

Spinoza over vrijheid

Jeroen Bartels

Lezing gehouden op 23 november 2008 in Paradiso, Amsterdam, ter gelegenheid van de Spinozadag 2008, georganiseerd door de Amsterdamse Spinoza Kring, Paradiso en Amsterdam Wereldboekenstad.

Inleiding

Benedictus de Spinoza, de bekendste filosoof van Nederlandse bodem, werd op 24 november 1632 in Amsterdam geboren. Hier bracht hij ook zijn jonge jaren door tot ongeveer 1659. Hij keert er na zijn verbanning in 1656 uit de joodse gemeenschap in zijn latere leven nog enkele keren terug. Hij heeft er lang genoeg gewoond en zijn herinneringen zijn goed genoeg om de stad nog vele jaren later uitdrukkelijk als voorbeeld te noemen vanwege het klimaat van vrijheid dat er heerste en dat in die dagen in Europa uitzonderlijk was: ‘de stad Amsterdam’, zo schrijft hij rond 1670 aan het eind van zijn *Theologisch politiek traktaat*, ‘plukt de vruchten van de vrijheid zoals blijkt uit haar groei, die alle volken bewonderen. In deze bloeiende en bevoorrechte stad immers leven mensen uit alle volken en met alle mogelijke geloofsovertuigingen met de grootste eendracht samen; als ze iemand hun goed willen toevertrouwen, zorgen ze slechts te weten komen of hij rijk is of arm en of hij te goeder trouw of met bedrog zaken pleegt te doen; godsdienst of geloof kunnen hun verder niets schelen, omdat die voor de rechter bij zijn toewijzing of afwijzing in een rechtsgeding niets helpen. En geen enkel geloof is zo gehaat, dat zijn aanhangers niet onder de bescherming staan van het openbaar gezag der magistraten, mits ze niemand schade berokkenen, ieder het zijne geven en eerzaam leven’ (*TTP*, 20: 15). Vrijheid, zo blijkt, is voor Spinoza essentieel. In het geschrift waarin we dit lezen houdt hij een pleidooi voor de vrijheid van denken en spreken, en tegen de vervolging van andersdenkenden. Het doel van de politiek, schrijft hij, is de vrijheid. Hoe kunnen wij hem een dag voor zijn verjaardag, de 24e november, beter gedenken dan door stil te staan bij het begrip vrijheid waar hij zoveel waarde aan hechtte en door na te gaan wat deze vrijheid voor hem inhield en waarom hij vrijheid zo belangrijk vond? Maar nog belangrijker is de vraag of zijn opvatting van vrijheid ook nog voor ons in de huidige tijd van belang is. Het is immers niet vanzelfsprekend dat zaken die vroeger van belang waren dit ook nu nog zijn.

Spinoza gebruikt het woord vrijheid meestal in verband met het denken en handelen van mensen. Daarom moeten we, om duidelijk te krijgen wat hij onder vrijheid verstaat, het eerst hebben over wat hij schrijft over de plaats en de rol van de mens in de natuur. En daarvoor wil ik enkele opmerkingen maken over het denkklimaat van zijn tijd.

Tijd van verwarring

Kort voor Spinoza, in de eerste helft van de 17^e eeuw, had René Descartes die in hetzelfde land leefde als Spinoza, een nieuwe manier van denken uitgewerkt, die een perspectief bood op toename van het menselijke kennen en op vooruitgang. De wereld waarin Descartes rond 1600 opgroeide was in grote verwarring. Kennis die vanaf Aristoteles, vanaf enkele eeuwen voor onze jaartelling, als onaantastbaar had gegolden, was door de ontwikkeling van de wetenschappen ondermijnd. Tot dan toe was de zintuiglijke waarneming altijd de basis voor wetenschappelijke kennis geweest. We zien de zon opgaan en zien de zon weer ondergaan. Dus

de wereld staat stil en de hemellichamen draaien om de wereld heen. Copernicus ondermijnde, toen hij in 1543 schreef dat de zon niet om de aarde draaide, maar de aarde om de zon, niet alleen maar een enkele zekerheid die tot dan toe door de meeste mensen was aanvaard, hij ondermijnde meer, hij tastte in principe het vertrouwen aan dat men in staat was betrouwbare kennis te verkrijgen. Als oude waarheden onderuit kunnen worden gehaald, wie geeft ons dan de garantie dat de nieuwe die we zojuist meenden te hebben ontdekt, niet eveneens onwaar zijn? De natuurwetenschappen maakten in de 16^e eeuw een snelle ontwikkeling door en brachten op tal van terreinen nieuwe inzichten voort. Ook op het gebied van de godsdienst traden er grote veranderingen op. De kerk van Rome viel uiteen en het gezag van Rome werd aangevochten. De Schrift en de stem van het eigen geweten werden tegen het gezag van de kerk van Rome in stelling gebracht. Op beide terreinen vielen zekerheden die onaantastbaar waren in korte tijd weg. Niet voor niets wint het sceptische denken daarna, in de 16^e eeuw, snel aan kracht. Volgens de sceptici is het voor mensen principieel niet mogelijk om kennis te verkrijgen van de werkelijkheid zoals ze is. Onze vermogens zijn hiervoor eenvoudigweg niet toereikend. Descartes wilde deze denkwijze bestrijden. Als de scepticus gelijk had, was niet alleen de vooruitgang van de natuurwetenschappen op drijfzand gebaseerd en waren discussies zinloos, omdat ieder standpunt even veel of even weinig waard zou zijn, maar ook op moreel gebied zou sceptisch denken tot onaanvaardbare gevolgen leiden. Als niet meer kan worden uitgemaakt wat goed en slecht is, wat goedgekeurd moet worden en wat afgewezen, verliezen we iedere kompas. Wanneer de weg van de rede geblokkeerd raakt, blijft alleen het recht van de sterkste over. De uitzichtloze en wrede godsdienstoorlogen van die tijd lieten in de ogen van Descartes zien wat de gevolgen waren van de invloed van deze manier van denken. De 16^e eeuw was een periode van aardverschuivingen waarin oude waarheden niet meer verdedigbaar waren en werden verdrongen door nieuwe denkbeelden waarover men echter in onzekerheid verkeerde. Descartes wilde werken aan een nieuwe filosofie, waarin recht werd gedaan aan de feitelijke ontwikkeling van de natuurwetenschappen en perspectief kon worden geboden op betrouwbare kennis en op moreel handelen op basis van kennis. Voor ik Spinoza's reactie weergeef, ga ik kort in op de filosofie van Descartes.

Zoeken naar nieuwe zekerheden

Volgens Descartes was het hoog tijd een balans op te maken van alle zekerheden waarover we tot nu toe meenden te beschikken, om uit te maken of zij de toets van de kritiek konden doorstaan. Omdat veel inzichten wankelden, was het nodig grondig te onderzoeken, waarvan we nog zeker konden zijn en waarvan niet. Descartes gaat systematisch te werk. Een kleine reden tot twijfel is al genoeg om iets opzij te schuiven. Hij begint bij de zintuigen. Deze lijken onze eerste bron van kennis. Bij nadere beschouwing blijken ze echter onbetrouwbaar. Als we een stok in het water steken, zien we een stok die in tweeën is gebroken. We weten echter dat dit niet zo is. De zon lijkt op te gaan, maar we weten dat dit niet zo is. Descartes gaat nu een stap verder. Van sommige dingen zijn we misschien niet helemaal meer zeker, maar de grote lijn is ons wel duidelijk. Dat ik hier al een tijd rondloop met mijn kleren aan, dat is toch wel zeker? Ook dit is niet waar, zegt Descartes. Hoe vaak waren we niet van iets overtuigd, terwijl we later merkten dat we alleen maar droomden. Zo gaat Descartes stap voor stap verder. Uiteindelijk komt hij met een argument dat alle andere argumenten overtreft. Het lijkt een wat merkwaardig theologisch argument, maar als we de theologische schil eraf halen, blijkt het een uiterst efficiënt wapen. Uiteindelijk zouden we, zo stelt hij, kunnen denken dat we ons op veel terreinen vaak vergissen, maar dat we na correctie enkele betrouwbare dingen overhouden die in alle opzichten onbetwifelbaar lijken. Maar stel nu eens dat er een boosaardige geest bestaat die er genoeg in scheidt ons stelselmatig op het verkeerde been te zetten en ons van schijninzichten te voorzien? Dit is Descartes' meest doeltreffende argument: niet alleen

