

# *Spinoza en de liefde*

Lezing op de Spinozadag van de Amsterdamse Spinoza Kring  
Paradiso, 22 november 2009

Piet Steenbakkers<sup>1</sup>

(Voor aanvang wordt het openingskoor afgespeeld van J.S. Bach, *Du sollt Gott, deinen Herren, lieben*, cantate voor de 13e zondag na Trinitatis, BWV 77. The Monteverdi Choir en The English Baroque Soloists onder leiding van John Eliot Gardiner. Live uitvoering, 17 september 2000. 5'49".)

§ 1 Deze glorieuze muziek – het openingskoor van de cantate *Du sollt Gott, deinen Herren, lieben* (BWV 77) – had Johann Sebastian Bach kunnen componeren bij het *Theologisch-politiek traktaat* van Spinoza. In hoofdstuk 4 daarvan schrijft Spinoza „dat de hoogste beloning van de goddelijke wet de wet zelf is, namelijk God te kennen en hem vanuit ware vrijheid en met een oprecht en vrij gemoed lief te hebben”,<sup>2</sup> en in hoofdstuk voegt hij daaraan toe dat de hoofdsom van de goddelijke wet, zoals die uit de Bijbel begrepen kan worden, „is God lief te hebben boven alles en de naaste als zichzelf.”<sup>3</sup> Het is precies deze bedoeling die de tekst van de Bijbel goddelijk maakt. Dat Spinoza het liefdegebod als hoofdsom van de goddelijke wet ziet, is geheel in overeenstemming met de passages in het Nieuwe Testament waarop hij zich baseert. In de drie synoptische evangeliën (Mattheus, Marcus en Lucas) wordt verhaald hoe een wetgeleerde aan Jezus vraagt wat het hoogste gebod is. Bachs cantate is gebaseerd op de versie zoals die in Lucas 10:25 e.v. wordt gegeven.<sup>4</sup>

Er kwam een wetgeleerde die hem op de proef wilde stellen. Hij vroeg: „Meester, wat moet ik doen om deel te krijgen aan het eeuwige leven?”<sup>26</sup> Jezus antwoordde: „Wat staat er in de wet geschreven? Wat leest u daar?”<sup>27</sup> De wetgeleerde antwoordde: „Heb de Heer, uw God, lief met heel uw hart en met heel uw ziel en met heel uw kracht en met heel uw verstand, en uw naaste als uzelf.”<sup>5</sup>

In het vervolg verklaart Jezus dan het begrip ‘naaste’ met behulp van de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan. Dat verhaal speelt eveneens een belangrijke rol in cantate 77. Bij Lucas wordt die liefde tot God en tot de naaste niet expliciet het voornaamste gebod genoemd. Dat gebeurt wel nadrukkelijk in de twee andere parallelle versies. Zo lezen we bij Mattheus (22:35–40):

Om hem op de proef te stellen vroeg een van hen, een wetgeleerde: <sup>36</sup> „Meester, wat is het grootste gebod in de wet?” <sup>37</sup> Hij antwoordde: „Heb de Heer, uw God, lief met heel uw hart en met heel uw ziel en met heel uw verstand. <sup>38</sup> Dat is het grootste en eerste gebod. <sup>39</sup> Het tweede is daaraan gelijk: heb uw naaste lief als uzelf. <sup>40</sup> Deze twee geboden zijn de grondslag van alles wat er in de Wet en de Profeten staat.”

---

<sup>1</sup> De Creative Commons Naamsvermelding-Niet-commercieel-Geen Afgeleide werken 3.0 Nederland Licentie is van toepassing op dit werk. Ga naar <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/nl/> of stuur een brief naar Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California, 94105, VS om deze licentie te bekijken.

<sup>2</sup> Spinoza, *Theologisch-politiek traktaat*, vertaling Fokke Akkerman (Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1997), p. 160. Als in het vervolg in de noten sprake is van TTP (de afkorting van *Tractatus theologico-politicus*) wordt hetzelfde werk bedoeld.

<sup>3</sup> *Theologisch-politiek traktaat*, p. 311.

<sup>4</sup> Bach benutte een tekst van Johann Oswald Knauer, waarvan hij overigens een biblicistische bewerking maakte; zie H.-J. Schulze, in C. Wolff (red.), *De wereld van de Bach-cantates*, herz. ed. (Abcoude: Uniepers, 2003), p. 599.

<sup>5</sup> Nieuwe Bijbelvertaling (NBV). Die gebruik ik overal, tenzij anders aangegeven.

En Marcus (12:28 e.v.) is nog uitvoeriger:

Een van de schriftgeleerden die naar hen geluisterd had terwijl ze discussieerden, en gemerkt had dat hij hun correct had geantwoord, kwam dichterbij en vroeg: „Wat is van alle geboden het belangrijkste gebod?”<sup>29</sup> Jezus antwoordde: „Het voornaamste is: ‘Luister, Israël! De Heer, onze God, is de enige Heer;’<sup>30</sup> heb de Heer, uw God, lief met heel uw hart en met heel uw ziel en met heel uw verstand en met heel uw kracht.”<sup>31</sup> Het op een na belangrijkste is dit: ‘Heb uw naaste lief als uzelf.’<sup>32</sup> Er zijn geen geboden belangrijker dan deze.”<sup>32</sup> De schriftgeleerde zei tegen hem: „Inderdaad, meester, wat u zegt is waar: hij alleen is God en er is geen andere god dan hij,<sup>33</sup> en hem liefhebben met heel ons hart en met heel ons inzicht en met heel onze kracht, en onze naaste liefhebben als onszelf betekent veel meer dan alle brandoffers en andere offers.”

