer ook de filosofie vanaf Descartes een andere richting insloeg dan de middeleeuwse filosofie, het Godsbewijs, of beter gezegd de Godsbewijzen, bleven bij elke grote filosoof

centraal staan. Dat was zo voor Descartes, voor Spinoza, voor Leibniz, voor Kant mogelijk iets minder – hij ontwikkelde geen zelfstandig Godsbewijs maar bespreekt er drie uitvoerig in zijn Kritik der reinen Vernunft- en tenslotte Hegel, de laatste der grote filosofen die zich uitvoerig met Godsbewijzen heeft beziggehouden.

Waarom deze continuïteit? Nogmaals, is het religiositeit, passen zij zich aan aan de druk van de omringende christelijke wereld?

Zulke motieven zullen er zeker zijn geweest, maar ze zijn niet zo erg interessant. Interessanter is het om te denken aan de mogelijkheid die de notie 'God' hun bood. Wat is die mogelijkheid?

Wel, nogmaals wij denken dat het allemaal draait om de niet-representeerbaarheid van God. Dat je er geen voorbeeld van kan geven, dat het geen samenvatting is van bestaande dingen. Als het dat allemaal niet is, dan blijft de vraag 'hoe spreek je dan over God als hij niet representeerbaar is.' Want daar zijn allen het over eens, hoe verschillend hun ideeën over God ook zijn, dat God niet representeerbaar is.

Spinoza - hij is onze filosoof tijdens dit college - zal bijvoorbeeld zeggen: God is een idee en niet een voorstelling. Als je over God denkt, of beter nog, als je God denkt, moet je je volledig concentreren op de idee van God. Dat is geen afbeelding of voorstelling van iets dat buiten de idee bestaat. De idee van God wordt niet veroorzaakt door iets buiten de idee, niet door iets wat in 'de werkelijkheid' bestaat. Die idee namelijk zou dan immers bepaald zijn door iets anders dan een idee, bijvoorbeeld door een object, een lichaam.

Wat is een idee?

De notie 'God', het idee 'God' dwingt filosofen ahw zich rekenschap af te leggen van de vraag wat een idee nu eigenlijk is. Wij zouden dat ook nog wat positiever kunnen zeggen: De notie 'God' maakt het mogelijk voor filosofen om zich te concentreren op wat een idee nu eigenlijk is, wat een idee op zichzelf als idee is. Volgens ons doet de notie 'God' dat bij uitstek omdat juist zij niet uit voorstellingen, images is af te leiden.

De idee 'God' geeft bij elke filosoof en zijn systeem aan waar dat systeem conceptueel toe in staat. De idee 'God' is in zich zo complex dat het voor iedere filosoof een uitdaging is om

er zijn denkkraft mee te meten en verder te ontwikkelen. En daarom geloven wij dat de idee 'God' meer een mogelijkheid is, een stimulans bij het filosoferen dwz bij het maken van filosofische concepten, dan een beperking van buiten, een teken van christelijke dwang.

Eigenlijk nog veel meer dan bij andere filosofen het geval is, maakt Spinoza gebruik van de mogelijkheden die het woord 'God' met zich meebrengt. Zo kan hij laten zien dat een idee niet op de eerste plaats iets representeert, maar zelf ook iets is. In dat opzicht gebruikt Spinoza 'God' als een middel om te breken met de fictie, met het geloof ahw dat je de werkelijkheid kan representeren. Met behulp van 'God' kan Spinoza zijn concepten puur houden, niet-gecontamineerd of zoals hij zegt: adequaat.

Vaak wordt over Spinoza gezegd dat hij een antropomorf beeld van God afwijst dwz dat hij een beeld van God afwijst zoals dat door mensenhanden geschapen is. Die gedachte is op zich juist maar ook wel wat schoolmeesterachtig. En het gaat er in de filosofie niet zozeer om om op zich juiste uitspraken te doen, of ware - die kunnen heel saai zijn - maar om relevante, opmerkelijke dingen te zeggen.

Je zou je moeten afvragen hoe Spinoza dat doet, dat vermijden van een antropomorf beeld van God. Hij doet dat door o.a. een concept van ideeën te ontwikkelen dat breekt met de gedachte dat een idee iets uit de werkelijkheid representeert. Wij zullen daar in deze cursus nog vaker op terugkomen, maar wij willen nu vast op een consequentie wijzen van Spinoza's concept 'God'.

God als wapen

Spinoza probeert met zijn concept 'God' zijn religieuze tegenstanders een gevaarlijk wapen uit handen te slaan. Zij willen naar de mening van Spinoza een beeld van God scheppen dat hun ten dienste kan staan bij hun pogingen om over de wereld te heersen. Zij willen God voor hun menselijke doeleinden gebruiken. Zij willen zich God toe-eigenen, om er hun God van te maken. Om binnen een staat het doen en laten van de burgers te bepalen door zich te beroepen op hun God. Daarbij maken zij een God die voor hen een middel is om te kunnen heersen.

De God van Spinoza daarentegen heerst niet - alleen mensen heersen en worden beheerst meent hij- en kan ook niet

gebruikt (misbruikt) worden voor menselijke doeleinden zoals het vestigen en handhaven van de heerschappij van mensen over mensen.

Een klein antropologisch uitstapje

Voor de antropologie geldt dat in alle soorten van maatschappijen er sprake is van religieuze voorstellingen en praktijken. Deze religieuze voorstellingen en praktijken nemen de meeste diverse vormen aan omdat zij mede bepaald worden door de relaties die zij hebben met andere ideeën en praktijken in de maatschappij. Hierdoor heeft religie overal behalve een metafysische functie, ook sociale, politieke en economische functies. Goden of God zijn constructen die hiërarchieën en machtsverhoudingen tussen mensen uitdrukken en deze hiërarchieën legitimeren. De ideeën en de praktijken die met het begrip 'God' verbonden zijn, betreffen daarom nooit zo maar metafysische kwesties maar zijn verankerd in het dagelijks leven van de mensen. Vandaar bijvoorbeeld dat de vraag of God bestaat en hoe hij bestaat nooit alleen een puur religieuze aangelegenheid.

God is vanuit antropologisch perspectief een plaats van felle disputen, van een strijd met extreme, existentiële consequenties. Een kwestie van leven en dood. En dit antropologisch perspectief kan ons helpen de discussie over god in de filosofische traditie waarin Spinoza schrijft en strijdt beter te begrijpen.

Het begrip van God bij Spinoza – zoals ook bij andere filosofen en zij niet alleen- is dus zijn bijzondere manier om de strijd te voeren binnen de maatschappelijke hiërarchische verbanden van zijn tijd.

Een advies

Wij eindigen dit college met een advies: Reageert u niet te snel op woorden die u bekend lijken voor te komen. Vraagt u zich eerst af hoe een begrip - bijvoorbeeld dat van God - in een systeem functioneert. Hoe verhoudt een woord, een begrip zich ten opzichte van een ander begrip. In welke sequentie van een filosofie komt een begrip voor, ten opzichte van welke andere begrippen bevindt het zich die het problematiseert. Het kan in de ene sequentie anders functioneren dan in een andere sequentie, zoals kleuren door andere kleuren hun nuances veranderen, tonen door andere tonen hun timbre.

Het verschil in sequenties geldt natuurlijk nog veel meer voor filosofen, filosofieën tegenover elkaar. Wij bedoelen te zeggen dat de God waarover Thomas van Aquino spreekt een andere is dan de God bij Descartes of Leibniz. Spinoza's God die het absoluut oneindige is, is niet de God van Nietzsche die dood is zoals in het algemeen de God die bestaat niet de God is die niet bestaat. Realiseert u zich dat hier sprake is van werelden van verschil en oordeelt u daarom niet te snel over een woord zoals 'God' als u de samenhang, de wereld niet of nog onvoldoende kent waarin hij bestaat of niet bestaat.

Vaak hebben grote filosofen en wetenschappers een concept, of meerdere concepten dat het hunne is, als het ware hun naam draagt is en dat zij zorgvuldig hebben opgebouwd. Denk aan Descartes' 'cogito' of Leibniz' 'monade'. Ook bij Spinoza is dat het geval. 'Attribuut' is zo'n bijzonder begrip en 'conatus' is een ander voorbeeld. Daar komt nog bij dat Spinoza, anders dan andere filosofen zijn begrippen op geometrische wijze construeert, zoals in de ondertitel van de Ethica wordt gezegd.

Over Spinoza's geometrische aanpak valt heel veel te zeggen maar laten we ons binnen de context van dit college beperken tot een aspect en dat is dat Spinoza met zijn geometrische aanpak probeert te vermijden dat men filosofische begrippen willekeurig behandelt en voor eigen (machts)doeleinden hanteert. Dus ook Spinoza's geometrische methode is gericht tegen de neiging van mensen om God naar hun evenbeeld te scheppen. Spinoza construeert 'God' op geometrische wijze om die willekeur te vermijden. Hoe hij dat precies doet in het eerste deel van de Ethica, dat is iets voor een cursus die dieper en preciezer op de Ethica ingaat dan wij hier kunnen doen.

College 3 De status van ideeën

Wij hebben in het vorige college gesproken over het begrip 'God' bij Spinoza en waarom het zo'n belangrijk begrip was. Het eerste deel van de Ethica gaat zelfs uitsluitend daarover.

We hebben in het tweede college met name gezegd dat het begrip 'God' eigenlijk al vanaf de scholastieke filosofie van de Middeleeuwen, al vanaf Thomas van Aquino, om maar een naam te noemen, ook een buitengewoon interessant en filosofisch uitdagend begrip was. Het interessante zat hem onder andere in de vraag of 'God' een idee was gebaseerd op een voorstelling of uitsluitend een idee, volstrekt conceptueel geconstrueerd.

Stel - en dat is grofweg de traditie voor Spinoza- dat God een idee is die op de een of andere manier op voorstellingen is gebaseerd, op beelden van iets wat al gezien was, op het - antropomorfe - beeld van een mens bijvoorbeeld. Het idee van God bevat dan een afbeelding, een weergave van iets wat al bestaat voordat er een gedachte van is. God bestaat dan voor en buiten de gedachte. De gedachte komt in zekere zin na het object en maakt dat object aanschouwelijk oftewel representeert dat object.

U begrijpt wellicht dat als je zegt 'representeren' dat er dan sprake is van iets primairs en iets secundairs. Er is hoe dan ook een scheiding, in iets wat het eerste is en het tweede. Dat kan in de tijd gebeuren: eerst dit en dan dat. Of in rangorde: belangrijk en minder belangrijk, of in termen van oorzaak en gevolg.

Spinoza verwerpt de representatie. Hij zegt dat daarmee een scheiding tussen idee en object ontstaat. Een dichotomie zoals de filosofen zeggen, met alle consequenties van dien. Zo laat Spinoza de consequentie zien van die scheiding in verband met de idee van God.

De christelijk geïnspireerde filosofie gaat van één God uit, maar volgens Spinoza heeft zij enorme problemen om die ene God te denken. Zij kan volgens hem wel zeggen dat er maar een God is, maar daarmee is zij er nog lang niet in geslaagd om die God als een God te denken, om aan te geven dat het ook zo moet zijn dat er een God is. Dat het niet anders kan zijn, dat het van een onweerstaanbare logica, een onbetwifelbare noodzakelijkheid is. En dat is toch waar het in filosofie om te

doen is volgens Spinoza, dat wat je denkt niet willekeurig is maar noodzakelijk gedacht moet worden.

Hoe komt het toch volgens Spinoza dat het denkprobleem van een God zo moeilijk is geweest, zeg maar onoplosbaar in de voorgaande filosofie? Een antwoord dat hij geeft – hij geeft er meerdere- is dat hij zegt: de filosofen hebben zich onvoldoende geconcentreerd op hun eigen medium, de concepten, de ideeën.

Waarom Spinoza representatie, afbeelding, afwijst

Laten we eens wat beter kijken naar hoe dat gaat, dat representeren van een object door een idee. Eerst is er een object en dan een idee. Niet gelijktijdig, nee eerst de oorzaak en dan het gevolg. Maar dat betekent dat er in ieder geval een moment niets is, een soort doorgangsfase van object naar idee waarin niets bestaat en van waaruit toch weer iets ontstaat. Het is alsof de werkelijkheid een moment onderbroken wordt en dan weer begint. Er zit een onderbreking in de werkelijkheid als men uitgaat van de gedachte dat een idee een object vertegenwoordigt. Iets is dan het eerste dat vervolgens door de idee die het tweede is, wordt gevolgd.

Representatie zegt Spinoza onderbreekt de werkelijkheid. Dan is er – een belangrijk woord bij Spinoza- geen continuüm. Dan is de werkelijkheid niet continu, dan is zij niet een eenheid, dan is zij niet één of zoals Spinoza zegt, niet een substantie. Want daar gaat de vraag met betrekking tot de substantie over: is er een werkelijkheid of zijn er werkelijkheden, zoals de natuurlijke en de bovennatuurlijke werkelijkheid, de werkelijkheid van het lichaam en de werkelijkheid van de geest.

Spinoza zegt ook, zoals de filosofen die met representerende ideeën werken niet in staat zijn tot de idee van één werkelijkheid, zo zijn ze ook niet in staat filosofisch de pretentie van het christendom dat er maar één God is waar te maken. Hun rest daarom niets anders dan hun toevlucht te zoeken tot het geloof. Ze moeten geloven dat er maar één God is. Ze kunnen dat echter conceptueel niet waarmaken. Hun God is een teken van hun ignorantie, meent Spinoza. Ze begrijpen – antropomorf- God vanuit mens. Zij proberen de oorzaak uit het gevolg te begrijpen, maar als je dat doet komt de werkelijkheid tot stilstand, dan is zij geen continuüm meer.

Volgens Spinoza is de God van de filosofische traditie een onkenbare God in wie je alleen nog maar kan geloven. Die je

strikt genomen dus niet kan denken. Dat komt dus volgens Spinoza omdat de meeste filosofen vasthouden aan de fictie dat een idee de werkelijkheid representeert waardoor er discontinuïteit ontstaat en uiteindelijk een scheiding tussen een natuurlijke en bovennatuurlijke werkelijkheid.

Het probleem van algemene begrippen

Spinoza zegt nog iets meer over waarom representerende ideeën de eenheid van de werkelijkheid verbreken met bijvoorbeeld als consequentie dat God daarmee iets bovennatuurlijks wordt in wie je gedwongen wordt om te geloven.

Als je zegt dat een idee een object representeert, dan zegt die idee wel iets van dat object, maar niet iets van dat object alleen. Als je je bezighoudt met wat de dingen zijn, dus als je definieert, of wat hetzelfde is in filosofentaal als je aangeeft wat het wezen van iets is, dan rangschik je dat wat je definieert onder een algemenere eigenschap. Bijvoorbeeld: een mens is een levend wezen en om de definitie niet al te algemeen te maken voeg je toe: een rationeel levend wezen. Maar wat je ook toevoegt, er is een grens: een singulier iets, dit ding, deze mens of een God kan niet gedefinieerd worden.

