

Oneindigheid in de *Ethica* van Spinoza

[tekst nog in bewerking]

(0) Inleidend

Na de inleiding van Vincent Icke over de rol van de oneindigheid in de wetenschap zal ik praten over de rol en het belang van het begrip 'oneindigheid' in de *Ethica* van Spinoza - en de praktische consequenties van de invoering van dit begrip.

Ik moet bekennen dat de gedachte dat ik niet meer dan 35 minuten heb om over de oneindigheid te spreken in het begin voornamelijk op mijn lachspieren werkte. Tijd en oneindigheid zijn echter begrippen van een geheel andere orde, dus op zich is er geen probleem. Maar voor mij is het wel een lastige opgave. Ik probeer in de eerste plaats een en ander zo duidelijk mogelijk aan mijzelf uit te leggen. Daarbij kan ik alleen maar een paar grote lijnen aangeven. Veel moet noodgedwongen weggelaten worden. Het wordt een verhaal in zeven stappen, met zevenmijlslaarzen, zodat u globaal kunt bijhouden waar ik ben.

(1) Spanningen tussen geloof en rede

De zeventiende eeuw, vaak betiteld als 'de eeuw van de rede', werd in werkelijkheid juist lange tijd gekenmerkt door wrijvingen en conflicten tussen kerkelijke autoriteiten en wetenschappers naar aanleiding van recente wetenschappelijke ontwikkelingen. Nieuwe inzichten met betrekking tot de oorsprong en de aard van het heelal leidden tot grote spanningen. In 1600 werd Giordano Bruno door de kerk van Rome veroordeeld tot de brandstapel vanwege zijn ketterse opvatting dat het universum oneindig was en dat de aarde niet het centrum vormde van het universum. Even later, in 1616, ontving Galileo Galilei van dezelfde kerkelijke autoriteiten de waarschuwing geen argumenten meer aan te voeren voor de gedachte - in de voetsporen van Copernicus - dat de aarde rond de zon zou bewegen. In 1633 volgde zijn veroordeling, omdat hij deze waarschuwingen in de wind had geslagen. In het noorden volgde Descartes de activiteiten van de kerkelijke inquisitie met argusogen. Hij zag zich steeds gedwongen in zijn werk behoedzaam te

opereren. Desondanks werd alles wat hij schreef na zijn dood integraal op de index geplaatst: het mocht niet worden gelezen.

Waar komen deze spanningen tussen het kerkelijke gezag, zowel van Rome als van de reformatie, en de wereld van de wetenschapsbeoefenaren vandaan? De kerken waren immers over het algemeen helemaal niet gekant tegen wetenschapsbeoefening. Integendeel, in de middeleeuwen en vroegmoderne tijd vond een groot deel van de wetenschapbeoefening plaats binnen kerkelijke instituties en de eerste universiteiten kwamen voort uit kloosterscholen. Toch was er wel degelijk een probleem. De spanningen hingen meestal samen met de veronderstelde gevaren voor de religie. Er was geen bezwaar tegen wetenschappelijk onderzoek, zolang de resultaten van dit onderzoek maar verenigbaar waren met de kerkelijke leer. Soms was direct duidelijk waar de onverenigbaarheden lagen. Als in de Schrift staat geschreven dat de zon net zolang boven het slagveld blijft stilstaan tot de Israëlieten hebben gewonnen, moet Copernicus wel in de problemen komen, wanneer hij beweert dat de aarde rond de zon draait. Meestal zijn de verbanden voor hedendaagse ogen echter veel ongrijpbaarder. Descartes werd door de kerkelijke autoriteiten bestreden, omdat zijn opvattingen over het menselijke lichaam onverenigbaar zouden zijn met het katholieke dogma van de transsubstantiatie: de aanwezigheid van Christus in de uiterlijke gedaante van brood. De nieuwe wetenschappelijke theorieën bleken uit te gaan van aannames en vooronderstellingen die in de ogen van de kerkelijke autoriteiten onverenigbaar waren met het dan toe overheersende theologische wereldbeeld. Soortgelijke problemen werken tot in de huidige tijd door.

(2) Voorstel tot scheiding van geloof en weten

In dit spanningsveld en in de discussies die daaruit voortvloeiden, neemt Spinoza (1632-1677) een boeiende positie in. In zijn *Theologisch-politiek traktaat* schrijft Spinoza dat geloof en wetenschap niet met elkaar in tegenspraak *kunnen* zijn, omdat beide van een geheel andere orde zijn en dus geen raakpunt kunnen hebben. Het gaat niet om twee domeinen van met elkaar concurrerende of elkaar eventueel completerende waarheden. Zij hebben niets met elkaar te maken. Slechts in één van beide domeinen gaat het volgens Spinoza om waarheid en cognitie. Alleen de filosofie en de wetenschappen hebben te maken met de rede en dienen zich te laten leiden

door de rede. In het geloof gaat het echter om de werking op het menselijke gemoed. Geloof heeft betrekking op vroomheid en gehoorzaamheid en is werkzaam in het praktische morele leven en het morele handelen van de gelovige. In het geloof gaat het niet om begrippen, argumenten en waarheid, maar om beelden en verhalen die richting geven aan het menselijk handelen. In de filosofie en de wetenschappen wordt echter gestreefd naar kennis en naar waarheid. De rede is soeverein in haar eigen domein, het domein van begrippen, argumenten en op argumenten gebaseerd onderzoek, het geloof wordt gedragen door de beeldentaal van de bijbel en 'legt ons niets anders op dan gehoorzaamheid'. Het geloof eist 'niet zozeer ware als wel vrome leerstellingen, dat wil zeggen, die zodanig zijn dat ze het gemoed tot gehoorzaamheid bewegen' (*Theologisch-politiek traktaat: 14, 8*).

