

Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza

Nummer 0

Inleiding tot de Korte Verhandeling



Rikus Koops

6 juni 2012 – Versie 1.1

De *Korte Verhandeling van God de mens en zijn welstand* is een zeer waardevol boek in de verzameling teksten die Spinoza ons nagelaten heeft. Ontegenzeggelijk het belangrijkste boek uit zijn oeuvre is de *Ethica*. Voor de beginnende Spinoza-lezer heeft dit boek echter het nadeel dat het geschreven is in een geometrische trant. Hoewel deze opzet duidelijke voordelen heeft, zijn hieraan ook nadelen verbonden. Het boek is niet erg eenvoudig te volgen en kan de indruk geven van een wat droge opsomming van stellingen. Bij eerste lezing is ook niet meteen duidelijk waar Spinoza naar toe wil met dit boek. Hoewel de tussen de stellingen opgenomen opmerkingen en uitweidingen het boek toch een zekere levendigheid geven, blijven de nadelen doorwerken.

Hoe anders bij de *Korte Verhandeling*! Deze tekst, een voorstudie van de *Ethica*, is geschreven als doorlopende tekst die in eerste instantie veel “lezersvriendelijker” is dan de *Ethica*, terwijl de erin behandelde onderwerpen nauwkeurig overeenkomen. Dit maakt de *Korte Verhandeling* in aanleg zeer geschikt als inleidend werk voor de grotere *Ethica*. Ook aan de *Korte Verhandeling* kleven echter een aantal nadelen die dit werk minder geschikt maken als eerste kennismaking. De *Korte Verhandeling*, in eerste instantie bedoeld voor vrienden van Spinoza, vereist enige voorkennis. Verder is het boek een samenvoeging van verschillende teksten die onderling in meer of minder verband staan. Tot slot zijn een aantal inzichten in de *Korte Verhandeling* minder helder uitgezet dan in de *Ethica*. Toch ben ik van mening dat de *Korte Verhandeling* prima kan dienen als inleiding op het denken van Spinoza, mits enige toelichting wordt verstrekt. En daar zijn we beland bij het doel dat ik mij gesteld heb bij het schrijven van deze toelichting; het geschikt maken van de *Korte Verhandeling* voor minder ervaren Spinoza lezers. In mijn oorspronkelijke hertaling is hiervoor niet de ruimte, omdat ik gekozen heb voor een uitgave die alle noodzakelijke achtergrondinformatie weergeeft, zoals aantekeningen en een vergelijking met de *Ethica*. Daarnaast ook nog een toelichting opnemen, was met name met betrekking tot de omvang niet wenselijk.

Daarom dus deze aparte toelichting, maar voor ik werkelijk met de inhoudelijke toelichting begin wil ik graag nog enige woorden wijden aan de opzet van de toelichting. De toelichting is geschreven met de door mij hertaalde uitgave van de *Korte Verhandeling* als uitgangspunt. Noodzakelijke informatie die in die uitgave reeds opgenomen is, wordt in deze toelichting niet herhaald. Deze toelichting kan daarom niet zonder mijn hertaling worden gelezen. Toch heb ik geprobeerd een tekst te schrijven die gelezen kan worden zonder twee boeken op schoot te moeten hebben. Ik heb daarom gekozen voor een vrije omschrijving van de inhoud van de *Korte Verhandeling*, een omschrijving die de volgorde van onderwerpen

volgt, maar zich daar niet volledig strikt aan houdt. Ook heb ik afgezien van veel verwijzingen naar de *Korte Verhandeling*. Wel zal ik onderweg bijhouden waar we in de *Korte Verhandeling* zijn, de lezer kan zodoende beide boeken naast elkaar lezen, eerst de toelichting en dan het origineel of andersom. Het is aan de lezer.

De toelichting zal verschijnen in aparte delen die meestal één of enkele hoofdstukken van de *Korte Verhandeling* als onderwerp hebben.

Na al deze plichtplegingen, zal ik nu echt beginnen en ik wil beginnen met een korte beschrijving van de inhoud. Zoals gezegd volgt de *Korte Verhandeling* de inhoud van de *Ethica*, of correcter, de *Ethica* volgt de inhoud van de *Korte Verhandeling*, zij is immers ouder. Hoe dan ook, beide boeken hebben hetzelfde doel, dat kernachtig in de titel van de *Korte Verhandeling* is samengevat: over God, de mens en zijn welstand. De eerste term kan daarbij nogal wat verwarring geven. De term God is niet leeg, iedereen geeft een bepaalde invulling aan deze term, die meestal niet strookt met de invulling die Spinoza hieraan geeft. Ik geef daarom ook de voorkeur aan de term Natuur in plaats van God, zoals ook Spinoza veelvuldig doet. God is namelijk voor Spinoza de Natuur, ofwel alles wat er is. De Natuur is niet alleen de stoffelijke materiele wereld, de Natuur is letterlijk alles wat er bestaat, stoffelijk en onstoffelijk, materieel en geestelijk, denken en uitgebreidheid. We vinden daarom in de *Korte Verhandeling* geen theologisch verhaal, de God van Spinoza is in het geheel niet religieus en Spinoza bestrijdt deze religieuze opvatting in de *Korte Verhandeling* ook expliciet. Spinoza's God, de Natuur, is een wetenschappelijke God. In deze God hoeven we niet te geloven, hij bestaat om ons en in ons. Tot zover over de God uit de titel. De tweede term uit de titel, mens, is wel gewoon wat we er normaliter onder verstaan. Spinoza richt zich bij het bespreken van de mens op de kennis die wij hebben en wat die kennis met ons doet, in het bijzonder hoe deze kennis ons gevoelsleven bepaalt, onze gedragingen en onze hartstochten. De bespreking hiervan gaat naadloos over in het onderzoeken wat de rol van de kennis is in het gelukkig worden, in het bereiken van onze welstand, het vinden van een vorm van welbevinden. Dit laatste is het uiteindelijke doel van de *Korte Verhandeling*, hoe kunnen wij als mens, levend in de ons omringende Natuur, ons geluk vinden.

Twee belangrijke zaken zijn in het voorgaande al aan bod gekomen. Ten eerste: de rol van de Natuur of God in de filosofie van Spinoza. Wij kunnen ons niet losmaken van deze Natuur, zij is veel sterker dan ons en ons geluk zal daarom ook sterk van haar afhankelijk zijn. Ten tweede is er de rol van de kennis. Kennis is voor Spinoza het middel om ondanks of dankzij de macht van de Natuur ons geluk te vinden. Voorafgaande kennis van deze twee pijlers in de filosofie van Spinoza is onontbeerlijk voor een goed begrip van de *Korte Verhandeling*. Spinoza verwacht enige voorkennis en valt daardoor nogal met de deur in huis. Gelukkig kunnen we deze voorkennis opdoen uit een tekst die hij waarschijnlijk voorafgaand aan de *Korte Verhandeling* schreef, namelijk de *Verhandeling over de verbetering van het verstand*. Dit is een fascinerende tekst waarin Spinoza al schrijvende een zoektocht doorloopt die de lezer bij het lezen op de voet kan volgen. Mijns inziens is dit de enige tekst die Spinoza schreef zonder te weten waar de tekst zou eindigen, en het einde zal voor Spinoza ook een verrassing zijn geweest, een einde dat een grote rol speelt bij het begin van de *Korte Verhandeling*. Voor Spinoza met de *Verbetering van het verstand* begon, zal hij zich waarschijnlijk afgevraagd hebben waar te beginnen bij een onderzoek met een reikwijdte die het geluk van de mens behelst. Het fraaie is dat we, zoals gezegd, de zoektocht van Spinoza naar het antwoord op deze vraag enigszins kunnen reconstrueren met de *Verhandeling over de verbetering van het verstand*. In deze tekst geeft Spinoza zeer helder aan waar hij naar op zoek is, namelijk naar het waarachtige goed dat in staat is de ziel te vervullen, waarvan men eeuwig kan genieten en dat een voortdurende en maximale vreugde schenkt. Hij begint met voor zichzelf na te gaan waarin zijn geluk te vinden is, in een voor zijn doen zeer persoonlijk aandoende tekst. Daarbij komt hij al snel tot de conclusie dat het waarachtige goed niet gelegen is in rijkdom,

eer en lust omdat deze ook zeer nadelige kanten hebben, zoals angst om het te verliezen, jaloezie, ijdelheid en andere nadelige hartstochten. Spinoza denkt na over de nadelen van deze zaken, probeert er afstand van te nemen en pijnigt zijn geest op zoek naar datgene wat dan wel het ware goed is. Hij komt tot een aantal conclusies; zo ontdekt hij dat het slechte alleen gelegen is in zaken waaraan we gehecht zijn, waarvoor we liefde voelen. Zaken die door niemand bemind worden, veroorzaken ook geen ruzie of tweespalt. Verder redeneert hij dat iets dat kan verdwijnen of ons afgenomen kan worden nooit de basis kan leveren voor een standvastig goed. Alleen de liefde voor iets dat eeuwig en oneindig is en door iedereen in gelijke mate kan worden bezeten, kan de basis zijn voor een eeuwig goed en deze liefde zal ons nooit droefheid en ellende geven. Dat alles bedacht hij zich zonder daarmee de hebzucht, wellust en eerzucht volledig van zich af te kunnen leggen. Wel merkte hij dat hij tijdens dit peinzen niet of veel minder beheerst wordt door deze nadelige gevoelens en hartstochten, hij ontdekt dat het denken zelf het geneesmiddel is. Het verwerven van de juiste kennis is het medicijn tot een gelukkig leven. Daarmee verandert de zoektocht van Spinoza van een zoektocht naar het ware goed in een zoektocht naar de ware kennis. En dan nog specifiek de ware kennis van iets dat eeuwig en volmaakt is. Spinoza kan hiervoor maar een onderwerp aandragen: de gehele Natuur.

Voor hij echter op deze conclusie verder durft te gaan, start hij een onderzoek naar de manier waarop wij ware kennis kunnen ontdekken. Dit verklaart ook de titel van de tekst. Spinoza gaat op zoek naar de ware kennis en hij doet dit door een methode te zoeken die ons verstand verbetert en onze geest zuivert zodat wij tot de ware kennis kunnen komen. Spinoza onderzoekt de soorten kennis die wij kunnen hebben en komt tot drie soorten. In de *Korte Verhandeling* zullen we dit ook weer tegenkomen. Voor hij echter op stoom komt wat het onderzoek naar de beste methode van kennis verwerven betreft, komt hij tot een slotsom die het hele project op losse schroeven zet. Want, zo schrijft hij, een goede methode is ook maar een soort idee en de waarheid van dit idee en van deze methode moet ook weer met een methode aangetoond worden, en die methode weer door een andere methode en zo tot in het oneindige. We komen terecht in een oneindige zoektocht naar de juiste methode en komen nooit toe aan het vinden van de ware kennis zelf. Dit is een absurde situatie en levert ons niets op, er moet daarom een andere weg zijn. Deze andere weg die Spinoza aandraagt is zeer praktisch. In tegenstelling tot het opschorten van het verkrijgen van ideeën tot we een juiste methode hebben, gaat Spinoza uit van de ideeën die we reeds hebben en bouwt hierop verder. Spinoza beschouwt de ideeën die we hebben als instrumenten waarmee we nieuwe “instrument-ideeën” kunnen vormen die ons steeds verder brengen. Net zoals de mensheid in de oertijd met stenen en stokken als eerste werktuigen begon en met die instrument steeds verder bouwde tot de uitgekende apparatuur die we tegenwoordig hebben, op die wijze kunnen wij onze ideeën inzetten om toe te werken naar steeds hogere kennis. Bij Spinoza gaat deze vergelijking maar ten dele op, want hij gaat in tegenstelling tot het voorbeeld niet uit van zeer gebrekkige ideeën als eerste werktuig, hij gaat ervan uit dat wij om te beginnen al ware en werkelijke kennis hebben. We beschikken daardoor al van nature over zeer betrouwbare instrumenten. Hier zet Spinoza een stap die voor ons moeilijk te volgen is, gewend als wij zijn dat er voor een ware stelling een bewijs moet zijn. Ik zal daarom wat tijd nemen voor de uitleg. Ons wetenschappelijk denken drijft op bewijzen; als we beweren dat iets waar is, dan moet daar een bewijs voor zijn. Spinoza is het hier wel mee eens, zijn hele *Ethica* is een lange aaneenschakeling van bewijzen. Het omgekeerde, dat er altijd een bewijs nodig is voor we iets als waar kunnen aanmerken, is echter een heel andere zaak. Als we dit zouden voorschrijven zouden we weer in de val lopen waar Spinoza ons net uit geleid heeft, we zouden tot in het oneindige blijven zoeken naar het bewijs voor het bewijs en vervolgens weer naar het bewijs daarvan. De andere mogelijkheid, een twijfel aan alles, vindt ook geen ingang bij Spinoza. Een algemene twijfel aan alles en het ontkennen van elke waarheid is onmogelijk omdat iemand dan in ieder geval de waarheid moet bekennen dat waarheid niet bestaat. Dit is absurd en spreekt alleen van een zich tegen het gezonde verstand kerende

tegendraadsheid, niet van een zoeken naar waarheid. Ook de twijfel van Descartes, een directe voorganger van Spinoza, die de twijfel inzet als methode tot waarheidsvinding, vindt bij Spinoza geen gehoor. Voor Spinoza is dit niet meer dan een vorm van studeerkamergeleerdheid, een zich tegen de eigen onbetwifelbare kennis verzettende uiterlijk gecultiveerde twijfel. Maar wat stelt Spinoza hier dan tegenover? Een bewijs van waarheid kunnen we niet vinden, twijfel is geen heilzame weg, wat blijft er dan over? Het antwoord van Spinoza is als volgt: als we weten, weten we ook direct dat we weten. Dit klinkt vreemder dan het is. Het is een feit dat als we kennis hebben, we ook meteen weten dat we deze kennis hebben. We kunnen reflecteren op onze kennis, of beter nog: we reflecteren automatisch op onze kennis. Door dit reflecteren, door dit idee van een idee, kunnen we niet twijfelen over dit idee. Niemand kan twijfelen over het feit dat hij ideeën heeft. Het idee toont ons zijn eigen waarheid of zoals Spinoza zelf zegt; een waar idee toont ons de waarheid en de onwaarheid.

Spinoza ontkomt dus aan de oneindige zoektocht naar een methode en aan de heilloze weg van algehele twijfel door te stellen dat een idee zijn eigen waarheid aan ons toont en wij aan een dergelijk idee niet kunnen twijfelen. De ideeën waaraan wij niet kunnen twijfelen, dienen wij als richtsnoer te gebruiken, deze ideeën kunnen wij toepassen als instrumenten om er onze kennis verder op te bouwen. Nu vragen we ons af of we deze keten van op elkaar voortbouwende kennis met elk willekeurig waar idee kunnen starten. Spinoza stelt van niet, het beste kunnen we dit bouwwerk baseren op het meest volmaakte idee dat we ons kunnen vormen. Het meest volmaakt denkbare idee is het idee van het ons omringende zijn, de alom aanwezige Natuur. Dit idee is ons gegeven, we hebben het niet gekregen vanuit enige bewijsvoering of afleiding en dit idee is voor ons helder en duidelijk en we kunnen er daarom niet aan twijfelen of dit een waar idee is. De kennis van deze natuur en de vermeerdering van de kennis van de natuur is het medicijn en tegelijk het doel.

Waar staan we nu? We hebben gezien dat Spinoza aan het begin van zijn zoektocht op zoek is naar een waar goed waarnaar hij zijn leven kan richten. Hij ontdekt dat dit ware goed in het hebben van juist kennis gevonden moet worden. Om tot ware kennis te komen hebben we geen methode of toets nodig, we kunnen starten met een waar idee dat ons van nature gegeven is, namelijk het bestaan van een ons omvattende Natuur ofwel het bestaan van God. Tot zover de *Verhandeling over de verbetering van het verstand*. U denkt mogelijk dat ik met deze uitgebreide beschrijving erg ver verwijderd ben geraakt van de *Korte Verhandeling*; dat is echter niet zo en ik ga u nu terugbrengen bij het boek waar het hier om draait. De *Korte Verhandeling* is namelijk geschreven nadat Spinoza tot de bovenstaande conclusie is gekomen en dat is te merken. Zonder verdere inleiding of toelichting begint hij namelijk de *Korte Verhandeling* op de wijze zoals dat volgt uit bovenstaande analyse, hij begint namelijk met het voor ons heldere en duidelijke idee van God. Dit idee, dat gegeven is en door ons niet betwijfeld kan worden, is de basis voor het bestaan van God, geeft inhoud aan wat God is en hierop bouwt Spinoza verder, op de wijze zoals hij in de *Verhandeling over de verbetering van het verstand* heeft beschreven.

Hoewel Spinoza het niet nodig heeft geacht deze inleiding op te nemen in de *Korte Verhandeling*, heb ik dit in deze toelichting wel noodzakelijk geacht. Het risico dat u strandt in het eerste hoofdstuk en van mening bent dat Spinoza wel erg rigoureuus met de deur in huis valt, wordt hierdoor sterk verminderd. Het is erg fraai dat Spinoza dit ook erkent. Als hij in de *Verhandeling over de verbetering van het verstand* tot de conclusie is gekomen dat de kennis van God de basis van alles moet zijn, werpt hij zelf tegen waarom hij dan niet meteen is begonnen met dit ene ware idee en vanuit daar verder bouwt naar een uitgebreide kennis, precies zoals hij aangeeft. Waarom eerst een hele analyse van methode en ware ideeën? Waarom die hele zoektocht als het ware idee al lang aanwezig was? In de *Verhandeling over de verbetering van het verstand* geeft hij als antwoord dat hij, als hij dit had gedaan, de lezer waarschijnlijk had verloren omdat deze was gestruikeld over de “paradoxen” die dat geval als basis dienen voor de verhandeling. Hij zet de verhandeling daarom verder door, om toch na een aantal hoofdstukken alsnog te besluiten dat dit niet de juiste weg is. In plaats van het afronden van de *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, begint hij met de *Korte Verhandeling* en wat zien we daar: hij begint meteen met de eerste onbetwifelbare waarheid, namelijk dat God bestaat. Precies zoals hij in de *Verhandeling over de verbetering van het verstand* schrijft, begint hij met deze eerste waarheid en bouwt daarop verder. Helaas komt zijn voorspelling wel uit, de *Korte Verhandeling* begint zonder voorbereiding en inleiding met stellingen die erg paradoxaal kunnen overkomen. Tijdens het schrijven van de *Korte Verhandeling* is hij zijn antwoord uit de *Verhandeling over de verbetering van het verstand* echter nog niet vergeten, in het slotwoord neemt hij de waarschuwing op dat als wij moeilijkheden tegenkomen bij het accepteren van de zaken die Spinoza voor waar heeft aangenomen (de “paradoxen”), wij ons niet meteen moeten haasten om deze te weerleggen maar dat we ze eerst grondig moeten overdenken. De *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, hoewel door Spinoza aangemerkt als een doodlopende weg, kan zeker behulpzaam zijn bij deze overdenking.