Je zegt altijd iets over wat meerdere dingen van dezelfde soort met elkaar gemeen hebben. Je bedient je in je definitie van eigenschappen en die altijd algemener zijn dan wat je definieert en niet alleen dat. Dat wat je definieert, daar moeten er meerdere van zijn, want je richt je op het algemene, dat wat een ding gemeenschappelijk heeft met een ander ding. Als je zo definieert, kom je dus in de problemen als het bijvoorbeeld God betreft, die ene God. Er gebeurt namelijk iets bij het definiëren wat je niet wilt. Er dreigen meerdere Goden te ontstaan en wat minstens zo ernstig is: je definieert God met iets dat algemener is dan God, maar wat zou dat in Godsnaam moeten zijn? Als je op deze weg zou doorgaan, zou je mogelijk van heiligschennis kunnen worden beschuldigd. Je zou namelijk moeten zeggen dat er iets omvattender is dan God. Die stap lieten de meeste filosofen in de middeleeuwen wijselijk achterwege en zij kozen daarom liever voor een onkenbare God die je niet kon denken maar in wie je moest geloven.

Hoe ontkomt Spinoza aan de fictie van de representerende, al te algemene begrippen en de consequenties die dat heeft bijvoorbeeld voor de idee van God.

Want dat laatste is iets wat Spinoza zeer bezighoudt. Hoe kan je vermijden dat God een middel wordt om dwang mee uit te oefenen? En Spinoza denkt dat de onkenbare God in wie je slechts kan geloven zo'n dwangmiddel zou kunnen zijn.

Spinoza zegt dat de enige manier om te breken met een representerende idee en als consequentie daarvan een bovennatuurlijke, transcendentie God is door te zeggen dat het denken net zo werkelijk is als het lichamelijke object dat er is. Een idee is net zo goed een ding als een lichaam. Het volgt niet op dat lichaam, maar bestaat gelijktijdig ermee. Het is uitdrukking van dezelfde werkelijkheid waarvan ook het lichaam een uitdrukking is

Hoe moet u dat bij benadering begrijpen? Ongeveer zo: een idee werkt, werkt op iets, op een andere idee, zoals een lichaam ook altijd werkt, maar op een ander lichaam. Spinoza zegt dat het denken om te kunnen werken, om te denken, geen object van een andere soort, nodig heeft. Het reageert niet op, wordt niet bepaald, niet veroorzaakt door een lichaam. Het wordt veroorzaakt door zichzelf. Het is om het met een moderne term te zeggen: zelforganisorisch. Er is geen object van buiten nodig opdat er een idee is.

Dat wil natuurlijk niet zeggen dat het denken niets denkt. Het denkt wel degelijk iets, het denkt organiseert oftewel constitueert, zoals filosofen zeggen, ideeën. Ideeën zijn producten, dingen door het denken veroorzaakt. En wat is dan het denken? Het denken is iets dat dingen maakt, dat werkelijkheid maakt door haar uit te drukken.

Spinoza (en Leibniz) filosofen van de uitdrukking

Het is u misschien opgevallen dat in het bovenstaande vaak het woord 'uitdrukken' is gebruikt. Met opzet om het verschil duidelijk te maken met het woord 'representeren' of 'weerspiegelen.' Bij Spinoza en een tijdgenoot van hem, Leibniz, worden ideeën beschouwd als krachten niet als krachteloze weerspiegelingen. Elke idee drukt op zijn eigen manier een en dezelfde werkelijkheid uit. Dus ideeën zijn geen onveranderlijke en algemene afspiegelingen van de werkelijkheid maar variabele manieren waarop de werkelijkheid is georganiseerd. Het zijn om het in Spinoza's taal te zeggen 'modi', manieren van de werkelijkheid. Modi zijn bij Spinoza dingen met een eigen kracht. Ideeën hebben een eigen kracht waardoor ze veranderen en lichamen hebben dat ook. Maar het een gaat

niet vooraf aan het ander, of veroorzaakt het. Ideeën hebben niet meer of minder kracht dan lichamen. Daarom kunnen zij het lichaam niet beheersen – heersen is een woord dat in Spinoza's vocabulaire niet voorkomt- maar daarom zijn zij ook geen afspiegeling van het lichaam. Over dat lichaam gaat het volgende college.

College 4 Het lichaam

Wij herinneren ons van het tweede college dat God volgens Spinoza de wereld niet heeft geschapen. Er was iets heel anders aan de hand: God drukt zich in de wereld, in de natuur uit en wel volledig dat wil zeggen hij is niet meer en niet minder dan de natuur. Deze idee van de natuur als een uitdrukking van het vermogen van god om te bestaan, heeft een aantal belangrijke consequenties voor het onderwerp van dit college, het lichaam.

De eerste consequentie is dat in de uitgebreidheid, zoals de natuur in de 17^{de} eeuw vaak werd genoemd, waarin god zich uitdrukt, er geen onderbrekingen kunnen bestaan. Er kan geen sprake zijn van discontinuïteit in de natuur. Want als de natuur geen continuüm was, zou dit impliceren dat god op elke willekeurig moment zou kunnen ophouden zich uit te drukken, dus het zou impliceren een beperking van het vermogen van God.

Ten tweede, er is maar één wereld d.w.z. buiten de uitgebreidheid is er niets, of beter gezegd er is geen 'buiten' als het om de uitgebreidheid gaat. God is niet een schepper die zich buiten het geschapene bevindt.

Spinoza moet de gedachte verwerpen dat God de wereld heeft geschapen want dat zou dus betekenen dat het wezen van god zich op een bepaald moment niet zou uitdrukken. Het vermogen van god zou onderbroken worden. Dit is natuurlijk ook waarom er geen buiten is, dat wil zeggen geen leegte kan zijn in de natuur, dus ook geen plek waarin de uitgebreidheid ophoudt te bestaan. Als je een moment zou hebben waarin de wereld niet bestond, of het heelal zou eindigen, dan zou God iets eindigs hebben geschapen en daarmee zelf ook door de eindigheid bezoedeld raken. Dus de opvatting dat God de natuur heeft geschapen, doet afbreuk aan het vermogen van god. Het scheppingsverhaal maakt God antropomorf, zijn vermogen eindig. Wat volkomen onzinnig is als een idee van God. Dus voor Spinoza is de uitgebreidheid continu, een en eeuwig. Zij is dat *niet net als God*, niet vergelijkbaar met God. Nee, zij is als uitgebreidheid, in die vorm God, of zoals Spinoza zegt een attribuut van God.

Maar als de natuur in haar totaliteit de uitdrukking van God is, wat is dan de status van de bijzondere dingen in de natuur? Met andere woorden, wat is voor Spinoza een lichaam?

Wat kan een lichaam?

Elk lichaam is voor Spinoza iets bijzonders en wel *een bijzonder verhouding van rust en beweging*. Deze definitie is opmerkelijk maar volledig ingebed in de wetenschappelijke traditie die zich vanaf de Renaissance had ontwikkeld.

Da Vinci, nam al aan het eind van de 15^{de} eeuw afstand van de formele Aristotelische benadering van lichamen. De aristotelische benadering ging uit van algemene vaststaande vormen voor lichamen en de ogenschijnlijk simpele zintuiglijke voorstellingen ervan. Voor Leonardo waren lichamen in hun wezen, hun vermogen niet te kennen door uit te gaan van de wijze waarop zij zich aan de zintuigen voordeden, hoe zij aan de mensen verschenen. Nee, lichamen waren alleen te kennen door hun vermogens, dat wil zeggen door hun wezen om kracht en beweging aan elkaar door te geven. Dit maakt van Leonardo een van de eerste experimentele wetenschappers. Hij nam afscheid van de formele speculatieve traditie en ging inductief te werk. Hij ontwierp het experiment als een systematisch model voor de kennis van de dingen omdat de simpele zintuiglijke waarneming daartoe niet in staat was. Met de introductie van het experiment vergrootte hij de complexiteit van de zintuiglijkheid.

In de natuurkunde en de wiskunde nam met de experimentele methode ook de noodzaak tot abstractie toe. Maar een concrete abstractie als het ware, in de zin van dat het niet meer ging over de formele kenmerken en eigenschappen van de dingen maar over hun specifieke krachten en vermogens zoals compositie en composibiliteit en hun intrinsieke vermogen om te bestaan. Krachten die zich verspreiden van lichaam op lichaam, composibiliteit d.w.z. de manier waarop dingen volgens hun intrinsieke verhoudingen met andere dingen harmoniseren of juist niet, en het vermogen dat een ding doet volharden in zijn eigen bestaan. Dit zijn de aspecten die wij ook tegenkomen bij het begrip van het lichaam dat Spinoza erop nahoudt.

Spinoza's visie is zeer dynamisch. De natuur is bij hem in constante flux en produceert constant nieuwe manieren, modi van existentie. Zij kan niet meer gereduceerd worden tot een

vastliggende serie van algemene vormen. Er is geen enkel lichaam dat precies hetzelfde is als een ander, en sterker nog, een lichaam is ook nooit identiek aan zichzelf. De kracht van elk lichaam, zijn compositie en de intensiteit van zijn bestaan variëren. Dit komt omdat dingen elkaar in de natuur permanent aanraken.

De dynamiek van de uitgebreidheid is gegeven doordat de uitgebreidheid inderdaad een continuüm is: een lichaam kan ophouden, maar het kan alleen ophouden als er een ander lichaam is waarin het overgaat op het moment dat het ophoudt. Het is onvermijdelijk zegt Spinoza dat een lichaam d.w.z. een bepaald organisatorisch oftewel relationeel verband andere lichamen ontmoet. Deze lichamen volgen hun eigen regime van rust en beweging dat wel of niet harmoniseert, neutraal of juist antagonistisch is met dat ene lichaam. Deze ontmoetingen kunnen neutraal, productief of destructief zijn voor dat ene lichaam. En het is het vermogen van het lichaam om in zijn bijzondere verhouding van rust en beweging te volharden bij een specifieke ontmoeting die zal uitmaken of het lichaam voortduurt of juist ophoudt als zodanig te bestaan.

Niet alleen zijn lichamen allemaal bijzonder omdat het bestaan van het lichaam zich nooit in isolement voltrekt, maar omdat het zich in het continuüm van de natuur, de uitgebreidheid bevindt, is het lichaam ook in constante variatie in vergelijking met het moment daarvoor, meer of minder op drift, meer of minder geïntegreerd, meer of minder intens. Deze dynamiek heeft geen al van te voren bepaalde richting, beweegt zich niet naar een vaststaand einddoel, naar een vaststaande vorm. Spinoza verwoordt dit inzicht in een prachtige zin: 'Niemand heeft ooit vastgesteld wat een lichaam vermag'.

De wetenschap van de limiet

We hebben nu enig idee wat de continue variatie van de lichamen betekent. Maar hoe drukt de wetenschap en de filosofie in de 17 de eeuw die variaties uit? Het kan niet met het Aristotelische begrippenapparaat omdat dat met vaste vormen werkt waarnaar zich een lichaam moet ontwikkelen. Als de uitgebreidheid een continuüm is, hoe gaan wij dan van het ene naar het andere regime, van het ene naar het andere lichaam. Hoe onderscheiden wij in een continuüm afzonderlijke lichamen. Hoe gaan die lichamen in elkaar over/op? In de 17^{de}

eeuwse wiskunde vallen vragen over de formalisering van continue variaties onder het vraagstuk van de limiet. In de filosofie heeft dit met het probleem van het oneindige te maken.

De Franse filosoof Gilles Deleuze heeft een aantal mooie colleges aan de oneindigheid/ limiet in de 17 eeuw gewijd. Met name hoe dat werkt bij Leibniz en Spinoza¹. We zullen uit Deleuze's lessen nu een aantal elementen naar voren halen om beter te kunnen begrijpen hoe Spinoza over het lichaam denkt. Hoe is het mogelijk dat als je het continuüm in de natuur wil handhaven, om van een lichaam naar een ander lichaam te gaan? Dit probleem was immens voor filosofen en wiskundigen tegelijk voor de 17 eeuw. Duidelijk is in ieder geval dat als je de vormen van een lichaam beschouwt als begrenzing tussen een lichaam en een ander lichaam dat er dan meteen een probleem is : er ontstaat een ruimte die niet ingevuld is tussen de twee vormen, de leegte. Maar dan is er geen continuüm meer. Dus zal je de grens, de limiet van een lichaam niet als een vaste begrenzing moeten denken. Welnu, de infinitesimale calculus die in de 17^{de} eeuw is geproduceerd, maakt het mogelijk om een ander concept van een limiet te hanteren.

Een lichaam wordt daarbij zo gedefinieerd dat het geen begrensde substantie is maar een geheel van relaties. Het compositorisch regime van een lichaam is in dit model een verhouding die het lichaam tot in zijn uiterste, allerkleinste dimensies organiseert. Daar waar een lichaam eindigt, is het punt waarin deze verhouding naar nul tendeert maar waar de verhouding, de relatie toch blijft bestaan². De limiet is in dit geval dus niet grens van een lichaam, de begrenzing. Het lichaam *heeft geen grens, nee het tendeert ernaar* - wat iets heel anders is. Daarmee is een lichaam een lichaam juist omdat het varieert. Het tendeert, varieert naar zijn limiet maar die limiet is geen simpel bestaand ding maar een relatie. De limiet kan daarom geen doel zijn zoals in de scholastieke, Aristoteliaanse gedachtegang. Elk lichaam heeft zijn eigen

¹ De lessen van Gilles Deleuze die over dit onderwerp gaan kunt u lezen via de weblink dat wij op ELO voor u hebben geplaatst.

² Voor de wiskundig geïnteresseerde liefhebber: De waarde van dy en dx is $0/0$ daar waar de waarde van de abscis en de ordinaat 0 wordt maar waar deze 0 nog steeds de relatie van y/x aanduidt. Dus deze 0 is niet niets maar nog steeds een verhouding, weliswaar zonder aanwijsbare waarde. In de geometrie van de 17 eeuw werd de overgang van de rechthoek bij de omtrek van de cirkel in de trigonometrische tangens op deze manier opgelost.

limiet, in tegenstelling tot de Aristotelische vormen die altijd algemeen zijn en voor meer dan een lichaam moeten gelden.

Maar bovendien hanteert de 17^{de} eeuwse fysica en wiskunde een begrip van *relatie* dat heel anders is dan in de voorgaande filosofie en wetenschap. In de nieuwe conceptie van een relatie bevindt zich de relatie in de dingen, in de lichamen, niet ertussen. De dingen zijn relaties en geen substanties en de dingen kunnen relaties aangaan omdat ze relaties zijn!