Beide domeinen kunnen elkaar dus niet raken en met ook niet met elkaar in conflict komen, zolang ze hun eigen grenzen niet overschrijden. Vandaar dat Spinoza voorstelt, een boedelscheiding aan te brengen tussen filosofisch en wetenschappelijk denken enerzijds en geloof anderzijds of, zoals hij formuleert, tussen 'filosofie en 'theologie'. Wat hij met dit voorstel tot scheiding wil voorkomen is dat beide op één noemer worden gebracht. De Schrift is geen filosofische of wetenschappelijke tekst; wetenschap en filosofie mogen niet onderworpen worden aan het domein van de religie. Wetenschappelijk denken dient niet belemmerd te worden op grond van religieuze argumenten, omdat religie niet gerechtigd is tot uitspraken op wetenschappelijk of filosofisch terrein. Geen censuur dus van het vrije denken om religieuze redenen, maar vrijheid van denken, van meningsvorming en meningsuiting. De werkelijkheid wordt geregeerd door wetten die met de middelen van de wetenschap moeten worden bestudeerd.

(3) Consequenties van deze scheiding

Wat zijn voor Spinoza de implicaties van een niet door de religie gestuurd, seculier of naturalistisch denken? Allereerst impliceert deze scheiding de afwijzing van iedere vorm van tweedeling tussen de natuur of werkelijkheid en een zgn. 'boven'-natuur. Er is nu geen plaats meer voor een 'God' 'boven' of 'buiten' de natuur. Er is slechts de orde van de natuur zelf. Er is geen 'buiten' of 'achter' de werkelijkheid gelegen werkelijkheid, die de 'vrij scheppende oorzaak' zou zijn van de werkelijkheid waarvan wij deel uitmaken. De natuur

heeft geen veroorzakende instantie buiten zichzelf. Zij kan gezien worden als een allesomvattende, oneindige energie (mits dit begrip niet uitsluitend in fysische zin wordt uitgelegd) die zichzelf voortbrengt, oorzaak van zichzelf is, autodynamisch. Daarnaast moet ook afstand worden genomen van verschillende, nog altijd werkzame *theologische resten* in ons denken: de mens neemt in de natuur geen aparte positie meer in, los van en tegenover de rest van de natuur. Hij maakt geheel en al deel uit van de natuurlijke werkelijkheid, die wordt beheerst door wetten waaraan alles wat bestaat is onderworpen. Er kan dus geen sprake zijn van een 'vrije wil', in de betekenis van een vermogen in de mens dat als enige in de natuur aan de wetten die bepalend zijn voor de gehele natuur zou ontsnappen. Er is ook geen ruimte voor de aanname van een doelgerichtheid van de natuur die haar door een instantie 'van buiten' zou zijn opgelegd.

(4) introductie van enkele belangrijke begrippen

Uitleg van enkele kernbegrippen: 'God', 'substantie' en 'natuur', 'voortbrengende natuur' en 'voortgebrachte natuur'. Natuur als oneindige macht die tot uitdrukking komt in een oneindige hoeveelheid onderscheiden 'bestaanswijzen' ('modi': effecten van de substantie, 'dingen'). In welke zin is de natuurmacht 'oneindig'?

Toelichting bij de begrippen 'substantie' en 'bestaanswijzen' of 'modi' aan de hand van twee teksten. Uitleg van het onderscheid tussen bestaanswijzen en zelfstandigheid of substantie met behulp van *Ethica* 1, axioma 1: 'Al wat is, is in zichzelf of in iets anders'. Daarna uitleg van het begrip 'substantie': *Ethica* I, definitie 3: 'Onder een substantie versta ik iets wat in zichzelf is en door zichzelf wordt begrepen, dat wil zeggen een zaak waarvan het begrip niet het begrip van iets anders nodig heeft om daaruit gevormd te worden.'

Deze laatste definitie drukt volgens Spinoza uit wat in werkelijkheid *is*. Waarom is dit begrip nodig en waarom moeten we aannemen dat er zo'n zichzelf veroorzakende dragende grond van alle bestaanswijzen ('dingen') is? Voor Spinoza is dit een 'heldere kennis', d.i. een *evidentie*, die geen nadere uitleg behoeft, maar hij reikt tegelijk langs verschillende wegen argumenten aan. Eén van deze argumenten luidt als volgt: in de keten van eindige bestaanswijzen die we waarnemen is geen van de bestaanswijzen oorzaak van zichzelf. Binnen

deze keten is derhalve ook geen laatste oorzaak te vinden waaruit de keten zelf voortkomt. De keten heeft geen begin en geen einde: zij is oneindig. Iedere schakel komt voort uit oorzaken buiten zichzelf, die ook weer oorzaken buiten zichzelf hebben. De oneindige keten die alle bestaanswijzen omvat moet dan ook worden veroorzaakt door een oorzaak die zelf géén deel uitmaakt van deze keten. Deze oorzaak van de allesomvattende keten, die zelf geen oorzaak meer heeft buiten zich en dus zichzelf veroorzakend is, noemt Spinoza 'substantie', de dragende grond van alle modi. Hij duidt haar aan als 'absoluut oneindig'. Dat wil zeggen: er is geen enkele werkelijkheid buiten de substantie, ze heeft dus geen grenzen, er is geen werkelijkheid die zij ontbeert. Zij brengt zichzelf voort. Spinoza gebruikt in verband met de substantie de termen 'eeuwig' en 'oneindig': eeuwig betekent in deze context: atemporeel. Niet uit te drukken in termen van tijd en duur, van hiervoor en hierna. Oneindig betekent: geen grens hebbend. Spinoza gebruikt beide termen naast elkaar. Ik volg hem hierin in mijn uitleg. Alleen de eindige bestaanswijzen ('modi') kenmerken zich voor ons door maat, tijd en getal. De oneindigheid van de substantie komt opnieuw ter sprake in punt 7.