Dat dit inderdaad het hoogste gebod is, drukt Bach in zijn muziek uit door de melodie van het Luther-koraal *Dies sind die heil'gen zehn Gebot* te gebruiken als instrumentale basis van het openingskoor.<sup>8</sup> Behalve door de parallel-plaatsen in de synoptische evangeliën wordt de associatie met de wet van het oude verbond ook gewekt door de andere Schriftlezing van de zondag waarvoor Bach deze cantate componeerde (de 13e zondag na Trinitatis): naast de evangelietekst van Lucas staat die dag ook de brief aan de Galaten, 3:15–22, op het programma. Paulus behandelt daarin de relatie tussen geloof en wet. Kortom: zowel Bach als Spinoza benadrukken dat de kern en het hoogtepunt van de bijbelse boodschap is: God lief te hebben, en (wat hetzelfde is) de naaste als zichzelf. In die zin zou ik cantate 77 willen duiden als een muzikale vertolking van het *Theologisch-politiek traktaat*, ook al heeft de vrome Bach bij het componeren ervan in 1723 ongetwijfeld geen moment aan Spinoza gedacht.

§ 2 In de geschiedenis van de westerse filosofie bestaat al vanaf Plato een lange traditie van denken over de liefde. Spinoza sluit in zijn argumentatie aan bij voorgangers en hij gebruikt de overgeleverde terminologie, maar zoals steeds krijgen die traditionele termen in zijn stelsel een geheel eigen betekenis. Dat geldt voor noties als God, natuur, substantie, vrijheid, perfectie en vele andere; en ook voor liefde. In het *Theologisch-politiek traktaat*, in de *Korte verhandeling van God, de mensch en deszelfs welstand* en in de *Ethica* komen we liefde in uiteenlopende gedaanten tegen. Voor Spinoza gaat het uiteindelijk om verschillende varianten op een en hetzelfde thema, namelijk het affect van de liefde, *amor*, zoals hij dat in *Ethica* 3 definieert. Op die definitie kom ik zometeen terug. Ik zal het van vanmiddag met name hebben over de liefde tot God, het hoogtepunt waarin de *Ethica* culmineert; over de naastenliefde, *charitas*, waarvan het gebod –zoals we al gezien hebben – gelijk is aan het gebod God lief te hebben; en ten slotte zal ik ook nog iets zeggen over de romantische liefde, waarin opgenomen de seksuele kant ervan – een onderwerp dat Spinoza niet geheel uit de weg gaat, maar dat in zijn filosofie geen al te grote rol speelt, en trouwens evenmin in zijn leven, voor zover we weten. Alvorens op deze verschillende gedaanten van *amor* in te gaan, zal ik eerst Spinoza's definitie van de liefde toelichten.

§ 3 De *Korte verhandeling van God, de mensch en deszelfs welstand* is een vroege, onvoltooide tekst waarin Spinoza voor het eerst zijn wijsgerig systeem uiteenzet. Hij schreef die in het Latijn, maar er is alleen een contemporaine Nederlandse vertaling van bewaard gebleven. In dit werk treffen we een theorie van de affecten aan die nog nagenoeg geheel is ontleend aan wat René Descartes daarover had geschreven in *Les Passions de l'âme* („De hartstochten van de ziel”, 1648). Spinoza's definitie van de liefde wijkt hier evenmin wezenlijk af van die van Descartes: „De *Lievde*, [is] niet anders [...], als een zaak te genieten en daar mede vereenigt te worden...” (KV 2.5.1). Zo had ook Descartes de liefde omschreven: een beweging van de ziel om zich willens te verenigen met iets waarvan zij de indruk heeft dat het bij haar past – waarmee Descartes overigens in een lange traditie staat: bij Aristoteles en Thomas van Aquino vinden we vergelijkbare omschrijvingen.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Dt 6:3

<sup>7</sup> Lev 19:18.

<sup>8</sup> Schulze, p. 605.

<sup>9</sup> Descartes, *Passions de l'âme* §79 („une émotion de l'âme, causée par le mouvement des esprits, qui l'incite

Maar in deel 3 van de *Ethica* ontwikkelt Spinoza een geheel eigen theorie van de affecten, en nu wijst hij die traditionele definitie van de liefde – „de wil van de beminnende om zich met het beminde te verenigen” – uitdrukkelijk af.<sup>10</sup> Niet dat die onwaar zou zijn, maar het is geen definitie in de betekenis die Spinoza daaraan geeft:<sup>11</sup> een definitie moet namelijk het wezen van de gedefinieerde zaak beschrijven, en dat doet deze niet; zij beschrijft enkel een eigenschap van de liefde. Wat is dat wezen dan? Volgens de definitie die Spinoza in de *Ethica* geeft is liefde wezenlijk: vreugde vergezeld van het idee van een externe oorzaak.<sup>12</sup> De clou zit in het woord ‘vreugde’: die was eerder (E3p11s) gedefinieerd als „een hartstocht [*passio*] waardoor de geest overgaat tot een grotere volmaaktheid.” Spinoza’s hele affectenleer is gebaseerd op het inzicht dat alles deel uitmaakt van de natuur, en dat de macht die elk ding heeft louter de macht van de natuur is, voor zover die tot gelding komt in dat ding. De natuur is voor Spinoza goddelijk: aan de natuur zoals Spinoza die opvat komen eigenschappen toe die traditioneel aan God worden toegeschreven – waaronder eeuwigheid, oneindigheid, het vermogen te scheppen (Spinoza’s God doet dat niet uit het niets; Spinoza spreekt dan ook niet van *scheppen*, maar van *voortbrengen* en *veroorzaken*). Dit betekent dat elk ding wordt voortgedreven door een natuurlijk streven tot zelfbehoud en ontplooiing. Het wezen van elk ding, ook van de mens, is het streven (de drang) in zijn bestaan te volharden (E3p6–7). In mensen neemt die drang verschillende gedaanten aan: wil, verlangen, begeerte (E3p9s). De wil blijkt dus helemaal geen vermogen te zijn dat ons in staat stelt na afweging vrij te kiezen: het is een door de natuur bepaalde aandrift. Dat wij in de waan verkeren over een vrije wil te beschikken, komt omdat we wel zien waartoe die wil ons voert, maar niet welke mechanismen daarachter zitten. Onze keuze voelt dus als een spontaan, vrij, ongedetermineerd wilsbesluit, maar dat is een illusie. Hiermee wordt ook duidelijk waarom Spinoza niet meer uit de voeten kan met de traditionele definitie van liefde, „de wil van de beminnende om zich met het beminde te verenigen”: natuurlijk wil de beminnende dat, maar de definitie verklaart niet waarom – *waar* komt die wil vandaan? Volgens Spinoza uit de dynamiek, het streven tot zelfhandhaving en ontplooiing, van de natuur als geheel en van de afzonderlijke dingen in de natuur in het bijzonder. Daarmee blijkt de *begeerte* (de natuurdrang zoals die zich in mensen manifesteert) een basisaffect te zijn. Nu streven alle dingen naar zelfhandhaving, maar daarbij komen ze steeds in conflict met andere dingen die dat ook doen, en het netto resultaat is dat het soms lukt je drang in daden om te zetten, maar vaak ook niet. Er zijn dus voortdurend niveaustijgingen en -dalingen in ons driftleven. (Dat geldt voor alles wat bestaat, maar ik beperk me nu gemakshalve even tot de mens.) Als we erin slagen meer greep te krijgen op ons bestaan, dus als onze drang tot ontplooiing zich kan realiseren, dan ervaren we die stijging van ons handelingsvermogen als een positief gevoel: we voelen ons beloond, gesterkt, gestreeld, gestimuleerd. Dat affect nu noemt Spinoza ‘vreugde’ (*laetitia*) – gedefinieerd als „een hartstocht [*passio*] waardoor de geest overgaat tot een grotere volmaaktheid.”<sup>13</sup> Worden we in die drang gefrustreerd, dan noemt Spinoza het resulterende affect ‘droefheid’ (*tristitia*): „een hartstocht [*passio*] waardoor hij (de geest) overgaat tot een geringere volmaaktheid” (E3p11s). De definities die Spinoza in de *Ethica* geeft wijken nogal eens af van de alledaagse betekenis. Om de *Ethica* met