Hiermee heb ik voldoende achtergrondkennis gegeven om met de eerste hoofdstukken van de *Korte Verhandeling* te beginnen, zoals ik in de volgende toelichting ook zal doen.

Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza

Nummer 1

Deel 1, Hoofdstuk 1 - Dat er iets buiten ons bestaat.



Rikus Koops

8 juni 2012 – Versie 1.1

In de inleidende toelichting nummer 0 heb ik gesproken over de theorie van ware ideeën die Spinoza toepast. Naar mijn mening is dit een noodzakelijke inleiding omdat anders het begin van de Korte Verhandeling wel erg abrupt is. Met deze voorkennis kunnen we beginnen met het eerste hoofdstuk, waarvan de kern, zoals de titel van deze toelichting al aanduidt, is dat er iets buiten ons bestaat. Meer specifiek dat er iets buiten ons denken bestaat.

Zoals we in de voorgaande toelichting zagen, gaat Spinoza ervan uit dat wij ideeën hebben. Hij sluit hiermee aan bij de beroemde gedachte van Descartes, namelijk dat de mens niet kan twijfelen over het feit dat hij denkt, omdat twijfelen al een vorm van denken is. Wij hebben dus ideeën of, anders gezegd, wij als mens bestaan minimaal uit een aantal ideeën. Nu is het echter zaak om vanuit dit feit, de vaststelling dat wij een denkend iets zijn, te kunnen concluderen dat er buiten ons denken nog iets meer bestaat. Precies dat is het onderwerp van dit hoofdstuk.

Voordat ik met dit bewijs begin, wil ik eerst iets zeggen over ideeën. Als wij namelijk exact weten welke kenmerken ideeën in het algemeen hebben, dan kunnen we de vraag of er iets buiten deze ideeën bestaat nauwkeuriger omschrijven en daardoor beter onderzoeken. Het is daarom belangrijk om te weten dat een idee twee aspecten heeft. Ten eerste is een idee een bestaand iets in ons denken, het is een werkelijk bestaand idee. Dat is nu juist waar we niet aan kunnen twijfel, namelijk dat er ideeën bestaan die wij aan onszelf toeschrijven. Dit is wat Spinoza het formele zijn van een idee noemt, het feit dat het idee als zaak bestaat. Een idee is een iets, een denk-ding dat bestaat, niet materieel maar als idee in het denken. Daarnaast verwijst een idee naar iets, een idee heeft een object waar het idee aan refereert. Als we bijvoorbeeld een idee van een paard hebben, dan verwijst dit idee naar een object buiten het denken dat met dit idee correspondeert. Dit is wat Spinoza de objectieve essentie van een idee noemt. De vraag die in dit hoofdstuk aan de orde komt, kunnen we, nu we dit weten, anders formuleren. Het is namelijk de vraag of de objectieve essentie van de formeel bestaande ideeën, dus de objecten waarnaar deze ideeën verwijzen, ook werkelijk buiten het denken bestaan.

Spinoza moet de overgang zien te maken van werkelijk en onbetwifelbaar bestaande ideeën naar werkelijke en onbetwifelbare zaken, waarvan deze ideeën een weerspiegeling zijn. Descartes liep tegen ditzelfde vraagstuk aan, zijn oplossing is een redenering die leidt tot het bestaan van een volmaakte God die ons niet kan of wil bedriegen. Het niet bestaan van objecten, waarvan wij het idee hebben dat ze wel bestaan, zou bedrog zijn en dit strookt niet met het idee van God. Voor Spinoza kan een dergelijk beroep op een God die niet kan bedriegen niet de oplossing bieden, omdat Spinoza een volledig ander begrip van God

hanteert. Spinoza volgt daarom een andere redenering, waarbij als basis geldt dat wij ware ideeën hebben, zonder dat daarvoor een betrouwbare God nodig is. We hebben domweg ware ideeën. Hoe hij tot dit inzicht komt, hebben we in de vorige toelichting gezien, maar ik zal het hier kort, in wat andere bewoordingen, herhalen. Zoals we zagen, is de enige zekerheid die we hebben dat we ideeën hebben (of dat we denkende wezens). Als wij niet accepteren dat minimaal één van deze ideeën waar is, dan kunnen we onmogelijk ergens zeker van zijn. Simpelweg omdat er niets meer is dan dit waarvan we zeker kunnen zijn. Als we niet in volledige onzekerheid willen vervallen, moeten we dus aannemen dat er minimaal één waar idee is. Spinoza bewijst dit ook door te stellen dat als we dit niet accepteren, we moeten accepteren dat geen enkel idee waar is. Dit laatste inzicht is echter meteen een waar idee. Een dergelijke redenering spreekt zichzelf tegen en kan daarom niet serieus volgehouden worden.

Van de ideeën die we hebben is er dus minimaal één waar, maar welk idee is dat dan? Zoals we wederom in de inleidende toelichting zagen, kunnen we voor de beantwoording van deze vraag niet teruggrijpen naar een methode voor de bepaling van de waarheid van ideeën. De waarheid van een idee moet in het ware idee zelf liggen, het moet een kenmerk zijn van dat idee. Dit kenmerk is dat we er niet aan kunnen twijfelen, of anders gezegd, dat wij helder en onderscheiden begrijpen dat het idee waar moet zijn. Heel pragmatisch zegt Spinoza dat waar je zeker van bent, ook waar moet zijn.

Zo komen we bij het eerste bewijs dat in de Korte Verhandeling staat. Spinoza formuleert dit bewijs extreem kort in de vorm van een klassiek syllogisme. Uit twee ware stellingen volgt logischerwijs een ware conclusie. De eerste stelling is een definitie waarvan Spinoza uitgaat dat wij die allemaal kunnen accepteren. Deze stelling gaat over wat wij onder de essentie of het wezen van een zaak verstaan. Iets is essentieel voor een zaak als het deze zaak doet zijn wat ze is en van haar niet afgenomen kan worden, zonder de zaak op fundamentele wijze te veranderen of te vernietigen. In de voetnoot bij dit hoofdstuk geeft Spinoza een voorbeeld. Hij stelt daar dat het essentieel is voor een berg dat deze een dal heeft. Uiterst fraai voegt Spinoza nog toe dat dit zelfs geldt als er nooit een berg bestaan zou hebben. Het is dus niet alleen waar voor werkelijk bestaande bergen maar ook voor de definitie van een berg, ofwel voor het idee van een berg. Ook als er geen concrete bergen bestaan, zal in de definitie van een berg of in het idee van een berg het hebben van een dal essentieel zijn. Deze toevoeging is belangrijk omdat wij immers nog niet de stap hebben gemaakt van idee naar werkelijk bestaande zaak. Wat we hier beweren, geldt dus in de eerste plaats voor onze ideeën.

Uit dit idee van wat essentieel is, volgt automatisch het eerste onderdeel van het bewijs. Als wij zeker weten, dus een waar, helder en onderscheiden idee hebben dat iets tot de essentie van een zaak behoort, dan kunnen wij ook met zekerheid weten dat het in werkelijkheid aan die zaak toebehoort. Als dit laatste namelijk niet het geval is en de zaak kan zonder dit essentiële iets bestaan of gedacht worden, dan is datgene niet essentieel voor de zaak.

De tweede stap in de bewijsvoering is de kern van het bewijs. Spinoza presenteert voor de tweede maal iets dat wij zeker weten, waarvan wij een helder en onderscheiden idee hebben. Het eerste ware idee betrof de definitie van essentie, het tweede betreft de Natuur. Spinoza stelt dat wij zeker weten dat het bestaan essentieel verbonden is met het idee dat wij van de Natuur hebben. Spinoza onderbouwt dit niet nader en gaat er dus vanuit dat wij hem hierin probleemloos kunnen volgen. Ik zal enige onderbouwing toevoegen. Als we de relatie tussen het bestaan van een zaak en de essentie van deze zaak onderzoeken, dan zijn er twee mogelijkheden: ofwel is het bestaan essentieel voor een zaak, of het bestaan behoort niet tot de essentie van een zaak. In het laatste geval bestaat de essentie los van een zaak, bestaat deze eerder dan de zaak en blijft ze bestaan ook als de zaak verdwenen is. Zo is het voor een berg niet essentieel om te bestaan. We kunnen ook bergen verzinnen die niet bestaan en bergen die nu bestaan, waren ooit niet aanwezig en zullen in de verre toekomst weer verdwijnen. Terwijl wel essentieel is dat welke berg dan ook een dal heeft, is het bestaan voor bergen niet essentieel. Een berg heeft om te bestaan een oorzaak nodig. Dit geldt voor alle zaken waarvan

het bestaan niet essentieel is voor die zaak. Een dergelijke zaak kan op elk willekeurig moment wel of niet bestaan. Dit is niet afhankelijk van de zaak zelf en moet daarom door iets anders veroorzaakt worden. In het andere geval echter, als het bestaan wel behoort tot de essentie van een zaak, dan bestaat deze zaak zonder dat een oorzaak noodzakelijk is. De crux zit hem in een veronderstelling die Spinoza in dit hoofdstuk niet noemt. De Natuur of God kan niet door iets anders veroorzaakt zijn. Er is niet iets groter of volmaakter dat God heeft kunnen voortbrengen. Maar God bestaat zonder oorzaak of is, zoals Spinoza verderop in de Korte Verhandeling zal schrijven, oorzaak van zichzelf. Het gevolg van dit niet hebben van een oorzaak is dat het bestaan van God of de Natuur essentieel moet zijn voor God. Ziehier het tweede onderdeel van het bewijs.

Het combineren van deze twee elementen leidt automatisch tot de conclusie. Het idee dat wij van God of de Natuur hebben, sluit in dat zijn bestaan essentieel met hem verbonden is. Het idee dat wij van essenties hebben, namelijk dat de essentiële kenmerken ook in werkelijkheid met de zaak verbonden dienen te zijn, realiseert de overgang van het idee van de Natuur naar het bestaan van de Natuur. We denken niet alleen dat de Natuur moet bestaan, ze moet ook in werkelijkheid bestaan. Ofwel: het kan niet zo zijn dat wij alleen ideeën hebben en dat er buiten ons geen zaken bestaan die met deze ideeën overeenkomen. Integendeel, we hebben een idee van de Natuur en dit idee maakt het noodzakelijk dat die Natuur buiten onze ideeën ook werkelijk bestaat.

Zo lust ik er nog wel een, hoor ik u denken, zo kunnen we alles wel bewijzen. Ik ken namelijk legio ideeën die op deze wijze vertaald kunnen worden naar een werkelijk bestaande zaak. Kijk maar naar onderstaande variatie op het bewijs van Spinoza.

- 1) Alles waarvan wij helder en onderscheiden begrijpen dat het hoort bij de natuur van een zaak, daarvan kunnen we ook met zekerheid zeggen dat het aan die zaak toebehoort.
- 2) We begrijpen helder en onderscheiden dat het bestaan aan de natuur van het monster van Loch Ness toebehoort.
- 3) We kunnen daardoor met zekerheid zeggen dat het bestaan aan het monster van Loch Ness toebehoort.

Helaas, hoe graag ze dit in Schotland ook willen, dit gaat niet op. Het struikelblok is de tweede regel. Wij kunnen namelijk niet volhouden dat wij helder en onderscheiden en buiten elke twijfel om weten dat tot de essentie van het monster van Loch Ness het bestaan toebehoort. Probleemloos kunnen we ons voorstellen dat het monster niet bestaat, niet meer bestaat of nog niet bestaat. Zelfs de grootste Nessie-fan zal het niet ondenkbaar vinden dat zijn monster eens sterft. Het bewijs van God gaat daarom niet op voor het monster van Loch Ness of enig ander voorwerp, maar juist alleen voor God, omdat hij de enige is van wie wij ons niet in kunnen denken dat hij niet bestaat. Het bestaan van een Natuur om ons heen laat zich niet wegdenken en hieruit wordt het bestaan ervan bewezen.

In principe is Spinoza na een paar regels klaar met dit hoofdstuk en heeft hij het bestaan van God bewezen. Hij voegt echter nog twee extra bewijzen toe. Het tweede bewijs van het bestaan van de Natuur lijkt erg op het eerste. Het gaat uit van dezelfde kernwaarheid, namelijk dat wij zeker weten dat het tot de essentie van de Natuur behoort om te bestaan. Ook nu weer is dit slechts een idee en moet de overgang worden gemaakt naar het werkelijk bestaan van deze Natuur. Spinoza maakt deze overgang door middel van een ander kenmerk van essenties. Zoals we zagen in het eerdere bewijs, zijn er zaken waarvan het bestaan niet essentieel is. Een specifieke berg hoeft niet noodzakelijk te bestaan, deze berg kan ontstaan en weer vergaan. Het essentiële van een berg, dat deze een dal heeft, kan echter niet ontstaan. Een dergelijke essentie is een eeuwige waarheid die los staat van het werkelijk bestaan van welke berg dan ook. Voor deze essentiële waarheid hoeven er helemaal geen bergen te bestaan. Essenties bestaan zodoende altijd en eeuwig; het zijn de concrete tijdelijk dingen die tijdelijk deze essentiële eigenschappen kunnen dragen, maar ook na het verdwijnen van deze

concrete dingen zullen de essentieel kenmerken onverminderd blijven bestaan. Essenties bestaan dus eeuwig en altijd. Als met het idee van God verbonden is dat zijn bestaan een essentie is, dan moet dit bestaan ook eeuwig en altijd zijn, ofwel God moet eeuwig en altijd bestaan.

Het derde en laatste bewijs is een stuk langer. Dit bewijs beslaat het grootste deel van het hoofdstuk. Hierin bewijst Spinoza op een fundamenteel andere wijze het bestaan van God. In de eerste twee bewijzen gaat Spinoza uit van een kenmerkende eigenschap van het idee dat wij van God hebben, namelijk dat het bestaan essentieel verbonden is met dit idee. In het derde bewijs gaat Spinoza uit van andere, afgeleide, eigenschappen die wij verbinden met het idee van God. Aan het idee van God verbinden wij bijvoorbeeld de kenmerken dat hij uniek is, volmaakt en onveranderlijk. Deze kenmerken zijn van een andere orde dan de eerdere eigenschap. Dat het bestaan essentieel verbonden is met God, is inherent aan het idee God. De hier genoemde eigenschappen zijn afgeleide kenmerken, kenmerken die hun grond moeten hebben in een bepaalde zaak. Het eerste kenmerk is gegeven met het bestaan van God, de andere kenmerken volgen uit God. Dit is de reden waarom Spinoza het laatste bewijs een a posteriori bewijs noemt, het is geen bewijs uit een definitie of uit een gegeven waar idee, maar het is een bewijs uit de gevolgen van datgene waarvan het bestaan bewezen moet worden. In het laatste bewijs gaat Spinoza in eerste instantie uit van de gevolgen van God in ons denken om daaruit de oorzaak te bewijzen, namelijk God. In het eerste bewijs begint Spinoza met een gegeven waar idee en leidt daaruit het bestaan van God af.

In tegenstelling tot het ware gegeven idee, kunnen we ons van de tweede categorie ideeën, de afgeleide ideeën, afvragen wat de oorsprong van deze ideeën is. Gegeven het karakter van deze ideeën (volmaakt, onveranderlijk, uniek) zijn ze te groot van inhoud om door een beperkte en eindige mens voortgebracht te kunnen worden. Er moet daarom een oorzaak buiten de mens zijn die ze voortbrengt in de mens. In de relatie tussen oorzaak en gevolg is het vervolgens zo dat het gevolg niet meer kan bezitten dan de oorzaak. Iets kan niet uit het niets voortkomen. Het gevolg, in dit geval het idee in ons brein van de oneindige eigenschappen van God, moet daarom een bestaande oorzaak hebben. Deze oorzaak moet minimaal evenveel "inhoud" hebben als het idee dat wij hebben. Als wij dus het idee hebben dat God oneindig is, eeuwig bestaat en volmaakt is, dan moet God dit in werkelijkheid ook allemaal zijn. God moet dus ook werkelijk eeuwig en oneindig bestaan. Als dit niet het geval zou zijn, zou het idee van God wel bestaan maar de oorzaak van dit idee niet, wat absurd is.

Ik heb het bewijs hier kort samengevat beschreven. Spinoza neemt voor de verschillende stappen van deze redenering meer ruimte en onderbouwt ze grondiger maar de redeneerwijze is gelijk, al is deze lastig te volgen in de bewijsvoering van de Korte Verhandeling. In de Ethica zal Spinoza niet veel belang meer hechten aan deze a posteriori bewijsvoering en zich vooral richten op de a priori bewijzen vanuit definities.

In dit derde bewijs wordt de stap van idee naar werkelijk bestaan, die in de eerste twee bewijzen werd gezet door middel van het begrip essentie, nu gezet door middel van de eindigheid van de mens in vergelijking met de oneindigheid van de begrippen die de mens heeft van God.