Het net besproken onderscheid tussen dat wat 'in zich' is, de substantie, en dat wat 'in iets anders' is, de 'modi' of effecten die door de substantie worden voortgebracht, keert ook terug in de gelaagde betekenis van de term 'natuur'. Ook in dit begrip onderscheidt Spinoza tussen de natuur als oorzaak en blijvend dragende grond van al wat is, de 'voortbrengende natuur' ('natura naturans') - die identiek is aan de absoluut oneindige substantie - en de natuur als de totaliteit van alle bestaanswijzen die door de substantie worden voortgebracht, de 'voortgebrachte natuur' ('natura naturata').

Wat voor uitspraken kunnen we doen over de substantie? Welke eigenschappen zijn kenmerkend voor de substantie als substantie? De oneindige substantie moet wel over oneindig aantal wezenlijke eigenschappen ('attributen') beschikken, omdat alleen een oneindige hoeveelheid in overeenstemming is met haar volmaaktheid. Wij, als onherroepelijk beperkte bestaanswijzen, hebben echter maar een beperkte kennis. Wij kunnen op grond van onze eigen constitutie als modus of bestaanswijze slechts twee eigenschappen (van de oneindig vele!) noemen: 'uitgebreidheid' en 'denken'.

Ging Descartes uit van twee onderscheiden substanties, de werkelijkheid van de geest en die van de door uitgebreidheid gekenmerkte materiële wereld, Spinoza's uitgangspunt van de ene substantie biedt geen enkele ruimte meer voor een dualistische ordening van geest en materialiteit. Bij hem is er één, ongescheiden, autodynamische werkelijkheid. 'Geest' en 'uitgebreidheid' vormen geen aparte *werkelijkheden*, maar wezenlijke *eigenschappen*, naast oneindig vele andere die we niet kennen, van een en dezelfde werkelijkheid, de substantie. Voordelen van deze beschouwingwijze: geen reductie van geest naar materialiteit (zoals in materialistische filosofieën gebruikelijk is), noch van materialiteit naar een geestelijk beginsel (zoals in filosofisch-idealistische benaderingen). Beide eigenschappen zijn geheel gelijkwaardig en gelijksoortig. In het volgende punt (5), wanneer het over mensen gaat, kom ik hierop terug.

Tenslotte het begrip 'God'. Vlak na de definitie van het substantiebegrip aan het begin van de *Ethica* lezen we: 'Onder God versta ik een oneindig zijnde, dat wil zeggen een substantie die uit oneindige attributen bestaat [...]'. *Ethica* I, definitie 6). Waarom gebruikt hij voor de substantie hier de term 'God'? Het belang dat hij aan deze term hecht blijkt uit het feit dat het eerste deel van de *Ethica* de titel krijgt 'De Deo' ('Over God') en niet 'over de substantie' of 'over de natuur'. Het is duidelijk dat het hier niet de God van de openbaringsgodsdiensten betreft. God is geen persoon, geen transcendente schepper boven en buiten de natuurlijke werkelijkheid. Deze laatste God is in Spinoza's ogen immers geheel antropomorf: ontworpen naar het beeld en de gelijkenis van de mens. De substantie die in de *Ethica* 'God' wordt genoemd is de oneindige werkelijkheid waartoe wij ons als mens als onze eigen bestaansvoorwaarde noodzakelijkerwijze verhouden. In laatste deel van de *Ethica* werkt Spinoza deze gedachte uit en wijst hij op de praktische consequenties voor ons handelen. Ik kom hierop terug in punt 7.

(5) Overgang in de *Ethica* naar de situatie van de mens

Bij Spinoza is niets wat bestaat inert: zijn is altijd macht of energie om te zijn. Van de substantie schrijft Spinoza dat zij 'causa sui' is, oorzaak van zichzelf, energie of macht om zichzelf voort te brengen en blijvende bron van alle 'modi' die uit haar voortkomen: zij is (auto-) dynamisch (vgl. *Ethica* I, stelling 34). De 'modi' die door de substantie worden voortgebracht ontleen hun macht om te

zijn aan de substantie en brengen zelf op hun beurt ook weer effecten voort: 'Er bestaat niets in de natuur waaruit niet een gevolg voortvloeit.' (*Ethica* I, stelling 36). De natuur is autodynamisch en daarom zijn ook alle bestaansvormen die zij voortbrengt dynamisch. Alleen de substantie vindt haar oorzaak in zichzelf. Alle bestaanswijzen of 'modi' verhouden zich noodzakelijkerwijs tot iets buiten zich, zij zijn geen oorzaak van zichzelf, maar worden veroorzaakt door andere 'modi' en deze weer door andere. Niets is derhalve inert: 'Elk ding streeft ernaar, voor zover het van hem afhangt in zijn bestaan te volharden' (*Ethica* III, stelling 6). Alle bestaanswijzen bestaan slechts in en door betrekkingen die zij aangaan met hun omgeving. De voortgebrachte natuur is geen verzameling inerte dingen, maar een netwerk van op elkaar inwerkende krachten. Alles in deze wereld bestaat in en door de werkingen die het binnen dit netwerk uitoefent op zijn omgeving en zelf weer van uit deze omgeving ondervindt.