déze gedachte of dié gedachte is onjuist, maar *elke* gedachte, omdat ons denkvermogen als zodanig of ontoereikend is of systematisch kan worden misleid. Onmiddellijk hierna volgt echter een tegenbeweging: ook al zou dit laatste waar zijn, dan blijft er nog één zekerheid over die niet betwijfeld kan worden, nl. het feit dát er gedacht wordt. Ook wie aan dit feit zou willen twijfelen, kan dit alleen maar doen door zelf een moment te denken. Hiermee hebben we in ieder geval één zekerheid overgehouden die ons niet meer kan worden afgepakt met wat voor argument dan ook. Deze enige zekerheid lijkt ons echter nog weinig op te leveren. ‘Er wordt (door mij) gedacht’, is nog niet heel veel.

Ik kan hier niet uitgebreid ingaan op de manier waarop Descartes hierna tot nog andere onbetwifelbare zekerheden komt. Ik geef alleen een grote lijn. Waarom is ons enig overgebleven inzicht waar? Omdat het, zoals we zagen, evident is en weerstand biedt aan iedere poging tot weerlegging. Alles wat op dezelfde wijze onmiddellijk evident is, is waar. Descartes zegt vervolgens – ik laat in het midden of dit voor onze moderne oren nog overtuigend is of niet – dat we in onze enig overgebleven zekerheid, nl. dat er een ‘ik’ is dat denkt, als we goed kijken nog meer van dergelijke zekerheden aantreffen. Allereerst het bestaan van een oneindige, eeuwige en volmaakte grootheid, door Descartes ‘God’ genoemd. Verder de evidentie dat er ook dingen zijn die geen of niet alleen maar gedachten zijn, dingen die uitgebreidheid hebben en waar we dus eventueel tegenaan kunnen lopen. We hebben nu drie zekerheden gevonden. 1. Er is iets gevonden dat denkt, ‘ik’, ‘geest’ of ‘bewustzijn’ genoemd. 2. Er is een werkelijkheid van uitgebreide dingen gevonden, de materiële werkelijkheid. En 3. Een God die als oneindige grootheid beide heeft voortgebracht en beide instandhoudt. God bestaat zelfstandig, op zichzelf, en is zijn eigen oorzaak. Het bewustzijn of de geest kan, eenmaal geschapen, ook zelfstandig bestaan. De geest heeft het lichaam op zich niet nodig en gaat ook niet dood als het lichaam doodgaat. Het lichaam, ten slotte, bestaat ook zelfstandig en kan zonder geest bestaan, zoals alle materiële dingen in de wereld bestaan zonder dat ze een geest nodig hebben.

Wat is er nu gewonnen met dit model? Allereerst valt op dat het bewustzijn of de geest van de mens in dit model een centrale plaats krijgt toebedeeld. Was in de middeleeuwse orde de wereld vanzelfsprekend verbonden met de goddelijke orde en werd ze vanuit deze laatste orde begrepen, rond 1600, aan het begin van de moderne tijd, verandert het perspectief en komt de mens, of in ieder geval het bewustzijn van de mens geheel in het centrum te staan. De wereld is de wereld zoals ze door het bewustzijn van de mens wordt waargenomen en ervaren. De wereld is de werkelijkheid die we in de vorm van objecten voor ons zien. Ze kenmerkt zich door het feit dat ze uitgebreidheid heeft: we kunnen haar *meten*. Descartes geeft hiermee in zijn filosofie een plaats aan de op mechanica gebaseerde natuurwetenschappen van zijn tijd, die gericht was op de krachten van aanstoten, afstoten, druk uitoefenen van materiële objecten, enz. Dit is een fundamentele vernieuwing die ruimte zal maken voor het meest zichtbare van dit nieuwe denken: de introductie van het experiment in de wetenschappelijke en technische en kunstzinnige wereld. De menselijke geest is in dit model van een andere orde. Ze is wel met het lichaam verbonden tijdens het leven, maar na de lichamelijke dood bestaat ze zonder lichaam verder. Via introspectie kunnen we kennis verkrijgen van onszelf, via meting kunnen we kennis verkrijgen van de materiële wereld. En door een God als scheppende kracht te erkennen kan Descartes aan de eenheid van de werkelijkheid vasthouden en tevens een plaats inruimen voor de onsterfelijkheid van de menselijke ziel (wat in die tijd verstandig was). Omdat bij Descartes de verhouding tussen het kennende bewustzijn en de wereld die aan dit bewustzijn verschijnt centraal staat, zegt men dat Descartes aan de oorsprong staat van het subject/objectdenken in de filosofie. Het bewustzijn van de mens werd al gauw na Descartes ‘subject’ genoemd. ‘Object’ wordt alles genoemd wat door dit bewustzijn wordt ervaren.

Descartes geeft met zijn filosofie aan het begin van de moderne tijd het vertrouwen terug dat betrouwbare kennis bereikbaar is, mits men zorgvuldig te werk gaat en alles afleidt uit

beginselen waar we zeker van zijn, en dat mensen ook handelend kunnen optreden op basis van beproefde en waar gebleken inzichten. Hij leverde hiermee een indrukwekkende bijdrage aan het moderne denken en de ontwikkeling van de moderne wetenschappen. Zijn filosofie biedt een mogelijke oplossing voor de problematiek van de kennis die aan het begin van de moderne tijd, rond 1600, zo een belangrijke rol speelde. Zijn model brengt dit probleem tegelijkertijd ook tastbaar tot uitdrukking. Het menselijke bewustzijn staat in dit model in zekere zin 'buiten' en 'tegenover' de wereld. Bewustzijn en wereld zijn door een afstand van elkaar gescheiden. Ze vallen nooit samen. De verhouding tussen beide is voorgoed problematisch geworden. Dat de afstand tussen beide overbrugd kan worden, is niet vanzelfsprekend, maar vereist op zijn minste inspanning.

Tweedeling van geest en materie

De voordelen van Descartes' benadering hebben echter een keerzijde. Zijn model biedt in de eerste plaats een weinig bevredigende verklaring voor de aanwezigheid van beweging en dynamiek in de werkelijkheid. Kort na Descartes zou Jacob Swammerdam rond 1660 aantonen dat ook de zgn. dode materie vol leven en beweging was. Onder de microscoop bleken bloed, speeksel en sperma vol levende cellen te zitten. Waar kwam deze beweging vandaan? Ze kan niet uit het uitgebreid zijn van de materie worden afgeleid. Ze kan evenmin uit het denken van de mens worden afgeleid. Dus moet ze wel uit God voortkomen. God zou bij de schepping de beweging aan de schepping hebben meegegeven en deze beweging wordt vervolgens eeuwig doorgegeven volgens de wet van het behoud van energie. De natuur zelf was immers slechts inerte stof. Voor een natuurwetenschapper is deze verklaring niet bijzonder bevredigend. Verder viel ook niet te goed te verklaren hoe geest en lichaam in de mens met elkaar kunnen samenwerken. De geest is immers alleen maar iets dat ervaart en denkt. Ze heeft geen uitgebreidheid. Het lichaam daarentegen maakt deel uit van de stoffelijke natuur, wordt uitsluitend gekenmerkt door uitgebreidheid, maar ervaart en denkt niet. Voor Descartes was het duidelijk dat beide in de mens nauw met elkaar waren verbonden en samenwerkten. Nemen we immers niet vaak 'in onze geest' besluiten die we daarna 'met ons lichaam' uitvoeren? Hij slaagt er echter niet in op een bevredigende manier uit te leggen hoe dit mogelijk is. Dit is ook inderdaad niet mogelijk met behulp van de begrippen 'lichaam' en 'geest', zoals Descartes ze definieert. Ze hebben geen gemeenschappelijk raakvlak en kunnen dus ook niet samenwerken. Descartes noemt hun samenwerking uiteindelijk een mysterie. Ook dit antwoord kan onmogelijk bevredigend worden genoemd. Lichaam en geest worden door Descartes van elkaar losgemaakt, terwijl de ervaring van hun verbondenheid of eenheid zich steeds krachtiger aandient. Het probleem van de verhouding tussen lichaam en geest zal het denken in het westen nog lange tijd fascineren en laat zelfs tot in de moderne geneeskunde zijn sporen na, ondermeer in de vorm van het onderscheid tussen psychische en fysieke problemen.