Dat alles komt terug wanneer Spinoza een lichaam definieert als een bijzonder verhouding van rust en beweging. En juist omdat lichamen verhoudingen zijn, kunnen zij allemaal tegelijk een continuüm vormen. Het lichaam is geen afgesloten entiteit maar het houdt op daar waar een andere verhouding het van zijn organisatorisch regime het over neemt. Als een lichaam ophoudt, is er meteen een ander lichaam. En een lichaam kan wel ophouden, maar het geheel van het lichaam, de uitgebreidheid niet. Het is een relationele limiet, geen afgesloten vorm die een lichaam van een ander lichaam onderscheidt. Wat een lichaam kan, is dus open, het hangt samen met wat het tegenkomt. Een lichaam is daarom altijd complex. Er zijn geen simpele delen, er is altijd een relatie en dus altijd een complexiteit. Bij Spinoza leidt overigens tot de conclusie dat de uitgebreidheid ondeelbaar is. Waarom? Wel, lichamen zijn geen delen van iets.

Een wereld

Omdat bij Spinoza lichamen geen delen zijn, vastomlijnd door algemene vormen, juist daarom is de wereld bij Spinoza één. Daarom is er één werkelijkheid en valt God niet buiten de werkelijkheid, scheidt hij haar niet maar drukt hij zich in de uitgebreidheid uit.

Tot nu toe hebben wij over de verhouding rust en beweging en over de composibiliteit gehad, en gezegd dat bij Spinoza lichamen geen onderbreking van het continuüm inhouden. In tegendeel, zij zijn, zo gedefinieerd, een voorwaarde voor het continuüm. Hierdoor zijn lichamen voor elkaars krachten en constituties ontvankelijk, zij moeten met elkaar samenwerken en grotere verbanden maken, complexere individuen vormen. De composibiliteit in de natuur kent veel schaalniveaus: een cel, een orgaan, bloed, een complexer organisatie zoals onze eigen lichaam, een bos, het ecosysteem,

de aarde zelf zijn allemaal compositorische, constitutieve verbanden die verschillende harmoniserende subregimes samenbrengen.

Maar dit is niet het hele verhaal. Er is ook nog het aspect van de intrinsieke kracht van elk lichaam. Voordat we daar nog iets over zeggen, is het wellicht wel goed om eerst nog op het volgende te wijzen.

In het (christelijke) scheppingsverhaal is er een actieve schepper en het passief geschapene. Maar die schepper heeft wel een groot probleem. Hij kan dan wel alle afzonderlijke dingen scheppen, maar die heeft hij zo passief gehouden, zo vastomlijnd dat hij inderdaad alleen maar afzonderlijke dingen kan scheppen. Vanwege de passiviteit waartoe het geschapene veroordeeld is - en in het christelijke scheppingsverhaal is geschapen worden haast hetzelfde als veroordeeld worden- is er van een ding geen sprake namelijk van continuïteit. God kan wel afzonderlijk passieve dingen scheppen, maar daarmee maakt hij het zichzelf onmogelijk één wereld te scheppen, tenzij hij zijn schepselen activiteit toestaat waardoor zij een eenheid kunnen vormen. Maar dat doet hij niet, of liever dat willen de schepselen die eigenlijk hém geschapen hebben niet. Want de werkelijke kern van het scheppingsverhaal is volgens Spinoza niet dat God de wereld heeft geschapen - dat kan hij immers niet - maar juist de schepselen God.

Wat is de moraal van dit verhaal? Wel, dat er niet één wereld mogelijk is als de lichamen in die wereld niet allemaal een kracht hebben én als die kracht van elk lichaam niet telkens verschilt. Als de lichamen *delen* zouden zijn van de uitgebreidheid die alleen in hun omlijnde vormen zouden verschillen, als die lichamen niet actief, in hun variabiliteit zouden verschillen, dan kunnen ze het tot nooit tot één werkelijkheid brengen. Alleen omdat er oneindig veel lichamen zijn, is er *één* uitgebreidheid. Alleen het oneindig *vele* kan *één* zijn - dat is overigens wat je Spinoza's pantheïsme zou kunnen noemen.

Conatus

Na dit intermezzo tenslotte iets meer over de individuele kracht of vermogen van elk lichaam. Elke ding dat bestaat heeft volgens Spinoza de neiging om te volharden in dit bestaan. Dit geldt voor alles wat bestaat. En voor lichamen dus ook.

Deze volharding is het intrinsiek vermogen van elk bijzonder lichaam. Dit is het wezen van het lichaam, dit maakt het ding tot iets singulier bestaands. Het is dus geen eigenschap die je aan dat lichaam kan toekennen, nee het is dat wat dat lichaam maakt, zijn bijzonder wezen.

Het specifieke regime van rust en beweging is dat wat een lichaam van een andere onderscheidt, dat is de limiet waarnaar elk lichaam tendeert. En net zo goed als het ondenkbaar is dat er een lege ruimte tussen lichamen bestaat of dat de wereld ooit niet bestond en dan plotseling wel, is het ondenkbaar dat iets zou streven naar zijn bestaan – dus vanuit het niet bestaan, het niets - of zijn ondergang na zou streven. Als iets bestaat, streeft het altijd naar *de voortzetting* van het bestaan. Als een lichaam bestaat, streeft het naar de voortzetting van zijn bestaan als lichaam. Hetzelfde geldt trouwens voor de geest. Deze specifieke intrinsieke kracht noemt Spinoza conatus.

Conatus is dus in het geval van lichamen hun streven om hun regime van rust en beweging tot hun limiet te handhaven. Dat wil zeggen tot het punt waar alleen de pure relatie overblijft, en weer een andere relatie begint, een ander lichaam dat weer naar andere waarden tendeert en streeft te volharden in zijn bestaan. Conatus is de specifieke kracht van elk lichaam, waardoor de lichamen met elkaar permanent, ononderbroken in werking zijn. Zonder de conatus van elk lichaam kan je de uitgebreidheid waarin alle lichamen zich samen bevinden, niet begrijpen. Zonder conatus bestaat de samenhangende werkelijkheid die wij de natuur noemen niet.

College 5 Het rationalisme van Spinoza

In dit college zal het gaan over het rationalisme van Spinoza. In veel boeken over de geschiedenis van de filosofie wordt Spinoza gepresenteerd samen met Descartes en Leibniz als een rationalistische filosoof. Deze filosofen gelden als verlicht; zij zijn representanten van de Verlichting omdat zij zich door de rede zouden laten leiden. Maar wij moeten ons niet tevreden stellen met dit soort algemeenheden. Wij zouden ons moeten afvragen wat 'rede', 'rationalisme' en ook wat 'leiden' in dit verband zouden kunnen betekenen.

U herinnert zich wellicht dat wij in college III hebben vastgesteld dat bij Spinoza (en bij Leibniz) ideeën dingen zijn met een kracht, de kracht om de werkelijkheid uit te drukken. U moet dat goed voor ogen houden als u wil begrijpen wat rationalisme bij Spinoza wil zeggen.

Als je al zegt dat rationalisme betekent je laten leiden door de rede, besef dan wel dat het bij Spinoza om een rede gaat en om haar producten, de ideeën, die over een uitdrukken kracht beschikken. Als je bijvoorbeeld uitgaat van de traditionele notie van ideeën als weergave, weerspiegeling van de werkelijkheid, dan kan je Spinoza's rationalisme niet begrijpen. Dat heeft met het rationalisme van Spinoza weinig of niets te maken

U herinnert zich ook nog wel dat Spinoza van mening is dat representerende ideeën al te algemeen zijn. Zij kunnen nooit dat ene ding, die ene God bijvoorbeeld uitdrukken maar gelden altijd voor meerdere dingen van een soort. Spinoza zegt dan dat dat soort ideeën inadequaate zijn. En daar stelt hij tegenover zijn grote rationalistische leuze, die luidt: voor alles wat bestaat is er een idee. *Voor elk afzonderlijk ding is er een concept.*

Je komt bij Spinoza ook nog een andere versie van zijn rationalisme tegen en die luidt: voor alles wat bestaat, is er een oorzaak, of een nog iets andere variant: wat bestaat, bestaat noodzakelijk.

Nu zou je, enigszins kwaadwillend, al die formuleringen kunnen opvatten in de zin van dat alles wat er gebeurt, vastligt en dat er in de wereld van Spinoza een ijzeren wetmatigheid geldt. Maar u moet eigenlijk een heel andere richting opgaan om te begrijpen wat Spinoza bedoelt met dat er voor elk ding een concept is. Het betekent bij hem dat alles wat er bestaat de

moeite waard is en dat er nooit iets is dat minder waard is dan iets anders. Hoe zeer de dingen ook verschillen omdat zij alle een eigen kracht hebben, je kan die verschillen niet vatten in termen als minderwaardig of superieur. Je zou je zelfs kunnen afvragen of je dingen wel kunt vergelijken of beoordelen. Maar, zegt Spinoza, de mensen verdoen het grootste deel van hun tijd met oordelen en dat komt o.a. omdat zij hun verstand niet goed gebruiken. Omdat zij zo slecht in staat zijn om te denken volgens de leuze *Voor elk afzonderlijk ding is er een concept*.

Laten we kijken naar de beroemde definitie die aan Aristoteles wordt toegeschreven: ' De mens is een rationeel levend wezen.' We hebben die definitie al eerder een keer genoemd om duidelijk te maken dat het in deze definitie – zoals in alle definities- niet gaat om een bijzonder mens. De definitie kan niet de bijzonderheid van een mens uitdrukken. Zij gaat over het algemene, wat de ene mens met de andere gemeen heeft. De mens is volgens de definitie rationeel, maar een mens niet per sé. Die kan zeer irrationeel zijn, gepassioneerd, niet voldoen aan het algemene wezen van de mens. De ene mens kan onvolmaakt zijn.

Bij de genoemde definitie is de rationaliteit het ideaal, de norm en zijn de passies de afwijking, de onregelmatigheid, het onvolmaakte. En dan is er nog maar een kleine stap nodig om de algemene norm met het gedrag van afzonderlijke mensen te vergelijken. Bij die beoordeling leggen de afzonderlijke mensen het altijd af tegen de algemene norm. Een mens mag dan wel in zijn wezen rationeel zijn, maar in zijn werkelijke handelen, wijkt hij daarvan af. In werkelijkheid is hij gepassioneerd en irrationeel.

Begrijpt u wat er gebeurd is? Er is met de definitie van de mens als rationeel wezen een norm vastgesteld en aan de hand van die vaststaande norm wordt beoordeeld in hoeverre het actuele menselijke gedrag aan die norm beantwoord. Eigenlijk nooit, de afzonderlijke mensen schieten altijd tekort, zij zijn in mindere of meerdere mate irrationeel.

Spinoza is echter van mening dat de zgn irrationaliteit van de mensen een fictie is. En waarop berust die fictie? Spinoza zal zeggen op het feit dat er een algemene idee wordt gebruikt voor meerdere dingen, meerdere mensen samen. Zo'n idee vindt Spinoza een onwerkelijk hersenspindel van mensen die hun verstand niet goed gebruiken. Hij denkt dat eigenlijk

'irrationaliteit' helemaal niet bestaat, maar evenmin bestaat volgens hem een normatieve, vaststaande rationaliteit.

Als je je verstand verkeerd gebruikt door bijvoorbeeld voortdurend met algemene, inadequate begrippen te opereren, dreig je iemand te worden die alsmaar oordelend door de wereld gaat³. Iemand die de bijzondere dingen, de afzonderlijke mensen confronteert met algemene normen. In de ogen van Spinoza ben je dan meer een moralist *en niets is bij hem meer onverenigbaar met zijn rationalisme dan moralisme*.

Laten we eens kijken hoever we zijn gekomen met onze interpretatie van het rationalisme van Spinoza. We hebben gezegd dat dat rationalisme een heel specifieke opvatting heeft over ideeën, concepten. Ideeën zijn geen algemene samenvattingen, representaties maar werkelijke dingen met een specifieke uitdrukking. Van daaruit hebben we een tweede aspect van Spinoza's rationalisme ontwikkeld en wel dat zijn rationalisme onverenigbaar is met een moraal. Vandaar dat Spinoza's hoofdwerk zeer bewust een Ethica heet en juist niet een moraal. Op het verschil tussen ethica en moraal komen we overigens in college 7 terug. We gaan nu verder met het ontwikkelen van meer inzicht in Spinoza's rationalisme.

De passies

Spinoza is van mening dat voor elk afzonderlijk ding een concept bestaat, dus dat elk afzonderlijk ding de moeite waard is. Laten we dat nu eens toepassen op de passies van de mensen.

In de filosofie voor Spinoza – zelfs nog bij Descartes – gelden passies overwegend als iets oncontroleerbaars, als iets irrationeels waarmee de afzonderlijke mensen nu eenmaal als een noodlot behept zijn. De individuele irrationele passies staan tegenover algemene rationele ideeën (Het is trouwens opmerkelijk dat in de filosofische traditie 'algemeen', 'algemene begrippen' gelijkgesteld wordt aan 'rationaliteit.' Zo niet bij Spinoza).

Spinoza is het met de scheiding, of de dichotomie rationaliteit/irrationaliteit helemaal niet eens. Volgens hem zijn de passies zoals alle dingen de moeite waard om begrepen te worden. Hij doet niet mee aan de minachting of

³ Vandaar dat een geestverwant van ons, Gilles Deleuze, in een van zijn Spinoza-colleges zegt: 'Il suffit de ne pas comprendre pour moraliser' Om te moraliseren hoef je alleen maar niet te begrijpen

onverschilligheid die veel filosofen aan de dag leggen als het over irrationele passies gaat. Zo niet Spinoza, die zegt dat passies wel degelijk de moeite waard zijn om begrepen te worden. Hij gaat zelfs nog een stapje verder door te zeggen dat passies wel degelijk begrepen kunnen worden.

U weet misschien nog niet precies hoe dat verloopt, dat begrijpen van de passies maar u voelt wel al dat Spinoza passies in de buurt van de rationaliteit brengt. Ze kunnen immers volgens hem rationeel begrepen worden. Dus alleen al daarom zijn ze niet volstrekt irrationeel. Maar de relatie rationaliteit/irrationaaliteit is nog intrinsieker dan we tot nu toe hebben gezien.