---

à se joindre de volonté aux objets qui paroissent luy estre convenables”), soortgelijk bij Aristoteles, *Ret.* 1.2.4, Thomas, *ST* qu 28, en bij neoscholastici. Zie verder Descartes’ brief aan Chanut, van 1 februari 1642 (AT IV, 600–17); ook vertaald door Theo Verbeek (*Brief over de liefde*, Historische Uitgeverij Groningen, nieuwjaarspublicatie 2008).

<sup>10</sup> E3ad6exp. Alle vertalingen uit de *Ethica* zijn van mijn hand.

<sup>11</sup> Zie Brief 9.

<sup>12</sup> E3p13s, E3ad6exp.

<sup>13</sup> *Passio*, omdat wij zelf niet de adequate oorzaak zijn van de overgang: „Onder *affect* versta ik de aandoeningen van het lichaam waardoor het handelingsvermogen van het lichaam zelf toeneemt dan wel afneemt, wordt bevorderd dan wel wordt bedwongen, alsmede de ideeën van die aandoeningen. Indien wij dan van een van die aandoeningen de adequate oorzaak kunnen zijn, dan versta ik onder *affect* een *actie*, anders een *passie*” (E3def3).

vrucht te kunnen lezen, moeten we steeds de eigen invulling die Spinoza aan zijn termen geeft vasthouden, anders werken de bewijzen niet. Probeer dus uw associaties bij woorden als ‘vreugde’ en ‘verdriet’ los te laten: het zijn technische termen om dynamische overgangen te beschrijven. U mag ook ‘lust’ en ‘onlust’ vertalen, of ‘genot’ en ‘pijn’ – ook die termen dan technisch gedacht, zonder alle gangbare associaties.

§ 4 Hiermee heeft Spinoza drie basisaffecten opgespoord: begeerte, vreugde en verdriet. Meer zijn er ook niet: alle andere affecten – en die zijn in een oneindige natuur principieel ontelbaar – zijn variaties op of combinaties van deze drie elementaire affecten. In deel 3 van de *Ethica* leidt Spinoza vervolgens systematisch een lijst van in totaal zo’n vijftig affecten af, aan de hand van verschillende mechanismen. Een belangrijk mechanisme dat nieuwe affecten genereert is de verbinding met bepaalde objecten. Als ik vreugde ervaar, dat wil zeggen: als ik overga tot een grotere volmaaktheid, en ik heb daarbij tegelijk een voorstelling van iets dat of iemand die ik als oorzaak van die overgang beschouw, dan ervaar ik niet zomaar vreugde, maar *liefde*: gedefinieerd als vreugde (overgang tot een grotere volmaaktheid) vergezeld van het idee van een externe oorzaak. Ook hier is liefde weer een technische term, die tevens allerlei (positieve en negatieve) varianten omvat, vriendschap, sympathie, toewijding, verslaving: als ik bij het ontwaren van iets of iemand mijn krachten voel toenemen, dan zeg ik dat ik van dat ding of van die persoon houdt, dat ik er liefde voor voel. Voor de volledigheid: *haat* is het tegenovergestelde affect, dus een overgang naar een geringere volmaaktheid, vergezeld van het idee van een externe oorzaak.

§ 5 Worden wij van liefde gelukkiger? Ja, want we gaan over naar een grotere volmaaktheid. Maar omdat we zelf niet de oorzaak zijn van die overgang, is de vreugde nogal eens van korte duur: we zijn afhankelijk van het object van onze liefde, en als we dat niet kunnen krijgen, of als dat ons laat vallen, ervaren we verdriet. Veel van Spinoza’s filosofie is er nu op gericht de controle over ons eigen leven te vergroten. Zolang we ons streven richten op objecten die iedereen wel wil hebben, zijn we kwetsbaar voor afgunst, haat, concurrentie. Maar door ons te richten op iets dat zo groot is dat niemand het voor zichzelf kan houden, kunnen we die conflicten overstijgen: dan blijkt de gemeenschappelijke, gedeelde liefde juist iets te zijn dat mensen onderling kan verzoenen en verbinden. Het is duidelijk dat de gangbare objecten van het menselijk streven – bezit, rijkdom, roem, macht, seks – ons niet in staat stellen haat en nijd te overwinnen. Voor alle duidelijkheid: dat wil niet zeggen dat Spinoza deze zeer menselijke verlangens veroordeelt – integendeel, zoals we weldra zullen zien; maar hij constateert wel dat ze niet de rust en het geluk geven waarnaar we op zoek zijn. Het object dat zo groot is dat het mensen in hun liefde ervoor verenigt is God; en dat betekent bij Spinoza de natuur. Door te begrijpen hoe de natuur in elkaar zit, hoe wij daardoor zelf worden voortgedreven, krijgen we meer controle over ons bestaan. Zelfs de als negatief ervaren affecten (droefheid en alle varianten daarvan, zoals haat, angst, weerzin, wanhoop, wroeging, afgunst, schaamte) kunnen we begrijpen als voortkomend uit de werking van de natuur, waarvan we zelf deel uitmaken, en dat begrip kan ons – paradoxaal genoeg – een gevoel van geluk bezorgen. (Ziehier waarom Spinoza keer op keer benadrukt dat hij de menselijke hartstochten niet wil beschimpen of veroordelen, maar begrijpen.) Dat inzicht doet onze macht toenemen, we gaan dus over tot een grotere volmaaktheid (= vreugde); en daarbij beschouwen we de werking van de natuur als oorzaak van die vreugde. We voelen dus liefde tot de natuur, ofwel tot God, en dat bereiken we door ons verstand in te schakelen: voilà, de verstandelijke liefde tot God, *amor Dei intellectualis*. Deze liefde kan ons nooit teleurstellen, en naarmate meer mensen zich ertoe bekennen, worden we gelukkiger en sterker: bij deze speciale vorm van liefde (en ook alleen hier) speelt jaloezie geen rol meer. Het is dus een liefde die mensen als soort verenigt en niet verdeelt.