Descartes en Spinoza: de scheiding doorbroken

Toen Descartes stierf, in 1650, was Spinoza 18 jaar. Het denken waar hij in zijn jonge jaren mee kennismakte, was het denken van Descartes. Diens filosofie had grote invloed aan de universiteiten en vormde het brandpunt van verhitte discussies. Ook Spinoza was vol belangstelling voor deze nieuwe ontwikkelingen. Hij was er net als Descartes van overtuigd dat men om zich in de wereld te kunnen bewegen een algemene oriëntatie nodig heeft en dat, waar deze oriëntatie ontbreekt, mensen in hun persoonlijke leven en in hun maatschappelijke leven stuurlaars worden en de speelbal van krachten waar men geen vat op krijgt. Ondanks zijn enthousiasme voor de nieuwe ontwikkelingen vond hij Descartes echter weinig consequent en

daarom onbevredigend. Descartes gaat immers uit van drie, zoals hijzelf zegt, ‘substanties’: God, de menselijke geest en de materiële werkelijkheid. Een substantie noemt hij dat wat uit zichzelf bestaat en onafhankelijk van welke andere werkelijkheid dan ook kan bestaan. Als we deze definitie van Descartes op zijn eigen begrippen toepassen, is er maar één van de drie substanties werkelijk substantie, namelijk God. De beide andere substanties bestaan immers niet uit zichzelf, maar zijn volgens Descartes door God geschapen. Hij noemt ze alleen substanties omdat ze ten opzichte van elkaar, dus de geest van het lichaam, onafhankelijk kunnen bestaan, maar niet omdat ze van God onafhankelijk kunnen bestaan. Dit is dan ook de eerste en tevens meest radicale verandering die Spinoza aanbrengt: ga niet uit van drie substanties, maar van één substantie. Deze substantie omvat al wat is. Er kunnen dus niet meerdere substanties bestaan, want dan zou de ene substantie niet alles omvatten wat er bestaat. Er kan nu ook geen scheiding meer zijn tussen een natuurlijke en een bovennatuurlijke werkelijkheid, tussen een geschapen wereld en een ongeschapen werkelijkheid, er is maar één werkelijkheid die al wat er is omvat.

Deze op het eerste gezicht eenvoudige ingreep heeft verreikende consequenties. Terwijl bij Descartes de wereld wordt geschapen door God en haar beweging en dynamiek van God krijgt, is de werkelijkheid bij Spinoza zichzelf veroorzakend en zichzelf bewegend, *autodynamisch*. Er ligt geen werkelijkheid meer achter en boven de werkelijkheid die we kennen en waar we zelf deel van zijn. Omdat deze werkelijkheid alles omvat wat er bestaat, zowel in ruimte als tijd, is ze oneindig en eeuwig. Spinoza gebruikt voor haar de term ‘natuur’, maar de termen ‘eeuwigheid’ en ‘oneindigheid’ die hij gebruikt voor de ‘natuur’ zijn traditioneel ook de termen die in verband met ‘God’ worden gebruikt. God en natuur zijn hier dan ook hetzelfde. Spinoza gebruikt in zijn *Ethica* vier keer de formulering ‘God ofwel de natuur’ (‘Deus sive natura’). De wording van de natuur is een inwendig proces, een zichzelf voortbrengen van de natuur. God is in de *Ethica* identiek aan de natuur. De natuur is autodynamisch.

Spinoza’s God is dus niet de God van het jodendom en christendom, de almachtige, alwetende God die de schepper is van alle dingen en oorzaak van alle handelen, de jaloezige rechtvaardige God die de daden van zijn schepsels weegt, die straft en beloont. God is niet de God van Abraham, Isaac en Jacob, geen persoonlijke God die men dankt en looft, tot wie men zich wendt in gebed. God is bij Spinoza geen persoon, maar de laatste grond en werkelijkheid van al wat is. Spinoza wijst antropomorfe beschrijvingen van God af, beschrijvingen naar het beeld en de gelijkenis van de mens. De reden waarom Spinoza deze God afwijst is interessant. Hij wijst dit godsbegrip niet alleen af omdat het onwaar is en strijdig met zijn manier van benaderen, maar ook omdat dit beeld afbreuk doet aan de autonomie van de mens, omdat mensen ten overstaan van een dergelijke God gaan handelen uit hoop op beloning of uit vrees voor straf, en niet omdat men zelf op grond van inzicht kiest voor wat men goed acht. De God van Spinoza is de wetmatig bepaalde natuur.

Uit de weigering om uit te gaan van een tweedeling tussen natuur en bovennatuur volgt dat Spinoza ook op moreel gebied geen tweedeling aanvaardt. De verordeningen Gods van de religies zijn geen morele principes die ons van boven worden aangereikt, maar principes die berusten op inzicht in het wetmatige karakter van de natuur en de eigen plaats die men in het geheel van de natuur inneemt. Morele waarden vloeien voort uit inzicht in wat goed is voor het individuele en maatschappelijke menselijke welzijn.

Door de drie substanties van Descartes, God, de menselijke geest en de materiële natuur, tot één substantie te herleiden, is in ieder geval een van de problemen die het model van Descartes opriep beantwoord. De beweging in de natuur is niet door God bij de schepping als het ware van buiten af aan de natuur toegevoegd. Ze is eigen aan de natuur zelf. Ook het probleem van de verhouding tussen lichaam en geest bij de mens komt nu in een ander licht te staan. De mens maakt bij Spinoza geen deel meer uit van twee verschillende werkelijkheden, maar is deel van één werkelijkheid: ‘God oftewel de natuur’. In hem werken geen twee substanties op mysterieuze wijze met elkaar samen, maar lichaam en geest vormen een eenheid.

Om dit preciezer uit te leggen, moet ik nu (eindelijk) iets meer zeggen over Spinoza's benadering van de plaats en de rol van de mens binnen de ene substantie, de natuur.