De 'modi' kunnen worden beschouwd als de knooppunten in dit netwerk. Ze zijn wat ze zijn door de plaats die ze innemen en de aard en de intensiteit van hun betrekkingen met hun omgeving. Deze gedachte wordt als volgt uitgewerkt:

De term 'lichaam' wordt gebruikt voor alle 'dingen' van materiële aard (waaronder dus ook lichamen in de huidige betekenis van het woord). Nadat Spinoza in het tweede deel van de *Ethica* lichamen heeft gedefinieerd en onderscheiden naar de intensiteit en rijkdom van hun interactie met de omgeving, ontstaat er een soort 'zijns ladder' (term van P.-F. Moreau, *Spinoza en het spinozisme*, Damon, Budel 2004, p. 87), waarop zijnden 'een plaats innemen naar gelang van hun samengesteldheid en de mate van hun betrekkingen met de buitenwereld'. Sommige lichamen zijn complexer dan anderen en hebben een rijkere interactie met de buitenwereld. Er zijn dus slechts *graduele* verschillen.

Ook de mens, die nu pas in beeld komt, verschilt – geheel anders dan bij Descartes - alleen *gradueel* van de andere bestaanswijzen. Het menselijke lichaam is in hoge mate complex en onderhoudt een gedifferentieerd en rijk contact met de omgevende wereld.

Menselijk lichaam is een modus van het attribuut uitgebreidheid, de menselijke geest is een modus van het attribuut denken. Beide zijn gelijkkelijk 'modi' van één en dezelfde werkelijkheid (zoals uitgebreidheid en denken wezenlijke eigenschappen zijn van één en dezelfde substantie). Wanneer we het hebben over het lichaam van mensen, gaat het over de stoffelijke aard van een mens: het lichaam ziet er zo en zo uit en heeft deze specifieke 'stofwisseling' met de wereld. Wanneer we spreken over de 'geest', gaat het over hetzelfde individu, maar nu benaderd vanuit een ander aspect. Beide aspecten horen bij elkaar, zijn gelijkwaardig en gelijkoorspronkelijk, zoals gebruik van muziekinstrumenten, geluidsgolven, partituren op papier en het mentale genieten van muziek bij elkaar horen.

Omdat beide aspecten gelijkwaardig zijn en gelijk op lopen, kunnen we achterhalen hoe onze kennis geleidelijk tot ontwikkeling komt, door te kijken hoe het proces van onze lichamelijke interactie met de wereld zich ontwikkelt.

Korte schets van Spinoza's benadering van de menselijke kennis:

- 1) 'Verbeelding' / 'imaginatio'. Onze eerste fysische verkenning van de wereld voltrekt zich als het ware 'op de tast'. Onze mentale verkenning voltrekt zich dus eveneens 'al tastend': zij verloopt nog ongeordend, verward, gebonden aan het vertekende perspectief van de nog onwetende mens. Deze eerste vorm van kennis is inherent aan de menselijke conditie. De eerste betrekkingen die we aangaan met de wereld zijn overwegend van passieve aard. Wie iets in het eerste contact met de werkelijkheid ondergaat, doorziet nog niet wat hij ondergaat. Onze contacten kunnen gepaard gaan met emoties, gemoedsberoeringen. Deze zijn positief en vreugdevol, als we ze als bevorderlijk ervaren voor ons streven tot voortbestaan; ze zijn negatief, we voelen ons verdrietig en passief, als we door hen onze onmacht ervaren en ons in ons streven naar voortbestaan belemmerd voelen. Aanvankelijk overheerst onze passiviteit: we ervaren ons gebrek aan weten en onze onmacht.
- 2) De tweede kennissoort die Spinoza onderscheidt, is de kennis van de 'ratio' of de rede, met behulp waarvan de eigenschappen die aan ons lichaam en de buitenwereld gemeenschappelijk zijn kunnen worden gekend. Ook deze kennissoort is onlosmakelijk verbonden met en

begeleidt de interactie van het menselijke lichaam en de omgevende wereld. In deze interactie tekenen zich gaandeweg patronen af die ons in staat stellen te overleven. We ontdekken herhalende elementen en wetmatigheden die hieraan ten grondslag liggen. Er vormen zich 'algemeen erkende begrippen' die ons adequate kennis kunnen leveren. Ons weten wordt niet langer louter gedomineerd door de 'imaginatio'. Descartes begint zijn analyse van de positie van de mens bij dit niveau van de ontwikkelde 'rede, Spinoza laat de ontwikkeling van de menselijke kennis op een veel vroeger punt beginnen: op het niveau van de 'verbeelding' en de emoties.

- 3) Kennis van de derde, de hoogste soort: het intuïtieve weten ('scientia intuitiva'). Zij toont ons de dingen 'tot in hun grond', als 'modi' van de substantie, d.i. zoals ze volgens Spinoza werkelijk zijn. Wat in dit intuïtieve inzicht wordt gezien, de grond van alle dingen, is eeuwig, en eeuwig is ook onze kennis voor zover zij weet heeft van deze grond. Op de dit intuïtieve weten ga ik op dit moment nog niet in, maar pas bij het laatste onderdeel, punt 7.