§ 6 Nu zou men kunnen denken dat een theorie over hetgeen mensen verenigt op gespannen voet staat met de grondslag van Spinoza’s affectenleer. Als immers de *conatus* inhoudt dat alles

zijn eigen nut en zijn eigen belangen nastreeft, wat kan dan het motief voor altruïsme zijn? Hier doemt het spook van het „psychologisch egoïsme” op. De Engelse filosoof Thomas Hobbes, een tijdgenoot van Spinoza, wordt veelal als psychologisch egoïst beschouwd: mensen zijn onverbeterlijk uit op hun eigen voordeel, ten koste van anderen. Het resultaat is een oorlog van allen tegen allen, hetgeen in Hobbes’ visie dan ook een streng centraal gezag nodig maakt. Bij Spinoza lijkt dit egoïsme eveneens een probleem, maar dat is het uiteindelijk niet. Dat zou wel zo zijn als hij – zoals Hobbes en later, en nog veel sterker, Jean-Jacques Rousseau – een atomistisch maatschappijbeeld zou hebben, dat wil zeggen: als hij de samenleving zou zien als optelsom van tot eenzaamheid veroordeelde individuen. Dat is bij Spinoza niet het geval, juist door zijn geheel eigen opvatting van indivu, die niet de afzonderlijke mens tot uitgangspunt neemt, maar de relatieve onafhankelijkheid van allerlei dingen en configuraties van dingen.

§ 7 Om dat te begrijpen moeten we terug naar Spinoza’s opvatting van de mensen als onderdelen van de natuur, of, in zijn eigen terminologie, als *modi* (bestaansvormen) van de ene, alomvattende, goddelijke substantie. Omdat er maar één substantie bestaat, namelijk God of de Natuur, en alles daar een uitdrukking van is, is het niet duidelijk waar het ene individuele ding ophoudt en het andere begint. In feite, zo constateert Spinoza, bestaan er geen scherpe grenzen: alles werkt op elkaar in, en wat wij vanuit onze perceptie als een afzonderlijke, individuele eenheid beschouwen is dat alleen maar in betrekkelijke zin, d.w.z. het is een individu ten opzichte van een omgeving waarvan het zich als eenheid onderscheidt. Spinoza drukt dat (in E2p13def en p13lem7s) ongeveer zo uit: een individu is een samenstelling van lichamen die ten opzichte van de hen omringende omgeving als eenheid bewegen. Kijk eens naar een spreekw. Zoom nu in op een handpen, een veer van de vleugel. Als afzonderlijke veer, met eigen kenmerken en een eigen plaats en functie in het verenkleed, kan dat als een ‘indivuu’ worden beschouwd, naast andere individuele veren. Maar in een bewegende vleugel verliest het die individualiteit, beweegt het met andere veren samen ten opzichte van de rest van het lijf van de vogel. En zo kunnen we steeds verder gaan: veer, vleugel, vogel, maar ook: de hele zwerm spreekuwen kan als eenheid worden gezien, en dus als individu. „En als we zo tot in het oneindige doorgaan, zullen we gemakkelijk inzien dat de gehele natuur één individu is, waarvan de onderdelen, dwz alle lichamen, op oneindige wijzen variëren zonder enige verandering van het individu als geheel” (E2p13lem7s).

§ 8 Mensen maken deel uit van dat geheel, en ze zouden daarbuiten geen seconde kunnen bestaan: we hebben zuurstof nodig om te ademen, de aarde om op te lopen, water en voedsel om ons lichaam in stand te houden – en andere mensen: zonder andere mensen waren we niet geboren en zouden we ons niet kunnen voortplanten, zonder een gemeenschap om ons hen hadden we niet op kunnen groeien, tot ontwikkeling kunnen komen. Gemakkelijk is dat niet: de mechanismen die ons voortbestaan regelen werken zo dat we elkaar vaak in de weg zitten, zodat er allerlei conflicten ontstaan. Maar net zomin als een vis zou kunnen besluiten dan maar het water te verlaten, kunnen wij weg uit de samenleving. We voelen ons daar dan ook als een vis in het water. (Dat verklaart tevens waarom we ons van die volstrekt vanzelfsprekende context niet of nauwelijks bewust zijn, zodat filosofen en economen naar hartelust kunnen fantaseren over mensen als Robinson Crusoe, volstrekt geïsoleerde individuen. Net als bij lucht merken we pas op dat we onze omgeving nodig hebben als die wegvalt.)