Plaats van de mens in de natuur. Het streven om in zijn bestaan te volharden

De substantie van de natuur drukt zich volgens Spinoza uit in een oneindig aantal materiële vormen, de vele 'dingen' die we waarnemen en die op een bepaald moment ontstaan, een tijd bestaan en een tijd later weer verdwijnen. Omdat de natuur zelfbewegend is, geldt ook voor al haar vormen dat ze dynamisch zijn. De natuur is geen statisch geheel, maar een proces en dit geldt eveneens voor de oneindig vele vormen of dingen waarin zij zich uitdrukt. Spinoza drukt dit uit door te zeggen dat er niets is dat inert is, maar dat alles wordt gekenmerkt door een actief *streven*: 'Elk ding streeft ernaar, voorzover het van hem afhangt, in zijn bestaan te volharden' (*E. III*, 6). Elk ding is volgens hem dus een streven, een begeerte om te bestaan, te volharden in zijn bestaan en zich in dit bestaan optimaal te verwerkelijken. Dit streven komt bij uitstek tot uitdrukking in de aard van de betrekkingen die ieder ding onderhoudt met zijn omgeving. De natuur is geen verzameling losse en inerte dingen, maar een oneindig netwerk van dingen die op elkaar inwerken. Alles is wat het is door de werkingen die het uitoefent op zijn omgeving en die het zelf weer van de omgeving ondervindt. Spinoza gebruikt de term 'lichaam' voor alle dingen die uitgebreidheid hebben. Zijn redenering is als volgt: er bestaat een oneindige hoeveelheid lichamen. Hierbij is een onderscheid te maken tussen eenvoudige lichamen en complexere lichamen, die zijn samengesteld uit eenvoudige. Complexe lichamen hebben complexer en rijker relaties met de omgeving dan eenvoudige lichamen. Het menselijke lichaam onderscheidt zich doordat het een breed scala aan betrekkingen onderhoudt met de buitenwereld. Bovendien is het in staat deze contacten te onthouden. Het beschikt over een goed ontwikkeld 'geheugen'. Spinoza geeft de mens dus geen aparte plaats 'buiten' of 'tegenover' de wereld, zoals Descartes deed, maar beschrijft de mens dus evenals alle andere lichamen of dingen als een materiële instantie die zich door zijn betrekkingen met de omgevende wereld in stand houdt en ontwikkelt. Ook het menselijke lichaam is in de eerste plaats te omschrijven als een 'ding' met een eigen *verlangen* of *streven* om zich in stand te houden en te ontwikkelen. Spinoza is de eerste moderne wijsgeer die ook bij de mens de begeerte als de meest wezenlijke eigenschap beschouwt. Er zijn alleen graduele verschillen tussen het menselijke lichaam en de andere 'dingen', graden van complexiteit en rijkdom van relaties met de omgeving vanuit het streven zich in het bestaan te handhaven en te ontplooien.

Lichaam en geest

Tot nu toe hebben we alleen over het menselijke lichaam gesproken en over de werkingen die dit lichaam ten opzichte van de omgevende lichamen uitoefent en zelf ook weer ondergaat. Maar er is nog niets gezegd over de menselijke geest. Spinoza's beschrijving van de werking van de menselijke geest blijkt nu geheel gelijk op te gaan met zijn beschrijving van het lichaam. Dit is zeker niet toevallig. Geest en lichaam zijn bij Spinoza geen verschillende dingen, maar 'modi' van wezenlijke eigenschappen van een en hetzelfde, namelijk het menselijke individu. Als we over het 'lichaam' spreken, hebben we het over de materiële aard van de werkelijkheid: het lichaam ziet er zo en zo uit en heeft deze bepaalde wisselwerking met de wereld om dit lichaam heen. Als we over 'geest' spreken, hebben we het over precies hetzelfde proces van wisselwerking, maar nu beschouwd vanuit een andere wezenlijke eigenschap. Iedere lichamelijke oriëntatie ten opzichte van de omgeving is tegelijkertijd een bepaalde vorm van kennis. Anders zou men ook niet van 'oriëntatie' kunnen spreken. Deze kennis is slechts in bijzondere gevallen reflexief-bewust. Verreweg het grootste gedeelte van de mense-

lijke kennis is dit niet. De meeste dingen ‘weet’ ons lichaam al zonder dat dit tot ons reflexieve bewustzijn doordringt, en dat is maar goed ook, want anders kwamen we verder nergens meer aan toe. Wat we aan kennis hebben is beslist ook lang niet altijd adequaat. ‘Lichaam’ en ‘geest’ zijn dus twee verschillende benaderingen van een en hetzelfde. ‘Lichaam’ verwijst naar ons lichaam voorzover dit uitgebreidheid heeft en materiële werkingen uitoefent en ondergaat, ‘geest’ verwijst naar ditzelfde lichaam voorzover het van zichzelf en zijn contacten met de buitenwereld op een of andere wijze ‘weet’ heeft. Wat we ‘geest’ noemen is het vermogen van het lichaam om mentale beelden te vormen van wat er in het lichaam en in de betrekkingen die ons lichaam met ‘buiten’ onderhoudt gebeurt. Het object van ons kennen is dus ons lichaam zelf en de wereld voorzover het lichaam verbonden is met deze wereld. Opnieuw ziet Spinoza hier alleen een gradueel verschil ten opzichte van andere lichamen. Ook de activiteiten van alle andere ‘lichamen’ gaan immers gepaard met vormen van kennis. Bij mensen is er hoogstens sprake van complexer en rijker vormen van kennis, omdat onze lichamelijke activiteiten en contacten complexer en rijker van aard zijn.

Denken en uitgebreidheid zijn de enige twee wezenlijke eigenschappen van de werkelijkheid die Spinoza noemt. Dit hangt samen met onze eigen bestaanswijze. Wij zitten zelf zo in elkaar dat we alleen deze eigenschappen kunnen kennen. Uit het gegeven dat de werkelijkheid oneindig is, leidt Spinoza af dat de werkelijkheid ook oneindig vele wezenlijke eigenschappen moet hebben. Dat we hiervan slechts twee eigenschappen kennen (iets anders dan materiële dingen en gedachten komen we immers nooit tegen) maakt duidelijk dat we volgens Spinoza wel degelijk tot adequate kennis kunnen komen, maar toont tegelijkertijd ook hoe blijvend beperkt onze kennis is.

Door lichaam en geest twee wezenlijke eigenschappen te noemen van een en dezelfde werkelijkheid heeft Spinoza een andere weg gekozen dan Descartes. Inspanningen om lichaam en geest op een of andere wijze met elkaar in contact te brengen zijn niet meer nodig omdat het gaat over één werkelijkheid. Ook woorden als ‘wisselwerking’ of ‘interactie’ tussen lichaam en geest zijn niet op hun plaats omdat we dan nog altijd uitgaan van twee verschillende dingen die op elkaar inwerken. De mens is bij Spinoza een eenheid die op twee manieren kan worden beschreven. Lichaam en geest horen bij elkaar, zoals de materiële kant van een tekst en de betekenis van deze tekst een eenheid vormen. Beide gaan samen en kunnen niet volledig van elkaar worden losgemaakt.

Dat Spinoza begint met de beschrijving van het menselijke lichaam heeft ook nog een ander gevolg. De mens is bij hem niet meer het centrum van de wereld, maar neemt een eigen, bescheiden plaats in binnen het oneindige netwerk van op elkaar inwerkende krachten van de natuur. Ook staat bij de mens niet meer de rede of het denken voorop, zoals bij Descartes. Kennis is immers niet meer het vermogen van de rede dat als een apart ding geheel los staat van het lichaam en waarover iedere mens van meet af beschikt. Ons bewustzijn is onlosmakelijk verbonden met de materiële wisselwerking van ons lichaam met de ons omringende wereld. Als we het menselijke bewustzijn zo benaderen, krijgen we een geheel ander beeld van de wijze waarop ons kennen zich in de loop van ons leven ontwikkelt en uitgroeit. We beginnen niet met een soevereine rede die denkt, zoals Descartes meende, maar we beginnen ons met ons lichaam moeizaam te oriënteren in een nog onbekende werkelijkheid. Deze onbekendheid geldt zowel het eigen lichaam als de werkelijkheid waarmee dit in aanraking komt. We beginnen dus met een vorm van kennis die parallel loopt met de aarzelende verkenning door ons lichaam van de wereld. Alle vormen van kennis die in de loop van ons leven kunnen ontstaan blijken het grensverkeer dat ons lichaam onderhoudt met de omgeving onafscheidelijk te begeleiden en staan ook zelf in functie van dit grensverkeer. Spinoza noemt de vorm van kennis die we het eerst opdoen ‘verbeelding’ en hij bedoelt daarmee niets anders dan dat we ons beelden of voorstellingen maken van onze eerste lichamelijke contacten met de omgeving. Omdat het lichaam een rijk patroon van betrekkingen onderhoudt met de omgevende wereld, hebben we ook een rijk beeldend vermogen om ons voorstellingen te vormen. Deze