Hiermee zijn we aan het einde van het eerste hoofdstuk van de Korte Verhandeling gekomen en hebben we een van de moeilijkste hoofdstukken achter de rug. Een hedendaags schrijver zou een boek als de Korte Verhandeling zeer waarschijnlijk beginnen met een inleidend, eenvoudig hoofdstuk, om potentiële lezers niet af te schrikken. Zo niet Spinoza. In tegendeel, hij begint de Korte Verhandeling met een van de moeilijkste hoofdstukken, zonder enig medelijden met zijn publiek. Waarom hij dit doet, hebben we gezien in de voorgaande toelichting. Ik hoop met bovenstaande toelichting de inhoud van het hoofdstuk iets duidelijker te hebben gemaakt. Ik hoop in ieder geval dat u de belangrijkste stellingen kunt accepteren. Ten eerste betekent dit dat wij een waar idee hebben van de Natuur of van God.

Dit idee heeft bepaalde kenmerken of kan gecombineerd worden met andere ware ideeën die we hebben, bijvoorbeeld over essenties, en deze kenmerken of deze combinatie van ideeën leidt tot het bewijs dat de Natuur buiten onze ideeën ook werkelijk bestaat. De Natuur is niet slechts een idee in ons brein maar er is een werkelijk bestaande Natuur die de oorsprong is van dit idee. Belangrijk is ook om in het oog te houden dat we nog niet weten wat de aard van de Natuur is. We weten wel dat de Natuur bestaat maar het hoofdstuk zegt nog weinig over wat de Natuur dan wel is. Slechts in het derde bewijs noemt Spinoza een aantal afgeleide kenmerken maar deze geven zeker nog niet in volle omvang aan wat we onder de Natuur moeten verstaan. We moeten er op letten dat we dit nog niet ingevulde begrip Natuur niet invullen met onze eigen ideeën daarover. Pas in het volgende hoofdstuk zullen we te horen krijgen wat de Natuur precies is. Deze valkuil moeten we nog meer zien te vermijden als we de term God gebruiken in plaats van de term Natuur. De term God is namelijk sterk verbonden met traditionele beelden die het betoog van Spinoza behoorlijk kunnen vertroebelen. Ik geef daarom de term Natuur de voorkeur maar kan de term God in de komende toelichtingen niet vermijden. De hier genoemde waarschuwing zult u dus goed moeten onthouden.

Hiermee ben ik aan het einde van deze toelichting gekomen. In de volgende toelichting zullen we zien wat God precies is.

Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza

Nummer 2

Deel 1, Hoofdstuk 2 - Wat God is.



Rikus Koops

8 juni 2012 – Versie 1.1

Inmiddels hebben we van Spinoza begrepen dat God bestaat, dat heeft hij ons in het vorige hoofdstuk geleerd; nu krijgen we in hoofdstuk 2 te horen wat God is. Spinoza houdt ons niet lang in spanning; meteen in de eerste paragraaf geeft hij het antwoord. God, zo zegt hij, is een wezen waartoe alles behoort. Spinoza vult dit nader in door een formulering die hij hiermee gelijk stelt. Hij schrijft namelijk dat God een wezen is waaraan oneindig veel attributen toegekend moeten worden, die ieder voor zich ook oneindig volmaakt zijn. Het is bij de eerste oogopslag niet meteen duidelijk hoe deze twee formuleringen hetzelfde uitdrukken, daarvoor zullen we moeten onderzoeken welke termen Spinoza gebruikt om de wereld te benaderen.

Om deze benadering goed te kunnen uitleggen, begin ik bij een verre voorganger van Spinoza, de Griekse filosoof Aristoteles. Aristoteles ging uit van een wereld die bestaat uit dingen die elk afzonderlijk bestaan, individuele zaken. Geen verbazingwekkend standpunt, we zien om ons heen immers heel veel dingen die bestaan. Aristoteles noemt deze zaken substanties. Al deze substanties, al deze om ons heen bestaande dingen, hebben bepaalde eigenschappen. Ze hebben een lengte, een breedte, een temperatuur, een kleur, enzovoort. Deze eigenschappen zijn echter niet onveranderlijk. De dingen om ons heen kunnen groter worden, of kleiner, ze kunnen een andere kleur krijgen en zo verder. De eigenschappen van een substantie kunnen kortom veranderen. We kunnen deze veranderingen vaststellen zonder dat wij ervaren dat de substantie, het ding zelf, verandert. Een mens die groeit, blijft dezelfde persoon en een kachel die warm wordt, blijft die kachel. Aristoteles koppelt deze feiten aan elkaar door te veronderstellen dat de substanties de zaken zijn die niet veranderen; dit zijn de dragers van bepaalde veranderlijke eigenschappen. Substantie betekend dan ook letterlijk "dat wat bestaat onder". De substantie is dat wat blijft en niet wijzigt, de substantie is de drager die veranderende eigenschappen kan krijgen.

Bij deze indeling is het echter problematisch om vast te stellen wat bij een substantie een veranderlijk eigenschap is en wat substantieel en dus onveranderlijk is. Aristoteles lost dit op door te stellen dat de substantie een bepaalde essentie moet hebben die onafhankelijk is van veranderingen en die niet door omringende zaken veranderd kan worden en die aldus onafhankelijk is van andere zaken. Deze onafhankelijkheid van andere zaken betekent ook dat deze essentie van een substantie begrepen moet kunnen worden zonder kennis van andere zaken. Als kennis van andere zaken nodig zou zijn, zou er ook meteen een afhankelijkheid zijn. Hier ontstaat echter een probleem. Alle individuele zaken die wij om ons heen zien, de substanties van Aristoteles, hebben geen onafhankelijke essentie maar zijn nu

juist afhankelijk van een overstijgende zaak, waarvan zij zelf en waarvan ook de kennis die wij van hen kunnen krijgen afhankelijk is. Alle materiële zaken hebben bijvoorbeeld uitgebreidheid, ze bestaan in de ruimte en zijn afhankelijk van deze ruimtelijkheid. De individuele dingen kunnen dus onmogelijk een substantie zijn, omdat ze niet onafhankelijk zijn maar afhankelijk van een onder deze zaken liggende zaak, de uitgebreidheid. Met deze conclusie hebben we Aristoteles verlaten en zijn we terecht gekomen bij de visie van Spinoza. Wat we hier geconcludeerd hebben, geldt niet alleen voor de materiële dingen. Zoals de materiële dingen onder de uitgebreidheid vallen, zo kunnen we de afzonderlijke ideeën onder het denken scharen. Zo redenerend, komen we uit op de mening van een andere voorloper van Spinoza, namelijk Descartes. Hij veronderstelt twee substanties, de uitgebreidheid en het denken, waarvan de individuele zaken en ideeën concrete invullingen zijn. Deze concrete invullingen of bestaansvormen noemt Descartes modi of modificaties.

Met deze visie ontstaat er echter een nieuw vraagstuk, en wel een bekend filosofisch probleem. Als er twee onafhankelijke substanties zijn, het denken en de uitgebreidheid, hoe kunnen deze elkaar beïnvloeden? Dat ze dit doen staat voor ons vast. We hoeven maar te denken dat we onze hand willen bewegen, en zij beweegt. Hoe zou dit kunnen zonder een verband tussen deze twee zo verschillende entiteiten? Hiervoor heeft Spinoza een oplossing, een vrij radicale. Ook de uitgebreidheid en het denken zijn niet onafhankelijk, zoals wij inderdaad ervaren als wij onze hand bewegen op het commando van ons denken. Als ze niet onafhankelijk zijn, kunnen ze ook geen substantie zijn. Hiermee komen we ten slotte bij de zienswijze van Spinoza. Er zijn niet twee of meer substanties, maar er is er slechts één, waarvan het denken en de uitgebreidheid niet meer dan aspecten zijn. Het zijn allebei kenmerken van het zelfde geheel, maar ze bestaan niet onafhankelijk van dit geheel. Een attribuut is volgens Spinoza slechts de uitdrukking van de manier waarop wij naar de wereld kijken. Het is geen werkelijk bestaande scheiding in de substantie maar het is slechts een perspectief dat wij hebben, een invalshoek van waaruit wij de Natuur beschouwen.

De wereld om ons heen is dus één substantie die onafhankelijk van iets anders bestaat en door ons beschouwd wordt onder twee attributen, het denken en de uitgebreidheid. Deze twee attributen zijn geen losse en onafhankelijke zaken maar behoren integraal tot de substantie. De afzonderlijke zaken om ons heen zijn allemaal verbijzonderingen en geconcretiseerde dingen binnen de substantie. Deze noemen we modi. Elke modus valt onder de twee attributen.

Nu we de verschillende begrippen kennen, kunnen we bekijken wat Spinoza over de verschillende begrippen vertelt.

Spinoza begint het tweede hoofdstuk met het verkennen van de eigenschappen van een substantie. Hij vertrekt hierbij vanuit de definitie van een substantie, namelijk iets dat onafhankelijk van iets anders bestaat en onafhankelijk van iets anders gedacht en begrepen kan worden. Zoals we al zagen, is de onafhankelijkheid van iets anders het kernbegrip van een substantie. Als eerste eigenschap leidt hij hieruit af dat een substantie noodzakelijk oneindig en volmaakt moet zijn. Waardoor zou een substantie immers beperkt kunnen worden zonder haar onafhankelijkheid te verliezen? Ten tweede kunnen er geen substanties zijn die gelijk zijn. Als dit wel het geval zou zijn, zouden ze elkaar in de weg moeten zitten, elkaar moeten beïnvloeden en niet meer onafhankelijk zijn. Ten derde kan een substantie niet door een andere substantie voortgebracht worden. In dit geval zou de voortgebrachte substantie afhankelijk zijn van de eerste. Bovendien zou de eerste niet meer volmaakt zijn, want zij zou het voortgebrachte 'verloren' hebben. Ten slotte moet een substantie ook bestaan. Dit volgt uit het feit dat een substantie niet door een andere substantie voortgebracht kan worden, dus als zij bestaat moet zij noodzakelijk bestaan. Voor dit laatste gebruikt Spinoza een wat ingewikkelder stelling en bewijs. Hij schrijft dat geen enkele substantie in het verstand van God kan bestaan zonder ook formeel te bestaan. Wat hij hiermee bedoelt, is dat God geen idee van een substantie kan hebben zonder dat deze substantie ook in de

werkelijkheid, in het echt, bestaat. Met deze formulering komen we bij een van de grootste moeilijkheden bij het lezen van de Korte Verhandeling, namelijk het onduidelijke, of beter gezegd het wisselende beeld dat Spinoza van God geeft. Aan de ene kant neemt Spinoza duidelijk afstand van een religieuze God die zaken schept, voortbrengt en denkt, maar op andere plekken blijft hij dergelijke formuleringen gebruiken, zoals in dit geval. Ik laat het hier even bij een waarschuwing en acht het voldoende om te onderkennen dat een substantie noodzakelijk moet bestaan.

Na deze uitvoerige beschrijving van wat een substantie is, is het tijd om terug te keren naar het hoofdthema van dit hoofdstuk, namelijk wat God is. Wat zegt de bespreking over de substantie over God? In de Korte Verhandeling wordt dit verband slechts oppervlakkig aangegeven. Een belangrijk element dat dit verband duidelijk moet maken, is slechts zeer verborgen beschreven, namelijk de vaststelling dat er slechts één substantie kan zijn. Het tweede feit dat enigszins versluierd aanwezig is, is de gelijkstelling van deze ene substantie aan God. Deze stellingen worden later, in KV2.17 wel gegeven. Daar beschrijft Spinoza dat het vanuit de volmaaktheid en oneindigheid van een substantie, en vanuit de eenheid die wij ervaren in de Natuur, noodzakelijk is dat er slechts één substantie is. Gezien de eigenschappen van deze ene substantie, die gelijk zijn aan de eigenschappen van God, is de gelijkstelling tussen beide vanzelfsprekend.

Het andere deel van de beschrijving van God, of van de Natuur, is ook in KV2.17 te vinden. Wij ervaren namelijk slechts twee attributen, de uitgebreidheid en het denken. Dit wil echter niet zeggen dat er niet meer attributen zijn. Zoals Spinoza afleidt, moet een volmaakte en oneindige substantie ook een oneindig aantal attributen bezitten. Deze attributen, of aspecten van God, zijn op hun beurt ook oneindig, maar niet volstrekt oneindig: ze zijn slechts oneindig in hun soort. Zo komen we dan uiteindelijk bij de conclusie van wat God is. God of de Natuur is alles wat er is, omdat er buiten de Natuur of buiten de ene substantie niets anders kan bestaan. Buiten de Natuur is er dus niets. Deze Natuur moet bovendien bestaan uit oneindig veel attributen die elk op hun beurt, op hun eigen terrein, ook oneindig en volmaakt zijn. Dat is God!

Spinoza staat hiermee ver af van een religieuze opvatting van God. God als scheppend wezen buiten of boven de natuur, die de natuur in stand houdt en bestuurt, dat is een beeld dat totaal niet in de zienswijze van Spinoza past. In tegendeel: de Natuur is God en God is de Natuur.

Niet iedereen zal dit voetstoots aannemen, zeker niet als men nog restanten van het traditionele Godsbeeld in gedachten heeft. Spinoza neemt in dit hoofdstuk daarom de tijd om deze restanten weg te werken en hij doet dit door een aantal mogelijke tegenwerpingen te weerleggen. Als eerste is dit de tegenwerping dat het onmogelijk is dat God alles heeft voortgebracht wat hij bedacht heeft. Dit is een tegenwerping op de laatste stelling over substanties waaruit volgt dat een substantie noodzakelijk moet bestaan. De tegenwerping gaat uit van een meer traditionele opvatting van een God die buiten zijn schepping bestaat, een God die zijn schepping heeft bedacht en voortgebracht, maar ook een God die de vrijheid moet hebben om dingen ook niet voort te brengen. Spinoza ontkent dit, alles wat God denkt moet ook bestaan. We moeten ook hier oppassen dat we met deze formulering God niet als een personage gaan zien, een mogelijk gevolg van de complexe wijze waarop Spinoza de term God gebruikt. Het is een verwarring die we wel meer in de Korte Verhandeling aantreffen. Aan de ene kant bestrijdt Spinoza een traditionele opvatting van God, terwijl hij aan de andere kant juist voortborduurde op deze opvatting door bijvoorbeeld te schrijven dat God voortbrengt wat hij denkt. Wij moeten ons hierdoor niet laten afleiden. Dat God denkt, wil niet meer zeggen dan dat binnen de Natuur ideeën bestaan.

Bij de weerlegging van deze tegenwerping gaat Spinoza zeer duidelijk in tegen de traditionele opvatting. Als het waar is dat God niet alles voortbrengt wat hij denkt, zou dit juist een onvolmaaktheid zijn. Het zou betekenen dat God onmogelijk alles kan scheppen en

dus gedwongen is om altijd iets ongeschapen te laten. Dat is zeker geen almacht. In tegenstelling daarmee stelt Spinoza nu juist dat het een volmaaktheid is om alles voort te brengen wat voortgebracht kan worden. Fijntjes wijst Spinoza ook nog even op een inconsequentie in de opvatting van zijn tegenstrevers. Zij die beweren dat God niet alles heeft geschapen wat hij bedenkt, omdat dit zijn almacht zou ondermijnen, beweren tegelijkertijd dat hij wel alles weet wat er te weten is. Waarom is de alwetendheid een positieve eigenschap terwijl het alles geschapen hebben juist uitdrukking zou moeten geven aan zijn onmacht?

Het mag uit het bovenstaande duidelijk zijn dat deze traditionele opvatting van een God die dingen bedenkt en een deel daarvan naar zijn goeddunken schept en voortbrengt, in het geheel niet strookt met de opvattingen van Spinoza. In de God van Spinoza, ofwel in de Natuur, bestaat alles wat denkbaar is en alles wat is, wordt gedacht.

Spinoza neemt een tweede tegenwerping weg die ook voortkomt uit het traditionele beeld van God, namelijk dat de uitgebreidheid niet in God thuishoort. Volgens de definitie van God die Spinoza hanteert, bevat God alles wat er is, dus ook de uitgebreidheid. De uitgebreidheid is één van de oneindige attributen in God. Volgens de traditionele denkwijze is het toeschrijven van uitgebreidheid aan God niet mogelijk omdat de uitgebreidheid deelbaar is en omdat de uitgebreidheid wijzigingen ondergaat. Beide zaken, de deling en het ondergaan van wijzigingen, zijn niet verenigbaar met het idee van een volmaakte God. Spinoza beantwoordt deze vermeende tegenstrijdigheid door exact uit te leggen hoe hij het verschil ziet tussen attributen en modi. Een attribuut, bijvoorbeeld de uitgebreidheid maar ook het denken, is oneindig. Hierin kunnen geen delen onderkend worden en hierin is dus ook geen deling mogelijk. De uitgebreidheid van de Natuur is het geheel van alle materiële zaken die er zijn, één geheel. Een modus is een afzonderlijke eenheid binnen dit geheel. Het is een verband van verschillende onderdelen die voor kortere of langere tijd een vaste relatie met elkaar onderhouden. Zolang deze relatie in stand blijft, is een modus een afzonderlijke zaak. Valt deze relatie uit elkaar, dan valt ook de modus weer in delen uit elkaar. De Natuur, gezien als uitgebreidheid, waarin deze modus vervat was, wordt echter niet gewijzigd door dit samengaan en weer uiteenvallen van een modus. Alle "delen" van de modi blijven een onveranderlijk onderdeel van het attribuut. Deling, zo zegt Spinoza daarom ook, kan enkel plaats vinden in een modus, niet in een attribuut en dus ook niet in de Natuur als geheel. Er is daarom geen enkele reden om de uitgebreidheid niet aan God toe te schrijven en hiermee is de tegenwerping beantwoord.