Toename van kennis van de eigen bestaanssituatie is bij Spinoza tegelijkertijd vergroting van het vermogen tot *handelen*. Beide aspecten zijn immers aspecten van een en dezelfde realiteit (zoals 'uitgebreidheid' en 'denken' volgens Spinoza wezenlijke eigenschappen zijn van één werkelijkheid). Als in de *Ethica* wordt gezocht naar wegen die ons leiden naar verbreding en verdieping van onze kennis, zijn dit dus tegelijk de wegen die leiden naar adequater handelen, adequater omgang met onszelf en met de wereld om ons heen.

(6) De weg van de rede van overwegende machteloosheid naar toename van vrijheid

Spinoza gaat niet, zoals Descartes, uit van het reflecterende, redelijke, individuele subject, maar van mensen die met elkaar en met omgevende werkelijkheid zijn verbonden als knooppunten in een netwerk van op elkaar inwerkende krachten. Zij oefenen invloeden uit op de omgevende werkelijkheid en ondergaan daarvan invloeden.

Aanvankelijk worden we over het algemeen meegesleept door krachten 'van buiten'. We laten ons leiden door emoties die ons voornamelijk gevangen

houden, in beslag nemen en passief maken. Door kennis te krijgen van de wetmatigheden van de natuurlijke orde waar we deel van uitmaken en van de krachten die bepalend zijn voor de situatie waarin we ons bevinden, vergroten we onze macht tot handelen, worden we actiever, op basis van inzicht, en verminderen we onze passieve afhankelijkheid van krachten 'van buiten' en onze emoties. Goed is voor ons wat we voor onze eigen bestaanshandhaving en -ontplooiing, onze 'conatus', van nut achten, kwaad wat we menen dat onze zelfhandhaving schaadt.

Hoe kunnen we komen tot 'andere, tegengestelde en sterkere', actievere emoties en tot meer kennis? [vgl. *Ethica* IV, stelling 7: 'Een emotie kan alleen getemperd worden of bedwongen door een andere, tegengestelde en sterkere emotie.'] In de *Ethica* worden er twee wegen aangeduid, resp. in deel IV en V.

Het vierde deel van de *Ethica* schetst de eerste weg. Het is de weg van de geleidelijke ontwikkeling van de menselijke rede: het ontdekken van verbanden, patronen, wetmatigheden. Deze weg kan niet anders dan aarzelend zijn, met vallen en opstaan, voorlopig, uitgaande van de feitelijke, beperkte mogelijkheden en inzichten die men heeft.

De geschetste weg wordt realistisch beschreven en is te begrijpen en te volgen. Vaak bevinden we ons vaak in lastige omstandigheden, we hebben nog onvoldoende macht over de omstandigheden waarin we ons bevinden, zijn onderhevig aan tegenstrijdige impulsen. Spinoza citeert vaak Ovidius: 'Ik zie het betere en keur dat goed, maar doe toch het slechtere' (*Ethica* IV, stelling 17, commentaar). We lijden aan emoties die ons op sleeptouw nemen en we weten niet waarheen. 'Onbekend met onze toekomst en ons lot zijn we daarom net als de golven van de zee [...]' (*Ethica* III, stelling 59, commentaar). Slechts moeizaam vormen zich inzichten in de loop van de eeuwen en leren we hoe we ons zo kunnen gedragen, dat onze interactie met de omgevende werkelijkheid beter, adequater wordt en ons eigenbelang om voort te bestaan en ons zo goed mogelijk te ontwikkelen beter wordt gediend (religieuze tradities en de vorming van politieke verbanden kunnen aan deze inzichten bijdragen). Maar onze betere inzichten blijven nog vaak abstract en leggen het regelmatig af tegen de directe emoties die ons op sleeptouw nemen. De inzichten die we opdoen hebben nog geen stabiele invloed op onze emoties en ons gedrag, en blijven nog te vaak als externe geboden (*Ethica* IV, stelling 18,

commentaar), voorschriften en idealen werkzaam, met onvoldoende macht om een stabiel door de rede geleid leven te bewerkstelligen.

Spinoza onderzoekt in dit deel de lange weg naar toename van kennis en inzicht in de mechanismen die in het dagelijkse leven ons gedrag bepalen. Hij gaat na hoe we met vallen en opstaan voorwaarden kunnen scheppen voor meer inzicht in de impulsen waardoor we ons laten voortdrijven. Hoe de krachtsverhoudingen stapsgewijze kunnen veranderen in het voordeel van een grotere onafhankelijkheid van vormen van externe dwang en dientengevolge toename van zelfmacht/autonomie. Het vierde deel van de *Ethica* schetst het dagelijkse gevecht tussen enerzijds ons streven naar voortbestaan en de zo groot mogelijke ontplooiing van ons vermogen tot actief, door de rede geleid handelen en anderzijds de krachten 'van buiten' die dit streven - zowel individueel als in maatschappelijk verband - naar een zo sterk mogelijke vorm van voortbestaan in de weg staan. Op de weg naar sterker zelfbepaling door toename van onze verstandelijke kennis en toenemend inzicht in wat werkelijk in ons belang is, wordt het gaandeweg duidelijk dat individuele ontwikkeling slechts mogelijk is wanneer we samenwerken met medemensen ('dingen die op ons lijken', *Ethica* III, stelling 27), die eveneens uit zijn op voortbestaan. 'Er bestaat in de natuur geen afzonderlijk ding dat voor de mens nuttiger is dan een mens die volgens de leiding van den rede leeft' (*Ethica* IV, stelling 35, bijkomende stelling 1). Spinoza benadrukt het belang van de vorming van maatschappelijke verbanden, van solidariteit en vriendschap ('generositas').