eerste beelden en voorstellingen kenmerken zich ook door een grote levendigheid, maar zijn desondanks vaak niet adequaat. (Spinoza geeft een voorbeeld: de zon is op enkele uren lopen afstand en is een decimeter groot). Ze drukken onze eerste beleving uit, die wel nauwkeurig aangeeft hoe we onze eerste contacten met de buitenwereld ervaren, maar die nog niets zegt over de aard van de objecten zelf, noch over de aard van ons lichaam dat deze ervaring opdoet. Toch is dit begin van groot belang. Het vormt de blijvende grondslag van de latere ontwikkeling van kennis en ligt verankerd in de constitutie van ons lichaam en de betrekkingen van dit lichaam met de omgevende wereld. De hierop volgende vorm van kennis ontwikkelt zich geleidelijk vanuit deze eerste vorm en ook weer vanuit het eigen lichaam. We ontdekken eigenschappen die aan ons lichaam en de buitenwereld gemeenschappelijk zijn. Op basis van deze gemeenschappelijke elementen vormen we begrippen en ontdekken we bepaalde telkens terugkerende patronen en wetmatigheden. Nu kunnen we de dingen plaatsen in het netwerk van betrekkingen, zoals die van oorzaak en gevolg, waarin ze zijn opgenomen en dat we nog niet konden zien op het niveau van onze eerste kennis. Deze tweede vorm van kennis ontstaat zodra er zich een inzicht vormt aan de hand van de ontdekking van wetmatigheden in de voorstellingen van onze verbeelding. In de eerste kennis ligt dus al de aanzet van de latere kennisontwikkeling verborgen, maar vaak worden mensen door de levendigheid van hun eerste beelden en door het houvast dat ze lijken te bieden ervan weerhouden om nog op zoek te gaan naar adequatere kennis. De laatste en hoogste vorm van kennis, die echter de eerste twee kennisvormen blijvend veronderstelt, is ‘het intuïtieve weten’, dat ons in staat stelt op basis van inzicht in de wetmatigheden die gelden voor de gehele werkelijkheid onze afzonderlijke ervaringen en ons eigen bestaan een plaats te geven in dit geheel, zodat we op basis van kennis van het geheel zicht krijgen op onze eigen situatie. Bij intuïtie moeten we niet denken aan iets vaags en subjectiefs. Dit weten ontslaat ons immers niet van de noodzaak om helder te denken en te argumenteren. Van al deze vormen van kennis geldt dat ze volgens Spinoza voor de mens noodzakelijk zijn om zich als mens in de wereld te oriënteren en zo goed mogelijk te ontwikkelen.

Spinoza gaat dus, zoals we zagen, niet uit van het vermogen van de rede en de ware inzichten waarover deze rede zou beschikken en die als het ware kant en klaar aanwezig zouden zijn, zoals Descartes deed, maar van het menselijke lichaam dat zich in het begin als het ware op de tast moet oriënteren en van de gebrekkige eerste mentale voorstellingen die deze beginnende oriëntatie van het lichaam begeleiden. Dit heeft nog een ander ingrijpend gevolg voor zijn opvatting over ons bewustzijn en ons kennen. Als lichamelijk wezen staat de mens niet meer tegenover de werkelijkheid, maar maakt hij deel uit van het netwerk van op elkaar inwerkende verhoudingen dat de natuur is. Ieder mens neemt in dit omvattende netwerk een eigen plaats in. Hij bevindt zich op een bepaalde plaats, in een bepaalde tijd, heeft een eigen geschiedenis, heeft eigen achtergronden die een invloed uitoefenen, enz. We beschreven zojuist de eerste fysieke oriëntatie van het lichaam in de omgeving en de eerste beelden en voorstellingen die deze oriëntatie begeleiden. Dit niveau van de verbeelding is echter tevens het domein van de affecten of ‘aandoeningen’. Het menselijke lichaam wordt door de omgevende werkelijkheid ‘aangedaan’, d.w.z. het ondergaat zeer veel invloeden, indrukken, inwerkingen, en oefent tegelijkertijd ook zelf actief invloed uit op zijn omgeving. Als lichamelijk wezen zijn we blootgesteld aan de werkingen van alle andere bestaansvormen in dit netwerk. Mensen zijn dus in deze zin nooit ‘in rust’ en ‘veilig’. Hun bestaan wordt permanent bedreigd. Deze fysieke invloeden gaan, omdat lichaam en geest bij Spinoza een eenheid vormen, steeds samen met vormen van bewustzijn. Spinoza gebruikt hiervoor de term ‘affect’, ‘aandoening’. We ondergaan passief inwerkingen van buiten, als ze niet uit onszelf voortkomen en we ze niet kunnen beïnvloeden. We ervaren ons dan als machteloos, omdat we ons geblokkeerd voelen in ons streven om voort te bestaan en ons te ontplooien. Wanneer we de werkingen echter niet alleen maar passief ondergaan, maar ook zelf actief invloed uitoefenen, hebben we positieve affecten: we gevoelen blijdschap, aldus Spinoza, als ons vermogen tot actief handelen

wordt bevorderd, en droefheid als dit vermogen afneemt. Aan de basis van ons bewustzijn ligt dus het terrein van de aandoeningen. Alle verdere ontwikkelingen van onze geestelijke activiteit hangen nauw samen met het belang van onze lichamelijke oriëntatie en zijn blijvend geworteld in het domein van onze verbeelding en van de gemoedsaandoeningen. Dat ons vermogen om redelijk te worden en zelf actief te handelen in de loop van ons leven tot ontplooiing komt, is helemaal niet vanzelfsprekend. Onze eerste beweegredenen zijn affecten: begeerte, angst, blijdschap, droefheid, haat, liefde, jaloezie. Wat wij rede noemen is dus wezenlijk en blijvend verankerd in en verbonden met deze laag van aandoeningen. We zijn daarom niet redelijk, we kunnen het hoogstens enigermate worden. Redelijk inzicht en redelijk handelen moeten moeizaam worden verworven; de behaalde winst is nooit onaangevochten, blijft hachelijk.

De rol van de vrijheid

Op dit punt aangekomen gaat bij Spinoza voor het eerst het begrip ‘vrijheid’ een cruciale rol spelen. Zolang we op het niveau van de ‘verbeelding’ blijven verkeren, waarin we ons voorstellingen maken van de werkelijkheid om ons heen zonder tot adequate kennis te komen, zijn we volgens Spinoza onvrij. We voelen ons meegesleept door krachten die van elders komen en waar we geen vat op krijgen. Zo schrijft hij rond 1665: ‘Ik denk dat ieder dit wel weet, ofschoon ik geloof dat de meeste mensen zichzelf niet kennen. Want ieder die onder de mensen leeft, ziet wel dat de meeste mensen als het hun goed gaat de wijsheid in pacht menen te hebben – ook al weten ze van niets – zozeer dat ze zich beledigd achten als iemand hen raad wil geven, maar dat ze in tegenspoed niet weten waar ze heen moeten: dan vragen ze iedereen smekend om raad [...]. Zozeer brengt vrees mensen tot waanzin’ (*TTP*, voorrede). Zolang we geen zicht hebben op de werkelijkheid waarin we verkeren noch op de werkelijkheid die we zelf zijn, zijn we de speelbal van voor ons vreemde krachten. Dit blijkt een geduchte voedingsbodem voor angst, en angst leidt weer tot allerlei vormen van bijgeloof die de indruk van houvast kunnen bieden. We beginnen ons leven dus in een sfeer van onvrijheid. Onvrijheid duidt hier op het gegeven dat we afhankelijk zijn van krachten die buiten ons om gaan en waar we geen invloed op hebben. Spinoza gebruikt hiervoor de term ‘slavernij’. Zolang we overgeleverd zijn aan de macht van de affecten, leven we volgens hem in een vorm van slavernij. Spinoza lokaliseert de oorsprong van deze onvrijheid dus niet in bepaalde uiterlijke omstandigheden waarin sommige mensen leven of in specifieke karaktereigenschappen van mensen, zodat we kunnen zeggen dat sommige mensen onvrij zijn en andere niet. Onvrijheid is inherent aan de bestaansconditie van ieder mens zolang hij nog niet over adequate kennis beschikt en is aangewezen op de verbeelding, de eerste kennisvorm. In deze fase jaagt iedereen, zo nodig met geweld, zijn eigen belangen na vanuit het individuele streven om zich in zijn eigen bestaan te handhaven en te ontplooiën. Dat er gemeenschappelijke belangen zijn is nog niet ontdekt. In deze fase is de samenleving vol geweld. Maar deze gewelddadigheid die kenmerkend is voor deze eerste fase hoeft niet definitief te zijn.