Zo zijn we bij het einde van hoofdstuk 2 gekomen en hebben we de twee moeilijkste hoofdstukken van de Korte Verhandeling achter ons gelaten. Ik hoop dat ik u in enige mate heb kunnen helpen met het begrijpen van de gebruikte termen en de bewijsvoering, al realiseer ik me dat dat in een paar pagina's niet makkelijk is. Mocht u moeite hebben gehad bij het lezen van deze twee hoofdstukken, dan kan ik u mogelijk nog helpen met het aangeven van de kern van deze hoofdstukken. Het belangrijkste dat Spinoza wil aanbrengen is dat wij niet kunnen twifelen aan het bestaan van een wereld om ons heen; dit "alles wat er is" noemt hij God maar ook wel Natuur. Deze Natuur moet noodzakelijk bestaan en bevat alles wat er is. Buiten de Natuur is er niets. De Natuur is daarom ook oneindig, eeuwig en zoals Spinoza het noemt: volmaakt. Er kan niets aan toegevoegd of van afgenomen worden. De Natuur is een gegeven, het is wat is. Als wij als mens de Natuur beschouwen, onderkennen wij twee aspecten, namelijk de uitgebreidheid en het denken. In werkelijkheid zijn het twee aspecten van één eenheid. Wij kennen slechts die twee aspecten, maar omdat de Natuur volmaakt en oneindig is, moet die oneindig veel aspecten of attributen hebben. Tot slot bestaat de wereld om ons heen uit individuele zaken, dingen die door ons als een afzonderlijke eenheid binnen het denken of de uitgebreidheid worden ervaren. In het denken zijn dit de afzonderlijke ideeën, in de uitgebreidheid zijn dit de dingen om ons heen, stoelen, huizen, mensen, dieren enzovoort. Deze zaken noemt Spinoza modi. Het zijn zaken die bestaan binnen een attribuut en daar een onverbreekelijke eenheid mee vormen. De Natuur of

God moet niet gezien worden als een traditionele God, die afhankelijk van zijn goeddunken zaken wel of niet voortbrengt, een God die buiten zijn schepping staat en daaraan voorafgaat. De God van Spinoza is de Natuur.

Om het bovenstaande toe te lichten, heeft Spinoza na hoofdstuk 2 een dialoog ingevoegd die nader ingaat op bovengenoemde onderwerpen. De dialoog is waarschijnlijk op een ander moment, los van de Korte Verhandeling, geschreven en later op deze plek ingevoegd. Het verband met de rest van de tekst ontbreekt hierdoor enigszins. In de dialoog komen vier personages voor, maar in werkelijkheid is het een twistgesprek tussen maar twee van deze vier. De personages die aan het woord komen vertegenwoordigen een emotie en de drie soorten kennis, die Spinoza in het tweede deel zal toelichten. De eerste persoon, de Liefde, begint het gesprek met de vraag met welk object ze zich het beste kan verbinden. Zoals we nog zullen zien, is liefde een vorm van verbinden, een relatie aangaan met een object. Hoe volmaakter dit object is, des te hoger en beter is de liefde. Geen wonder dat de liefde op zoek gaat naar het meest volmaakte object. Ze vraagt het aan het Verstand. Dit personage staat voor de hoogste soort van kennis die we kunnen hebben. Deze soort kennis is niet gefundeerd in redeneringen, het Verstand kan daarom geen beredeneerd antwoord geven op de vraag van de Liefde en draagt daarom de vraag over aan het derde personage, de Rede. Die staat voor de tweede soort van kennis, lager dan de verstandelijke. Deze kennis is wel gebaseerd op redeneringen en vanuit deze kennis kan zodoende een antwoord gegeven worden in de vorm van een vraag-en-antwoord gesprek dat deze dialoog is. Het is erg fraai om te zien hoe Spinoza hier, door de keuze van de personages en door de opzet van de eerste woordenwisselingen, vooruitwijst naar een aantal belangrijke stellingen. We zien al dat we moeten streven naar de verbinding met een volmaakt wezen en dat we daarvoor (of daardoor) liefde voor dit wezen gaan voelen. We zouden hiervoor te rade moeten gaan bij de hoogste soort kennis, maar deze kennis, hoewel het de beste weg is naar deze hoogste liefde, heeft de beperking dat ze niet rationeel uitlegbaar is, ze is niet voor rede vatbaar. We moeten ons dan maar tot de redelijke kennis wenden om tot een uitlegbare route naar volmaakte liefde te komen. Een route die uiteindelijk moet resulteren in de verstandelijke, niet redelijke of beter boven-redelijke, liefde voor het volmaakte wezen.

Dit alles is slechts een inleiding, het werkelijke onderwerp van deze dialoog is de vraag of de Natuur alles is wat er is, zoals in het voorgaande hoofdstuk is bewezen, of dat er boven deze Natuur nog iets hoger is. De Rede en het Verstand sluiten natuurlijk aan bij de mening van Spinoza en beweren dat de Natuur alles is wat er is en dat ze oneindig en volmaakt is en dat er buiten haar niets bestaat.

Het vierde personage, de Hebzucht, is het hier niet mee eens. Dit personage, dat staat voor de laagste soort van kennis, de ongestructureerde kennis die wij opdoen via onze zintuigen en vanuit de meningen van anderen, verkondigt namelijk de stelling dat de Natuur geen eenheid kan zijn, omdat wij duidelijk waarnemen dat ze uit delen bestaat, die geen invloed op elkaar hebben. Ze bestaat namelijk uit het denken en de uitgebreidheid. In zijn eerste reactie zegt de Hebzucht het niet, maar impliceert toch een boven het denken en de uitgebreidheid staand wezen, dat de harmonie tussen deze beiden verzorgt. Dit wezen zou logischerwijs God moeten zijn. In tegenstelling tot Spinoza, veronderstelt de Hebzucht dus meerdere substanties in plaats van slechts één en veronderstelt een boven de substanties staande macht, namelijk God.

De Rede antwoordt hierop dat het duidelijk is dat er slechts één substantie kan zijn. Zij verwijst daarbij naar het belangrijkste kenmerk van een substantie, namelijk dat ze onafhankelijk bestaat en begrepen kan worden. Als we de mening van de Hebzucht volgen, zijn de veronderstelde substanties namelijk afhankelijk van God en dus in het geheel geen substanties. In tegenstelling hierop zegt de Rede dat zoals we de verschillende elementen van het denken en de uitgebreidheid terugbrengen tot deze twee attributen, we ook deze twee attributen terug kunnen brengen tot één substantie.

Tot zover is de dialoog een discussie over de mate van afhankelijkheid van substanties. Nu gaat de Hebzucht over naar de discussie over de oorzakelijkheid, en de vraag of één geheel werkelijk kan bestaan. Tegen de stelling van de Rede, die alles terugbrengt tot één geheel, reageert de Hebzucht door te stellen dat het geheel geen werkelijk bestaand iets is en dus zeker niet het meest volmaakte kan zijn waarnaar de Liefde op zoek is. Alleen de delen bestaan werkelijk. Het geheel, zoals de Rede het noemt, oftewel God, is geen geheel maar alleen de oorzaak van alles. Volgens de Hebzucht verwacht de Rede het geheel met de oorzaak. Er is geen geheel, er zijn slechts delen die door één er buiten liggende oorzaak zijn veroorzaakt.

De Rede antwoordt dat er om een oorzaak te hebben geen sprake hoeft te zijn van delen, hoewel dit wel de meest algemene voorstelling is. Vaak zien we dat iets de oorzaak is van zaken die buiten deze oorzaak liggen; het is echter ook mogelijk dat oorzaken dingen binnen zichzelf voortbrengen. De oorzaak en het veroorzaakte zijn in dat geval één geheel en er is geen sprake van delen noch van een oorzakelijkheid die overgaat van de ene zaak naar de andere. Dit laatste onderwerp zal nader besproken worden in de tweede dialoog. Ik zal hier later op terug komen.

Hiermee hebben wij en Spinoza voorlopig voldoende gezegd over wat God is. In de volgende hoofdstukken zal Spinoza onderzoeken wat de kenmerken zijn van een dergelijke God. In de volgende toelichting zullen we daar nader op ingaan.

Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza

Nummer 3

Deel 1, Hoofdstuk 5, 8 en 9 - De organisatie van de Natuur.



Rikus Koops

15 juni 2012 – Versie 1.0

We hebben inmiddels gezien dat de Natuur bestaat en dat dit alles is wat er is. We weten dat de Natuur één is, een geheel, oneindig en volmaakt. Nu volgen een aantal hoofdstukken waarin Spinoza de kenmerken van de Natuur nader onderzoekt. Deze kenmerken spitsen zich toe op twee belangrijke onderdelen. Het eerste onderdeel is de wijze waarop God de oorzaak van alles is en de manier waarop alles oorzakelijk bepaald is. Het tweede onderwerp is de wijze waarop de Natuur werkt, uit welke onderdelen de wereld bestaat en wat het verband is tussen deze delen. Zonder verwarring te willen stichten, begin ik deze toelichting met het laatste onderwerp. Het kan onlogisch lijken, omdat ik hiermee de tweede dialoog en de hoofdstukken 3 en 4 oversla, maar ik ben van mening dat ik hiermee de informatie die in de volgende hoofdstukken sterk verweven is, enigszins kan ontrafelen. Bovendien is een groot deel van deze toelichting niet aanwezig in de Korte Verhandeling. Ik heb die hier wel opgenomen omdat ze naar mijn mening een essentiële basis vormt voor een goed begrip van de volgende hoofdstukken. De inhoud van deze toelichting is zodoende slechts losjes verbonden met hoofdstukken 5, 8 en 9. U kunt deze toelichting prima lezen zonder van deze hoofdstukken kennis te nemen. Als u daar aankomt, herinnert u zich vast het hier beschrevene wel weer.

Ik begin zodoende deze toelichting met een bespreking van de wijze waarop de Natuur georganiseerd is. Een aantal elementen uit deze bespreking zijn we al tegengekomen, maar ik probeer hier de verschillende elementen wat meer samenhang te geven.

We hebben in toelichting 2 gezien dat de Natuur gezien kan worden als een substantie, haar attributen en modi. Er kan slechts één substantie zijn en deze substantie is gelijk aan God of de Natuur. Deze substantie, of deze Natuur, bevat alles wat er is, buiten de substantie is er niets. De substantie is de drager, het substraat. Ze is wat onder de andere zaken ligt. De substantie is dat wat niet wijzigt. De modi zijn verbijzonderingen, modificaties of vormwijzigingen in deze substantie. Hierbij moeten we opletten dat we dit goed begrijpen. Als er namelijk een modus ontstaat of verdwijnt, kan er niet daadwerkelijk een onderdeel van de substantie verdwijnen of ontstaan. Er kan immers niet iets ontstaan uit het niets; iets dat er niet was kan niet plotseling zomaar echt ontstaan. Op dezelfde wijze kan iets dat er was niet echt verdwijnen in het niets. Als we dit weten, hoe kunnen we dan zeggen dat modi ontstaan en verdwijnen? De oplossing hiervoor geeft Spinoza het duidelijkst in de Ethica, in de zogenoemde kleine fysica die hij opgenomen heeft in het tweede hoofdstuk. Een dergelijke diepgaande uitwerking ontbreekt in de Korte Verhandeling. De kleine fysica gaat over de

wijze waarop de materiële wereld is georganiseerd, waarschijnlijk omdat dit voor ons het meest eenvoudig voor te stellen is. De organisatie van het denken is hieraan echter gelijk.

In de 'kleine fysica' geeft Spinoza aan wat een individu is. Dit is namelijk een samenvoeging van elementen die op een of andere wijze een verband met elkaar hebben. Elementen die bijvoorbeeld in gelijke mate een beweging uitvoeren en hierbij onderling in gelijke orde en gelijk verband blijven. Deze individuen kunnen weer met ander individuen een relatie en verbintenis aangaan, waardoor op een hoger niveau wederom een individu gevormd wordt. Op deze wijze zijn er steeds op een hoger niveau samenstellingen mogelijk totdat we uiteindelijk op het hoogste niveau uitkomen bij de Natuur als geheel, bij de substantie ofwel bij God.

In deze samengestelde individuen vinden er continu veranderingen plaats. Constant gaan er verbindingen verloren en ontstaan er nieuwe verbindingen. De elementen die deze verbindingen aangaan en verliezen, blijven echter bestaan. Het is belangrijk om ons te realiseren dat de veranderingen op een lager niveau geen wijziging inhouden op een hoger niveau. Er kunnen wijzigingen optreden in de elementen die een individu vormen zonder dat het individu op het hogere niveau wijzigt. We zien bijvoorbeeld dat wij als mens ongewijzigd blijven bestaan en onze eenheid behouden terwijl de moleculen waaruit wij ontstaan toch wijzigen. Deze moleculen bewegen, veranderen van verbintenis en worden zelfs uitgestoten en vervangen door andere moleculen. Op het lagere niveau vinden er dus allerlei wijzigingen plaats die op een hoger niveau geen invloed hebben. Zo kan Spinoza volhouden dat God volmaakt is en niet wijzigt terwijl in de dingen om ons heen allerlei wijzigingen plaatsvinden. Het is nu ook duidelijk hoe zaken kunnen ontstaan terwijl er in werkelijkheid niets nieuws kan ontstaan. Als we zeggen dat een zaak ontstaat, wil dit zeggen dat een aantal reeds bestaande elementen een verbintenis aangaan en een individu gaan vormen. Als dit individu weer verdwijnt, betekent dit enkel dat de tijdelijke relatie tussen de elementen verbroken wordt. De verschillende elementen blijven echter bestaan zodat er op dat niveau geen sprake is van verdwijnen of ontstaan.

Als we terugkeren naar de indeling die Spinoza in de Natuur aanbrengt door het onderscheid in substantie, attributen en modi, dan zien we dat de term substantie toepasbaar is op de Natuur als geheel. De modi kunnen we zien als de tijdelijk zaken in deze Natuur die gevormd worden door verbindingen van elementen die ontstaan en weer verdwijnen. Maar waarmee kunnen we de attributen verbinden? De attributen zijn een soort categorieën waarmee wij als denkende mens de wereld benaderen. Wij nemen zaken waar en zien dat die allemaal onder de categorie uitgebreidheid en denken vallen. Alle zaken die wij ervaren kunnen tot deze twee attributen teruggebracht worden. Dit is echter geen absolute indeling die ook werkelijk in de Natuur aanwezig is, het is slechts een indeling die wij vanuit ons verstand aanbrengen. De Natuur bestaat in eerste instantie enkel uit de substantie en de modi. De modi zijn waar te nemen vanuit het perspectief denken en vanuit het perspectief uitgebreidheid, maar in werkelijkheid blijven het dezelfde modi binnen de ene substantie.

Aan de attributen kunnen we wel bepaalde eigenschappen toeschrijven, eigenschappen die sterk vergelijkbaar zijn met de eigenschappen van de substantie zelf. Zoals we zagen, is de substantie volstrekt oneindig, volmaakt en eeuwig. De attributen zijn oneindig, volmaakt en eeuwig in hun soort. De substantie is zelfstandig en heeft geen zaken buiten zichzelf nodig om te bestaan of begrepen te worden; de attributen kunnen volledig binnen hun domein begrepen worden en hebben geen zaken buiten het attribuut nodig voor een verklaring of voor hun bestaan. De substantie en de attributen lijken dus wat eigenschappen betreft sterk op elkaar en het verschil tussen deze beide begrippen is bij Spinoza pas na het schrijven van de Korte Verhandeling echt duidelijk geworden. In de Korte Verhandeling komen we zodoende op sommige plekken een afwijkende en ten opzichte van de Ethica achterhaalde visie tegen. Soms suggereert Spinoza in de Korte Verhandeling dat de attributen gelijk zijn aan de substantie en dat God boven deze attributen/substanties staat en zorg draagt voor de eenheid. In de Ethica is deze verwarring verdwenen. Daar is duidelijk dat God niet boven de

attributen/substanties staat maar dat God de enige substantie is en dat de attributen met het verstand gemaakte indelingen zijn binnen de substantie die in werkelijkheid niet afzonderlijk bestaan maar een eenheid met de ene substantie vormen. Deze in de Ethica volledig uitgewerkte visie is in de Korte Verhandeling wel aanwezig maar wordt soms vertroebeld door een oudere minder uitgewerkte visie. Ik zal mij in de toelichtingen aan de visie van de Ethica houden.

De attributen zijn dus wat wij met ons menselijke verstand aan de substantie toeschrijven, ze hebben geen werkelijk bestaan buiten ons verstand. Zodoende blijft de substantie en haar modi over. De substantie is de onveranderlijke drager van de tijdelijke en constant wijzigende modi. Spinoza maakt daarnaast nog een onderscheid tussen verschillende soorten modi. De modi waar we tot nu toe over spraken, zijn de tijdelijke modi, die ontstaan en verdwijnen als gevolg van processen die in de Natuur plaatsvinden tussen alle andere tijdelijke modi. Er zijn volgens Spinoza echter ook modi die oneindig en eeuwig zijn. Zo stelt hij dat in het attribuut uitgebreidheid sprake is van beweging en rust, die altijd en eeuwig aanwezig zijn. Hoe komt hij daarbij?

We hebben hierboven gezien dat de modi worden gevormd door verbindingen en relaties tussen elementen die een zeker tijd gehandhaafd blijven. Hierin is sprake van een opwaartse complexiteit, een modus of individu wordt gevormd door een verbinding van verschillende elementen, maar dit individu kan ook weer verbonden zijn met andere individuen en zo een individu van een hogere orde vormen. Deze opwaartse complexiteit kunnen we doorvoeren tot we bij de gehele Natuur als ultiem complex individu uitkomen. De vraag die hieruit automatisch volgt, maar die ik in het voorgaande bewust heb overgeslagen, is de volgende. Als we opwaarts kunnen gaan en uiteindelijk eindigen bij de gehele Natuur, kunnen we dan ook neerwaarts gaan en uiteindelijk bij een kleinst mogelijke eenheid eindigen? Anders gezegd, denkt Spinoza dat er ondeelbare atomen bestaan? In de Ethica is hij hierover zeer duidelijk: elk ding, hoe klein ook, is altijd deelbaar. Er bestaat dus geen kleinste element.