Spinoza zegt namelijk dat wanneer mensen denken dat ze dan tegelijkertijd altijd een passie hebben. Ze kunnen geen idee hebben die niet ook met een passie gepaard gaat. Mensen kunnen doorgaans niet ongepassioneerd, puur denken. Als je denkt - en ook dat doe je volgens Spinoza op de een of andere manier altijd- voel je ook altijd iets, ben je blij of niet blij, treurig bijvoorbeeld. En waar komen die gevoelens, die passies vandaan. Hier is het opmerkelijke antwoord van Spinoza: die worden veroorzaakt door de ideeën die we maken, door het denken. Maar hoe gaat dat dan in zijn werk?

Een idee drukt de werkelijkheid uit in variërende mate. Drukt ze meer werkelijkheid uit dan eerst, dan wordt de denkende, de ik voor ons part, blij. Dan is die ik tot meer in staat dan eerst. Drukt de idee minder werkelijkheid uit dan eerst, kan ik minder dan ik kon, dan word ik treurig.

Natuurlijk is dit een heel eenvoudig model van de relatie tussen passies en ideeën en ontwikkelt Spinoza dit model veel verder. Maar met wat we tot nu hebben gezien, begrijpen we toch weer iets beter het opmerkelijke rationalisme van Spinoza. Dat rationalisme probeert dus niet alleen de passies te begrijpen en van een oorzaak te voorzien, maar het lokaliseert de passies niet tegenover de ideeën maar koppelt ze aan de ideeën. Daarmee verval - we kunnen het niet genoeg benadrukken- de tegenstelling rationaliteit/irrationaaliteit. Maar we moeten evenzeer benadrukken dat dat alleen maar kan, als u bereid bent iets (of veel) van uw voorstelling van ideeën als algemene constanten op te geven.

We hebben nu een derde kenmerk van Spinoza's rationalisme ontdekt naast zijn opvatting dat ideeën dingen zijn met een variabele uitdrukingskracht en dat zijn rationalisme

ethisch is en niet moralistisch, waarover meer in college 7. Het derde kenmerk houdt in dat passies niet irrationeel zijn met als consequentie dat er in Spinoza's wereld *geen plaats is voor irrationaliteit*. Laten we proberen dat nog wat beter proberen te begrijpen.

De dynamiek van de rationaliteit

Stel dat we de definitie 'De mens is een rationeel levend wezen.' zouden hebben kunnen voorleggen aan Spinoza, dan zou hij ongetwijfeld gezegd hebben dat hij het er niet mee eens was. Betekent dat dat Spinoza mening is dat de mens een irrationeel wezen is? Ook dat niet. Hij zou met een heel ander antwoord zijn gekomen.

Uitgaande van de gedachte dat mensen altijd ideeën hebben en dat die ideeën ook altijd met passies gepaard vanwege de mate, de graad waarmee ideeën de werkelijkheid uitdrukken, zou Spinoza zeggen: er is altijd sprake van rationaliteit, alleen die rationaliteit wisselt voortdurend. Wordt minder of meer, afhankelijk van de ideeën die een mens in een specifieke situatie kan hebben. *Rationaliteit is niet een vaststaande eigenschap* zoals in de Aristotelische definitie wordt gesuggereerd, maar iets wat dynamisch is, iets wat wordt. Je wordt rationeler of minder rationeel. Ieder op zijn eigen manier.

Rationaliteit is bij Spinoza geen eigenschap en zeker ook geen doel maar iets wat je maakt door te ontdekken wat in de werkelijkheid je vermogens doet toenemen, of bedreigt. Je leven bestaat eruit om proefondervindelijk erachter te komen wat de gevaren zijn en de mogelijkheden in de werkelijkheid. Nogmaals, je bent niet rationeel en dus ook niet irrationeel, maar je wordt in wisselende mate rationeel, door schade en schande, door te experimenteren, kortom door te leven.

Tenslotte nog twee opmerkingen, een moeilijke en een wat makkelijkere.

Eerst de moeilijke en die kan ook als test worden gebruikt om te zien of u wat nader tot het gedachtegoed van Spinoza bent gekomen: als rationaliteit geen eigenschap is, maar een proces, dus niet iets is wat vaststaat, begrijpt u dan ook dat het tegendeel daarvan – irrationaliteit niet kan bestaan?

Dichotomieën zoals goed/kwaad of rationeel/irrationeel kunnen alleen bestaan tussen noties die vaststaan, tussen eigenschappen. Omdat rationaliteit bij Spinoza iets is wat altijd

aan het worden is, kan er niets tegengestelds tegenover worden gezet. Daarvoor is rationaliteit te dynamisch.

Nu dan de tweede opmerking. U heeft inmiddels begrepen dat rationaliteit bij Spinoza geen vastliggende eigenschap is en dat geen enkel mens daarom rationeel uit een stuk is. Hij is het meestal hier en daar, nu en dan. Maar denkt u bij Spinoza's rationaliteit vooral ook ruimhartig. Niet filosofen, of anderszins geleerden zijn bij uitstek rationeel. Ook iemand die bijvoorbeeld goed kan zwemmen in/tegen de golven van de zee kan zwemmen, is rationeel. Hij heeft proefondervindelijk moeten ontdekken hoe zijn lichaam kan samenwerken met de bewegende golven van de zee. Hij heeft de gemeenschappelijkheid tussen zijn lichaam en het lichaam van de golven ontdekt en gemaakt. Zo heb je ook de rationaliteit van de kunstenaar, van de honderd meter loper en van de minnaar.

Dus niet alleen is rationaliteit bij Spinoza een procesbegrip dat om in moderne termen te spreken 'emerging properties' oplevert, het is ook niet beperkt tot uitverkorenen zoals filosofen en leidinggevendenden. Elk mens heeft wel ergens soms iets rationeels. Spinoza is daarom in zijn opvatting over rationaliteit ook nog eens radicaal democratisch. Maar over democratie bij Spinoza een andere keer.

College 6 Antropologie bij Spinoza

De mens denkt zegt Spinoza in een van de axioma's van deel II van de Ethica. Maar wat denkt een mens? Ook op die vraag geeft Spinoza een antwoord. Hij zegt dat de mens, de geest van de mens, primair zijn eigen lichaam denkt. Dit betekent ook meteen dat de mens een ander lichaam alleen maar indirect kent. De geest kent andere lichamen alleen door middel van de afdrukken die die lichamen op zijn lichaam achterlaten op het moment dat die lichamen elkaar ontmoeten.

In college twee en drie hebben wij vastgesteld dat het voor Spinoza erg belangrijk was om vast te houden aan de continuïteit van de werkelijkheid. De uitgebreidheid kent geen breuken. Kort gezegd, de limiet van een lichaam is een ander lichaam. Maar we weten nu ook dat bij Spinoza het denken allereerst een idee van het eigen lichaam betekent. Verandert dat lichaam - en dat doet het continu- dan verandert op hetzelfde moment de geest. Ook de ideeën vormen zich in een onophoudelijke keten. De continuïteit van de lichamelijke of van de uitgebreidheid dekt zich volledig met de continuïteit van de geest, van het denken. De geest die het bestaan van het lichaam bevestigt en lichaam zijn één modus, één manier waarop de substantie haar bestaan uitdrukt.

De antropologie van Spinoza is gebaseerd op deze identiteit van lichaam en geest. De mens is het gevolg van deze identiteit. Maar voordat wij ingaan op de consequenties van deze identiteit van lichaam en ziel voor het gedrag en het denken van de mens, eerst nog een opmerking over de status van de antropologie bij Spinoza. Spinoza maakt geen *essentieel / wezenlijk* verschil tussen de mens en de rest van de natuur, bijvoorbeeld een vogel, een kristal, een rivier. Er is wel een verschil tussen de mens en andere dingen maar het verschil tussen een mens en een andere mens kan net zo groot zijn als het verschil tussen een mens en een ander lichaam in de natuur. De verschillen die bestaan tussen de mensen en een vogel of een kristal zijn modale verschillen. Een modaal verschil is natuurlijk niet niets, het geeft aan de intensiteit waarmee een ding werkelijkheid uitdrukt maar deze intensiteit is bij de modi variabel en zoals wij hebben uitgelegd varieert dit voor elke individu ook. Mogelijk dat een mens op een bepaald moment meer werkelijkheid uitdrukt, dus meer verbindingen maakt met

andere modi dan een paard, maar u hoeft maar aan een dressuurpaard te denken of aan een paardenfluisteraar om niet al te snel de mens in het centrum van de wereld te plaatsen. Wat we ook nog verder over de antropologie van Spinoza zullen zeggen, onthoudt u dus alvast dat zij niet bedoeld is om de mens te verheffen boven de rest van de natuur.

Als er geen *wezenlijk* verschil is tussen een mens en een paard, een kristal, een vogel, heeft het dan nog zin om over een antropologie bij Spinoza te spreken? Antropologie gaat toch juist over mensen? Ja, toch wel maar het is zoals nog verder zal worden uitgewerkt wel een antropologie die *niet als uitgangspunt heeft de manier waarop de mensen zichzelf en de wereld ervaren. Spinoza zegt dat hoe de mensen zichzelf zien een gevolg is en geen uitgangspunt. Een gevolg van het feit dat zij modi zijn. Mensen zijn gevolgen, geen oorzaken!*

Over vreugde, treurnis en begeerte

In college drie hebben wij vastgesteld dat ideeën onderling verschillen in de mate waarin zij de werkelijkheid uitdrukken. De mate waarin de idee een begrip vormt van de toestand waarin het lichaam verkeert, varieert. Dit, legt Spinoza uit, hangt samen met wat er in op dat moment in het lichaam gaande is. Als het lichaam in een ontmoeting meer kan dan daarvoor, dan is de geest ook in staat meer uit te drukken, de idee wordt intenser. Als het lichaam in een ontmoeting ontwricht wordt, kan het lichaam minder en de idee wordt daarom ook minder intens. *Dit is de consequentie ervan dat de geest van de mens de idee van zijn lichaam is. Lichaam en geest variëren samen en evenredig, samen meer of samen minder.*

Maar de geest denkt niet alleen ideeën, hij voelt zich ook iets als zijn ideeën variëren. Hij wordt blijer naarmate de intensiteit van zijn idee groeit, en als zijn idee minder intensief wordt, treurig. Deze variaties noemt Spinoza de basis-aandoeningen van de geest en ze zijn continu, of het nu om vreugde gaat of om treurnis. In alle gevallen streeft de geest ernaar om zijn bestaan voort te zetten. Kijk maar: Is er een vreugdevolle ontmoeting, dan wil de geest die ontmoeting continueren. Hij kent vreugde en hij begeert nog meer vreugde te kennen. Hij wil zich nog langer richten op de idee van het object van de aandoening en nog een intensiever idee van dat object vormen.

Bij een treurige ontmoeting begeert de geest een andere idee van een ander object opdat de idee van zijn verdriet zo kort mogelijk duurt. Maar ook dan streeft hij naar de voortzetting van zijn bestaan.

In het bovenstaande is een aantal keren het woord 'begeren' gevallen. Spinoza rekent de begeerte naast vreugde en treurnis tot het basisinstrumentarium van de menselijke affectiviteit. De begeerte richt zich naar het object van de vreugde en verwijdert zich van het object van zijn treurnis, maar ze is te allen tijde iets, zij het zoals gezegd variabel. Ze kan meer of minder begeren. En wat ze nog meer doet, is de vreugde of de treurnis als het ware van een object voorzien. Hoe doet ze dat?

De geest voelt altijd, hoe dan ook, een variatie in zijn intensiteit. Maar u weet ook dat de geest iets is wat altijd ideeën maakt. Dus nu vormt hij, nee, nu *moet* hij ook een idee vormen van wat de oorzaak is van zijn variatie en dat zijn natuurlijk andere modi buiten hem. Dus de geest, of preciezer de begeerte, stelt zich als oorzaak van zijn veranderingen objecten voor die buiten de geest bestaan en die hem raken. Maar er is een tweede maar! De geest vormt zich niet een directe voorstelling van wat die objecten zijn, maar vormt zich een beeld van de sporen die de objecten achterlaten in/op het lichaam dat bij de geest hoort. *De geest kan noch zichzelf rechtstreeks denken, want hij denkt altijd naar aanleiding van de ontmoetingen met andere modi, noch kan hij tot de andere modi rechtstreeks toegang krijgen want hij beschikt alleen maar over de sporen van die modi.*

De geest, de begeerte projecteert zijn toestand op objecten buiten. En zo krijgt de vreugde een object en spreken wij van liefde en even zozeer krijgt ook de treurnis een object en spreken wij van haat. Blijdschap, treurnis en de begeerte, dus de neiging om iets te naderen of juist er vanaf te keren zijn bij Spinoza de basisimpulsen van de menselijke affectiviteit terwijl liefde en haat de projectie van deze impulsen zijn op objecten buiten. Liefde en haat zijn affectieve figuren gecomponeerd door de geest die streeft naar voortzetting van zijn bestaan.

Terwijl de geest zijn veranderingen probeert te begrijpen maar dat inadequaat doet door te projecteren, is hij voor een groter of kleiner deel passief. Passief omdat hij de oorzaak van de veranderingen – in werkelijkheid gelegen in zijn eigen

constitutie- niet helemaal of bijna helemaal niet begrijpt en die oorzaken naar buiten projecteert. De menselijke geest tast dus doorgaans in het duister over de oorzaak van zijn variaties. Hij acht objecten buiten hem, mensen bij voorkeur, verantwoordelijk voor zijn gevoelens van liefde en haat, terwijl in werkelijkheid het feit dat hij een modus is die onophoudelijk varieert de oorzaak is van zijn gevoelens. Welbeschouwd haat hij niet een ander mens die hij als hatelijk beoordeelt en houdt hij niet van iemand die lieflijk is, maar haat hij de verhouding of heeft hij de verhouding lief waarin hij zich bevindt met andere modi. Hij is echter passief, loopt zijn passies achterna zodat hij door de werkelijkheid, het geheel van verhoudingen, doolt. In plaats van dat hij rechtop loopt, loopt hij slaafs, gebukt onder zijn passies.

Geen noodlot bij Spinoza

Dat de mensen slaaf zijn van hun passies, dat zij dolen en in het duister tasten, is echter bij Spinoza geen noodlottig gegeven. Het is geen uitvloeisel van de 'condition humain.' Spinoza's inzichten in de oorzaak en werking van de passies gaan wat dat betreft tegen alles wat er in die tijd gedacht werd.

Overheersend was toen namelijk de christelijk geïnspireerde gedachte dat het lichaam de oorzaak was van het lijden van de mens. Dat het lichaam de mens tot slaaf maakte van lusten en verdriet, en dat het dus de geest was die de passies veroorzaakt door het lichaam moest bevechten en zichzelf bevestigen door zijn ratio aan het lichaam op te leggen.