Tot nu toe bespraken we de moeizame ontwikkeling van de rede: we ontdekken dat het mogelijk is en voordelen biedt om de wisselende situaties waarin we verkeren met aandacht te analyseren, geleidelijk kennis te krijgen van de patronen en wetmatigheden die in deze situaties een rol spelen, zodat we op grond van die kennis zelf actiever kunnen worden, sturend optreden en een adequater gedrag ontwikkelen. Het is een weg van onderop die altijd instabiel is en waar terugvallen nooit zijn uitgesloten. We opereren steeds in het gebied tussen de machteloosheid van 'imaginatio' en de macht van de rede.

Is er een stabiel en zekerder weg mogelijk?

(7) Over de plaats en het belang van het begrip ‘oneindigheid’ in de *Ethica*

In het vijfde deel van de *Ethica* duidt Spinoza een weg aan die volgens hem leidt naar stabiele kennis. Een weg voor de mensen die geschikt zijn voor deze weg en in staat haar te volgen. Dit is de weg van de intuïtie of het intuïtieve weten, die voert naar echte vrijheid, d.i. *innerlijke macht* (vgl. *Ethica* I, definitie 7). Door de intuïtieve kennis van het eigen emotionele leven wordt onze geest, zo schrijft Spinoza, uiteindelijk slechts door eigen innerlijke kracht bepaald. Aan het einde van deze weg is de wijs geworden mens ‘zich met eeuwige noodzakelijkheid bewust van zichzelf, van God en van de dingen. Hij houdt nooit op te bestaan en is altijd tot gemoedsrust in staat’ (*Ethica* V, stelling 42, commentaar). Hier zou hij het streven voorbij zijn.

Toelichting:

1. Terugblikkend op de zojuist gevolgde weg in het voorlaatste deel van de *Ethica*, concluderen we dat we alleen bevredigend kunnen omgaan met de dingen, wanneer we handelen op basis van kennis. Kennen is iets uit zijn oorzaak of oorzaken begrijpen. Onze interactie met de wereld is daarom in aanvang inadequaats: we kennen noch onszelf goed, noch de omgevende werkelijkheid. Vandaar dat we ons vaak onmachtig en angstig voelen. Om deze gevoelens tegen te gaan, hebben we de neiging, onze toevlucht te nemen tot illusies, ondeugdelijke redmiddelen tegen de angst, zoals bijvoorbeeld, levend in de traditie van Descartes, de aanname van een in zichzelf gekeerd, autonoom subject, voorzien van een vrije wil, niet aan oorzaken en gevolgen onderworpen, tegenover de wetmatig bepaalde natuur: het nog uit de theologie stammende begrip van de mens als soevereine heerser over de natuur.

Spinoza laat echter zien, dat wij niet onze grond in onszelf hebben. Wij brengen onszelf niet voort. We verhouden ons, om te kunnen bestaan, noodzakelijkerwijs tot alle andere ‘modi’. Alles wat is, is als ‘modus’ van beide attributen zowel geestelijk als materieel in ‘stofwisseling’ met de omgevende werkelijkheid. De interactie van mensen met hun omgeving kenmerkt zich door een specifieke complexiteit en rijkdom. Het vierde deel beschrijft de weg van geleidelijke toename van inzicht in wat ons werkelijke eigenbelang is: we ontdekken dat voor ons eigen bestaan het bestaan van andere mensen onontbeerlijk is. We geven er blijk van een inadequaats zicht te hebben op ons

eigenbelang, zolang dit niet mede het belang van alle anderen insluit. Ons zicht op wat tot ons welbegrepen eigenbelang behoort, wordt in het vierde deel geleidelijk scherper en omvat steeds groter delen van de realiteit. We gaan onszelf begrijpen als knooppunt in een netwerk dat zich steeds verder uitbreidt. Alleen *in en door de interactie met dit gehele netwerk* zijn we wie we zijn. Gaandeweg groeit het inzicht dat het geheel van de natuur voor ons van belang is voor ons voortbestaan. Ons welbegrepen eigenbelang gaat uiteindelijk de zorg omvatten voor de samenleving waarin we leven en voor de ons omvattende werkelijkheid, die ons tegelijkertijd oneindig overstijgt.

De illusie van subject met vrije wil is in het voorlaatste deel van de *Ethica gaandeweg* doorbroken. Wij beseffen integraal onderworpen te zijn aan de wetten van de natuur die gelden voor alles wat is.

2. In het laatste, vijfde deel van de *Ethica* zijn we getuigen van een radicale doorvoering van deze gedachte: de weg van het intuïtieve weten. De weg die Spinoza hier schetst en die hij 'heel steil' noemt ['perardua', *Ethica V*, stelling 42, commentaar], ook al is zij wel degelijk begaanbaar, ligt weliswaar in het verlengde van die van de *ratio*, maar er is tegelijk ook sprake van een omslag, een omkering van perspectief en daarmee van een kwalitatieve verandering.

De gedachte dat we iets pas werkelijk begrijpen, wanneer we de bewerkende oorzaak ('causa efficiens') ervan kennen, betekende in het vierde deel dat voor de verklaring van ieder eindig zijnde gezocht moet worden naar andere eindige zijnden die dit ene zijnde veroorzaken: 'Al wat is, is in zichzelf of in iets anders' (*Ethica I*, axioma 1). Dit leidde tot de interpretatie van de natuur als oneindig netwerk van op elkaar inwerkende krachten waar alle eindige zijnden in zijn opgenomen en door worden bepaald.