Dit is voor ons moeilijk voorstelbaar: wat is de basis als er geen uiteindelijke materie is? Als we echter kijken hoe Spinoza een individu beschouwt, zien we de oplossing. Een individu is een verzameling van elementen die een vaste onderlinge verhouding van beweging en rust hebben. Dit is voor ons wel voorstelbaar. Iets is een ding met een zeker consistentie, als het als geheel beweegt en een vaste interne verhouding behoudt terwijl de omringende zaken hiermee niet een dergelijk verband hebben. Als we neerwaarts afdalen naar de steeds kleinere zaken is er, zoals we hebben gezien, geen kleinste element. Wat wel blijft bestaan is de vaste verhouding van rust en beweging. Deze beweging en rust zijn zodoende de basis en wat uiteindelijk altijd zal bestaan. Er is geen laatste allerkleinste ondeelbaar atoom, er is enkel een eeuwige hoeveelheid beweging en rust. Het is daarom ook dat Spinoza beweging en rust oneindige modi noemt. Deze twee kunnen geen substantie zijn, want ze bestaan niet uit en door zichzelf. Ze moeten dus modi zijn. Ze kunnen echter geen tijdelijke en eindige modi zijn omdat ze altijd bestaan en nooit kunnen vergaan. Ze kunnen daardoor niets anders zijn dan oneindige modi.

Tot nu toe heb ik mij vooral op de uitgebreidheid gericht. Dat is niet omdat dit alles niet voor de andere attributen geldt. Ik heb de uitgebreidheid enkel als voorbeeld genomen omdat dit voor ons het eenvoudigst voor te stellen is. Spinoza heeft dat ook in de Ethica gedaan, zoals we hierboven al zagen. We moeten dus goed beseffen dat het bovenstaande onverminderd ook voor het attribuut denken geldt. Voor het attribuut denken noemt Spinoza niet beweging en rust maar het verstand als oneindige modus.

In het bovenstaande heb ik langdurig stilgestaan bij de organisatie van de Natuur, waarbij ik het verband met de Korte Verhandeling enigszins heb veronachtzaamd. Het is nu tijd om dit verband weer aan te brengen, waarbij ik wil beginnen bij de indeling die Spinoza in de hoofdstukken 8 en 9 introduceert. In deze hoofdstukken verdeelt hij de Natuur namelijk in

een Naturende Natuur en een Genatuurde Natuur. Dit zijn twee termen die in de filosofie in de Middeleeuwen wel vaker werden toegepast, maar die in de filosofie van Spinoza slechts een beperkte rol spelen. In de Korte Verhandeling komen ze alleen in deze hoofdstukken voor. Toch heeft Spinoza de termen belangrijk genoeg gevonden om ze ook in de Ethica terug te laten komen. Ook daar spelen ze echter een beperkte rol. Het is niet echt moeilijk om deze twee termen te begrijpen als we de hierboven besproken organisatie van de Natuur in het achterhoofd houden. De Naturende Natuur kunnen we gelijkstellen aan God, de substantie en de Natuur als geheel. Deze term drukt uit dat de Natuur alles voortbrengt. Het is in zekere zin de vierde term die Spinoza voor hetzelfde begrip toepast. Dit kan verwarring in de hand werken, maar het heeft ook voordelen. Elke term sluit aan bij een belangrijk kenmerk. De term Naturende Natuur verwijst naar het voortbrengende karakter van de Natuur. De term God verwijst naar de allesomvattendheid en volmaaktheid van de Natuur en de term substantie naar de zelfstandigheid en ondersteunende functie.

De tweede term uit hoofdstuk 8 en 9, de Genatuurde Natuur kunnen we even eenvoudig koppelen aan het hiervoor besprokene. De Genatuurde Natuur is alles wat God voortbrengt en ze heeft God nodig om te bestaan en om begrepen te worden. Als de substantie de Naturende Natuur is dan moeten de modi de Genatuurde Natuur zijn, zij worden immers door de Natuur voortgebracht. Zoals we de modi kunnen indelen in eindige en oneindige modi, zo kan ook de Genatuurde Natuur in twee verdeeld worden. De oneindige modi noemt Spinoza de algemene Genatuurde Natuur. De beweging en rust en het verstand zijn immers algemeen aanwezig eeuwige zaken die niet onderhevig zijn aan ontstaan en vergaan. Dit in tegenstelling tot de bijzondere of individuele Genatuurde Natuur. Dit zijn alle afzonderlijke, bijzondere dingen die wij om ons heen zien, de tijdelijke modi.

Rest mij alleen nog om hoofdstuk 5 te behandelen. In dit hoofdstuk geeft Spinoza nog een belangrijke zienswijze op God of de Natuur: de instandhouding. Van de verschillende termen voor God wordt deze eigenschap het best uitgedrukt door de term substantie. De instandhouding wil namelijk zeggen dat God zorgt dat de dingen blijven bestaan, in stand gehouden blijven. Zoals we nog zullen zien, is God de oorzaak van het ontstaan van alles; hij is echter ook de oorzaak van het blijven bestaan van alle zaken.

Ook deze instandhouding, en dat is de reden waarom ik deze hier behandel, wordt door Spinoza ingedeeld in een algemene instandhouding en een bijzondere instandhouding. De algemene instandhouding staat voor de instandhouding van het geheel, dus de instandhouding van de altijd aanwezige zaken. De bijzondere of individuele instandhouding heeft betrekking op de afzonderlijke tijdelijke zaken. Deze tijdelijke instandhouding van de individuele dingen kunnen we ook opvatten als een streven naar voortbestaan van de afzonderlijke dingen. Spinoza stelt dat geen enkel ding streeft naar zijn eigen vernietiging en het streven naar voortbestaan, is wat hij de individuele instandhouding noemt.

Hierover wil ik nog twee zaken aankaarten. Ten eerste de geringe rol die dit begrip inneemt in de Korte Verhandeling in vergelijking met de Ethica. In die laatste wordt namelijk de instandhouding, dit streven van elk afzonderlijk ding, aangeduid met de term 'begeerte' (conatus) en fungeert daar als de belangrijke basis voor alle aandoeningen en emoties. In de Korte Verhandeling ontbreekt deze rol en wordt de instandhouding niet gebruikt als fundering voor de emoties. Ten tweede wil ik graag accentueren dat deze individuele instandhouding of dit streven van een ding om voort te bestaan, niet intern vanuit de zaak ontstaan is. Elke zaak wordt, zoals Spinoza in hoofdstuk 5 duidelijk stelt, door God in stand gehouden en dit streven vindt zodoende zijn oorsprong in de Natuur die de zaak omringt en omvat.

Hiermee heb hopelijk voldoende duidelijk gemaakt hoe in de Korte Verhandeling de Natuur georganiseerd is, hoe die werkt en hoe we die kunnen indelen. We hebben gezien hoe de Natuur in werkelijkheid bestaat uit de substantie die gelijk staat aan de Natuur als geheel en

de modi die de concrete binnen de substantie bestaande dingen vertegenwoordigen. We hebben gezien hoe veranderingen binnen de substantie kunnen optreden zonder de substantie te wijzigen en zonder die te doen toe- of afnemen. Verder hebben we gezien dat er naast de tijdelijke modi ook oneindige modi bestaan. De indeling in substantie en modi wordt weerspiegeld in de termen Naturende en Genatuurde Natuur, die uitdrukking geven aan het voortbrengende karakter van God en het voortgebrachte karakter van de modi. Tot slot hebben we gezien dat God de zaken niet alleen voortbrengt, maar die ook doet voortbestaan. Deze eigenschap duidt Spinoza aan met instandhouding. De onderverdeling tussen eindige en oneindige modi komt terug in een onderverdeling in de Genatuurde Natuur en in de instandhouding, in dit geval noemt Spinoza die algemeen en bijzonder.

Hiermee besluit ik deze mededeling. In de volgende ga ik verder met de oorzakelijkheid in de Natuur.

Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza

Nummer 4

Deel 1, Hoofdstuk 3 – Dat de Natuur de oorzaak is.



Rikus Koops

15 juni 2012 – Versie 1.0

In de vorige toelichting heb ik de organisatie van de Natuur besproken. Nu ga ik verder met de kwestie van oorzaak en gevolg in de Natuur. Daarmee keren we terug naar waar we in de Korte Verhandeling waren gebleven, namelijk bij hoofdstuk 3. De dialoog die aan dit hoofdstuk vooraf gaat, zal in deze toelichting ook aan bod komen.

In hoofdstuk 3 schrijft Spinoza voor de eerste keer over oorzaak en gevolg. De belangrijkste stelling in dit korte hoofdstuk is dat de Natuur oorzaak van alles is. Spinoza leidt dit eenvoudig af uit het feit dat, zoals we inmiddels gezien hebben, de Natuur alles is wat er is. Buiten de Natuur bestaat er niets en het is daarom niet mogelijk dat er een oorzaak buiten de Natuur gevonden kan worden. De Natuur moet daarom de oorzaak van alles zijn.

Wat wil dat nu precies zeggen, dat de Natuur of God de oorzaak van alles is? Ten eerste betekent dit dat God de oorzaak van zichzelf is. Dit klinkt wellicht erg theoretisch maar moet wel volgen uit de voorgaande vaststelling. Buiten God bestaat er niets, dus er is niets buiten God dat God veroorzaakt kan hebben. Hij heeft dus geen oorzaak of is zoals Spinoza het noemt, oorzaak van zichzelf (*causa sui*). Dat laatste klinkt wellicht nogal cryptisch: hoe kan iets oorzaak van zichzelf zijn? Dit lijkt op de bekende slang die in haareigen staart bijt. De term volgt echter logischerwijs uit één van de kernwaarheden die Spinoza hanteert over oorzakelijke verbanden. Hij stelt namelijk dat alles een oorzaak moet hebben, iets dat geen oorzaak heeft, kan niet bestaan. Met dit in het achterhoofd is het onzinnig om te spreken over iets dat geen oorzaak heeft. Iets dat bestaat, moet een oorzaak hebben. Deze oorzaak kan binnen of buiten zichzelf liggen. Als het er binnen ligt, is het zijn eigen oorzaak. Dit laatste kan alleen gelden voor God omdat hij de oorzaak van alles is. God is dan ook oorzaak van zichzelf. Dit ligt dicht bij de eerste waarheid zoals we die in hoofdstuk 1 tegenkwamen, waar werd gesteld dat bij God zijn bestaan tot zijn essentie behoort. Vanuit deze stelling werd in dat hoofdstuk het bestaan van God bewezen.

In het bovenstaande hebben we kennis gemaakt met een belangrijke grondstelling van Spinoza, een stelling die de basis is van veel van wat hij zegt over oorzaak en gevolg. Spinoza stelt dat alles een oorzaak moet hebben om tot het bestaan te komen. Het is een stelling die wij van nature toepassen. Als er om ons heen iets voorvalt, gaan we op zoek naar de oorzaak, naar de schuldige soms, maar we gaan er nooit vanuit dat iets zonder oorzaak zomaar begonnen is. Bestaan zonder oorzaak kan niet. Spinoza stelt in de Korte Verhandeling ook duidelijk dat uit niets niets voort kan komen (*nam ex nihilo nihil fit*). Alles dat bestaat heeft dus een oorzaak. Spinoza keert deze stelling ook om: elke oorzaak moet tevens een gevolg hebben. Als er voldaan is aan alle vereiste oorzaken, dan moet het gevolg er ook komen. Anders gesteld, voor het niet ontstaan van een gevolg moet er een oorzaak zijn. Als deze

oorzaak er niet is, dan moet het gevolg noodzakelijk ontstaan. Deze uitbreiding is voor ons minder evident, terwijl ze het volstrekt logische gevolg is van de eerste stelling. Als namelijk iets niet ontstaat terwijl alle noodzakelijke oorzaken aanwezig zijn, moet er een oorzaak zijn om dit gevolg te verhinderen. Dit is echter in tegenspraak met de veronderstelling, we gingen er namelijk vanuit de alle noodzakelijke oorzaken wel aanwezig waren. De enige wijze waarop het gevolg tegengehouden zou kunnen worden is een soort niet-oorzakelijke goddelijke interventie. De interventie moet niet-oorzakelijk zijn omdat ze anders weer ingebed zou zijn in een volledig noodzakelijke keten van oorzaken en gevolgen. Indien we echter in de Natuur niet-oorzakelijke interventies toestaan, vervalt de gehele basis van de eerste stelling, namelijk dat elke zaak die in de Natuur plaatsvindt een oorzaak heeft. We kunnen logisch gezien niet anders dan de ene en de andere stelling accepteren of ze beide verwerpen. Spinoza doet het eerste.

Een andere basisstelling over oorzaak en gevolg is dat een gevolg niet meer kan omvatten dan zijn oorzaak. We kwamen deze wetmatigheid al tegen in het derde bewijs van het bestaan van God. Daar werd die toegepast om de stap te maken van het idee dat wij van God hebben (het gevolg) naar het werkelijk bestaan van God (de oorzaak van dit idee). Nu zien we waar deze fundamentele stelling vandaan komt. Omdat iets niet uit het niets kan ontstaan, kan een gevolg ook niets meer hebben dan de oorzaak; in dit geval zou immers een deel van het gevolg uit het niets komen aangezien het niet uit enige oorzaak voortkomt.

Nog een belangrijk kenmerk van God als oorzaak van alles volgt automatisch uit het voorgaande. Het is toch belangrijk om dat even expliciet te benoemen. Zoals we zagen kan iets niet uit het niets ontstaan. Ook God of de Natuur heeft daarom niet het vermogen om dingen te doen ontstaan uit het niets. De Natuur kan niets echt scheppen in de zin, dat er iets ontstaat uit niets. De Natuur kan ook niets buiten zichzelf voortbrengen, want buiten de Natuur is er niets, de Natuur is alles wat er is. Alles wat een gevolg is van de Natuur moet daarom binnen de Natuur ontstaan. In filosofische termen heet dit een immanente oorzaak, een oorzaak die haar gevolgen in zichzelf voortbrengt. Wij zijn meer gewend aan het tegendeel hiervan, de transiënte of overgaande oorzaak, waarbij 'overgaand' niet opgevat moet worden als een oorzaak die tijdelijk is (overgaan in de zin van stoppen) maar als een oorzaak die een gevolg buiten zichzelf voortbrengt (overgaan van het een naar het ander). Een voorbeeld van een dergelijke transiënte of overgaande oorzaak is een storm die een dak wegblaast of een steen die een ruit verbrijzelt. Voorbeelden van immanente oorzaken zijn moeilijker te geven. Spinoza gebruikt als voorbeeld het verstand dat in zichzelf ideeën voortbrengt die een onderdeel zijn van het verstand. 'Verstand' moet hierbij opgevat worden als de verzameling van ideeën die we voortbrengen. Elk idee, zegt Spinoza, is reeds aanwezig in andere ideeën. Slechts de koppeling, het verband is nieuw. Een ander voorbeeld ontleent hij aan de wiskunde. Daar volgt de ene stelling, over de wetmatigheden van driehoeken bijvoorbeeld, uit andere stellingen. De ene stelling volgt uit de andere, maar is hierin tegelijk reeds vervat.

God of de Natuur als immanente oorzaak is zodoende geen buiten de wereld staande scheppende en voortbrengende God, maar God brengt de zaken in zichzelf voort, hij scheidt niet iets uit niets maar is oorzaak van nieuwe verbanden en relaties van reeds bestaande elementen in zichzelf.

Als we dat proberen te vertalen naar een totaalbeeld van de natuur, dan ontstaat er een probleem. Uit het bovenstaande blijkt namelijk dat alles om ons heen is opgenomen in een keten van oorzaak en gevolg, waarbij niets nieuws kan ontstaan. Alles is al in de oorzaak aanwezig. Hoe kunnen we de dynamiek om ons heen, het ontstaan en vergaan van dingen verklaren, als iets niet uit niets kan ontstaan en alles al bestaat in zijn oorzaak? Leidt dit niet

automatisch tot een star, vooraf vaststaand en onveranderlijk heelal? Een onbeweeglijk heelal past echter totaal niet bij onze ervaring.

Ook op een andere wijze leiden de beschreven waarheden naar ditzelfde starre heelal. Als namelijk God de oorzaak van alles is en God is eeuwig en onveranderlijk, dan moet, omdat er buiten God niets is dat God of zijn gevolgen zou kunnen wijzigen, hieruit volgen dat alle gevolgen van God eeuwig en onveranderlijk zijn. Omdat alles een gevolg van God is, moet alles onveranderlijk en eeuwig zijn. Ook deze conclusie strookt totaal niet met wat we om ons heen zien. Hoe lost Spinoza dit probleem op?

Ook hier kiest Spinoza voor een pragmatische oplossing. De wereld om ons heen bestaat uit vele tijdelijke en eindige dingen, dat ervaren we voortdurend. Deze dingen kunnen niet tijdelijk zijn als ze rechtstreeks door God zijn voortgebracht, omdat wat God voortbrengt, eeuwig en onveranderlijk moet zijn. De tijdelijke en veranderlijke dingen zijn dus niet door God voortgebracht maar moeten door andere tijdelijke dingen zijn voortgebracht. En deze dingen weer door daaraan voorafgaande dingen en zo voort tot in het oneindige. In geen enkel geval kan deze reeks ergens gestart zijn door God. In dat geval zou de reeks niet kunnen bestaan uit tijdelijk zaken. Er is geen gemarchandeer mogelijk, dit volgt uit wat we van God weten en uit wat we van de tijdelijke dingen weten. Maar hoe kan Spinoza dan toch volhouden dat God de oorzaak van alles is?