Spinoza zegt iets heel anders: De passies waaraan de geest ten prooi valt, zijn niet door het lichaam bepaald maar het zijn mentale- affectieve complexen. Ze bevinden zich en worden veroorzaakt volledig binnen de geest en staan dus geenszins tegenover de ratio van de geest. Want een passie hoort bij een niet- adequate, variabele idee. Een passie is een gevolg van de manier waarop de ideeën in de menselijke geest zich vormen.

Dat alles heeft voor Spinoza een grote ethische consequentie: *Wil ik niet slaaf meer zijn van mijn passies, dan moet ik anders denken. Ik zal andere, rijkere, intensievere ideeën moeten maken dan ik gewend was. Ik moet ze dus maken, ik moet creatief zijn. Want er ligt geen arsenaal van oordelen, opvattingen voor me klaar waarmee ik de heerschappij van de passies zou kunnen breken. Er is geen*

kant-en-klare rationaliteit die ergens voor mij gereserveerd is, in een boek, in een cursus maar ik zal mijn eigen rationaliteit moeten maken. Ik zal moeten experimenteren, kijken in welke verhoudingen ik gedij en in welke niet. Kortom ik zal een leven moeten maken. Dat kan me lukken of niet lukken, of niet helemaal lukken maar van een ding is geen sprake en wel van het noodlot in deze.

De oorzaken van het menselijke dolen

We hebben vastgesteld dat bij Spinoza mensen veelal passief in de werkelijkheid ronddolen, veelal passief maar niet - noodlottig - altijd. We moeten nu nog iets preciezer proberen te zijn over de oorzaken van het feit dat de geest vaak overwegend passief - maar nooit helemaal!- opereert. Spinoza zelf wijdt wel twee delen van Ethica (drie en vier) aan de beschrijving van de mechanismen die de passies van de mens, d.w.z. de passies van de geest, veroorzaken.

Wat zijn volgens Spinoza de oorzaken van de dolende geest? Wij hebben al vastgesteld dat de mensen hun passies associëren met objecten buiten. Voor hun treurigheid of hun blijdschap achten zij anderen verantwoordelijk van wie zij vaststellen dat zij verachtelijk of liefvallig zijn. Maar elke vaststelling, elke beoordeling van een object buiten, van een andere modus is gekleurd door de passie. Associatie van passies met objecten, trouwens associatie in het algemeen, is een weinig intensieve verbinding tussen de modi. Zij is nogal willekeurig maar bij die willekeur blijft het niet.

Het lichaam van de mens is zeer complex dat wil zeggen het kan op talloze manieren aangedaan worden maar *bovendien bewaart het lichaam de indrukken van die aandoeningen. Gelijktijdig daarmee bewaart de geest in zijn geheugen de ideeën van die aandoeningen.* Deze ideeën vormen volgens Spinoza voortaan het startpunt voor de voorstellingen van de geest bij de volgende ontmoetingen van het lichaam. Als de geest een nieuw object buiten aanschouwt dat lijkt op een object waarmee hij eerder bijvoorbeeld blijdschap associeerde, dan wordt de geest door dat nieuwe object op dezelfde wijze aangedaan. Maar op deze manier houden wij van dingen niet omdat wij zij kennen maar dankzij eerdere ideeën die in ons geheugen zijn opgeslagen. Wij denken iets te weten van dat nieuwe ding waardoor we ons voelen aangetrokken of afgestoten maar ons oordeel staat

doorgaans in geen of een zeer zwakke verhouding tot dat nieuwe ding. Dus aan de ons al bekende associatie van passies en objecten moeten wij nog een associatie toevoegen die via het geheugen tot stand komt en die ook ons inzicht in de werkelijke verhoudingen tussen de modi bemoeilijkt. Maar daarmee zijn we nog niet aan het einde van de menselijke misère.

Liefde of afkeer als die refereren aan dingen zoals voedsel zijn emoties die in zekere zin maar een richting op kunnen. Deze emoties worden namelijk niet beantwoord door emoties van de andere kant. Maar mensen hebben vooral te maken met andere mensen. Omdat mensen in gemeenschapsverband leven, zijn de emoties van de mensen voor een belangrijk deel bepaald door andere mensen.

Spinoza stelt dat als een mens een ander mens ontmoet de geest makkelijk denkt, haast onvermijdelijk, dat de ander door gelijksoortige passies wordt aangedaan. Zijn we niet allemaal mensen? Kennen we niet allemaal liefde of haat, zijn we niet allemaal een keer jaloers, of kennen wij niet allemaal medelijden? Iemand die iemand anders ziet lijden kan zich dat lijden voorstellen d.w.z. hij voelt compassie. Maar dat wil nog niet zeggen dat hij die ander en zijn passies werkelijk kent. Ook hier projecteert hij zijn eigen passies, dit keer op de passies van een ander. Dus wat gebeurt er? De mensen maken zich aan elkaar gelijk. Spinoza noemt dat mimesis, mensen imiteren elkaars passies, of zeggen ze te delen, of minstens te begrijpen. Passies zijn daardoor niet alleen door en door maatschappelijk, maar ze veroorzaken ook maatschappelijke tegenstellingen. Zij zijn er de oorzaak van dat een maatschappij van mensen ook altijd een maatschappij is van mensen tegen mensen.

Als iemand de passies van een ander meent te kennen en meent te weten dat een ander een object begeert, dan begeert hij dat object ook voor zichzelf. Hij komt door zijn begeerte en doordat hij de begeerte van een ander aan de zijne gelijkmaakt, tegenover de ander te staan. En zo ontstaan de conflicten tussen de mensen en heerst er instabiliteit onder hen. De mensen willen wat een andere begeert en versmaden wat een andere misprijst. De begeerte is dus besmettelijk. Maar als er een derde juist het misprezen object begeert, twijfelt men weer en voelt men ambivalentie tegenover dat object.

Zoals gezegd, de begeerte is besmettelijk en geen mens begeert in zijn eentje, net zo min als hij in zijn eentje een passie

heeft. De passies brengen de mensen tot elkaar én zetten hen tegen elkaar op. Het leven onder het regime van de passies is daarom instabiel en brengt onheil over de mensen en conflicten.

Is er een uitweg uit het onheil? Kunnen de mensen dan niet meer dan in vrede rusten maar niet in vrede leven? Daarover het voorlaatste college wanneer we zullen spreken over de politieke opvattingen van Spinoza.

College 7 Over het verschil tussen een ethica en een moraal.

We hebben in onze colleges tot nu toe vaak aangestipt dat Spinoza zeer kritisch staat tegenover dichotomieën, tweedelingen. U herinnert zich vast nog wel wat wij in college vijf hebben gezegd over rationaliteit. Het was een dynamisch procesbegrip dat je niet algemeen kon vastleggen. Rationaliteit had variabele gradaties. Op elk moment is de rationaliteit van een mens anders dan het moment daarvoor of daarnaar. Waarom? Wel omdat de ideeën die wij denken de werkelijkheid meer of minder uitdrukken. Op basis van die dynamiek, zo stelden we vast, kon rationaliteit alleen maar fluctueren. Maar juist daarom kon er geen sprake zijn van het tegendeel van rationaliteit, irrationaliteit dus. De notie 'Tegendeel' impliceert immers vastliggende posities. Juist vanwege de continue dynamiek van de rationaliteit was het niet mogelijk om daar iets ander, het tegendeel tegenover te stellen.

Wij zijn er ons van bewust dat het bovenstaande geen eenvoudige redenering is, maar in feite komt deze redenering terug in Spinoza's afwijzing van een moraal ten gunste van een ethiek. Zeker in Spinoza's tijd had de christelijk geïnspireerde moraal als uitgangspunt het onderscheid, nee beter de tegenstelling goed en kwaad. En daar komt opeens Spinoza en wat hij zegt is ongehoord: *het kwaad bestaat niet*. U kunt wellicht begrijpen hoe schandalig dat toen werd gevonden. Maar begrijpt u ook dat Spinoza ook van mening is *dat het goede evenmin bestaat*? Dat is toch minstens zo opzienbarend.

Het probleem volgens Spinoza met de moraal is dat deze op de een of andere manier werkt met een norm, met een algemeen idee hoe iets zou moeten zijn, hoe een mens zijn leven zou moeten leiden. Er is een norm, een ideaal, een ideale werkelijkheid waarmee de 'gewone' werkelijkheid, het handelen van de mensen wordt beoordeeld. Die twee werkelijkheden wijken haast onvermijdelijk van elkaar af.

Nu weet iedereen die zich wel eens een beetje verdiept heeft in de geschiedenis van de filosofie dat Spinoza de man was die zei dat er maar een substantie was. Maar wat heeft die ene substantie nu te maken met de moralistische normen en idealen? Wel, heel veel. Kijkt u maar.

Een of meerdere substanties?

Als Spinoza zegt dat er een substantie is, dan betekent dat voor alles bij hem dat er geen sprake kan zijn van werkelijkheden. Eén substantie wil zeggen één werkelijkheid.

Maar is dat niet een puur filosofische aangelegenheid?

Geenszins volgens Spinoza. Eén werkelijkheid wil zeggen dat er geen bovennatuurlijke werkelijkheid naast de werkelijkheid bestaat waarin wij leven. De ethische consequentie daarvan is dat als er geen ideale werkelijkheid bestaat, een aparte werkelijkheid bijvoorbeeld van de geest, van de ratio, van God, dan is er ook geen plaats voor morele normen gebaseerd op het onderscheid tussen Goed en Kwaad. Zo'n onderscheid veronderstelt een positie, een gezichtspunt buiten de wereld. Dat is een fictieve positie en zegt Spinoza daarom zijn ook de begrippen ontleend aan die positie fictief. Het zijn louter voorstellingen van mensen gemodelleerd naar hun behoeften. Ze hebben in tegenstelling tot de pretentie van de moraal: vaststaande, objectieve, substantiële normen/criteria te leveren, juist een behoorlijk willekeurig karakter.

Zoals mensen hun eigen beeld maken van God maar dat presenteren als algemeen geldig zo doet de (christelijke) moraal van Spinoza's tijd dat ook. Spinoza is heel duidelijk in zijn afwijzing van die ficties die misbruikt worden om mensen te disciplineren.

Volgens Spinoza helpt een moraal die met ogenschijnlijk fundamentele, of als u wil substantiële normen werkt, die een volmaakt wezen tegenover een onvolmaakte existentie plaatst, de mensen geenszins om zich bijvoorbeeld te bevrijden van de slavernij van hun hartstochten. Die fundamentalistische moraal van onvolkomenheid en slecht geweten is er niet om de mensen te helpen vreugdevoller te leven. In tegendeel, die moraal maakt mensen onvrij en afhankelijk: als de mensen dan al niet aan hun wezen kunnen beantwoorden, dan moet er wel een moraal zijn, of een geloof of een overheid die met waarden en normen opereert om te voorkomen dat de chaos compleet wordt. En als die morele instanties de mensen van hun haast fundamentele onvolmaaktheid kunnen overtuigen, dan is het bestaan van die instanties zeker gesteld en zijn de mensen hun slaven.

Hopelijk heeft u naar aanleiding van het bovenstaande begrepen dat filosofische concepten een heel praktische

betekenis kunnen hebben, zeker bij Spinoza. Zo is misschien duidelijk geworden wat de ethische consequenties zijn van Spinoza's grote leuze: er is maar één substantie. Je kunt volgens Spinoza geen ethica maken als je niet over het concept van één werkelijkheid, één substantie beschikt. Anders kom je altijd terecht bij moraal van twee werelden, bij volmaakte ideale wereld en de onvolmaaktheid van de naar het kwaad neigende mens, of het tegendeel de mens die het goede wil, of de straffende God, of een kwaad geweten.

Het parallellisme van geest en lichaam

Wij willen u nog een voorbeeld geven van hoe bij Spinoza een op zich abstract lijkend filosofisch thema enorme consequenties heeft voor ethische vraagstukken. Daarna proberen we dan een beeld te schetsen van wat ethiek bij Spinoza positief betekent, dus niet alleen afgezet tegen een moraal.

Een andere nogal bekende opvatting van Spinoza naast die van één substantie is die van de eenheid van lichaam en geest, ook wel het parallellisme van lichaam en geest genoemd. Waar komt dat kort gezegd op neer?

Spinoza zegt dat mijn geest, mijn ziel de idee vormt van mijn lichaam. Mijn ziel drukt alles in ideeën uit wat er met dat lichaam gebeurt, de ontmoetingen die dat lichaam heeft met andere lichamen, de veranderingen die die ontmoetingen teweegbrengen. De ziel drukt niet minder uit maar zeker ook niet meer. Zij kan strikt genomen niet meer denken dan wat het lichaam werkelijk is. Zij vormt geen surplus, geen rationale macht ten opzichte van dat lichaam. Haar rationaliteit, haar ideeën gaan niet verder dan wat het lichaam op een bepaald moment kan. En wat een lichaam kan en wat de geest kan denken, staat niet vast. Dat hangt - noodzakelijk - af van de situatie van het lichaam/de geest op een bepaald moment. Parallellisme in dit verband wil zeggen dat de variaties van lichaam en geest zich absoluut gelijktijdig voltrekken.

We zijn deze gelijktijdigheid van geest en lichaam eigenlijk al een keer tegengekomen in college drie toen we het hadden over de status van de ideeën bij Spinoza. Een idee was geen krachteloze afspiegeling van een object die in de tijd volgde op de aanwezigheid van het lichaam. Zij waren volstrekt gelijktijdig, het ene niet werkelijker dan het andere.

Wat heeft dat nu allemaal met onze discussie over moraal en ethiek te maken? Wel, in de moraal die met tweedelingen werkt, met twee werelden gold de geest als de nastrevenswaardige bron van rationaliteit en het lichaam als bron van hartstochten en van irrationaliteit.

Zelfs bij Descartes kom je die tweedeling nog tegen. Ook bij hem is geest het hiërarchisch hogere, het actieve dat volgens de normen van de moraal moet proberen het lichaam te leiden en te beheersen. De rationaliteit van de geest moet de irrationaliteit van het lichaam en zijn gewaarwordingen controleren. Dat is de moralistische les die gebaseerd is op de tegenstelling van lichaam en geest. De geest heeft – irrationele passies – en die zijn veroorzaakt door de aanwezigheid van het lichaam. Hij moet proberen, zo schrijft de moraal hem voor, die passies te temmen maar hij zal daar nooit volledig in slagen vanwege de onoverbrugbare tegenstelling met het lichaam.

Hoe anders Spinoza! Hij zegt dat de geest het lichaam helemaal niet kan leiden want hij bevat niet meer activiteit op een bepaald moment dan het lichaam op datzelfde moment. Van leiden, beheersen, disciplineren van het lichaam door de geest, zoals de moraal dat wil, kan daarom geen sprake zijn.