Spinoza schetst twee wegen naar bevrijding uit deze dwang. Beide wegen zijn nodig om tot vrijheid te komen. Beide wegen veronderstellen elkaar. De ene weg is de weg die hij in zijn *Ethica* schetst. Dit is de persoonlijke weg naar bevrijding. De andere weg is de weg die hij in zijn politieke traktaten uitwerkt. Hierin verbindt hij zijn opvatting over vrijheid met een politieke theorie en met het ontwerpen van politieke structuren die vrijheid voor de burger waarborgen. Ik zal beide wegen bespreken.

Persoonlijke vrijheid

Allereerst de persoonlijke weg naar vrijheid. Geen mens kan zich vrij noemen volgens Spinoza, als hij de weg naar vrijheid niet zelf als persoon is ingeslagen. Hoe verloopt deze weg? Vrijheid is voor Spinoza hetzelfde als autonomie. Wie vrij is, schrijft zichzelf de wet voor. Vrij zijn we, als we niet door krachten buiten ons worden gedwongen om te doen wat we doen, maar wanneer we heer en meester zijn over ons eigen handelen. Vrijheid staat hier tegenover dwang. Spinoza gaat eerst in op de oorzaken van de dwang waaronder we leven. Deze wordt veroorzaakt door de kracht van onze affecten en door de verblinding die ze teweegbrengen. We komen echter niet tot vrijheid door onze affecten met alle macht te onderdrukken of te negeren. Affecten zijn voor ons van het grootste belang. Ze zijn onlosmakelijk verbonden met ons streven om te blijven bestaan en met onze relatie tot de wereld om ons heen. Het is dus niet mogelijk zich van de affecten los te maken en het zou vruchteloos en zelfs contra-productief zijn ze met de rede te ontkennen. Het gaat er alleen om zich niet door de kracht van de affecten te laten meeslepen, maar hun kracht te gebruiken en te richten. Daarvoor is eerst nodig dat we de mechanica van de werkingen van de affecten, dat wil zeggen de wetmatigheden waar zij aan beantwoorden, onderzoeken en in kaart brengen. Net zoals het mogelijk is het menselijke lichaam met wetenschappelijke middelen te onderzoeken, is het ook mogelijk de menselijke geest en de wereld van de affecten te onderzoeken.

Er zijn twee soorten affecten: 'acties' en 'passies'. Bij acties zijn wijzelf de oorzaak van de affecten. Ze komen uit onszelf voort en zijn het gevolg van de werkzaamheid van ons verstand. Bij passies zijn we niet zelf de oorzaak, we worden juist meegesleept door krachten van buiten. Het lijkt of de macht van de passies zich volgens een autonoom mechanisme ontvouwt en we machteloos staan. Onze slavernij vindt haar oorsprong in dit autonome mechanisme van de passies. Zolang we ons laten leiden door de eerste kennisvorm, de verbeelding, hebben we geen greep op de wereld. In het begin van het leven worden mensen op het niveau van de kennis overheerst door hun verbeelding en passies. De rede is in deze fase slechts in kiemvorm aanwezig. Ze is te zwak om het op te nemen tegen het driftleven: 'Daarom zie ik wat goed is, en doe toch wat slecht is.'

Spinoza brengt de aandoeningen eerst zonder gemoraliseer en zo neutraal mogelijk in kaart. Belangrijk is steeds voor ogen te houden dat zowel geest als lichaam betrokken zijn bij de aandoeningen. Steeds gaan bepaalde lichamelijke veranderingen vergezeld van daarmee verbonden gemoedsaandoeningen. Spinoza onderscheidt twee primaire aandoeningen die direct samenhangen met ons streven om te blijven bestaan en ons in vrijheid te ontplooien. We voelen blijdschap als we bij dit streven de wind in de zeilen hebben en we voelen droefheid, wanneer we ervaren dat we worden belemmerd. Alle andere affecten worden van deze twee afgeleid. Aanvankelijk wijst Spinoza alleen op de objecten waarop deze gevoelens zijn gericht. Ons verlangen gaat naar bepaalde objecten uit. We zijn blij als we deze bezitten, en bedroefd als we deze niet bezitten. Maar onmiddellijk hierna zet Spinoza een voor zijn tijd opzienbarende tweede stap om het mechanisme van de affecten te beschrijven. Belangrijker dan de aandoeningen die vanuit het verlangen ontstaan om iets te hebben of juist van iets verlost te worden, blijken de aandoeningen die ontstaan door *nabootsing* van wat anderen willen. Spinoza analyseert vanuit de sfeer van de eerste kennissoort, de verbeelding, en spreekt dan ook niet over 'mensen', maar over 'dingen die op ons lijken': 'Als we ons voorstellen dat een ding dat op ons lijkt [...] een of ander affect ondergaat, dan ondergaan we een dergelijk affect' (*E*, III, 27). Hierna werkt hij uit hoe machtig dit sociale mechanisme is en hoe gevaarlijk het kan zijn: 'als wij ons voorstellen dat iemand vreugde vindt in iets wat alleen *hij* kan bezitten, zullen we proberen te verhinderen dat hij het krijgt' (*E*, III, 32) Als anderen van iets houden, zullen wij hun affect nabootsen, zelfs als we eerder niet hielden van dat waarvan zij houden. Afgronden van onderlinge naijver openen zich. Van 'dingen die op ons lijken' zijn we geneigd de verlangens na te bootsen, met soms buitengewoon catastrofale gevolgen. Dit me-

chanisme wordt ook in de huidige wereld nog iedere dag zichtbaar. Beurskoersen zijn op dit mechanisme gebaseerd. Spinoza's beschrijving van de affecten en de mogelijke verbindingen tussen deze affecten wordt afgesloten met de opmerking dat het mechanisme van de affecten voor de meeste mensen in hoge mate ondoorzichtig is, ook als we denken onszelf te kennen en heer en meester te zijn van ons doen en laten en van de beweegredenen die we menen te hebben.

Vrijheid kan volgens Spinoza alleen maar ontstaan naarmate deze ondoorzichtigheid minder wordt en we ons geleidelijk bewust worden van de krachten die in feite op ons inwerken. Het gaat hier niet om 'losse' kennis die we op een of andere manier opdoen en waarmee we het mechanisme van onze affecten in één klap verhelderen en bijsturen. Kennis blijkt pas effectief te zijn wanneer zij 'van onder af' werkzaam is, de affecten doordringt en daarmee ook zelf tot een affect wordt. Affecten die voor onze ontwikkeling nadelig zijn, kunnen alleen door andere affecten worden bestreden, niet door losse inzichten. Spinoza geeft in zijn *Ethica* enkele bruikbare, hoogst nuchtere suggesties. Waaruit bestaat de vrijheid van ons precies die hierdoor zou toenemen? Naarmate de invloed van de rede toeneemt, leren we om te gaan met de krachten van onze hartstochten. Onze relatieve macht om te handelen wordt vergroot. Vrijheid neemt toe naarmate men een grotere autonomie van handelen verwerft. Spinoza schetst een weg naar groter zelfinzicht. Zelfinzicht houdt in dat men zich bewust wordt van de plaats die men heeft in het netwerk van krachten waar men deel van uitmaakt, zodat men weet welke invloeden er werkzaam zijn en welke invloed men zelf kan uitoefenen: een langdurig en zeker niet gemakkelijk proces, waarin we trachten met betrekking tot ons eigen leven en functioneren 'het licht aan te doen': dat wil zeggen geleidelijk meer zicht te krijgen op onze affecten. Dit houdt bijvoorbeeld in dat men zich bewust moet worden van zijn verleden en van de invloeden daarvan die tot in het heden doorwerken, dit moet 'toe-eigenen' en als gegeven moet erkennen en aanvaarden, wil men tot een vrijer handelen in het heden komen. Zonder kennis zijn we overgeleverd aan de krachten die we aantreffen. Wie gedwongen is een uitgestrekt water over te steken en niet over enige kennis beschikt met betrekking tot de situatie waarin hij zich bevindt is verloren; wie kennis heeft van water en wind, bouwt een boot en is in staat gebruik te maken van de krachten die hij aantreft. Vrijheid berust bij Spinoza niet op de ontkenning van krachten waaraan men is onderworpen, maar op de geleidelijke bewustwording ervan, waardoor effectief autonoom handelen mogelijk wordt op basis van inzicht.