Welnu, God is de oorzaak van alles omdat er buiten God geen sprake kan zijn van een oorzaak, omdat er buiten God niets bestaat. Binnen God kan wel sprake zijn van oorzaak en gevolg, van oorzaken die niet direct vanuit God komen, maar een oorzakelijk verband tussen elementen in de Natuur. Spinoza zegt dit anders, hij zegt dat God niet de rechtstreekse oorzaak van de tijdelijke dingen is maar de verwijderde oorzaak. Hij is niet de onmiddellijke oorzaak van hun ontstaan of verdwijnen maar wel de drager van de mogelijkheid van hun bestaan. Het is goed om hierbij te beseffen dat zaken niet verdwijnen in de zin van dat ze in hun geheel in het niets verdwijnen of dat zaken verschijnen in de zin dat ze vanuit het niets ontstaan. Zoals we al eerder hebben gezien, kan niets uit het niets voortkomen. Als iets ontstaat, houdt dat in dat bepaalde reeds bestaande elementen samenkomen en een nieuw verband aangaan. Een zaak verdwijnt wanneer dit verband verbroken wordt, de samenstellende delen blijven echter bestaan.

Als we dit aannemen, kunnen we wellicht het bovenstaande wat beter begrijpen. De Natuur of God is de drager van de elementen, de oorzaak van hun bestaan. De Natuur is echter niet de oorzaak van het ontstaan van verbanden tussen deze elementen en het weer verdwijnen van deze verbanden. Deze oorzakelijkheid moet gevonden worden in andere tijdelijk verbonden zaken.

In de vorige toelichting hebben we gesproken over de tijdelijke en de eeuwig modi. Er is een duidelijk verband tussen deze soorten modi en de hier besproken vormen van oorzaak en gevolg. De oneindige en eeuwige modi hebben God als oorzaak op een rechtstreekse en directe manier, van de tijdelijke modi is hij de verwijderde oorzaak.

Dit verband komt ook aan de orde in de tweede dialoog tussen Erasmus, de vragensteller, en Theophilus die de antwoorden geeft. In deze dialoog begint Erasmus met de vraag hoe God tegelijk een immanente en een verwijderde oorzaak kan zijn. Een immanente oorzaak, zoals we hebben gezien, is er een die gevolgen binnen zichzelf voortbrengt. De verwijderde oorzaak is een oorzaak die in een reeks van oorzaken de oorzaak van iets is, maar niet de laatste, nabije oorzaak. Mijn vader is mijn nabije oorzaak, mijn overgrootvader een verwijderde.

De vraag lijkt legitiem. Hoe kan iets dat alles veroorzaakt binnen zichzelf ook een oorzaak op afstand zijn? Via het antwoord van Theophilus geeft Spinoza aan dat een immanente oorzaak tegelijk ook in zekere zin een verwijderde oorzaak kan zijn. In eerste instantie stelt Theophilus dat God in geen geval een absolute verwijderde oorzaak kan zijn. Dat zou strijdig

zijn met het feit dat hij de oorzaak van alles is. God kan echter ook niet van alle zaken de meest nabije oorzaak zijn omdat dan, zoals we zagen in toelichting 3, alle dingen dan eeuwig zouden moeten zijn. Het onderscheid tussen verwijderde en nabije oorzaak past daarmee niet echt naadloos op de wijze waarop God oorzaak is. Hij is de verwijderde oorzaak van alles in de zin van dat hij alles draagt en in stand houdt, hij is tevens de nabije oorzaak van de zaken die hij direct en rechtstreeks voortbrengt, de oneindige modi. Van de tijdelijk modi is hij in zekere zin de verwijderde oorzaak omdat hij die slechts indirect voortbrengt via een reeks van andere

tijdelijke modi. Ze worden door hem gedragen en in stand gehouden maar om tot stand te komen, hebben ze andere tijdelijke modi als oorzaak nodig. De reeks van tijdelijke modi en alle elementen in deze reeks worden door God in stand gehouden maar van de afzonderlijke elementen in deze reeks is God de verwijderde oorzaak.

In de tweede vraag gaat Erasmus nader in op wat een immanente oorzaak inhoudt. Als God een immanente oorzaak is en dus alles in zichzelf voortbrengt, dan moet hij een geheel vormen met datgene wat door hem wordt voortgebracht. Het kan dan niet anders dan dat hij toeneemt, dat hij iets heeft wat hij eerst niet had. Of, zoals Spinoza het zegt, dat zijn wezen toeneemt. Dit is niet te rijmen met een volmaakte God, die in dit geval nadat hij iets voortgebracht heeft groter en volmaakter zou moeten worden en dus daarvoor niet volmaakt was. Theophilus antwoordt met een aantal voorbeelden.

Hij stelt dat het wezen van iets niet toeneemt als het verenigd wordt met iets anders. Het eerste voorbeeld is een beetje vreemd. Hij zegt dat het wezen van een gebeeldhouwd hoofd niet toeneemt als het wordt verbonden met een gebeeldhouwd lichaam. Als voorbeeld is dit verwarrend omdat we God niet met iets anders kunnen verbinden omdat er buiten hem niets bestaat.

Het tweede voorbeeld is duidelijker. Hierin stelt Theophilus, namens Spinoza, dat de ene wiskundige wet voortkomt uit andere wetten. We denken dan dat hierdoor een nieuwe wet ontstaat en dat daardoor de wiskunde als geheel is toegenomen. In werkelijkheid bestond deze nieuwe wet al lang binnen het geheel van wetmatigheden, er zijn geen nieuwe elementen toegevoegd, er is enkel een nieuw verband gelegd.

Ook het derde voorbeeld maakt dit duidelijk. Hierin zegt Theophilus dat als wij ideeën verbinden tot een nieuwe idee, dit geen toename betreft. Alle eerdere ideeën waren er immers al. In toelichting 3 hebben we dit ook gezien. Daar beschreef ik hoe de wereld om ons heen bestaat uit elementen van verschillende orden die verbindingen met andere elementen aangaan en zodoende nieuwe individuen vormen. In werkelijkheid worden er echter geen nieuwe elementen toegevoegd, er worden alleen nieuwe verbanden gevormd, waardoor het wezen van de Natuur als geheel niet toeneemt.

De derde en laatste vraag van Erasmus richt zich weer op de immanentie van God. Erasmus stelt namelijk dat als God de immanente oorzaak is van alles, en God eeuwig en oneindig is, alles eeuwig en oneindig moet zijn. We zien echter duidelijk om ons heen dat niet alles eeuwig bestaat, hoe moet dat dan? We kwamen dezelfde vraag eerder ook al tegen. In de dialoog geeft Erasmus zelf het antwoord. Het antwoord is niet veel meer dan een verklaring van het onderscheid tussen wat God rechtstreeks voortbrengt en wat met medewerking van andere (tijdelijke) zaken wordt voortgebracht. Dingen die God rechtstreeks voortbrengt kunnen niet vergaan vanwege deze relatie met een volmaakte God. Wat ontstaat uit een reeks van tijdelijke individuele zaken wordt wel gedragen door God maar de eigenlijke oorzaak is tijdelijk waardoor het gevolg zelf ook tijdelijk is. Dit sluit precies aan bij wat we eerder hebben gezegd.

Na dit antwoord komt Erasmus bij de eigenlijke vraag, die vooruitloopt op een stelling uit het tweede deel van de Korte Verhandeling, namelijk of de menselijke ziel, of het menselijk verstand, eeuwig kan zijn. Hoe valt dit te rijmen met de tijdelijke oorzaak die wij als mens

hebben? Hoe interessant deze vraag ook mag zijn, ik zal die in deze toelichting niet behandelen. Wanneer we in het tweede deel van de Korte Verhandeling zijn aangekomen zal ik dat nader uitleggen.

Ik heb hiermee het belangrijkste over oorzaak en gevolg besproken. In de volgende toelichting zal ik een aantal kwesties behandelen die uit het voorgaande voortvloeien.

Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza

Nummer 5

Deel 1, Hoofdstuk 4 en 6 – De volmaakte natuur en het niet bestaan van toeval



Rikus Koops

24 juni 2012 – Versie 1.0

Hoewel het vierde hoofdstuk op zich niet moeilijk is, kan het toch voor enige verwarring zorgen. Voor een groot deel komt dit door het gebruik van de term 'God' voor de Natuur. Die verwarring ontstaat in dit hoofdstuk nog gemakkelijker omdat Spinoza hier soms lijkt te spreken over God als een persoon. We moeten er dus om denken God steeds te zien als het geheel van alles dat is en hem niet te personifiëren en buiten de Natuur te plaatsen.

Spinoza stelt in dit vierde hoofdstuk dat de Natuur volmaakt is. Dit kan ons wellicht vreemd in de oren klinken; als we kijken naar de wereld om ons heen, moeten we bijna vanzelfsprekend concluderen dat deze wereld helemaal niet volmaakt is. Er mankeert nogal het een en ander aan. Dit misverstand wordt veroorzaakt door de betekenis die wij aan de term 'volmaakt' geven. Wij gebruiken deze term over het algemeen om verschillende zaken met elkaar of met een door ons bedachte norm te vergelijken. Als een zaak dichterbij die als ideaal bestempelde norm ligt, dan noemen we de zaak goed of volmaakt. Dit is echter volgens Spinoza een onjuiste zienswijze. Hoe hij daarbij komt, zullen we zien als we een aspect van de oorzaak en gevolg bekijken dat ik in de voorgaande toelichting nog niet heb behandeld. In die toelichting zagen we dat alles verbonden is in een reeks van oorzaken en gevolgen; dat alles een oorzaak moet hebben en als deze oorzaak aanwezig is, het gevolg ook moet ontstaan; dat in deze keten van oorzaak en gevolg geen ingreep zonder oorzaak mogelijk is.

Ik heb alleen de conclusie nog niet getrokken die uit dit alles volgt, namelijk dat alles noodzakelijk moet ontstaan. Als de oorzaken aanwezig zijn, moeten de gevolgen noodzakelijk ontstaan en uit deze gevolgen moeten ook weer noodzakelijk andere gevolgen voortkomen. De hele wereld van de tijdelijke modi rijgt zich zodoende aan elkaar als een lange keten van noodzakelijk uit elkaar volgende zaken. Een gevolg hiervan is dat de dingen zijn wat ze moeten zijn. Een ding bestaat en bestaat op een dergelijke wijze omdat de oorzaken het ding daartoe bepaald hebben. Een ding is niet geschapen met een bepaald doel of volgens een bepaald ontwerp. Als dat het geval zou zijn, zouden wij elk ding kunnen toetsen aan de hand van dit doel of ontwerp. In deel 2, hoofdstuk 4, waar hij dit onderwerp eveneens behandelt, stelt Spinoza echter dat wij het doel van een specifieke zaak niet kennen; in hoofdstuk 6 van dit deel geeft hij bovendien aan dat wij de bedoeling van de maker van een schepping niet kennen. We hebben dan ook geen criterium om de volmaaktheid te toetsen. Strikt genomen moeten we nog verder gaan: een ontwerp of doel bestaat helemaal niet. Alles is er en is er op deze wijze omdat de oorzaken dit noodzakelijk zo hebben gemaakt. Dat de

dingen met een doel geschapen zijn door God, de traditionele opvatting, is een mening die wij vanuit onze eigen beleving onterecht op de wereld als geheel projecteren. Wij mogen denken dat wij dingen vanuit een doelgerichtheid doen - we zullen straks nog zien of dit terecht is - maar het is zeker niet terecht om deze mening te projecteren op de wereld om ons heen. In de Ethica zal Spinoza het geloof in God verklaren vanuit deze projectie van doelmatigheid naar de Natuur.

Omdat een doel en ontwerp ontbreekt, moet elk ding op zichzelf beoordeeld worden. Het beoordelen van de dingen volgens een door ons verzonnen norm is een oneigenlijk gebruik. Een dergelijke norm bestaat niet echt, het is niet meer dan een soort fictief verzamelidee van allerlei verschillende zaken die wij in ons verstand als een mal genomen hebben voor de individuele werkelijk bestaande dingen. Deze mal, hoe nuttig ook om de grote hoeveel individuele dingen tot ons te kunnen nemen zonder dat we overvoerd worden door de afzonderlijke details van deze dingen, wordt door ons ten onrechte gebruikt als een regel waaraan de individuele dingen moeten voldoen.

Nu we dit weten, kunnen we terugkeren naar de volmaaktheid van de Natuur. Voor de Natuur geldt namelijk hetzelfde; er is geen norm buiten de Natuur waaraan de Natuur zou moeten voldoen. De Natuur is alles wat er is, buiten haar is er niets en dus ook geen norm waaraan ze zou kunnen of moeten voldoen. Er bestaat ook geen bouwplan van de Natuur, de Natuur ontvouwt zich zoals ze doet, zonder vooraf bepaalde richting en zonder plan. Spinoza formuleert dat in dit hoofdstuk in de stelling dat God de zaken even volmaakt kan voortbrengen als ze in zijn verstand begrepen zijn. God kent de dingen op volmaakte wijze en brengt ze op volmaakte wijze voort. Of, om het minder als God-als-persoon te laten klinken: alles wordt door de Natuur op volmaakte wijze gekend en de Natuur brengt alles op volmaakte wijze voort.

Hetzelfde wordt ook beschreven in de stelling dat God niet kan nalaten te doen wat hij doet. Ook hier treedt weer het beeld naar voren van een scheppende persoonlijke God, wat zeker niet het juiste beeld is. Voor die stelling voert Spinoza een aantal bewijzen aan. Als God iets zou nalaten, of als de Natuur niet zou voortbrengen wat ze zou moeten voortbrengen, dan ligt de oorzaak daarvan ofwel in de Natuur ofwel buiten de Natuur. Buiten de Natuur bestaat er echter niets dus daar kan de oorzaak niet gevonden worden. De oorzaak voor het nalaten ligt dan in de Natuur zelf, en dus is het noodzakelijk dat de Natuur datgene nalaat en zodoende doet de Natuur weer wat ze moet doen.

Het feit dat de Natuur niet kan nalaten iets te doen, is geen beperking en geringschatting van de Natuur. Het kunnen nalaten van zaken is geen positief vermogen of een vorm van vrijheid, zoals wij vaak menen. Dat is - net als bij volmaaktheid - een verkeerd begrip van de ware vrijheid. De ware vrijheid is dat de Natuur iets doet dat voortkomt uit zichzelf en niet daartoe gedwongen wordt door een andere zaak. De Natuur, omdat daarbuiten niets bestaat, kan niet anders zijn dan een vrije oorzaak, want alles wat zij doet komt uit zichzelf voort. Zij is, om zo te zeggen, de eerste oorzaak. Dit is de ware vrijheid. Vrijheid heeft dus niets te maken met het kunnen nalaten iets te doen of het hebben van keuzes.

Andere zienswijzen op deze stelling bijten zichzelf in de staart, zoals Spinoza laat zien. Hij geeft enkele voorbeelden, die zeer sterk de richting uitgaan van een discussie over filosofische termen, veeleer dan een inhoudelijk debat. Zo beweren sommigen dat de Natuur zelf eerst vaststelt wat goed is om vervolgens naar deze zelf opgelegde norm te gaan handelen. Zo menen ze een vorm van vrijheid behouden te hebben, namelijk de vrijheid in het vaststellen van een norm, maar ook een vorm van noodzakelijkheid, namelijk het noodzakelijk volgen van die norm. Dat is echter niet meer dan een verschuiving van het probleem. Hoe moeten we de vrijheid in het kiezen van de norm zien? Het is op dezelfde manier als eerder bewezen onmogelijk dat de Natuur of God kan nalaten om een bepaalde norm vast te leggen, dus is ook die norm noodzakelijk.

Bovendien is het dan zo dat God of de Natuur in het begin een andere norm zou kunnen gekozen hebben, om dan met deze norm de wereld anders in te richten dan nu. Stel dat dit mogelijk is, dan zou dat betekenen dat God bij het kiezen van die andere norm anders was dan toen hij koos voor de norm waarop de wereld nu is gebaseerd. Aangezien we God nu volmaakt noemen, zou God in het andere geval dus niet volmaakt zijn. Ook deze argumentering lijkt sterk ingegeven door het weerleggen van stellingen vanuit meer traditioneel gelovige hoek.

Met het voorgaande in gedachten dringt zich de vraag op of er in de volmaakte Natuur wel sprake kan zijn van toeval. Spinoza behandelt deze vraag in hoofdstuk 6. Uitgaande van zijn eerdere vaststelling dat alles een oorzaak heeft, concludeert hij dat er geen toeval kan bestaan. Iets dat toevallig bestaat, heeft geen oorzaak. Zou deze zaak wel een vaste en zekere oorzaak hebben, dan moest die zaak ook noodzakelijk bestaan en zou ze niet meer toevallig zijn. Kan een zaak dan niet een toevallige oorzaak hebben? Hiervan kan geen enkele sprake zijn. Wat moeten we dan verstaan onder een toevallige oorzaak? Dat de oorzaak zelf toevallig bestaat? Dan geldt voor deze toevallige oorzaak hetzelfde als voor de toevallige zaak die we proberen te verklaren. De toevalligheid van een zaak wordt dan verklaard door het toevallige bestaan van haar oorzaak, en die toevallige oorzaak weer door de toevalligheid van haar oorzaak. Er zou dan een hele keten ontstaan van toevallige oorzaken en gevolgen die uiteindelijk zou uitkomen bij de eerste oorzaak van alles, de Natuur. De Natuur als geheel zou dan toevallig moeten bestaan, wat een lege uitspraak is. De Natuur bestaat, zij is door niets anders gedwongen of veroorzaakt. Er kan zodoende geen sprake zijn van toeval. Het is een gegeven dat de Natuur bestaat en daarmee dat alles wat uit haar voortkomt, eveneens bestaat. Een keten van toevalligheid kan geen oorsprong vinden in een Natuur die noodzakelijk moet bestaan.

Misschien, zo sputtert ergens nog iemand tegen, is de oorzaak zelf niet toevallig maar het oorzaak zijn wel. De zaak die oorzaak is, bestaat dus noodzakelijk, waardoor de keten van toevalligheden onderbroken is, maar deze zaak is toevallig wel of niet oorzaak van haar gevolg waardoor het gevolg dus toevallig kan zijn. Dit gaat geheel tegen Spinoza's opvattingen in, maar ook tegen ons gevoel. Iets dat ontstaat, heeft een oorzaak die ermee verbonden is. Er is niet nog een externe factor die bepaalt of deze oorzaak al dan niet oorzaak is. En als dat wel het geval zou zijn, dan kan deze factor op zijn beurt evenmin toevallig zijn. Hoe kan een oorzaak bovendien een oorzaak genoemd worden als het nog niet zeker is of het een oorzaak is? Een verwarrend idee kortom en weinig overtuigend. We kunnen zodoende veilig aannemen dat er in de natuur geen sprake kan zijn van toeval.