Bij Spinoza is het leven open

Tot nu toe hebben we nog niet zoveel in positieve bewoordingen gezegd wat ‘ethica’ bij Spinoza wil zeggen. Spinoza zegt zoals bekend dat alles wat bestaat zijn eigen bijzondere vermogen heeft om samenhang te organiseren, om werkelijkheid te maken. Dat geldt ook voor mensen. Als Spinoza iets zegt over de mens dan is dat deze mens of die mens, dus een singulariteit en tenslotte kijkt hij naar het vermogen van deze of die mens, wat hij kan op een bepaald moment. Terwijl die mens, wie weet, op een ander moment weer wat anders kan.

Ieder moet voor zich ontdekken wat zijn vermogen is, wat hij kan combineren in de werkelijkheid en wat hij voor zijn eigen bestwil moet zien te vermijden. Het resultaat van die ontdekkingstocht om er achter te komen wat bij iemand past, staat niet bij voorbaat vast. Het is een ethisch project! Maar is dat niet allemaal een uiterst individualistische manier en oppervlakkige manier van leven? Nee, geenszins. Wat als je ontdekt dat iets bij je past, dan verbind je je ermee, vergroot je

je vermogen om actief samenhang te organiseren, dus ook sociale gemeenschappelijkheid te maken.

Oppervlakkig is dat alles al evenmin want als je meer (sociale) samenhang weet tot stand te brengen, begrijp je ook meer van de relaties die allemaal samen die ene werkelijkheid vormen. Je wordt rationeler, je kan meer en daarmee worden ook je passies vreugdevoller.

Het verkrijgen van vreugdevolle passies is zeker iets waar Spinoza met zijn Ethica de mensen mee wil helpen. Maar nogmaals, dat is geen willekeurige, individualistische aangelegenheid want vreugdevolle passies gaan hand in hand met meer rationaliteit en meer rationaliteit gaat hand in hand met meer sociale samenhang.

Ieder moet zijn eigen leven maken en ontdekken hoe hij dat kan doen. Alleen zo kan actief een samenhang met anderen tot stand worden gebracht. Bij zo'n actief ethisch leven hoort een toekomst die open is, niet beperkt tot algemene normen en waarden. Want in het geval van algemene normen en waarden weten we goedbeschouwd toch al hoe het leven geleefd moet worden. Waar het naartoe dient te gaan en waaraan we ons moeten houden. Bij Spinoza daarentegen is het leven niet iets wat nu eenmaal geleefd moeten worden, met een begin en een einde, maar het leven wordt gemaakt, *open-ended*, godzijdank normloos en daarmee, wie weet eeuwig.

College 8 De vrije wil

Als je met name Spinoza's Ethica leest, valt op hoe zeer en hoe vaak Spinoza zich uitspreekt tegen de vrije wil. Hij vindt het een treurige fictie die de mensen in tegenstelling tot wat zij vaak denken onvrij maakt. Als Spinoza daarentegen spreekt over de noodzakelijk van alles wat er is, dat alles wat bestaat een oorzaak heeft, dan is hij van mening dat juist dat inzicht meer vrijheid betekent voor de mensen. Maar Spinoza zou Spinoza niet zijn als hij niet verder zou gaan dan op de beperkingen van de vrije wil te wijzen. Hij probeert ook aan te geven wat de oorzaak is van het feit is dat mensen zo overtuigd zijn van het bestaan van de vrije wil. U weet immers intussen dat Spinoza nooit oordeelt en veroordeelt maar altijd probeert te begrijpen wat de oorzaak van iets is. En eigenlijk zijn we daarmee al midden in de discussie over de vrije wil beland.

We beginnen daarom met de beantwoording van de vraag hoe volgens Spinoza de vrije wil is veroorzaakt.

Een mens bevindt zich in de werkelijkheid en heeft volgens Spinoza altijd ideeën die daarmee te maken hebben. Voor alles heeft hij ideeën van zijn eigen lichaam, wat dat doet samen met of tegen andere lichamen. Die ideeën variëren voortdurend, zij drukken meer of minder samenhang van de werkelijkheid uit. Meer als mijn ontmoetingen met andere lichamen concorderen en minder als er tegenstellingen zijn, bedreigingen. Met die ideeën gaan ook altijd affecten, veelal passieve affecten, passies gepaard. Vreugdevolle als de idee die ik op dat moment heb meer werkelijkheid uitdrukt dan daarvoor en treurig als ze minder uitdrukt dan daarvoor. Zo is een mens een constant wisselende manier van de werkelijkheid, een *modus* zoals Spinoza zegt. De mensen zijn onderling verschillende modi van de werkelijkheid, hun affecten en ideeën wisselen voortdurend. En op die wisseling hebben ze maar ten dele greep, want niemand bestaat op zichzelf. Er zijn altijd andere modi, mensen enz. waar je een relatie mee maakt of juist probeert tegen te houden.

We moeten nog één aspect aan dit model toevoegen om beter te kunnen begrijpen hoe Spinoza over de vrije wil denkt. Spinoza zegt dat wanneer de menselijke geest geconfronteerd wordt met de wisselende passies – vreugde/treurnis – deze onvermijdelijk zoekt naar de oorzaak van deze affecten. Wat

maakt mij blij? Wat maakt mij treurig? Wat is mij overkomen dat ik me zo voel? De oorzaak zoekt de geest dan in een ander object, een ander lichaam waarmee het lichaam waarvan de geest een uitdrukking is in aanraking is geweest. De geest maakt zich een voorstelling van dat object, zodanig dat hij begrijpt, of denkt te begrijpen wat er met hemzelf is gebeurd. Centraal nu in dit verhaal is dat die voorstelling dus niet dat object betreft hoe het werkelijk is, maar hoe de geest zich dat object voorstelt, al naargelang zijn affecten. De geest kleurt, (ver)vormt de objecten in overeenstemming met zijn passies. Daardoor tast de geest veelal in het duister over de aard van de objecten die hij waarneemt, wil hebben of niet wil hebben. Maar vergeet niet dat de geest dat doet om in stand te blijven, om te blijven bestaan.

Veel van wat er rondom de geest gebeurt, overkomt hem. Hij is niet de meester van de wereld, controleert niet de ontmoetingen in de wereld. Maar wat hem ook overkomt, hij blijft streven naar zijn bestaan, zoals Spinoza zegt. Dus ook al zijn voorstellingen, hoe vervormd en gepassioneerd gekleurd die ook mogen zijn, zijn uiting van het streven van de geest naar zijn bestaan.

Volgens Spinoza nu geldt iets soortgelijks voor de vrije wil. Het is een fictie, waarover zo meteen meer, maar tot op zekere hoogte een functionele fictie die de mensen helpt om in hun ontmoetingen niet ten onder te gaan. Maar hoort u al in deze formulering de negatieve bijklank, de vermijdingstrategie in plaats van de volle bevestiging en uitdrukking van de werkelijkheid?

De fictie van de vrije wil

Wat is er fictief aan de vrije wil? Welnu, volgens Spinoza bijna alles. Neem aan je wilt iets, je wilt iets doen, je wilt iets hebben, maar dat wat je wilt hebben, is een voorstelling die je maakt op basis van je affectieve situatie op dat moment. Je weet niet eens precies wat het is wat je wilt hebben. Dat is een eerste aspect van de fictie van de vrije wil, dat de vrije wil niet anders kan dan met voorstellingen, inbeeldingen in het slechtste geval opereren. Dus zo vrij is de wil helemaal, daarvoor tast hij te veel in het duister.

Dan een tweede aspect van het fictieve karakter van de vrije wil. In het geval van de vrije wil schijnt er maar één kracht te zijn, namelijk die van degene die iets wil. Die komt zich voor als

het centrum van de wereld. Hij wil zich in veel gevallen een krachteloos, of in ieder geval minder krachtig object toe-eigenen. De energie schijnt alleen, of overwegend te zijn in het willend subject. Alsof dat andere object ook niet een kracht zou hebben. *Je wilt iets als gevolg van het feit dat er een ontmoeting met een zwakkere modus plaatsvindt. De wil is dus helemaal niet autonoom of vrij maar een reactie, een gevolg van de (krachts)verhoudingen met andere modi.*

Dit tweede aspect van de fictie van de vrije wil neemt Spinoza hoog op. Hij zegt dat dat aspect een beeld van het individu oplevert als denkbeeldig centrum⁴ van de wereld, terwijl dat zich welbeschouwd angstig afsluit van de werkelijkheid in plaats van er zich blijmoedig aan over te geven. Dit individu met zijn vrije wil komt zichzelf als fundamenteel voor, als substantieel terwijl het in werkelijkheid een modus van de werkelijkheid, van de substantie is. Een modus die niets te willen heeft.

Dan het derde aspect van de fictie van de vrije wil. Veel filosofen en vele niet-filosofen met hen zien volgens Spinoza de vrijheid van de wil in het verlengde van de autonomie van de geest ten opzichte van de objecten, de lichamen. Maar zoals we al eerder besproken hebben, is de geest helemaal niet autonoom ten opzichte van het lichaam en kan de geest het lichaam helemaal niet leiden. *Hij kan helemaal niets van het lichaam willen* want hij heeft aanvankelijk alleen maar inadequate voorstellingen van zijn lichaam, voorstellingen die gepaard gaan met passies.

⁴ Wij willen hier van de gelegenheid gebruik maken om een misverstand proberen te ontcrachten. Het betreft de onnauwkeurigheid die in schoolboeken of schoolse boeken altijd maar weer herhaald wordt dat de Renaissance in tegenstelling tot de middeleeuwen het individu centraal stelde. Wij geloven dat dat niet erg nauwkeurig is. In ieder geval gaat dat niet op voor iemand als Spinoza en bij voorbeeld voor hem Galilei en Leonardo da Vinci. Wat zij juist doen met veel kracht is de idee van een centrum achter zich te laten door een wereld te maken waar zich niets buiten bevindt. Die wereld is oneindig, is God zal Spinoza heel renaissancistisch zeggen.

Zijn tegenstanders zullen zeggen dat dat een ongelooflijke en ongelovige ketterij is, maar waaruit bestaat eigenlijk de ketterij van Spinoza? Wij denken in het algemeen dat ketterij altijd draait om het thema van de vrijheid en meer bijzonder in het geval van Spinoza vermoeden wij dat het diens kracht, diens liefde voor de vrijheid en de werkelijkheid is om hiërarchie, machtscentra ondermijnen. Die kracht is wat zijn tegenstanders zijn ketterij noemen. En het is die kracht, die vrijheid en niet zo zeer de letterlijke teksten: of de wereld in het centrum van het heelal is dat door God geschapen is enz., die de Inquisitie, de predikanten, de Contrareformatie vrezden en bestrijden.

Natuurlijk kan de geest sterker worden, maar tegelijkertijd wordt dan ook het lichaam waarvan hij de idee vormt ook sterker, werkelijker. De geest kan niet meer van het lichaam denken en willen dan het lichaam op dat moment kan. Daarom zegt Spinoza kan ik niet zo maar een algemeen tijdloos idee vormen van wat het lichaam kan en wat in de context van de vrije wil nog belangrijker is: ik kan zeker niet iets van dat lichaam willen.

Tenslotte het vierde aspect. Je wilt iets, iets bereiken, iets doen iets hebben en je wilt het omdat het op dat moment nog niet is gebeurd, gerealiseerd, genoten. Hoe dan ook, je wilt iets, wat er nog niet is, maar dat is volgens Spinoza onwerkelijk. Zo val je buiten de werkelijkheid. Je wilt iets, waarvan je een voorstelling hebt en dat dus iets is, maar het is er nog niet, want juist daarom wil je het. Waarlijk een hersenspinsel, iets wat is en niet is tegelijk. Nou, van hersenspinsels houdt Spinoza niet zo, dus ook niet zo van fictie van de vrije wil, hoe onvermijdelijk die ook is. *De fictie van de vrije wil verbreekt de eenheid, de continuïteit van de werkelijkheid omdat hij elementen van niet-werkelijkheid in de werkelijkheid introduceert.*

In het bovenstaande hebben we gezegd dat de wil volgens Spinoza niet zo heel veel te willen heeft. Hij blijkt veroorzaakt zijn binnen de (krachts)verhoudingen tussen modi. Mensen houden hun wil voor vrij omdat ze de oorzaak ervan niet begrijpen. Nogmaals voor alle duidelijkheid: wat is de oorzaak van de vrije wil? Dat is de behoefte, het streven naar bestaan van de geest in omstandigheden waarin hij het nooit helemaal voor het zeggen heeft, maar waarin hij op een bepaald moment op een nog zwakkere modus stuit die hij precies vanwege diens zwakte zijn wil kan opleggen. Dan wil hij, dan dunkt hij zich vrij. Zijn vrijheid bestaat eruit dat hij op dat moment sterker is dan een andere modus, maar dat is kortstondig want, zoals Spinoza zegt er is altijd een modus weer sterker dan een ander.

Tegenover de vrije wil en het zich autonoom, substantieel dunkende individu stelt Spinoza zich op zijn manier militant op door te zeggen: 'Wat het lichaam kan, dat heeft tot nu toe nog niemand vastgesteld.' Daarmee maakt hij het lichaam niet op zijn beurt weer superieur aan de geest, want ook wat de ziel kan, is evenmin vastgesteld.

Als Spinoza zegt dat we niet weten wat het vermogen van de geest en het lichaam is, dan bedoelt hij dat we geen idee hebben van de oneindige mogelijkheden om werkelijkheid te construeren. We kunnen dat alleen begrijpen door proefondervindelijk de andere modi tegemoet te treden. Te ontdekken wat hun mogelijkheden zijn om je mee te verbinden. Je moet je dus ahw onbevreesd aan de werkelijkheid, die je zelf ook bent, overlaten ipv angstig, defensief van haar iets te willen.

De wil, de vrije wil daarentegen wil wel veel, maar brengt weinig tot stand. Hij wordt altijd beperkt door de inadequate voorstellingen die men zich van de werkelijkheid maakt, van dingen die al gezien zijn, of al gemaakt. De fictie van de vrije wil sluit degene die wil af van de rijkdom, de oneindigheid van de werkelijkheid. Dat is trouwens de reden dat vrije wil en moraal voor Spinoza samenhangende woorden zijn die de slavernij van mensen aanduiden, hun angsten en treurigheid, hun vermijdingsstrategieën.

De vrijheid bij Spinoza

Maar waaruit bestaat de vrijheid volgens Spinoza? Op de eerste plaats door te begrijpen dat je niet vrij bent maar vrij kan worden. Vergeet u niet wat Spinoza ook zegt over mensen, dat hij nooit zegt wat de mens is, de mensen zijn, maar wat zij kunnen. Zij zijn niet rationeel, maar kunnen het worden. Ze zijn niet vrij maar evenmin slaaf, zij kunnen het worden.