In het vijfde deel wordt dit zoeken naar een verklaring vanuit de bewerkende oorzaak echter tot in zijn uiterste consequenties doorgetrokken. Als eindige dingen worden veroorzaakt door alle andere eindige dingen met wie ze in een oneindig netwerk van krachten zijn verbonden, door wat wordt dan dit omvattende netwerk zelf veroorzaakt? De oorzaak van dit netwerk kan niet binnen dit netwerk van eindige bestaansvormen zelf zijn gelegen.

In het laatste deel van de *Ethica* breekt - op basis van ons vermogen tot reflectie op ons bestaan-in-interactie-met-de-wereld - het inzicht door, dat ook de wetmatigheid die geldt voor de gehele 'voortgebrachte natuur', inclusief de

mens als minuscule bestaansmodus, niet in zichzelf gefundeerd kan zijn, maar haar grond vindt in een werkelijkheid die, zoals in het bovenstaande axioma wordt geformuleerd, 'in zichzelf' is: de 'voortbrengende natuur', de 'substantie' of 'God'. Het gaat dus bij de intuïtieve kennis om het directe inzicht in of het zien van een *cruciale betrekking*, namelijk tussen een afzonderlijke 'modus' of bestaanswijze en een oneindige eigenschap van de substantie, een inzicht dat tegelijk inzicht is de *immanentie* van deze laatste oorzaak. De dragende grond en blijvende bron van ons in tijd en ruimte zich voltrekkende bestaan in interactie met de gehele voorgebrachte natuur is dus de oneindige, voortbrengende werkelijkheid ('natura naturans') van de substantie. Het laatste deel van de *Ethica* sluit met deze gedachte direct aan op het eerste en tweede deel.

Deze radicalisering van de zoektocht naar de verklarende oorzaak leidt tot een *omslag en fundamentele wijziging van perspectief*. Ging de beschouwing van het vierde deel nog uit van het individuele eigenbelang, zonder daarbij echter de gedachte van Descartes over te nemen dat deze mens het centrum van de werkelijkheid zou vormen, in de loop van de beschrijving van het vierde deel wordt dit individuele eigenbelang gaande weg verbreed en verdiept en ging het steeds meer domeinen omvatten: de sociale werkelijkheid, het gehele netwerk van krachten dat kenmerkend is voor de voorgebrachte natuur. In het vijfde deel wordt het hoogste inzicht in dit eigenbelang bereikt en mondt de moeizame zoektocht van de ratio uit in de kennis en erkenning van de laatste oorzaak, de bron van ons bestaan waaraan al wat we zijn ontspringt. Het inzicht dat ik als nietige bestaanswijze expressie ben van en voortgebracht wordt door de substantie, heeft na de argumentatieve weg, die daarheen heeft geleid en dit inzicht heeft mogelijk gemaakt, uiteindelijk geen verdere discursieve argumentatie meer nodig. Het transformeert zich in een onmiddellijk, stabiel weten.

De beschrijving van onderop van de ratio en de totstandkoming van dit directe inzien, dit intuïtieve weten, verschillen op belangrijke punten van elkaar. We zien in de eerste plaats een omkering van perspectief: het accent ligt niet meer op de beschrijving vanuit het gezichtspunt van duur en tijd, maar op die vanuit het gezichtspunt van de eeuwigheid. De mens weet zich een minuscuul eindig deel, gedragen en voortgebracht door een oneindige werkelijkheid die

ontheven is aan tijd en ruimte. Het accent valt nu op de werkelijkheid die in de relatie tussen voortbrengende natuur en mijn individuele bestaan logisch en ontologisch het primaat heeft.

We begrijpen ons eigen bestaan nu als een expressie van deze oneindige werkelijkheid die ons draagt en tegelijk oneindig overstijgt. We beseffen onze oneindig gerelateerd-zijn: het besef slechts te bestaan *in en door onze betrekkingen met al het andere*. Alleen door de erkenning en begrijpende, liefdevolle aanvaarding van dit inzicht dat we een nietige bestaanswijze zijn van de substantie, kan het de werkelijke verhoudingen vertekende geweld van onze passieve emoties fundamenteel ('tot in de grond') worden overwonnen. In het intuïtieve weten hebben we zicht op de ware grond van ons bestaan en weten we waar ons werkelijke ('welbegrepen') eigenbelang ligt. Deze kennis is tegelijk de liefdevolle aanvaarding van dit eigen bestaan-als gegrond-in-de-substantie. Dit geeft ons volgens Spinoza de hoogste gemoedsrust, omdat onze 'conatus' (ons streven om te bestaan) in deze kennis en aanvaarding zijn vervulling vindt. Het intuïtieve weten impliceert de blijvende arbeid van de *imaginatio* en de *ratio*, maar is *zelf* niet meer *discursief*, in argumentatieve stappen, maar een rustig weten dat tegelijkertijd vreugde geeft (en niet meer de strevende emotie, 'laetitia', is, maar een vreugde die voorbij het streven ligt, 'gaudium'). We begrijpen nu wat ons werkelijke eigenbelang is, omdat we dit belang *tot in haar grond* kennen. Onze liefde voor het eigen bestaan verdiept zich tot liefde voor de grond van ons bestaan: begrijpende liefde tot God ('amor Dei intellectualis'), waartoe wij ons als onze eigen bestaansgrond verhouden en die daarom door Spinoza 'God' genoemd wordt. Niet de boven- of buitennatuurlijke God van de religie – maar de oneindige voortbrengende natuur waarvan wijzelf uitdrukking zijn. Deze liefde is niet wederkerig en heeft deze wederkerigheid ook in het geheel niet nodig. De God van Spinoza is geen persoon die lief heeft – dit is volgens Spinoza slechts een antropomorfe projectie, ontworpen naar het beeld en de gelijkenis van een mens.