Ik zou bij wijze van voorlopige balans op enkele naar mijn mening sterke punten willen wijzen van Spinoza's beschrijving van de weg naar een groter persoonlijke vrijheid. Als eerste noem ik het realisme van Spinoza's benadering. Hij gaat er niet vanuit dat we gedoemd zijn onwetend en dus onvrij te blijven, maar hij maakt zich evenmin illusies over de mogelijkheid van volledige kennis en volledige vrijheid. Er is geen plaats voor wanhoop, maar ook niet voor overspannen verwachtingen. Alleen omdat hij deze beide uitersten weet te vermijden, ontstaat er ruimte om zorgvuldig en nuchter te onderzoeken waar er mogelijkheden zijn om de slavernij te verminderen en geleidelijk te doorbreken. Hij heeft het niet over een lichtende toekomst waarin mensen uiteindelijk tot rede zouden zijn gekomen en staten zich hebben ontwikkeld tot wonderen van vrijheid. Niets van dit alles. Hij wijst slechts op mogelijkheden die men al of niet kan aangrijpen om een iets vrijer en redelijker bestaan te leiden. Een tweede voordeel is in mijn ogen dat Spinoza een seculiere weg voorstelt. Hij zoekt niet naar krachten en inzichten die aan een andere werkelijkheid, die achter of boven de onze zou liggen, worden ontleend, maar zoekt naar wegen die geen apart geloof vergen of voor een aparte groep gelden, maar die in principe voor iedereen aanwijsbaar en begaanbaar zijn die meer zicht wil hebben op de werkelijkheid waar men deel van uitmaakt. Toegenomen inzicht en redelijk handelen op basis van kennis worden ook niet pas beloond in een hiernamaals, een eeuwig geluk na dit leven. Mensen zijn sterfelijk. Hun eeuwigheid begint niet na hun leven, maar vinden ze op de bodem van hun dagelijkse leven. De beloning ligt in de redelijke wijze van leven zelf. Redelijkheid en vrijheid zijn hun eigen beloning. Door een leven te leiden dat

wordt geleid door de rede, ervaren we geluk. Ten slotte: het is opvallend en in mijn ogen sterk dat Spinoza niet uitgaat van een door hem zelf geconstrueerd type mens, maar van feitelijke mensen die leven vanuit het streven in hun bestaan te volharden en hun leven naar vermogen vorm te geven. Hij gaat van het begin af uit van het eigenbelang van mensen en zal dit uitgangspunt in de loop van zijn onderzoek op geen enkel moment meer loslaten. Op basis van ditzelfde uitgangspunt laat hij in de loop van zijn betoog zien dat het voor ons voortbestaan van wezenlijk belang is om zo harmonisch mogelijk samen te leven met anderen: ‘niets draagt dus meer tot het zelfbehoud bij en is voor het leiden van een redelijk leven nuttiger dan een mens [...]’ (*E*, 4, hfdst. 9). Het hoort dus tot het eigenbelang om te ontdekken hoe essentieel het bestaan van anderen is: ‘Mensen hebben vooral baat bij het samenleven en bij het leggen van banden die hen op de beste wijze tot een eenheid maken, en in het algemeen bij de dingen die voor het onderhouden van vriendschappen dienstig zijn’ (*E*, 4, hfdst. 12). Spinoza spreekt hierbij steeds over ‘welbegrepen eigenbelang’: het is in ons eigen belang om altruïstisch te worden. Hij gebruikt uiteindelijk – en steeds in het kader van eigenbelang – de term ‘amor’: liefde voor de werkelijkheid waar men deel van uitmaakt, die de liefde voor de ‘dingen die op ons lijken’ en voor het eigen bestaan omvat. De uiterste vorm van eigenbelang is voor Spinoza derhalve belangeloze liefde – termen die in de filosofie hoogst zelden deze centrale plaats krijgen toebedeeld. We zijn echter beperkt, hebben blijvend een beperkt zicht. Onze ontwikkeling zal daarom altijd gedeeltelijk en gebrekkig zijn. Ons voordeel is echter dat we dit kunnen weten. Spinoza’s *Ethica* eindigt dan ook met de woorden: wat zelden wordt bereikt, moet wel moeilijk zijn. Waarom zou anders een heil dat voor het grijpen ligt en dat men zonder moeite deelachtig kan worden, door bijna iedereen worden veronachtzaamd? Maar alles wat voortreffelijk is, is even moeilijk als zeldzaam’ (*E*, 5, st. 42 commentaar).

Politieke vrijheid

Spinoza heeft het, wanneer hij in de *Ethica* de mogelijkheden voor bevrijding van de mens onderzoekt, in het begin over individuen, maar zijn betoog mondt al gauw uit in een sociale ethiek. In zijn beide politieke traktaten, de *TTP* en de *TP*, gaat hij in op de politieke voorwaarden die moeten worden vervuld, opdat burgers zich in vrijheid kunnen ontwikkelen. Ons leven speelt zich altijd af in een maatschappelijke context. In zijn politieke geschriften brengt hij verschillende samenlevingsvormen in kaart en buigt hij zich over de vraag hoe een samenleving de vrije ontwikkeling van eenieder het best kan waarborgen. Want ‘het doel van de politiek is [...] in werkelijkheid de vrijheid’ (*TTP*, 20, [6]). ‘Het doel van de politiek is [...] er voor te zorgen dat [...] [mensen] hun geest en lichaam veilig kunnen functioneren en dat zij [...] hun rede vrij kunnen gebruiken.’ (*TTP*, 20)

Als mensen van meet af aan redelijk waren, was er geen staat nodig, maar omdat mensen niet van meet af redelijk zijn, en maar in betrekkelijke mate redelijk kunnen worden, is de vorming van een staat noodzakelijk. In de 17^e eeuw volgden velen de theorie van het maatschappelijke contract. Volgens deze theorie hebben mensen ooit met elkaar een overeenkomst gesloten en hun rechten in handen gelegd van de gemeenschap die ze gezamenlijk vormden, om zich beter te kunnen verdedigen tegen de verschrikkingen van de natuur en van elkaar. Zolang mensen immers beheerst worden door hun affecten en hun driftleven, jaagt ieder zijn eigen belangen na en is geen mens veilig voor de ander. Door een gezag te vormen dat boven hen staat, maken mensen zich tot onderdaan. De theorie gaat uit van de gedachte dat mensen door een staat te vormen hun oude verdeeldheid achter zich zouden laten, omdat hun vorige toestand waarin zij hun passies volgden hebben afgesloten. Spinoza gelooft niet in deze hermetische afsluiting. De praktijk van de staten die er gevormd zijn wijst hier volstrekt niet op. Onze passies verdwijnen niet als bij toverslag door met elkaar overeenkomsten te sluiten. Ook in zijn beschouwingen over de meest geschikte samenlevingsvorm pleit Spinoza er daarom

voor om uit te gaan van mensen zoals ze zijn, en niet van theoretische constructies en veronderstellingen die op wensdromen zijn gebaseerd. Ook bij regeerders of bestuurders moet men er niet van uitgaan dat ze verstandig en redelijk zijn. Daarom is het van belang, steeds zorgvuldig te letten op de kwaliteit van de politieke instellingen en structuren. Politieke structuren moeten zo zijn en kunnen volgens hem ook zo zijn dat ze in hun functioneren zo min mogelijk afhankelijk zijn van de deugdzaamheid van de burger of van die van de bestuurder – uitspraken die ook in onze tijd onverminderd gelden en tegelijk troostvol zijn.