En je begint vrij te worden als je begrijpt dat wanneer van iets gezegd wordt dat het veroorzaakt is, noodzakelijk bestaat, dat dat juist niet betekent dat het gepredestineerd is en een ijzeren wetmatigheid volgt. Inzicht in de oorzaken van de dingen betekent juist het leven niet langer als noodlot te zien.

Als ik zeg dat een passie, de wil veroorzaakt is, dan probeer ik een oorzaak te zoeken voor waarom die passie op een bepaald moment zo is, waarom ik nu iets denk te willen. Ik begrijp dan dat die passie of die wil op dit moment zo zijn, maar elk ander moment weer kunnen veranderen. Ik begrijp dan hun actuele oorzaak en dat ze niet blijvend zijn.

De oorzaak van de modi, van de passies, van de voorstellingen, van de wil kennen betekent, dus juist hun veranderlijkheid te begrijpen. In te zien dat er geen rationele reden is voor wanhoop over de slechtheid van de mensen, over hun egoïsme, over hun slaafsheid. Dat is er allemaal wel, maar

hun egoïsme, hun treurige passies hebben een oorzaak dwz je hoeft je er niet bij neer te leggen als zijnde iets noodlottigs.

Tenslotte, inzicht krijgen in de veroorzaaktheid der dingen, rationeler worden waardoor je vrij wordt, is bij Spinoza zoals u wellicht weet geen louter filosofische activiteit. Je kan niet in de golven van de zee zwemmen, niet vliegen in de lucht, niet mensen genezen, niet de honderd meter lopen in 9,58, als je de oorzaken niet kent. Als je niet experimenteel hebt ontdekt wat jouw lichaam kan in samenwerking met andere lichamen. Met andere woorden rationeel worden is de meest praktische en bevrijdende activiteit die voor mensen maar mogelijk is. Rationeel worden is ethica par excellence.

College 9 Over de politieke opvattingen van Spinoza

Er zijn twee teksten van Spinoza waarin hij zich uitgebreid uitlaat over zijn politieke denkbeelden. Dat zijn het Theologisch-Politiek Traktaat dat Spinoza in 1670 anoniem publiceerde en de onvoltooid gebleven Politieke Verhandeling. In de biografie van Steven Nadler die wij als achtergrondliteratuur voor dit college hebben aanbevolen, kunt u de ontstaansgeschiedenis en een samenvatting van beide teksten nalezen.

Wat wij in dit college zullen doen, is de verbinding leggen tussen Spinoza's politieke opvattingen en een aantal filosofische noties bij Spinoza zoals we die tot nu toe hebben gezien.

Wij hebben het in het college over de antropologie van Spinoza uitgebreid gehad over de passies en over het feit dat de mensen zich veelal laten leiden door hun passies. Passies is eigenlijk dat wat ze tot mensen maakt en juist niet rationaliteit zonder meer. Zoals eerder door ons aangegeven, vindt Spinoza geenszins dat de mens een rationeel wezen is, maar evenmin is hij een irrationeel wezen.

Wel zijn de mensen doorgaans volgens Spinoza slaaf van hun passies. Slaaf omdat ze de oorzaken van de passies niet begrijpen, waardoor juist de passies hun soms desastreuze gang blijven gaan. Maar waarschuwt Spinoza: hoezeer de mensen ook slaaf van hun passies kunnen zijn, dat is geen reden om hen daarom te veroordelen. Door bijvoorbeeld die passies af te zetten tegen rationaliteit. Er is volgens Spinoza minstens een heel goede reden om dat niet te doen: De passies van de mensen zijn hoe dan ook altijd nog uiting van hun onophefbare activiteit. Een mens zoals elk bestaande modus heeft een conatus: als hij bestaat, streeft hij naar de voortzetting van zijn bestaan. Als zijn bestaan bedreigd wordt, zal hij altijd iets doen om die dreiging het hoofd te bieden. Hij zal bijvoorbeeld iemand anders haten, na-ijverig zijn etc. Maar hij zal iets doen, van absolute passiviteit kan geen sprake zijn. In overeenstemming met het soort passies dat hij heeft, zal hij ook zijn – inadequate- ideeën hebben. Maar ook inadequate ideeën zijn ideeën. Dus enige rationaliteit komt ook de gepassioneerde mens altijd wel toe. Alleen, hij is zo rationeel als hij op een bepaald moment zijn kan. Hij kan niet rationeler

zijn dan zijn passies. Maar dat betekent ook dat *rationaliteit en passies bij Spinoza niet tegenover elkaar staan, oftewel dat irrationaliteit als zodanig niet bestaat. Rationaliteit op zich bestaat al evenmin. Alleen fluctuerende rationaliteit bestaat.*

Maar er is nog iets wat we over passies moeten zeggen zodat we beter Spinoza's politieke opvattingen kunnen begrijpen. In de passies van de mensen zit zoals bleek uit het college over Spinoza's antropologie ook altijd een maatschappelijke component. Mensen hebben en ontwikkelen hun passies altijd temidden van en gericht op andere mensen. Zelfs als ze egoïstisch zijn en uitsluitend uit op eigen gewin, dan betreft dat nog altijd vermogens die ze met andere mensen hebben ontwikkeld, van hen hebben geïmiteerd. Ook egoïsme is een maatschappelijk vermogen.

Waarom zijn de twee aspecten van de passies die we genoemd hebben- passies bezitten hoe dan ook:

1. een graad van rationaliteit en
2. een graad van maatschappelijkheid- nu zo belangrijk om Spinoza's politieke opvattingen beter te begrijpen?

Spinoza is van mening dat de staat een uitdrukking is van waartoe de mensen, die met elkaar maatschappelijk verkeren, in staat zijn. De staat staat niet tegenover de mensen en hun passies, maar de passies vormen het terrein waarop de staat constant opereert. Het is als het ware het materiaal waarmee de staat werkt. De staat, de staatsmannen moet die passies kennen, begrijpen, er zich mee meten, erdoor veranderen door zich ermee te confronteren. In dat opzicht doet de staat wat elke modus doet bij Spinoza. *Hij streeft maar streeft nooit iets na.*

De staat bij Spinoza staat niet boven de mensen

De staat is modus temidden van andere modi. Hij is niet door God gegeven en hij representeert niet bij voorbaat het algemeen belang. Mogelijk is hij sterker dan andere modi maar dat is geen gegeven, noch van God afkomstig noch van een andere instantie. Zijn toestand heeft altijd iets precairs. Er kan altijd een modus zich vormen die sterker is met alle gevolgen van dien.

In de context van andere modi streeft de staat zoals elke modus naar de voortzetting van zijn bestaan. De uitslag van die confrontatie staat niet bij voorbaat vast maar *de staat zou*

sterker kunnen worden, zijn vermogen tot handelen kunnen vergroten door dat wat hij al doet te intensiveren, door mensen en hun passies verder te verbinden.

Maar past u op bij de formulering '*de staat wordt sterker*'. Die zin moet u absoluut in de geest van Spinoza lezen en niet uw eigen associaties en voorstellingen laten prevaleren. Want wat betekent het dat de staat sterker wordt? Weet u nog wat het wil zeggen als een *modus* sterker wordt? Dan heeft hij meer vermogen en wel vermogen om werkelijkheid, relaties te maken en op elkaar af te stemmen. Zo ook de staat die sterker wordt. Hij heeft meer vermogen, hij kan zich beter met andere modi verbinden, of de relatie tussen de modi, in ons geval, de mensen en hun passies, intensiveren. Zijn toestand is minder precair, de gepassioneerde mensen minder ontevreden. Zij hebben minder reden tot staatsgevaarlijke activiteiten

Spinoza is heel duidelijk in zijn opvatting over een sterke staat. Het is absoluut niet een dictatuur omdat een dictator juist de passies van de mensen en de activiteit die daarin geïmpliceerd zijn ongedifferentieerd onderdrukt in plaats van zich ermee te confronteren en proefondervindelijk te zoeken naar wat in die passies samenhang, staatsmacht zo u wil, kan vergroten.

Spinoza en Machiavelli

Nu toch het woord 'dictatuur', 'dictator' gevallen is, wat zegt Spinoza daarover binnen onze context? Hij zegt dat een dictatoriale, repressieve staat instabiel is. Een dictator onderdrukt de passies en de daarmee samenhangende gedachtes. Hij kan zich niet gedifferentieerd ermee confronteren, kan ze weliswaar tijdelijk onderdrukken maar de dictatoriale staat loopt op termijn het gevaar dat er tegen hem gerebelleerd wordt en dat de dictatuur eindigt.

Een dictator is uiteindelijk een slechte staatsman. Dat is Spinoza met de zeer door hem bewonderde Machiavelli eens. In het algemeen moeten volgens beiden staatsmannen voor alles zorgen dat de staat geen gevaar loopt. De staat moet niet uiteenvallen. Daarvoor moet alles wijken.

Let wel, voordat u verontwaardigd 'macchiavelisme' gaat roepen, dat Machiavelli en Spinoza de staat bedoelen als uiting van de maatschappelijkheid, gemeenschappelijkheid van zijn burgers. Dus niet de staat als dwanginstrument. Niets is immers verder verwijderd van het gedachtegoed van Spinoza maar

zeker ook van dat van Macchiavelli, als te denken dat zij dwanginstrumenten, of machtsmachinaties aanbevelen. Welnee, die vinden ze juist staatsgevaarlijk.

Macht betekent bij Spinoza en Machiavelli hetzelfde als het plastische vermogen tot de voorzetting van het bestaan. Het is nooit dus macht over iets, macht over onderdanen. Het betreft niet iets wat je begeert en dan wilt bezitten. Je kunt de macht niet willen, want de macht is dat wat je in de werkelijkheid bent, is je vermogen de werkelijkheid met andere machten, modi te organiseren. *Er is niet een macht, machten is altijd meervoud bij Spinoza en Machiavelli.*

De specifieke macht van de staat, de staatsmacht is het vermogen van de modi, de burgers, als u wil, om met elkaar samen te leven. En wat Spinoza en vooral Machiavelli zeggen is dat staatsmannen die gemeenschappelijkheid niet in gevaar moeten brengen. Want dan kan ieder die bij die gemeenschappelijkheid betrokken is minder dan hij kon en dan worden mensen treurig en hun passies passiever. Dan worden zij als mensen eenzamer en juist daardoor makkelijker in slavernij te brengen.

Nogmaals dus, let u op deze gelijkstelling bij Spinoza en Machiavelli: *sterke staat= vrije mensen*. Deze gelijkstelling was in hun tijd ongehoord. Zij was rebels en republikeins in een context waarin in grote delen van Europa de absolutistische staten de overhand hadden en goed beschouwd is de gelijkstelling nog steeds ongehoord, ook in de huidige context.

Als staatsmannen de staat in gevaar brengen, bijvoorbeeld door als dictator op te treden en daardoor een opstand tegen de staat mogelijk te maken, dan hebben ze de passies en de ideeën van hen die de staat vormen, niet goed genoeg gelezen. Dan zijn ze niet intelligent en voorzichtig genoeg geweest in hun omgang daarmee. Machiavelli zegt zelfs - en dat is het enige verwijt dat hij in politieke zaken kent - dat de staatsman of staatsmannen dan niet deugdzaam zijn geweest.

Maar past u nog een keer op. *Deugdzaam* bij Machiavelli en Spinoza betekent inzicht hebben in wat in andere modi bedreigend is en wat in die modi mogelijkheden biedt tot meer macht. Deugdzaamheid is bij beiden een kwestie van proefondervindelijke rationaliteit, van het vermogen om de constant wisselende werkelijkheid van de modi te lezen. Het gaat hier dus niet om een rationaliteit die moralistisch of veroordelend gebruikt wordt maar om een ethische rationaliteit

die de mensen in al hun affecten, ideeën en gelijktijdig daarmee lichamelijke begrijpt en vrijmaakt.

Van de ethische rationaliteit bij Spinoza en Machiavelli in staatszaken zou je verder nog kunnen zeggen dat zij uiterst democratisch is. Kijkt u maar: beiden gaan ervan uit dat elk mens een macht vormt, met een zekere gepassioneerde en navenante rationaliteit. Die macht moeten ze niet afstaan aan de staat. Nee, die kunnen ze misschien vergroten en dan wordt ook de staatsmacht groter. *De democratie in deze is de gedachte dat er in het politieke leven niet een macht is, maar altijd machten en dat die machten zich in alle vrijheid moeten kunnen ontwikkelen tot relaties die nieuw en onbekend zijn.*

Liever democratisering dan democratie

De staat bij Spinoza is *modus onder modi*. Hij ontleent zijn macht niet aan iets buiten de werkelijkheid. Hij is niet door God gegeven en evenmin richt hij zich op een doel, dat al even onwerkkelijk is als de God die de macht geeft aan koningen. Macht wordt bij Spinoza niet gegeven maar gemaakt en de macht streeft niet naar een doel, maar naar de voortzetting van zijn bestaan. Zo kan bijvoorbeeld rationaliteit niet het vaststaande doel van de staat zijn. Zij is evenmin in het bezit van een uitverkoren groep staatsmannen- denkt u aan Plato's filosofenstaat waarin sommige mensen, de filosofen, rationeel zijn en andere niet. *Rationeel zijn kun je alleen temidden van modi, mensen die altijd wel iets rationeels kunnen doen.* De mensen - en Spinoza zegt alle mensen- kunnen, voorzichtig experimenterend met hun relaties hooguit rationeler worden, maar rationaliteit kan daarbij niet een utopisch einddoel zijn. En zoals het daarom beter is om bij Spinoza te spreken niet over rationaliteit als einddoel maar over rationaliteit steeds in wording, zo is het beter om ook niet over democratie te spreken over iets bekends wat nagestreefd, verwezenlijkt moet worden maar over *democratisering* en over het democratiseringsproces van de staat.

Tolerantie

In een van de axioma's van deel II van de Ethica zegt Spinoza kortweg 'De mens denkt' De Ethica verder doorlezend blijkt dat hij daar o.a. mee bedoelt dat bij elk aandoening die een mens heeft, bij elke passie hij zich een idee vormt van het object dat in zijn voorstelling die passie veroorzaakt. Vanwege die

gelijktijdigheid denken de mensen niet dezelfde dingen maar telkens iets dat afhangt van hun specifieke positie in de werkelijkheid. Mensen hebben dus vaak niet dezelfde ideeën. Er zijn niet twee dezelfde modi. Daarom kun je mensen niet voorschrijven wat ze moeten denken, of dat ze hetzelfde moeten denken want dat is simpelweg in strijd met hoe het menselijke denkproces verloopt. Daarin willen ingrijpen en dat willen voorschrijven is een dictatoriale ingreep in de macht, de integriteit van elk mens. Het is intolerant en zou Spinoza toevoegen, het bedreigt de staatsmacht.