Menselijke eeuwigheid: wij kijken naar de eeuwige grond van ons bestaan. Voor zover wij in de intuïtieve kennis de hoogste kennis bereiken, namelijk kennis van God, - hoe gering ook: we kennen immers slechts twee attributen van de oneindig vele! - is onze geest ook eeuwig. Hiermee wordt niet bedoeld dat mensen onsterfelijk zijn. We zijn onherroepelijk sterfelijk: het zicht op de

oneindigheid of eeuwigheid van de natuur kan uitsluitend tot stand komen tijdens van ons zeer eindige, wezenlijk sterfelijke bestaan [vgl. de metafoor van iemand die, liggend in het gras, de sterrenhemel bekijkt. Hij ziet een wereld die zijn in tijd en plaats gesitueerde bestaan oneindig overstijgt, maar als aan plaats en tijd gebonden individu heeft hij dit zicht op de eeuwigheid echter *alleen* dank zij en tijdens zijn sterfelijke bestaan]. Het eeuwige toont zich alleen *in de tijd* aan ons. Onze geest is, voor zover zij in staat is de werkelijkheid onder het aspect van de eeuwigheid te beschouwen, ook zelf ontheven aan tijd en duur. Voor zover zij echter ons in plaats en tijd gesitueerde lichaam tot object heeft, gaat ze tegelijk met dit lichaam te gronde.

Vanuit nieuwe perspectief 'sub specie aeternitatis', vanuit ons inzicht in de wezenlijke verbondenheid met de substantie, ervaren we hoe ons bestaan wezenlijk verbonden is met *alle* andere bestaansvormen. Dit inzicht vergroot ons vermogen tot handelen. We zijn nu in staat te onderscheiden wanneer dingen aanvaard moeten worden, omdat onze macht ontoereikend is om te vermijden wat ons overkomt, en wanneer handelen mogelijk en noodzakelijk is.

Afsluitend:

Ons Intuïtieve weten verwijst niet naar een ijle, mysterieuze, zogenaamd 'hogere' werkelijkheid, maar toont zich *uitsluitend in de intensivering en verdieping van onze dagelijkse ervaringen* en in ons *dagelijkse handelen* - zoals licht pas zichtbaar wordt, wanneer het op voorwerpen valt. We zien ons oneindig gerelateerd zijn. Wij kijken met nieuwe ogen. Deze nieuwe manier van kijken komen echter niet voort uit onze kennismaking met iets mysterieus uit een andere wereld, maar uit de ervaringen en de macht van ons eigen verstand: *Ethica V*, stelling 25: 'Naarmate wij de individuele dingen beter begrijpen, begrijpen we God beter'. Naarmate wij onszelf (als individueel ding) beter begrijpen, wordt het duidelijker dat niet wij de grond van ons bestaan zijn, maar dat ons bestaan de tijdelijke bestaansvorm en expressie is van een werkelijkheid die ons overstijgt en draagt. Dit besef is essentieel voor de kwaliteit van ons dagelijkse ervaren en voor de vorming van een andere levenshouding en levenspraktijk. Ons besef dat we oneindig gerelateerd zijn houdt de *relativering en overwinning* in van onze illusies over ons vermeende eigenbelangen die voortvloeiden uit een gebrek aan kennis en uit onze op illusies gebaseerde eigendunk. We kunnen nu intensiever en beter kijken naar

de werkelijkheid waarvan we deel zijn. Onze dagelijks ervaringen staan in een ander licht en krijgen daardoor diepte en reliëf.

Spinoza noemde deze weg, die tegelijk ook einddoel is, 'zeer steil'. De kunst van het veranderen van eigen denken en handelen kan immers alleen maar tot stand komen en gestalte krijgen in de dagelijkse praktijk van het leven, waarin we nog veel moeten afleren en veel moeten leren. Dit vergt een volgehouden inspanning om metterdaad afscheid te nemen van gewoonten, emoties en vooronderstellingen die we tevoren niet kenden maar waaraan we ongemerkt gewend waren geraakt, en ons te richten op wat werkelijk van belang is: kennis van en liefde voor de grond van ons bestaan. Om deze 'innerlijke macht' te bereiken, blijken de 'remedia' in het laatste deel van de *Ethica* (vgl. *Ethica V*, stelling 1-10) van cruciale betekenis: meditatieve en praktische technieken die de blijvende ondersteuning van de 'imaginatio' en de 'ratio' vergen. [De betekenis en rol van de 'remedia' in het proces van intensivering van onze dagelijkse ervaringen hoop ik uit te werken in een lezing op de bijeenkomst van de Vereniging Het Spinozahuis op 26 mei 2018 in Rijnsburg].

Conclusie: het begrip 'oneindigheid' speelt een *centrale* rol in de *Ethica* en is onmisbaar voor de vorming van 'intuïtieve kennis', de hoogste en meest radicale vorm van zien en begrijpen van ons bestaan in zijn relatie tot de grond die dit bestaan mogelijk maakt: 'Hoe meer iemand in deze kennis uitblinkt, hoe beter hij zich van zichzelf en van God bewust zal zijn, dat wil zeggen hoe volmakter en gelukkiger hij is' (*E V*, stelling 31, commentaar).

Jeroen Bartels, 24 november 2017