‘Die staat is de beste, waarin de mensen in eendracht leven: en dan heb ik het over een menselijk leven, dat wil zeggen een leven dat niet alleen wordt gedefinieerd door bloedcirculatie en andere dingen die alle dieren gemeen hebben, maar het meest door de rede, de ware deugd en het ware leven van de geest’. De staat kan dit doel echter niet zelf realiseren, ze dient slechts de voorwaarden te scheppen voor deze mogelijke ontwikkeling en externe belemmeringen te verhinderen. Hiervoor moet ze voor haar burgers overtuigend zijn. Ze zal de burgers ervan moeten overtuigen dat de maatregelen die ze neemt tegemoetkomen aan hun belangen, omdat ze zich anders blootstelt aan de meest gewelddadige opstanden. De overheid moet de burgers derhalve aanspreken met haar wetten en maatregelen. Het gaat er dus niet om op grond van bepaalde theoretische uitgangspunten een ideale staat te ontwerpen, het is eerder van belang het werkelijke functioneren van staatsvormen in kaart te brengen en te kijken welke vorm in welke omstandigheden het beste werkt en het meest overtuigend is voor de burger die in deze staat leeft. Onder ‘het beste werken’ verstaat Spinoza dat de staat vrede en veiligheid verzekert en de vrijheid van de burger ten doel heeft.

Democratie heeft volgens Spinoza de meeste overtuigingskracht. Democratie is niet alleen maar een procedure om een land te besturen, maar bestaat ‘uit de gezindheid om op alle niveaus in overleg met anderen samen geformuleerde doelen met samen geformuleerde middelen te realiseren.’ (v.D.). In een democratie is de machthebber uiteindelijk het volk zelf. Een monarchie vindt Spinoza alleen dan aanvaardbaar als de macht van de vorst voldoende wordt ingeperkt, zodat tirannie onmogelijk wordt. De aristocratische regeringsvorm is al beter omdat daar de macht over meerdere mensen is verdeeld. Democratie is de vorm waarin in principe alle burgers actief en passief kiesrecht hebben. Alle vormen van macht zijn volgens Spinoza echter uiteindelijk ontleend aan de macht van het volk. De democratische regeringsvorm is voor hem de beste omdat burgers zich hierin het gemakkelijkst kunnen identificeren met het algemene belang: als zij gehoorzamen, gehoorzamen zij immers aan hun eigen wetten.

De persoonlijke weg naar vrijheid die Spinoza schetst kan niet zonder de politieke weg en politieke vrijheid wordt een leeg begrip als ze niet door personen wordt benut om zich tot vrije burgers te ontwikkelen. Beide wegen kunnen niet van elkaar worden losgemaakt en mogen niet tegen elkaar worden uitgespeeld. Sleutelwaarden voor de politiek zijn democratie, vrijheid van spreken, schrijven en publiceren, en gelijkheid. Vrijheid van denken, spreken en publiceren is in zijn ogen essentieel in de ontwikkeling naar vrijheid. In de tijd van Spinoza werd deze vrijheid bedreigd door religieuze twisten en de macht van kerken. Wat hij schreef, durfde hij vanwege te verwachten represailles niet te publiceren of werd verboden. Religieuze opvattingen leidden ook in de Nederlanden in veel gevallen tot intolerantie en vervolging van andersdenkenden. Ongelijkheid in rechten werd gebaseerd op theologische gronden. Spinoza gaat echter niet uit van een bovennatuurlijke orde en in de natuurlijke orde is er geen principiële grond voor ongelijkheid tussen mensen. Als er geen gronden zijn, is ieders mening in beginsel even veel waard en heeft ieder individu even veel recht om gehoord te worden. Vandaar dat hij een krachtig pleidooi houdt voor de vrijheid van denken, spreken en publiceren. De staat is er om deze vrijheid te garanderen. Deze vrijheid impliceert ook de vrijheid van godsdienst. Vrijheid van godsdienst mag echter niet inhouden dat de godsdiensten vervolgens deze vrijheid weer gebruiken om haar bij anderen aan banden te leggen. Kerk en staat moeten daarom van elkaar worden losgemaakt. De staat moet haar burgers beschermen tegen pogingen van welke zijde dan ook om deze vrijheden in te perken: het doel van de politiek is im-

mers vrijheid. Het publieke domein dient voor iedereen toegankelijk te zijn. Hier mag geen enkel geloof de dienst uitmaken.

In de huidige tijd hebben Spinoza's pleidooien voor persoonlijke en politieke vrijheid naar mijn mening volstrekt niet aan waarde ingeboet. Als we zijn politieke pleidooi voor vrijheid van belang vinden, dan heeft dit echter consequenties. Ik noem er slechts enkele. Vrijheid is niet alleen op persoonlijk, maar ook op maatschappelijk en politiek niveau verbonden met zelfinzicht. Wie in de toekomst weloverwogen en verantwoorde beslissingen wil nemen, kan dit alleen naarmate hij zich ook bewust wordt van en verantwoordelijkheid neemt voor zijn handelen in het verleden. Waar dit onvoldoende gebeurt – en het blijkt in alle landen een uiterst moeilijk proces – is het belangrijk zich ook maatschappelijk actief in te zetten voor waarden als democratie en vrijheid. Ook wij hebben hier reden genoeg voor. Zo blijkt het ruim een halve eeuw na dato nog te pijnlijk om het eigen optreden van Nederland onder ogen te zien in het toenmalige Nederlands-Indië. Onaangename feiten zijn al te lang aan het zicht onttrokken. Ook de Nederlandse betrokkenheid bij de oorlog in Irak blijkt nog altijd niet, zoals betamelijk zou zijn, publiek in het parlement te kunnen worden besproken. In hoeverre slagen wij erin het publieke domein voor iedereen toegankelijk te houden en godsdienst en staat van elkaar te scheiden? In hoeverre slagen we erin vreemdelingen die hun toevlucht in Nederland zoeken – net als de ouders van Spinoza deden rond 1600 – in hun waarde te laten? Het gaat hier om fundamentele waarden, waaraan niet kan worden gemorreld, zo volgt uit Spinoza's betoog, zonder dat we aan onze eigen waarden morrelen. Vrijheid en democratie zijn geen verworvenheden waar we zonder meer op kunnen rekenen, het zijn hachelijke goederen en vruchten van beschaving waar we ons iedere dag voor moeten inzetten, willen ze niet verloren gaan. Hoe meer onze problemen mondiaal van karakter worden, des te duidelijker wordt dat er in de toekomst alleen onder eerbiediging van deze grondwaarden oplossingen denkbaar zijn.

Ik heb gepraat over Spinoza, omdat we stilstaan bij het feit dat hij op een dag als deze, op 24 november 1632 in Amsterdam, in deze stad werd geboren. Spinoza schreef tegen de achtergrond van de Republiek der Nederlanden in de 17^e eeuw. Wij leven in een andere tijd en het zou onverstandig zijn als we er niet naar streefden om ook te denken tegen de achtergrond van onze eigen tijd, maar het is minstens even onverstandig om niet van gedachtegoed uit het eigen verleden te willen leren waarom vrijheid van meningsuiting en democratie voor een samenleving essentieel zijn. Wat Spinoza schreef, is voor wie hier vandaag kennis van neemt nog steeds buitengewoon inspirerend. Amsterdam heeft er belang bij, zorgvuldig en behoedzaam met haar verleden om te gaan en haar vroegere bewoner uit de buurt van de Houtgracht, Spinoza, in ere te houden.

© Jeroen Bartels, 23 november 2008