Intolerantie bedreigt de macht van de staat, maar in nog meer opzichten dan al gezegd is. Het is realistisch meent Spinoza om er vanuit te gaan dat passies bij mensen een grotere of kleinere rol zullen blijven spelen. Of zoals Spinoza het zegt: er zullen tussen de multitude, de menigte die de staat vormt en de staat altijd wel spanningen blijven bestaan. De staat kan realistisch gezien nooit pretenderen volledige uiting te zijn van de menigte en de menigte kan nooit volstrekt rationeel zijn en niet meer van mening verschillen en strijden over ideeën en passies die binnen haar leven. Die meningsverschillen zijn onvermijdelijk en moeten daarom ook geuit kunnen worden. Dus juist omdat rationaliteit geen op zich bestaand iets – dat te denken zou een utopie zijn die de staat in gevaar brengt – maar iets is dat wordt, moet die rationaliteit ook de ruimte krijgen om te kunnen worden. Dat is een tweede aspect van tolerantie.

Tenslotte het derde aspect van tolerantie. Dat betreft de deugdzaamheid van de staatsmannen die juist de passies, de daarmee samenhangende ideeën, de meningsverschillen moeten proberen te begrijpen opdat de staat de relaties binnen de menigte kan intensiveren. Willen de deugdzame staatsmannen de passies kunnen begrijpen – en dat is wat zij onophoudelijk moeten doen – dan moeten die passies ook gekend kunnen worden, openbaar zijn, dus getolereerd worden.

Samenvattend kan over tolerantie bij Spinoza gezegd worden dat tolerant zijn volgens hem met begrijpen te maken heeft nl begrijpen hoe de wereld van de modi is georganiseerd en te maken heeft met het vermogen om omstandigheden te creëren voor de modi opdat die zich vrij tot nieuwe relaties, nieuwe democratische verbanden kunnen ontwikkelen.

Drie conclusies

We eindigen dit college over de politieke opvattingen van Spinoza met een drietal conclusies.

1 De staat is bij Spinoza een aanduiding van een strategisch probleem namelijk hoe als *modus* te midden van andere *modi* te streven naar de voortzetting van zijn bestaan in omstandigheden vol passies, conflicten, wordende rationaliteit etc. De wetten van de staat zijn uiting van zijn *conatus*, zijn streven naar voortzetting van zijn bestaan en absoluut niet van een buiten de werkelijkheid bestaande idee van rationaliteit. De staat verbiedt niet iets vanwege een superieur principe maar vanwege zijn eigen zekerheid, stabiliteit

Het evenwicht in de staat is een strategische aangelegenheid, een praktische en precaire kwestie omdat de staat uitdrukking is van de menigte, de *multitudo* die dynamisch is en vol tegenstellingen.

2 Spinoza kijkt naar elke staat vanuit het perspectief van de democratie. Democratie is niet alleen een bijzondere staatsvorm maar in elke staat is wel iets democratisch. Er moet altijd een verhouding zijn ten opzichte van de onderdanen die immers ook machten zijn, zelfs in een dictatuur is dat het geval. Een volledig totalitaire staat bestaat net zo min als een staat die volledig door de *ratio* geleid.

3 Veel van de ideeën over de staat volgens welke de staat geleid zou moeten worden door de *ratio* -waardoor de staat weer gehoorzaamheid zou kunnen eisen van zijn onderdanen - zijn afgeleid uit de tweedeling van de actieve, bevelende geest en passief, gehoorzaamd lichamen. Die tweedeling, die wij in de voorgaande colleges op allerlei manieren zijn tegengekomen, is voor Spinoza een rationalistische utopie waarmee mensen tot slavernij worden gebracht. Spinoza wijst die tweedeling overal in zijn werk af, of het nu conceptueel is of politiek, als moralistisch af. En als onrealistisch, want als Spinoza's ethische rationaliteit ergens mee onverenigbaar is dan het is met utopie. Je denkt niet veel als je denkt dat de actuele wereld slecht is en anders moet zijn dan hij is, dat er een betere wereld moet komen. En omdat je niet veel denkt, word je ook nog treurig. Wat een leven!

College 10 afsluiting. De actualiteit van Spinoza.

We zijn bijna aan het einde gekomen van onze reeks van 10 colleges. Voor dit laatste college willen we slechts nog een aspect expliciet toevoegen aan alles wat wij tot nu toe hebben besproken. En dat is de actualiteit van Spinoza. We zeggen dat we het daar 'expliciet' over zullen hebben, omdat de actualiteit van Spinoza impliciet voortdurend aanwezig geweest is in deze cursus. U heeft waarschijnlijk wel gemerkt dat wij niet over Spinoza hebben gesproken als iemand die vier eeuwen geleden heeft geleefd, als iemand die dingen niet wist die wij nu wel weten. Dus als iemand met zijn beperkingen, veroorzaakt door de tijd waarin hij leefde.

Hopelijk zijn u een paar noties bijgebleven die wij benadrukt hebben en herhaald. Een daarvan was Spinoza's weigering om ook maar ooit over beperkingen te spreken.' Beperking' is een woord uit onze omgangstaal en in het slechtste geval een woord uit de moraal. Zo zou de mens gebrekkig kunnen worden genoemd omdat hij een lichaam heeft of omdat hij het slachtoffer is van zijn passies, omdat hij maar in beperkte mate rationeel zou zijn etc.

Spinoza daarentegen zou bijvoorbeeld nooit iemand gebrek aan rationaliteit verwijten. Iemand denkt wat hij op een bepaald moment kan denken, bepaald door de situatie waarin hij zich bevindt. Spinoza zou zeggen dat dat wat iemand op een bepaald moment denkt, dat hij dat noodzakelijk moet denken op dat moment. Hij denkt wellicht op een ander moment weer iets anders en ook dat is weer noodzakelijk op dat moment. Voor elk moment van het bestaan van een mens is er een oorzaak. Zijn bestaan is altijd vervuld, er ontbreekt niets aan. Er is nooit gebrek aan bestaan. Het bestaan is nooit beperkt.

Oordelen is veroordelen

Stel, Spinoza wordt - en dat werd hij meer dan eens- geconfronteerd met iemand van wie men in de omgangstaal zou zeggen dat hij een beperkt verstand had, wat zou dan zijn reactie zijn geweest? Het laatste wat Spinoza in die situatie had gedaan, was een negatief oordeel te hebben geformuleerd. Dat zou hij zonde van zijn tijd hebben gevonden. Hij zou zo min mogelijk hebben stilgestaan bij de ervaring en zo snel mogelijk een andere ontmoeting proberen te hebben die hem op betere

gedachten zou hebben gebracht. Hij zou in ieder geval ervoor waken dat de 'beperking' waarmee hij geconfronteerd was, vaste vormen zou aannemen, dus tot een zwaarwichtig oordeel zou leiden. Spinoza zou uit alle kracht proberen te voorkomen dat de notie, of beter, het hersenspinsel ' gebrek' zijn verstand zou binnendringen en het zou verlammen. 'Vergiftigen' zou hij waarschijnlijk gezegd hebben.

Spinoza gebruikt dus nooit woorden als 'beperkt' of 'gebrek' om mensen te veroordelen. Hij is niet iemand die gepantserd door de wereld gaat om te zien of die wel voldoende aan zijn eisen voldoet, of er niet ergens beperkingen zijn te vinden en gebreken aan te wijzen. Hij vindt niet iets van de mensen en hun wereld, maar hij is veel praktischer: hij verbindt zich ermee en wanneer er iets is waarmee geen verbinding mogelijk lijkt, staat hij daar niet bij stil, maar zoekt hij in plaats daarvan iets waarmee wel een verbinding mogelijk is. Hij beoordeelt dat andere niet, hij heeft wel wat anders te doen, hij test het uit en brengt mogelijk de verbinding tot stand.

Als mensen veelvuldig oordelen - en eigenlijk maakt het niet uit of dat oordeel positief of negatief is- dan is dat een aanduiding van hoe hun vermogen om verbindingen te maken, hun affectieve vermogen dus, hoe dat gevuld is. In het geval van beoordelen overwegend met passieve affecten. Daar heeft Spinoza geen kritiek op, want dat is wat die mensen op dat moment kunnen en wie weet kunnen ze op een ander moment weer wat anders. Mensen zijn niet uit een stuk. Wat betreft hun affecten hebben ze geen vaste identiteit. Ook dat is een reden om hen niet te (ver)oordelen.

Wat iemand is, wat zijn affecten zijn, hangt ook af van anderen met wie hij zich al dan niet weet te verbinden. Om het meer in Spinoza's woorden te zeggen: een modus is in wat hij is altijd ook bepaald door andere modi. Dus als je al zegt dat een modus beperkt is, dan zegt dat niet alleen iets over die ene modus, maar ook over de andere modi waarmee hij op de een of andere manier is verbonden. En daar zit nu precies het probleem van (be)oordelen, zeggen bijvoorbeeld dat iets gebrekkig of beperkt is. Op het moment dat je dat doet, isoleer je de modus waarover je spreekt van de andere modi, je gaat voorbij aan de relaties tussen de modi en je vergeet dat je zelf ook een modus bent, niet hoger in de hiërarchie dan de andere modi, niet er buiten staand. Je plaatst je ahw buiten de werkelijkheid wanneer je oordeelt en op gebreken wijst.

Wat hebben al deze gedachtes nu te maken met de actualiteit van Spinoza waarover we het in het begin van deze tekst hadden? Wel dat ook de actualiteit van Spinoza, die immers ook een modus is, afhangt van wat anderen, wij bijvoorbeeld ervan maken. Er is niet los van ons een actualiteit van Spinoza. Dus als het over de actualiteit van Spinoza gaat, gaat het ook over ons en als wij zouden zeggen dat Spinoza's waarde beperkt is omdat hij vroeger leefde en dacht dan wij, dan gaat dat ook nog over ons. Namelijk over ons vermogen contacten te leggen, verbindingen te maken. Misschien is dan niet Spinoza beperkt, maar als je dan toch per se het woord 'beperkt' zou willen gebruiken, maar zijn wij 'beperkt' omdat wij geen toegang weten te vinden tot hem.

Wij hopen zeer dat deze colleges u geholpen hebben met het dichterbij brengen van Spinoza en u een idee hebben gegeven van zijn actualiteit. Die actualiteit hangt zoals gezegd ook van u af en de actualiteit van Spinoza kan bij ieder van u verschillend zijn, of juist gemeenschappelijk worden opgebouwd. Tenslotte nog dit: verschillend zijn en gemeenschappelijkheid maken, zijn bij Spinoza geen tegengestelde dingen. *Ethisch leven wil bij hem zeggen het experimenterende zoeken naar de verschillen die bij u passen.*

Geselecteerde bibliografie

Balibar, Étienne (1997) *Spinoza: from individuality to transindividuality*. Delft, Eburon.

Balibar, Étienne, H. Seidel, & M. Walther (1995) *Spinoza and modernity : ethics and politics*. Würzburg, Königshausen & Neumann.

Barbone, Steven & Rice, Lee (1997) *Spinoza bibliography: 1991-1995*. Baltimore, Maryland North American Spinoza Society.

Chiereghin, Franco, P. Moreau & G.Vokos (1996) *Spinoza and ancient philosophy*. Würzburg, Königshausen & Neumann.

Coppens, Gunther(Ed.) (2003) *Spinoza en de scholastiek*. Leuven, Acco.

Damasio, Antonio (2003) *Het gelijk van Spinoza. Vreugde, verdriet en het voelende brein*. Amsterdam, Wereldbibliotheek.

Damasio, Antonio (2003) *Looking for Spinoza : joy, sorrow, and the feeling brain*. Orlando, Harcourt.

De Dijn, Herman (1996) *Spinoza : the way to wisdom* [Bevat tevens de latijnse tekst met vert. van Spinoza's Tractatus de intellectus emendatione] West Lafayette, Indiana Purdue U.P.

Della Rocca, Michael (2008) *Spinoza*. London, Routledge.

Deleuze, Gilles (1990) *Expressionism in Philosophy. Spinoza*. New York, Zone Books.

Deleuze, Gilles (1994) *Difference and Repetition*. New York, Columbia University Press

Deleuze, Gilles (2001) *Spinoza. Practical Philosophy*. New York. City Lights Publishers.

Klever, Wilhelmus N.(1996) *Ethicom, ofwel Spinoza's Ethica vertolkt in tekst en commentaar..* Delft, Eburon.

Klever, Wilhelmus N. (1997) *Mannen rond Spinoza (1650-1700) : presentatie van een emanciperende generatie*. Hilversum, Verloren.

Misrahi, Robert (2002) *La place du désir dans la philosophie eudémoniste de Spinoza*. Delft, Eburon.

Misrahi, Robert (2005) *100 woorden over de Ethica van Spinoza*. Amsterdam / Antwerpen, Atlas.

Nadler, Steven M. (2005) *Spinoza* Amsterdam, Olympus.

Nadler, Steven M. (2006) *Spinoza's 'ethics' : an introduction* Cambridge, Cambridge U.P.

Nadler, Steven M. (2008) *De ketterij van Spinoza : onsterfelijkheid en het joodse denken*. Amsterdam. Atlas.

Nadler, Steven, Manfred Walther & Elhanan Yakira (2003) *Spinoza and Jewish*. Würzburg. Königshausen & Neumann.

Spinoza, Benedict de (2004) *A theologico-Political Treatise and A Political Treatise*. New York, Dover Publications. Philosophical Classics.

Spinoza, Benedictus de (1982) *Korte geschriften*. Bezorgd door: F. Akkerman. H.G. Hubbeling, F. Mignini, M.J. Petry en N. En G. Van Suchtelen. Amsterdam, Wereldbibliotheek.

Spinoza, Benedictus de (1997) *Theologisch-politiek traktaat* . Uit het Latijn vert., ingel. en van verklarende aant. voorz. door F. Akkerman. Amsterdam Wereldbibliotheek.

Spinoza, Benedictus de (1998) *The principles of Cartesian philosophy and metaphysical thoughts* . Transl. [from the Latin] by Samuel Shirley ; introd. and notes by Steven Barbone and Lee Rice Indianapolis, Hackett.

Spinoza, Benedictus de (1999) *Ethica* uit het Latijn vert. en van verklarende aant. voorz. door Nico van Suchtelen Nieuwe uitg., 5de dr. / herz. en ingel. door Guido van Suchtelen.

Spinoza, Benedictus de (2002) *Verhandeling over de verbetering van het verstand*. Vert. [uit het Latijn], en ingel. van een naw. voorz. door Theo Verbeek. Groningen, Historische Uitgeverij.

Spinoza, Benedictus de (2002) *Ethica*. Vert. [uit het Latijn] en ingel. door Henri Krop Amsterdam, Prometheus.