§ 9 In de *Tractatus politicus* („Politieke verhandeling”), zijn laatste en onvoltooide werk (niet te verwarren met het eerdere *Theologisch-politiek traktaat*), spreekt Spinoza dan ook voortdurend over de samenleving als een lichaam, als het ware aangestuurd door één geest: hierin zien we zijn opvatting terug van het individu. De samenleving is geen optelsom van egoïstische eenlingen, maar een samenhangend geheel, een individu dat als zodanig zijn eigen drang tot voortbestaan heeft. Daarin gedijen wij beter naarmate we elkaar meer vrijheid laten. Het beste is dan ook die samenleving waarin mensen geleid door de rede in vrede en eendracht samenwerken. Dan kan

ieders drang tot ontplooiing optimaal worden gerealiseerd. Maar zelfs als die samenleving niet rationeel is, zijn onze mogelijkheden daarbinnen altijd groter dan erbuiten. Een wijs mens zal zich dus ook niet van de samenleving afwenden maar er (zo rationeel mogelijk) in participeren: „Een mens die door de rede wordt geleid is vrijer in een staat waarin hij leeft volgens een gemeenschappelijk besluit, dan in eenzaamheid, waar hij alleen zichzelf gehoorzaamheid verschuldigd is” (E4p73). Voor Spinoza is dat dus geen welbegrepen eigenbelang, waaraan men zich zou onttrekken als het maar enigszins kon, maar een absolute levensvoorwaarde waarvoor de redelijke, vrije mens van ganser harte en vol overtuiging kiest – vanuit het inzicht dat hij of zij zich alleen hierin kan ontplooien. Ook dit is deel van de *amor Dei intellectualis*, de verstandelijke Godsliefde, want het is gebaseerd op inzicht in de werking van de natuurwetten, en wel die welke ons eigen functioneren bepalen.

§ 10 De liefde waar de *Ethica* in deel 5 uiteindelijk op uitkomt is van een heel bijzondere soort: het is een *verstandelijke* activiteit die evenwel niet steriel en gevoelloos blijft, maar tot een affect, een emotie wordt – zelfs tot het machtigste affect van alle. Het gaat om de *amor Dei intellectualis*, de verstandelijke liefde tot God ofwel tot de natuur. Bij zorgvuldige lezing van deel 5 blijkt dat Spinoza daarin twee verschillende concepten van de liefde Gods uitwerkt: de liefde jegens God (*amor erga Deum*) en de verstandelijke Godsliefde (*amor Dei intellectualis*). Die zijn niet strijdig met elkaar, maar ze laten zich evenmin uit elkaar afleiden. Het verschil wortelt in de verdeling die Spinoza had gemaakt tussen de drie soorten van kennis: verbeelding, rede en intuïtie. De verbeelding is de kennissoort waarop onze affecten, onze emoties berusten. In de stellingen 1 tot en met 20 van deel 5 laat Spinoza zien hoe de tweede soort van kennis, de rede, in staat is de verbeelding als het ware op te voeden en zo invloed uit te oefenen op ons affectieve leven. Het hoogst bereikbare resultaat daarvan is liefde jegens God (*amor erga Deum*)<sup>14</sup>: „Wie zichzelf en zijn affecten helder en welonderscheiden begrijpt, heeft God lief, en wel des te meer naarmate hij zichzelf en zijn affecten meer begrijpt”.<sup>15</sup> Die liefde is niet wederkerig,<sup>16</sup> want God is geen persoon, geen mensachtig wezen; hij is dus verstoken van passies.<sup>17</sup> Voor de mens die deze liefde voelt, is dit het duurzaamste affect: de liefde jegens God gaat pas ten onder als het lichaam sterft.<sup>18</sup> Maar dan sluit Spinoza dit onderdeel af, en gaat hij over naar het behandelen van de liefde Gods vanuit een heel ander perspectief, namelijk dat van de derde soort van kennis, de intuïtie. Het gaat dan om het bestaan van de geest zonder relatie tot het lichaam, om dat deel van de geest dat eeuwig is. Daarmee bedoelt Spinoza niet een voortbestaan van de individuele ziel na de dood, want dat is in zijn stelsel principieel onmogelijk: er bestaat geen ziel los van het lichaam, lichaam en geest zijn één en dezelfde *modus* van de ene substantie, beschouwd respectievelijk onder het attribuut uitgebreidheid en onder dat van het denken. Dat neemt niet weg dat we ons wel kunnen concentreren op dat aspect van de geest dat het tot een *modus* van het denken maakt. De eeuwigheid van de geest staat hier dan ook niet voor een oneindige duur, maar voor het hebben van ideeën „onder het gezichtspunt van de eeuwigheid” (*sub specie aeternitatis*). We zien iets onder het gezichtspunt van de eeuwigheid als we het begrijpen als eeuwige waarheid, dat wil zeggen als iets dat noodzakelijk voortkomt uit God.<sup>19</sup> Met duur of tijd heeft dit niets te maken – een misverstand dat Spinoza uitdrukkelijk uit de weg ruimt.<sup>20</sup> Ook onze eigen geest en ons lichaam kunnen we op die manier begrijpen, dus als noodzakelijk voortvloeiend uit de aard van God. Indien we daarin slagen, weten we dat wij „in God zijn”,<sup>21</sup> dat God de substantie is waarin

<sup>14</sup> E5p16, p18c, p20.

<sup>15</sup> E5p15.

<sup>16</sup> E5p19.

<sup>17</sup> E5p17.

<sup>18</sup> E5p20s.

<sup>19</sup> Vgl. E1def8, en exp.

<sup>20</sup> E5p34s.

<sup>21</sup> Vgl. 1 Joh 4:13 (motto van de TTP).

wij enkel als modi bestaan.<sup>22</sup> Daarmee staan we niet langer *tegenover* God of de natuur, als tegenover een uitwendig object dat we zouden kunnen liefhebben zonder dat die liefde wederkerig kan worden. In de *amor intellectualis Dei* begrijpen we onszelf als deel van God, en zo ervaren we de liefde waarmee God zichzelf bemint.<sup>23</sup> Het is niet langer een eenzijdig affect dat tot onszelf als subject beperkt is. Het is opvallend dat Spinoza zijn uiteenzetting van de verstandelijke Godsliefde heel uitdrukkelijk als *excursie* presenteert. Na p40 keert Spinoza terug naar zijn behandeling van de juiste wijze van leven; de eeuwigheid van de geest speelt hier verder geen rol meer.