Na deze vaststelling begint Spinoza met de opmaat naar een conclusie die grote impact heeft. Spinoza lijkt in eerste instantie een vraag te behandelen die hij allang beantwoord heeft. Hij vraagt zich namelijk af of er in de Natuur iets kan bestaan waarvan we niet kunnen bepalen waarom het bestaat. Omdat Spinoza doelloorzaken ontkent - iets ontstaat niet met een bepaald doel - moet het waarom van een zaak gevonden worden in haar oorzaken. De vraag waarom iets bestaat is dus eigenlijk de vraag waardoor iets bestaat. Spinoza herhaalt wat we al eerder hebben gezien, namelijk iets kan alleen bestaan als het een oorzaak heeft. We hebben ook al gezien dat er vervolgens twee mogelijkheden zijn; de oorzaak kan binnen of buiten de zaak zelf liggen. Alleen in het geval van God ligt de oorzaak binnen de zaak zelf, God is oorzaak van zichzelf. Voor al het andere geldt dat de oorzaak buiten de zaak ligt.

Tot zover weinig nieuws, maar nu komt Spinoza bij het punt waar hij naartoe aan het werken is. Als namelijk alles, behalve God, een oorzaak heeft die buiten de zaak ligt, dan moet ook de mens en wat de mens wil een oorzaak buiten de mens hebben. Indien dit niet het geval was, zou de mens of de menselijke wil immers gelijk zijn aan God en zou het bestaan voor de mens tot zijn essentie behoren. De mens zou dan noodzakelijk en ook eeuwig bestaan. Dat is

absurd. Kortom: de menselijke wil heeft een externe oorzaak en er kan dus geen sprake zijn van een vrije wil in de mens.

Deze conclusie stipt Spinoza enkel kort aan in hoofdstuk 6, om ons alvast voor te bereiden op dit inzicht. In deel twee zal hij erop terugkomen. In dit hoofdstuk gaat hij verder met de vrijheid van God.

Uit het bovenstaande blijkt namelijk dat alles een oorzaak buiten zichzelf heeft en dus niet vrij kan zijn, behalve God. Maar ook de vrijheid van God gaat in tegen ons begrip van vrijheid. God werkt - of de Natuur ontvouwt zich - vanuit een noodzakelijkheid die geen ruimte laat voor een keuze tussen wel of niet doen. God kan niets nalaten te doen. In die zin kan God niet in vrijheid handelen. De vrijheid van de Natuur ligt in het feit dat de Natuur niet gedwongen wordt om iets te doen door iets dat buiten de Natuur ligt. Alles wat de Natuur doet volgt uit de Natuur zelf en daarmee is de Natuur vrij. Om ons hiervan te overtuigen behandelt Spinoza twee mogelijke tegenwerpingen.

Hoe kan het dat de wereld om ons heen zo'n wanorde is, als het waar is dat God geen vrijheid kent en tegelijk geldt dat God volmaakt is en de oorzaak van alles? Het antwoord hierop hebben we al gekregen. Ons begrip van volmaaktheid en wanorde is niet correct. De wereld kan niet vergeleken worden met een of andere norm of met een ideaalbeeld. De zaken om ons heen bestaan volgens hun eigen natuur en hun eigen wezen en kunnen op geen enkele wijze vergeleken worden met een erbuiten liggend ideaal. God heeft niet de wereld geschapen vanuit een ideaal plan maar de wereld is een ontvouwing van wat hij vanuit zijn oorzaken moet zijn.

De tweede tegenwerping ontstaat uit dezelfde denkfout. Ze lijkt te komen vanuit een religieuze invalshoek. Hoe kan het dat een volmaakte God, die alles vanuit noodzakelijkheid voortbrengt, toestaat dat de mens zondigt? Net als de term volmaaktheid steunt ook de term zonde echter op een foutief begrip. We noemen iets zonde of fout als we het vergelijken met iets anders of het toetsen aan een norm. We noemen een appel rot als we hem vergelijken met een gave appel. Op dezelfde manier noemen we dingen zondig of slecht als ze niet voldoen aan de door ons bedachte norm of met het door ons veronderstelde doel. Een klok die op gekke tijden slaat en onregelmatig loopt noemen we slecht terwijl het zou kunnen zijn dat de klok exact doet wat die moet doen volgens de maker. Beide vormen van zonde of onvolmaaktheid zijn onjuist omdat zaken op zichzelf moeten beoordeeld worden. De laatste zin van het hoofdstuk laat geen twijfel toe: alle dingen in de natuur zijn volmaakt.

Hiermee hebben we voldoende gezegd over volmaaktheid, toeval en vrijheid. We hebben kennis gemaakt met een opvallend kenmerk in het denken van Spinoza, namelijk de omkering van termen. We zagen dat Spinoza termen zoals vrijheid, volmaaktheid, wanorde, goed en slecht, vaak op een volstrekt andere wijze gebuikt dan wij gewend zijn. Deze termen krijgen daardoor een alternatieve en zelfs compleet tegenovergestelde betekenis. Door dit ongewoon gebruik ontstaan er, als we daarop niet bedacht zijn, paradoxen. Dit kunnen we alleen maar voorkomen door goed op te letten wat Spinoza precies bedoelt als hij bepaalde termen gebruikt.

Het alternatieve gebruik ontstaat bij Spinoza uit een strikt doorvoeren van een basisidee, bijvoorbeeld dat alles een oorzaak moet hebben om tot bestaan te komen en om te blijven bestaan en dat wat geen oorzaak heeft, ook niet kan bestaan. Dit heeft, zoals we gezien hebben, gevolgen voor de wijze waarop hij sommige begrippen gebruikt. Vrijheid in de zin van een keuze tussen wel en niet doen, is niet mogelijk en deze term wordt door Spinoza alleen nog gebruikt om aan te geven of de oorzaak binnen of buiten de zaak zelf ligt. Daarnaast leidt deze grondgedachte tot de vaststelling dat alles noodzakelijk is, zodat er geen sprake kan zijn van goed of slecht, wanorde en volmaaktheid zoals wij die termen normaliter gebruiken. Alles is opgenomen in een keten van oorzaak en gevolg. Deze keten ontvouwt zich in de tijd op een noodzakelijke wijze, een wijze die bepaald wordt door de voorgaande

toestanden. Gevolg hiervan is dat de wereld was, is en zal zijn zoals hij moet zijn. Goed en fout zijn begrippen die wij met onze beperkte kennis van de wereld opleggen aan de dingen terwijl die alleen maar kunnen zijn wat ze zijn. Alles is daarom volmaakt en is er geen plaats voor wanorde.

Hiermee heb ik de bespreking van de hoofdstukken 4 en 6 afgerond en ben ik bijna aan het eind van het eerste deel van de Korte Verhandeling gekomen. Er moeten nog twee kwesties besproken worden. Ten eerste een alternatief gebruik van de termen goed en fout, waarvan we net hebben gezien dat die op de gebruikelijke manier niet meer toepasbaar zijn. Daarnaast moet ik nog kort teruggaan naar een hoofdstuk dat ik overgeslagen heb, namelijk hoofdstuk 7. Dat zal ik in de volgende toelichting behandelen.

Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza

Nummer 6

Deel 1, Hoofdstuk 7 en 10 – Over definities en goed en slecht



Rikus Koops

2 juli 2012 – Versie 1.0

We zijn bijna aan het einde van het eerste deel van de Korte Verhandeling gekomen, er resten ons nog slecht twee onderwerpen. Ten eerste is dat de behandeling van hoofdstuk 7. In de afgelopen toelichtingen heb ik dit hoofdstuk namelijk overgeslagen en dat zal ik hier goedmaken. Verder zal ik kort stilstaan bij het laatste hoofdstuk van dit deel.

Zoals gezegd, begin ik bij hoofdstuk 7. Dit hoofdstuk heeft een wat misleidende titel. Spinoza behandelt namelijk niet of nauwelijks de eigenschappen die mensen gewoonlijk aan God toeschrijven. Slechts in de eerste paragrafen komt hij daarop terug, maar dat is niet meer dan een herhaling van wat hij al eerder besproken heeft. Spinoza noemt daar in het kort wat mensen zoal aan God toeschrijven vanuit hun verbeeldingen, namelijk dat God een wil heeft en dat hij vanuit deze wil en met het doel om de mens te behagen, de wereld inricht en onderhoudt. Dit is geen juiste zienswijze, dat heeft hij afdoende aangetoond in de voorgaande hoofdstukken en dat heb ik ook behandeld in de voorgaande toelichtingen.

In de derde paragraaf gaat hij over tot het eigenlijke onderwerp van het hoofdstuk. Hij keert zich hier niet meer tegen de verbeelding van de gewone mensen, maar tegen de opvatting van de filosofen. Het belangrijkste punt van aanval is de ware definitie. We hebben in de inleidende toelichting al kennis gemaakt met Spinoza's theorie van kennisverwerving. De discussie over de ware definitie sluit daarop aan.

Voor we bij de ware definities komen, moeten we eerst kijken wat andere filosofen beweren. Filosofen zoals Aristoteles beweren dat een definitie bestaat uit het aanduiden van een categorie of geslacht en een onderscheidend kenmerk. Een voorbeeld van een dergelijke definitie is: "een hond is een zoogdier dat blaft". De categorie is hier "zoogdier" het onderscheidende kenmerk is het blaffen. Die vorm van definiëren is ons niet vreemd. Het is gebruikelijk om iets naar een groter geheel te herleiden waaronder het gerangschikt kan worden en vervolgens aan te geven wat hen uniek maakt binnen dit grotere geheel. Op deze wijze kunnen we steeds verder afdalen in detail en steeds specifiekere kenmerken aangeven. Zo is een zoogdier te definiëren als een dier dat zijn jongen zoogt. Een hond is een blaffend zoogdier en een tekkel is een kleine lange hond. Op deze wijze komen we in steeds kleinere indelingen terecht. We kunnen dat echter alleen doen als er een bovenliggende categorie bestaat. Die overkoepelende categorie is de basis van de kennis die wij van iets hebben.

Als we dus de ultieme basis van onze kennis willen vinden, moeten we "omhoog" kijken. Op zoek naar een steeds grotere categorie, komen we uiteindelijk uit bij de alles overstijgende: de

Natuur of God. Boven of buiten de Natuur bestaat niets, zoals we gezien hebben. Omdat er boven de Natuur niets bestaat, is het ook niet mogelijk om een categorie te vinden waarvan deze Natuur een onderdeel is. Het is dan ook niet mogelijk om op de traditionele wijze een definitie van God te geven, er bestaat immers geen hogere categorie waarvan hij te onderscheiden is.

Sommigen trekken hieruit de conclusie dat er van God in het geheel geen definitie mogelijk is. Als dit zo zou zijn, zou het gehele project van Spinoza op losse schroeven komen te staan. We hebben namelijk in hoofdstuk 1 gezien dat Spinoza het bestaan van God als uitgangspunt van alles beschouwt. Dat heeft hij afgeleid uit de definitie van God. In toelichting 1 zagen we dat Spinoza uitgaat van het idee dat wij van God hebben, namelijk dat hij oneindig, eeuwig en volmaakt is. Dat idee is de definitie van God. Als een dergelijke definitie van God niet mogelijk is, dan stort het hele bouwwerk van de Korte Verhandeling ineen. Spinoza moet dus een andere manier vinden dan de traditionele wijze van definiëren om een definitie van God mogelijk te maken. Naast de noodzaak voor zijn systeem, heeft Spinoza nog een andere goede reden om aannemelijk te maken dat een andere vorm van definiëren noodzakelijk is. Als namelijk de traditionele wijze van definiëren de enige ware zou zijn en er dus geen definitie van God mogelijk is, dan zouden we geen kennis hebben van de hoogste categorie. Hoe zouden wij immers kennis nemen zonder een definitie te stellen? Die kennis zou geheel willekeurig zijn, niet rationeel en we zouden daarop geen verdere kennis kunnen bouwen. Als we geen kennis kunnen hebben van de hoogste categorie, is er ook geen kennis mogelijk van de lagere categorieën. Op deze wijze kunnen we in het geheel geen kennis hebben, wat absurd is, want we weten dat we kennis hebben.

We zijn hiermee aanbeland bij het in de inleiding besproken onderzoek dat Spinoza in de *Verbetering van het verstand* heeft ondernomen. Ook daar gaat Spinoza op zoek naar de ware bron van onze kennis en komt tot de conclusie dat we met een waar idee moeten beginnen. Vanuit dit ware idee kunnen we andere ware kennis afleiden. Deze conclusie zien we terug in de beschrijving van de ware definitie. Vanuit de ware definitie van God kunnen we alle andere definities afleiden. Dat kan volgens Spinoza omdat God of de Natuur oorzaak van zichzelf is en vanuit zichzelf begrepen kan worden. Er is niets buiten God nodig om een volledig begrip van God te hebben. Voor God geldt daarom een andere wijze van definiëren, een andere wijze van kennis verwerven. God is uit zichzelf kenbaar.

Er zijn zodoende twee manieren van definiëren. De eerste, die van Aristoteles, geldt voor alle eindige en afhankelijke dingen. Die kunnen herleid worden tot een oorzaak, tot iets dat hen bepaalt en daaruit kunnen ze ook gedefinieerd worden. Aan de andere kant kan iets oorzaak van zichzelf zijn en dan is er niets anders nodig om het te begrijpen. Dat is de substantie, ofwel God en zijn attributen. Die hebben geen categorie boven zich en geen oorzaak en ze zijn vanuit zichzelf kenbaar en definieerbaar.

Hoofdstuk 7 gaat nog kort in op andere misvattingen van filosofen over God, maar steeds komen ze neer op bovenstaande wijze van definiëren. De tegenwerping dat van God geen a priori bewijs gegeven kan worden, hangt nauw samen met de ware definitie. A priori kennis is kennis die wij uit een waar idee of een ware definitie afleiden, a posteriori kennis is de kennis die wij uit gevolgen afleiden die wij ervaren. Als geen definitie van God gegeven kan worden, is a priori kennis van God ook niet mogelijk. Die mening van de filosofen is dus al door middel van het voorgaande weerlegd. Aan het einde van hoofdstuk 1 vermeldde Spinoza dit ook al.

In de achtste paragraaf van hoofdstuk 7 stipt Spinoza nog twee andere onderwerpen aan wanneer hij tegen de filosofen ingaat die God het hoogste goed noemen. Als zij hieronder verstaan dat God oneindig is, zijn eigen oorzaak, de oorzaak van alles en dat hij niet kan veranderen, dan is dat correct. Zo bedoelen zij het echter meestal niet. Zij noemen God het hoogste goed zodat hij kan fungeren als een doel voor ons zondige mensen. God dient hierbij

als een moreel richtsnoer waarnaar wij naar eigen keuze onze daden kunnen richten, daden die dan goed en anders slecht zijn. Zoals we al hebben gezien, klopt deze redenering niet. Ten eerste hebben wij mensen niet de vrijheid om onze daden te kiezen en kunnen we dus niet tussen goed en slecht kiezen. De menselijke wil is niet vrij omdat in dat geval de mens zijn eigen oorzaak zou moeten zijn en dat is alleen aan God voorbehouden. Ten tweede zien we hier een verwarring over goed en slecht. Ook dit kwamen we al tegen toen we de volmaaktheid van de wereld bespraken. Spinoza vindt het belangrijk genoeg om er in het laatste hoofdstuk van dit deel op terug te komen.

In het laatste, tiende, hoofdstuk introduceert Spinoza twee andere termen om uit te leggen dat goed en slecht anders opgevat moeten worden dan wij gewoonlijk doen. Helaas blinken deze termen, de *entia realia* en *entia rationis*, niet uit in helderheid en zorgen ze alleen maar voor meer verwarring. Ik zal deze termen hier dan ook vermijden en verder niet ter sprake brengen en me beperken tot wat Spinoza ons in dit hoofdstuk onder de aandacht wil brengen. Wanneer we in het tweede deel zijn aangekomen, zal ik de gelegenheid hebben om de noodzakelijke opheldering te geven op een plek waar dat beter past.

Spinoza wil ons in dit laatste hoofdstuk duidelijk maken dat wij ideeën hebben die een werkelijk bestaande afzonderlijke zaak als object hebben. De ideeën geven ons een indruk van wat iets is. Daarnaast vormen wij ons ideeën door individuele dingen met elkaar te vergelijken. Die laatste ideeën komen niet overeen met een bestaand ding. Het zijn afgeleide ideeën die we vormen om de verschillen tussen op elkaar gelijkende dingen te verwerken. Als we nu weten dat die twee vormen van ideeën bestaan, onder welke vorm vallen dan de begrippen goed en slecht? Dat is gemakkelijk vast te stellen. We noemen niets goed of slecht vanuit zichzelf; goed en slecht gebruiken we enkel als wij dingen met elkaar vergelijken. De begrippen goed en slecht zeggen ons zodoende niets over een afzonderlijk ding, het zijn slechts producten van onze verbeelding, fictieve ideeën die wij op werkelijk bestaande dingen projecteren. We hebben dit al eerder gezien toen we de begrippen 'volmaakt' en 'zonde' bespraken. Spinoza vindt het belangrijk genoeg om het hier te herhalen, helaas, zoals ik al zei, niet in de meest heldere bewoordingen. Desondanks mag het duidelijk zijn: goed en slecht bestaan niet in de Natuur, het zijn slechts producten van onze verbeelding.