§ 11 In het begin heb ik gewezen op de overeenkomsten tussen de boodschap van Bachs cantate 77 en die van het *Theologisch-politiek traktaat*. Die zijn te herleiden tot een gemeenschappelijke bron: het Bijbelse gebod God lief te hebben boven alles en de naaste als jezelf. Hoe verhoudt die naastenliefde (*charitas*) zich nu tot het affect liefde (*amor*)? Beide termen komen bij Spinoza voor en ze worden ook wel op elkaar betrokken.<sup>24</sup> In de filosofiegeschiedenis is de liefde een thema dat vooral een rol speelt in de platonische traditie, en daarmee ook in de christelijke filosofie, die veel aan Plato heeft ontleend. In die traditie wordt het lichaam beschouwd als een kerker waarin de ziel gevangen zit: ons lichaam bindt ons aan de materiële, zinnelijke, vergankelijke wereld; maar door onze geest of ziel hebben we toegang tot de eeuwige, goddelijke ideeënwereld. In de platonische liefde moeten we dan ook het zinnelijke niveau achter ons laten om op te stijgen naar het geestelijke en onlichamelijke en daarmee naar het eeuwige en onvergankelijke, ofwel het goddelijke. In het christelijke denken is die platonische erfenis vertaald in religieuze termen: de liefde tot God vereist een zich afwenden van de wereld,<sup>25</sup> een opstijgen naar hoger sferen. Maar met die vertaling van het Griekse denken naar de van oorsprong joodse openbaringsgodsdienst die het vroege christendom was, verandert de invulling van de begrippen. Dat geldt ook voor de liefde: het christendom verbindt de liefde tot God met de naastenliefde.<sup>26</sup> Spinoza betoogt in het *Theologisch-politiek traktaat* dat de ethische boodschap van de Bijbel – en dat geldt volgens hem zowel voor het Oude als het Nieuwe Testament – neerkomt op dat ene gebod: men moet God dienen, en dat kan het beste door de medemens lief te hebben. Liefde tot God, zo leren Augustinus en de andere kerkvaders, maar ook Spinoza, is hetzelfde als naastenliefde. (Bij de tot het christendom bekeerde Augustinus is dat gebaseerd op een platonische gedachte: in de liefde tot de medemens hebben we niet zozeer die individuele naaste lief als wel God.)

§ 12 Zoals we al zagen is die liefde tot God bij Spinoza op heel andere filosofische uitgangspunten gebaseerd dan in de christelijke traditie: zijn God is geen persoon tot wie men zich kan richten door middel van gebed, hij heeft de wereld niet geschapen en grijpt niet door wonderen in de gang der natuur in, want ‘hij’ is de natuur, en de zgn ‘besluiten’ Gods zijn de onwrikbare, eeuwige natuurwetten – dat is nu juist precies waarom die natuur goddelijk is. In de filosofie zoals Spinoza die in de *Ethica* ontwikkelt is er een continuïteit tussen de liefde tot God en de liefde tot de naaste. In de *Korte verhandeling*, waar Spinoza zich vaak in religieus-christelijke termen uitdrukt, in plaats van in het wijsgerige begrippenapparaat dat hem in de *Ethica* ter beschikking staat, spreekt hij ook zonder omwegen van naastenliefde. Dat doet hij ook in het *Theologisch-politiek traktaat* en het *Politiek traktaat*. Het is fascinerend om te zien hoe hij in het *Theologisch-politiek traktaat* enerzijds zijn christelijke gehoor vergaand serieus wil nemen door de terminologie te gebruiken waarmee zijn lezers vertrouwd zijn, maar anderzijds ook geen uitspraken wenst te doen die indruisen tegen zijn eigen wijsgerige beginselen. Vandaar dat God

<sup>22</sup> E5p30.

<sup>23</sup> E5p36 en cor.

<sup>24</sup> A1 in KV (2.18, 2.26).

<sup>25</sup> Jac 4:4, 2 Pet 2:20, 1 Joh 2:15–17, 1 Joh 5:19.

<sup>26</sup> In het Griekse NT komt voor de liefde tot God een ‘nieuwe’ term op, ἀγάπη; tegenover ἔρως en φιλία in de Griekse filosofie.

en de profeten in het *Theologisch-politiek traktaat* tamelijk oncontroversieel worden gepresenteerd, maar dat hij een streep trekt bij wonderen. Wat Spinoza in het *Theologisch-politiek traktaat* wil laten zien, is het volgende: de menselijke natuur zit zodanig in elkaar dat we, zelfs als we geen redelijke mensen zijn – en dat zijn we meestentijds niet, ook de filosofen niet – over bepaalde mechanismen beschikken die ons voor de ondergang behoeden. (Dit is overigens een van de vele gedaanten van de *conatus*, de drang tot zelfbehoud.) Ook als we het wijsgerig inzicht missen in de natuurwet die verklaart waarom we de naaste moeten liefhebben als onszelf, is die boodschap nog niet verloren: de godsdienst leert ons dat we God het beste kunnen dienen door de naaste lief te hebben. Dat is de enige boodschap van de Bijbel, die in ethisch opzicht dus geheel hetzelfde leert als de filosofie van de *Ethica*. Hoe de Bijbel dat voor elkaar krijgt, is overigens volgens Spinoza verder onverklaarbaar,<sup>27</sup> maar het werkt wel. De openbaring vereist dan ook geen inzicht, enkel gehoorzaamheid.

§ 13 In het *Theologisch-politiek traktaat* gaat Spinoza diep in op de status van de Bijbel. Al is het een door mensen geschreven boek, dat bovendien niet compleet en ongeschonden tot ons is gekomen, toch is volgens hem de eigenlijke boodschap ervan, God lief te hebben en je naaste als jezelf, glashelder en onloochenbaar. Hij adstrueert dit met vele verwijzingen naar Bijbelteksten. Gezien de centrale plaats die Spinoza in het *Theologisch-politiek traktaat* inruimt voor de liefde, is het motto dat aan zijn boek heeft meegegeven veelzeggend: een vers uit de eerste brief van Johannes (4:13): „Hieraan onderkennen wij dat wij in God blijven en God in ons, dat hij ons van zijn geest gegeven heeft.”<sup>28</sup> Johannes, wiens naam door de traditie is verbonden aan drie brieven, het Johannes-evangelie en de Apocalyps, wordt ook wel de liefdesapostel genoemd: in het Johannes-evangelie is herhaaldelijk sprake van de discipel die Jezus liefhad, en aangenomen wordt dat hiermee op Johannes wordt gedoeld. Spinoza gaat in de hoofdstuk 14 van het *Theologisch-politiek traktaat* nader in op het motto van het boek.<sup>29</sup> Hij citeert het vers (1 Joh 4:13) opnieuw en licht toe *wat* God ons dan van zijn geest gegeven heeft: namelijk de liefde. Spinoza vervolgt dan: „Eerder had hij [Johannes] immers gezegd dat God liefde is, waaruit [...] hij de conclusie trekt dat hij waarlijk de geest Gods heeft, die de liefde heeft.”<sup>30</sup> Het Latijnse woord dat hier als liefde wordt vertaald is in deze context steeds *charitas*. Samenvattend: Spinoza's notie van liefde (*amor*) in de *Ethica* is innig verbonden met die van naastenliefde (*charitas*) in het *Theologisch-politiek traktaat*, en de ethische boodschap van de *Ethica* vindt Spinoza terug in wat hij als de kern van de Bijbel beschouwt: liefde tot God die tegelijk liefde tot de naaste is.

§ 14 Tot dusver gaat het over verheven vormen van liefde als liefde tot God en naastenliefde. Maar liefde heeft een veel wijder bereik, ook in de filosofie. Tot in de taal toe kun je zien dat in de Griekse en Romeinse wijsbegeerte het denken over de liefde ook de vriendschap insluit: het Griekse *φιλία* (liefde) is nauw verwant met *φίλος* ('vriend'), en zo ook het Latijnse *amor* met *amicus*. Over Spinoza's ideeën aangaande de vriendschap zal ik het nu niet hebben, dat zou een afzonderlijke lezing rechtvaardigen. Maar een ander aspect van de liefde, ook al in de oudheid, is het erotische. Hier komen we op het terrein van de romantische liefde en van de geslachtsdrift. Daar wil ik het ter afsluiting nog over hebben. Spinoza's positie wijkt enigszins af van die van veel andere filosofen, niet zozeer in de concrete uitwerking als wel in het grotere metafysische

<sup>27</sup> En wel om een principiële reden: als de heilzame werking van de openbaring met behulp van de rede verklaard en aldus gerechtvaardigd zou kunnen worden, zou zij dus object zijn van wijsgerig (wetenschappelijk) onderzoek, en daarmee is de theologie niet meer autonoom maar een onderdeel van de filosofie (TTP 15, p. 341). De TTP is er nu juist op uit de zelfstandigheid van beide domeinen aan te tonen, en wederzijdse bemoeienis uit te sluiten.

<sup>28</sup> Hier volg ik de vertaling zoals die door Akkerman wordt gegeven op de titelpagina van de TTP (p. 31). Zij is gebaseerd op de vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap van 1951.

<sup>29</sup> Hij noemt het al eerder, in TTP 13 (p. 320), maar verwijst dan ook naar de behandeling in 14.

<sup>30</sup> TTP 14, p. 327.



kader. Zoals gezegd leren de platonische en christelijk tradities een fundamentele tegenstelling tussen lichaam en ziel, en een van de uitwerkingen daarvan is een sterke hang naar ascese, onthouding, versterving, vasten. De ziel moet zich immers losmaken van het lichaam om zich op het hogere te richten. Veel filosofen hebben in die kaders gedacht en eraan bijgedragen: traditioneel heeft de Westerse filosofie dan ook een moeizame relatie tot lichamelijkeid, en daarmee ook tot de geslachtsdrift. Spinoza heeft eveneens enige invloed ondergaan van het neoplatonisme; een directe bron is bijvoorbeeld het filosofische gedicht *Dialoghi d'amore* uit 1535 van Leone Ebreo. Spinoza had een Spaanse vertaling hiervan in zijn boekenkast staan; meer daarover zo meteen in de bijdrage van Kees Schuyt. In de *Korte verhandeling* treffen we daar allerlei sporen van aan – daaronder ook de traditionele wijsgerige reserves ten op zichte van de lichamelijkeid. Dat komt ook omdat Spinoza's eigen theorie van de eenheid van lichaam en geest ten tijde van de *Korte verhandeling* nog niet is uitgerijpt: daar zijn lichaam en geest nog twee dingen, zodat de liefde – net als in het platonisme – hier wordt gepresenteerd als het verlangen van de ziel om zich met God te verenigen, met het lichaam als stoorzender. Maar in de *Ethica* wordt Spinoza's oordeel over fysieke geneugten duidelijk positiever:

Geen enkele godheid, nee niemand, tenzij hij afgunstig is, schept genoegen in mijn onmacht en ongeluk, of rekent ons tranen, zuchten, vrees en dergelijke, die tekenen zijn van een onmachtige geest, als deugd aan. Integendeel: hoe meer wij door vreugde worden aangedaan, des te meer gaan wij over tot een hogere graad van volmaaktheid, dat wil zeggen: des te meer hebben wij noodzakelijkerwijze deel aan de goddelijke natuur. Dus de dingen gebruiken en ervan genieten zoveel als mogelijk is (maar niet tot ze gaan tegenstaan, want dat is geen genieten), dat betaamt een wijs mens. Een wijs mens, zeg ik, betaamt het zich met mate te sterken en te voeden met lekker eten en drinken; en ook met geuren, mooie groene planten, sieraden, muziek, sport en spel, toneel en andere zulke zaken, waarvan ieder gebruik kan maken zonder anderen te schaden. [...] Deze levenswijze komt dus het best overeen met zowel onze beginselen, als met de gangbare praktijk. Daarom is van alle levenswijzen deze wel de beste, en in alle opzichten aan te bevelen. Het is ook niet nodig dat ik daarop nog duidelijker of uitvoeriger inga. (E4p45s)

De metafysica die Spinoza in de *Ethica* ontwikkelt – met lichaam en geest als eenheid (en dus niet langer een naar het goddelijke hakende ziel die door het lichaam wordt gegijzeld in in een zinnelijke wereld), met een affectenleer die het menselijke driftleven als volstrekt natuurlijk en wetmatig beschouwt – biedt een zeer gunstig uitgangspunt voor een herwaardering van de lichamelijkeid. Dat is echter in de geschiedenis van de filosofie een moeizame aangelegenheid gebleken. Er zijn al wel wat aanzetten ten tijde van Spinoza. Zo komt Hadriaan Beverland (1650–1716) met een originele vitalistische theorie die de geslachtsdrift als de grootste natuurkracht ziet, en alle godsdiensten ontmaskert als in wezen vruchtbaarheidsrituelen.<sup>31</sup> Beverland heeft zich in zijn metafysica en in zijn godsdienstkritiek overigens laten inspireren door Spinoza. In de loop van de achttiende eeuw zien we bij radicale denkers als Diderot en De La Mettrie wel een duidelijke waardering van het lichaam, maar pas in de negentiende eeuw en vroege twintigste eeuw zet dat door, onder andere in het denken van Schopenhauer en – in diens voetsporen – Nietzsche en Freud. Spinoza besteedt in zijn werken zelden expliciet aandacht aan lichamelijkeid en seksualiteit, en waar hij dat doet is de toon weinig bemoedigend. Zo lezen we in E4app19:

Verder gaat de seksuele liefde (*amor meretricius*),<sup>32</sup> dat wil zeggen de voortplantingsdrift (*generandi libido*), die haar oorsprong heeft in uiterlijk schoon, en in het algemeen elke liefde die een andere oorzaak kent dan de vrijheid van de geest, gemakkelijk over in haat, als ze al niet – wat erger is – een soort verstandsverbijstering is, en dan meer aanleiding geeft tot onenigheid dan tot eendracht.

In de affectenleer behandelt Spinoza de wellust of zinnelijke lust (*libido*) terloops, samen met zucht naar weelde, drankzucht, gierigheid en eerzucht, als varianten van liefde of begeerte

<sup>31</sup> Beverland zet dit uiteen in zijn *Peccatum originale* (Leiden 1678). Voor Beverland zie Rudolf de Smet, „Beverland, Hadrian (1650–1716)”, in Wiep van Bunge e.a. (eds), *The dictionary of seventeenth and eighteenth-century Dutch philosophers* (Bristol: Thoemmes, 2003), 92–94.

<sup>32</sup> *Meretrix*: ‘courtesane, prostituee, publieke vrouw’.

(E3p56s). Er zijn volgens hem geen affectieve tegenhangers van: zo is kuisheid, de tegenhanger van wellust, geen affect of hartstocht, maar een vorm van geestkracht waarmee een affect in toom kan worden gehouden. In de slotpassages van de *Ethica* lijkt het er zelfs op dat het voornaamste doel van het hele boek is, de lusten (*libidines*) te beteugelen:

Want op grond daarvan dat de geest deze goddelijke liefde ofwel gelukzaligheid geniet, heeft hij het vermogen de lusten te bedwingen, en omdat de menselijke macht tot het bedwingen van de affecten alleen door het verstand wordt uitgemaakt, geniet dus niemand de gelukzaligheid omdat hij zijn affecten heeft bedwongen, maar komt integendeel het vermogen tot het bedwingen van de lusten uit de gelukzaligheid zelf voort. (E5p42)

Sommige lezers van Spinoza – ik hoor daar overigens niet toe – zullen zich hebben afgevraagd wat dit ons nu onthult over het seksuele leven van de filosoof zelf. Naar mijn overtuiging niets. Als we al wat te weten zouden kunnen komen over zijn eigen seksuele of amoureuze ervaringen, dan zullen we dat in ieder geval niet kunnen opmaken uit het weinige en afstandelijke dat hij er in theoretische zin over schrijft. Behalve brieven die overwegend filosofisch van aard zijn heeft Spinoza geen egodocumenten nagelaten, en ook uit andere bronnen worden we niet wijzer. Weliswaar meldt zijn vroege biograaf Johannes Colerus dat Spinoza, toen hij, ongeveer 25 jaar oud, de Latijnse school van Franciscus van den Enden bezocht, verliefd zou zijn geweest op diens negen jaar jongere dochter Clara Maria: „Van deze heeft Spinoza dikwils verhaalt, dat hy zin in haar had gekregen, om haar ten Egt te nemen, alshoon se vry wat mank en mismaakt van lichaam was, alleen door haar schrander Verstand en uitmuntende Geleerdheid aangeprikkelt.”<sup>33</sup> Alles wat Colerus meldt over Spinoza's vroege jaren heeft hij van horen zeggen. Voor de betrouwbaarheid van dit verhaal geef ik niet veel. Het meisje trouwde overigens uiteindelijk met een andere leerling van haar vader, Dirk Kerckring,<sup>34</sup> zeven jaar jonger dan Spinoza.

§ 15 Ik rond af. Op 24 november 1632, overmorgen op de kop af 377 jaar geleden, werd hier in deze stad Bento de Spinoza geboren. Als u bij het onderwerp „Spinoza en de liefde” een lichter en wufter verhaal had verwacht – minder God, minder *caritas*, meer romantiek of misschien zelfs seks – dan hoop ik u toch niet te hebben teleurgesteld. Onze associaties bij het woord liefde wijken nu danig af van wat een zeventiende-eeuwse wijsgeer daarbij dacht. Het schitterende affiche voor deze bijeenkomst illustreert dat op onnavolgbare wijze. Als uit die verschillende associaties enige verwarring ontstaat, kan dat alleen maar heilzaam zijn. Liefde, dat bonte, veelvormige en verwarrende affect blijkt in ieder geval ook een centraal bestanddeel te zijn van het denken van Spinoza.

<sup>33</sup> Johannes Colerus, *Korte, dog waaragtige levens-beschryving van Benedictus de Spinoza, uit autentique stukken en mondeling getuigenis van nog levende personen opgesteld* (heruitgave Den Haag: Nijhoff, 1880), § 2, pp. 3–4.

<sup>34</sup> Voor Kerckring, zie ook [http://www.ritmanlibrary.nl/c/p/h/bel\\_50.html](http://www.ritmanlibrary.nl/c/p/h/bel_50.html).