Hiermee zijn we aan het einde van deel 1 gekomen. Het eerste onderdeel van de titel van de Korte Verhandeling, God, hebben we daarmee behandeld. In dit eerste deel heeft Spinoza ons uitgebreid vertrouwd gemaakt met zijn visie op de wereld, zijn visie op alles wat bestaat. Onderweg zijn we een aantal opvattingen tegengekomen die wellicht tegen ons gevoel ingaan. Dat de Natuur volmaakt is, niet toe- of afneemt, dat goed en slecht niet bestaan: het zijn allemaal noties die we spontaan niet meteen zullen onderschrijven. Spinoza heeft echter duidelijk gemaakt dat deze noties automatisch volgen uit een aantal consequent doorgevoerde axioma's. Spinoza's strakke redeneertrant laat daarbij geen mogelijkheid tot ontsnapping. Wat zich laat afleiden uit de axioma's moet noodzakelijk waar zijn, ook als we dat niet direct zullen onderschrijven. Bij nader inzien blijkt de visie van Spinoza minder vreemd en paradoxaal. En uiteindelijk betrap ik me erop dat ik de visie van Spinoza de meest logische begin te vinden. We moeten daarom zijn stellingen niet al te snel verwerpen maar er grondig over nadenken.

Deze aanmoediging krijgen we aan het einde van de Korte Verhandeling ook van Spinoza. Maar voordat we daar aankomen, moeten we eerst deel 2 behandelen. Ik zal daar in de volgende toelichting een begin mee maken.

Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza

Nummer 7

Deel 2, Inleiding – De mens als lichaam en geest



Rikus Koops

5 september 2012 – Versie 1.0

We staan op het punt een begin te maken met het tweede deel van de Korte Verhandeling, het deel over de mens en zijn geluk. Deel twee vormt een geheel met het eerste deel; wat we in dat deel hebben geleerd over de Natuur gaat Spinoza nu toepassen op de mens. Het begin is echter curieus. Spinoza begint namelijk met een inleiding die moet worden gezien als een soort reparatieslag in de Korte Verhandeling. In de eerste versie is deze inleiding niet aanwezig geweest en begon Spinoza, zoals we in het eerste hoofdstuk zullen zien, met de mens als een kennend wezen. Later ontdekte hij dat hij daarmee de lichamelijke van de mens te kort deed. Hij heeft dit deels gerepareerd door het invoegen van de inleiding maar de reparatieslag is onvolkomen. De mens als geheel van lichaam en geest komt in de Korte Verhandeling, zelfs met de inleiding, onvoldoende uit de verf. In de Ethica zal Spinoza dit verhelderen. In deze toelichting zal ik me daarom niet enkel richten op de Korte Verhandeling maar ook de betere beschrijving van de Ethica meenemen.

In deze korte inleiding stelt Spinoza zich tot doel aan te geven wat de mens is. In theorie kan de mens een substantie of een mode zijn (meer smaken zijn er niet, attributen zijn slechts indelingen en geen werkelijke zaken zoals we in deel 1 hebben gezien). Dat de mens een substantie zou kunnen zijn, is in het licht van wat we in deel 1 hebben gezien een zuiver theoretische mogelijkheid. Alleen God is oorzaak van zichzelf en kan daarom een substantie zijn; de mens is een gevolg van buiten hem liggende oorzaken, de mens is een kind van zijn ouders en moet daarom een modus zijn. Mocht dat ons nog niet voldoende overtuigen, dan refereert Spinoza naar de eigenschappen van de substantie die we in hoofdstuk 2 van het eerste deel tegenkwamen. De mens is niet oneindig en eeuwig maar heeft een begin en einde, de mens kan voortgebracht worden door andere mensen en de mens lijkt op veel andere mensen; de kenmerken van een substantie zijn dus niet van toepassing op de mens, waardoor de mens geen substantie kan zijn. Dat Spinoza in dit deel zo uitgebreid stilstaat bij dit bewijs komt ons wat vreemd voor. Uit het voorgaande is het zonder verder bewijs toch volstrekt duidelijk dat de mens geen substantie kan zijn. Spinoza behandelt het hier waarschijnlijk zo specifiek omdat in zijn tijd de filosofie van Aristoteles nog veel aanzien had, en in deze filosofie was de mens een substantie. Spinoza gebruikt deze inleiding om het tegendeel volstrekt helder te maken.

De mens is dus een modus, meer specifiek een modus van denken en uitgebreidheid. Zoals we al zagen zijn er van de oneindig veel attributen twee die we kennen. Waarom er meer

moeten zijn, bewijst Spinoza vanuit de oneindigheid van God. Waarom wij er slechts twee kennen, bewijst hij niet. Het is natuurlijk een ervaringsfeit, we ervaren simpelweg niet meer dan deze twee. Dit is zo logisch voor ons dat het in eerste instantie zelfs onlogisch lijkt om meer dan deze twee attributen te veronderstellen. Spinoza veronderstelt er echter wel meer en verplicht zich daardoor om aan te geven waarom wij er slechts twee ervaren. Het ervaringsfeit is geen verklaring, het is slechts een vaststellen dat het zo is maar geeft niet aan waarom. We komen hier op een moeilijk punt in de filosofie van Spinoza, een punt dat hij in de Korte Verhandeling maar ook in de Ethica niet volledig opheldert. Zonder het specifiek te benoemen gaat hij er vanuit dat het ervaringsfeit voldoende is.

Een sterk hiermee verbonden onderwerp is de beïnvloeding tussen lichaam en geest. Ook dit punt wordt in de Korte Verhandeling niet volledig opgelost, er worden zelfs tegenstrijdige oplossingen aangeboden. Ik zal daarom weergeven wat de Ethica hierover schrijft.

De invloed tussen het lichaam en de geest is een filosofisch probleem waarmee veel filosofen hebben geworsteld, ook de voorganger van Spinoza: Descartes. Het probleem is dat we twee attributen hebben, het denken en de uitgebreidheid, die elk hun eigen karakter hebben en elk binnen hun domein onafhankelijk zijn. Het denken heeft niets van de uitgebreidheid en de uitgebreidheid heeft niets van het denken. Het is zodoende niet denkbaar dat het denken invloed kan hebben op de uitgebreidheid of andersom de uitgebreidheid op het denken. Toch is dat wat wij elke dag ervaren. Als ik bedenk dat ik mijn arm wil optillen, dat wordt dat idee omgezet in een beweging van mijn hand. Als ik andersom in aanraking kom met een voorwerp, visueel of anderszins, dan vorm ik hiervan een idee in mijn geest. Hoe kunnen we nu deze wederzijdse beïnvloeding verklaren als de attributen geen invloed op elkaar kunnen uitoefenen? Descartes verzoon een soort medium dat tussen het lichaam en de geest als bemiddelaar zou moeten functioneren. Hij verschuift hiermee echter het probleem; hoe moeten we ons immers voorstellen dat de geest het medium kan beïnvloeden? Bovendien introduceert hij meer problemen dan hij oplost. Wat is dit medium bijvoorbeeld, is dit ook een attribuut of is het een mode? De constructie van Descartes lijkt meer een verhulling van het probleem dan een daadwerkelijke oplossing. Ik noem hem hier slechts omdat we een restant ervan in de Korte Verhandeling zullen tegenkomen.

In de Ethica stelt Spinoza een andere oplossing voor, die in lijn is met zijn begrip van de attributen. We hebben namelijk gezien dat een attribuut een opdeling is die het verstand aanbrengt in de substantie. Het is echter geen daadwerkelijk in de Natuur bestaand iets. In de Natuur bestaan alleen de substantie en haar modi. Zoals de attributen dus slechts schijnbaar gescheiden zijn in de substantie maar in werkelijkheid een eenheid zijn, zo is ons lichaam slechts schijnbaar gescheiden van onze geest. In werkelijkheid zijn het twee aspecten van één zaak, twee verschillende doorsneden van dezelfde werkelijkheid. Omdat lichaam en geest in de substantie één geheel zijn, moet elke verandering in het lichaam ook op overeenkomstige wijze in de geest plaatsvinden. Het lichaam en de geest moeten altijd parallel en synchroon veranderen omdat ze beide aspecten zijn van dezelfde zaak. In de Ethica drukt Spinoza deze paralleliteit mooi uit door te stellen dat de orde en het verband van de dingen in de uitgebreidheid altijd gelijk moet zijn aan de orde en het verband van de ideeën in het denken. Er is dus geen invloed van de een op de andere, deze invloed is ook in het geheel niet nodig. De geest en het lichaam zijn representanten van één zaak.

Deze oplossing komt in de Korte Verhandeling niet duidelijk naar voren. Dat de menselijke geest geen invloed heeft op het lichaam wordt wel duidelijk beschreven, maar hoe de paralleliteit verklaard kan worden blijft vaag. In hoofdstuk 19 zal Spinoza zelfs suggesties doen richting het door Descartes veronderstelde medium. Vooralsnog zal ik dit onderwerp laten rusten; als we bij hoofdstuk 19 komen, zal ik hierop verder gaan.

In het laatste deel van de inleiding geeft Spinoza nog een tegenargument op een bewijsvoering die sommigen gebruiken om aan te tonen dat de mens een substantie is. Deze beschrijving is niet volledig helder en ik zal hier proberen om dat enigszins te verhelderen. Een belangrijk uitgangspunt daarvoor is dat de attributen de essentie van een substantie uitdrukken. Vervolgens stellen zij dat de natuur of essentie van de mens niet zonder de attributen kan bestaan ofwel de essentie van de mens wordt gevormd door de attributen. Hieruit concluderen zij dat de mens een substantie moet zijn.

Op verschillende wijze geeft Spinoza aan dat dit niet correct is. Ten eerste stelt hij dat de materie veel eerder bestond dan de vorm van ons lichaam. Dit klopt ook met zijn metafysica. Ons lichaam is een mode van de uitgebreidheid, het is een tijdelijke samenstelling van een aantal elementen, een tijdelijk individu. Voordat ons lichaam ontstond, bestonden de elementen van ons lichaam al in een andere samenstelling en ons lichaam zal te zijner tijd ook weer uiteenvallen in verschillende elementen. De elementen waaruit ons lichaam bestaat, bestaan eeuwig en altijd, ons lichaam slechts tijdelijk. De essentie van de mens heeft zodoende niet altijd aan het menselijk lichaam kunnen toebehoren omdat het menselijk lichaam niet altijd heeft bestaan. Het is dus absurd om de essentie van de mens boven de essentie van de attributen of de Natuur te beschouwen.

Om dit verder te verduidelijken geeft Spinoza aan wat hij onder essentie verstaat. In lijn met wat hij al eerder zei over definities (zie toelichting 6), onderscheidt hij ook verschillende "soorten" essentie. Bij God vallen essentie en bestaan samen, zijn essentie omvat het bestaan. Bij de mens geldt dit niet, de essentie van de mens bestaat eerder dan dat de concrete mens werkelijk bestaat. De mens als tijdelijk individu kan niet voor zijn essentie of gelijk met zijn essentie bestaan. Dit is voorbehouden aan God. Voor God en de mens geldt als essentieel datgene waarzonder God en de mens niet kunnen bestaan of waarzonder zij niet gedacht kunnen worden. Voor God geldt echter ook het omgekeerde: de essentie van God kan niet zonder het bestaan van God gedacht worden. Bestaan en essentie is, zoals we in toelichting 1 zagen, hetzelfde in God.

Met het bovenstaand heb ik, net als Spinoza in de inleiding, duidelijk willen maken dat de mens een mode is van denken en uitgebreidheid. Dat de mens een lichaam en een geest heeft. In uitbreiding op de Korte Verhandeling heb ik besproken wat de relatie tussen deze twee is en waarom ze elkaar lijken te beïnvloeden. Ik heb aangegeven dat de geest in de Korte Verhandeling meer nadruk krijgt dan het lichaam, met de toevoeging van de inleiding is deze scheve situatie enigszins rechtgetrokken maar pas in de Ethica komt er meer balans. Dat de Ethica meer ruimte geeft aan onze lichamelijkeheid, is niet onoverkomelijk voor ons die de Korte Verhandeling als uitgangspunt hebben genomen. Een belangrijk deel van de toevoeging in de Ethica heb ik al opgenomen in een eerdere toelichting over de organisatie van de natuur. Naast de hier besproken gelijkheid in orde en verband geeft dit voldoende inzicht in de relatie en de onderlinge verhouding tussen lichaam en geest. Het is daarom geen probleem om in de toelichtingen, net als in de Korte Verhandeling, het lichaam in enige mate te negeren en ons te richten op onze geest en de kennis die daarin bevat is. Dit is wat Spinoza in de eerste hoofdstukken van deel 2 doet en wat ik in de volgende toelichting zal opnemen.

Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza

Nummer 8

Deel 2, Hoofdstuk 1 en 2 – De soorten kennis



Rikus Koops

5 september 2012 – Versie 1.0

Zoals we in de voorgaande toelichting zagen, richt Spinoza zich in de Korte Verhandeling in eerste instantie op de menselijke geest. In dit hoofdstuk schrijft hij dat hij met het denken begint omdat de menselijke geest ons het eerst bekend is. Hiermee suggereert hij een volgorde. Eerst wordt de geest ons bekend, daarna pas het lichaam. In de Ethica geeft hij meer evenwicht aan en wordt de geest omschreven als het idee van het lichaam.

Maar wat is die geest nu precies? Geest klinkt nogal mystiek maar voor Spinoza is dat geheel niet aan de orde. Onze geest is niet meer dan een verzameling van ideeën of begrippen die wij van onszelf en van de dingen om ons heen hebben. Onze geest is een deelverzameling van alle ideeën die er in de Natuur, in het verstand van God, zijn. Om meer begrip van onze geest te krijgen, moeten we dus kijken welke soorten ideeën of welke soorten kennis wij hebben. In de Korte Verhandeling onderscheidt Spinoza drie verschillende soorten. Soms deelt hij de eerste soort op in twee delen die hij verwarrend genoeg ook apart telt. Ik zal me echter aan de driedeling houden die hij ook in de Ethica consequent gebruikt.

De eerste soort kennis wordt gevormd door de ideeën die wij krijgen uit eigen ervaring of uit de informatie die wij van anderen ontvangen. De belangrijkste bron van deze kennis is de informatie die wij via onze zintuigen ontvangen. Zonder verdere filtering of bewerking krijgt deze informatie een plaats in onze geest. Ik zie een stoel en krijg het idee van die stoel, even later ruik ik een bloem en krijg ik het idee van die geur. Deze kennis heeft een hoge mate van willekeurigheid. De dingen die we tegenkomen, zullen zich in onze geest nestelen zonder dat wij daar invloed op uitoefenen. Het is kennis die wij al levend opdoen zonder er zelf actief mee aan de gang te zijn. Zoals gezegd kan deze kennis ook via informatie van anderen tot ons komen. Als iemand mij informatie geeft over een specifiek paard dat ik op dat moment niet kan waarnemen, dan krijg ik daardoor wel degelijk kennis van dat paard. Deze kennis, hoewel ze niet rechtstreek via de zintuigen tot mij komt, rekent Spinoza tot dezelfde categorie.

Wat deze eerste soort kennis is, wordt duidelijker als we kijken wat de tweede soort is. De tweede soort is wat Spinoza de redelijke of rationele kennis noemt. Anders dan met de kennis van de eerste soort, hebben wij daarin een actieve rol. Deze kennis is door ons op een redelijke wijze verwerkt, we hebben van verschillende ideeën een geheel gemaakt, een nieuw idee dat afgeleid is van de onderliggende ideeën. Het kan ook dat een idee dat wij ontvangen door een zintuiglijke waarneming door ons vergeleken wordt met andere eerder opgedane

kennis waardoor wij het eerste idee, kennis van de eerste soort, kunnen plaatsen in een groter geheel en kunnen transformeren naar kennis van de tweede soort. Een mooi voorbeeld van Spinoza is een stok die half in het water is gestoken. We zien dat de stok precies op het scheidingsvlak tussen lucht en water een knik vertoont en de kennis van de eerste soort is dan de vaststelling dat het een geknikte stok is. Als wij echter gaan experimenteren en de stok uit het water halen, zien we dat de stok in het geheel geen knik vertoont. We zien ook dat als we de stok bewegen, de knik zich verplaatst. We beginnen te begrijpen dat de knik niets met de stok te maken heeft, maar met de overgang tussen water en lucht. We kunnen een wet opstellen die de mate van "gekniktheid" voorspelt en die toetsen met onze waarnemingen. Op deze wijze hebben wij tweede soort kennis gekregen van de geknikte stok.

Uit het voorbeeld is ook een belangrijke eigenschap van deze twee soorten kennis af te leiden. De kennis van de eerste soort hoeft niet waar te zijn. We denken dat de stok geknikt is, maar dat is in het geheel niet het geval. Op dezelfde wijze denken we dat de zon de grootte van een ballon heeft en zo nog veel meer. Deze kennis heeft geen enkele waarheidsgehalte, wat niet hoeft te betekenen dat ze onwaar is. We hebben alleen geen instrumenten om de waarheid ervan vast te stellen. De kennis van de tweede soort heeft dit waarheidsgehalte wel. Als wij maar juist geredeneerd hebben, dan moet deze kennis juist zijn. Als wij de juiste wetten aangaande het breken van licht hebben gevonden, kunnen we exact berekenen in welke mate een stok knikt. Dit is een waarheid die voor elke stok zal kloppen, een wetmatigheid.

Er is nog een belangrijk ander verschil. De kennis van de eerste soort is directe kennis. We doen informatie op van een zaak en slaan dit direct en zonder tussenkomst van de rede op. Deze kennis vertegenwoordigt daardoor een directe relatie met het ding zelf. Van elk paard dat we zien, krijgen we een idee. Dat één op één idee is een direct relatie tussen ons en dat paard. De kennis van de tweede soort daarentegen is indirecte kennis. We hebben uit verscheidene ideeën een wet samengesteld die dan wel waar mag zijn, maar geen directe relatie heeft met een concreet bestaand object. Naar aanleiding van de paarden die we hebben gezien, kunnen we allerlei conclusies trekken over paarden. Paarden hebben vier poten en een staart. Deze kennis heeft echter geen direct verband met een werkelijk bestaand paard. Dat geeft een groot risico. Zoals we al gezien hebben, kunnen we als we deze afgeleide kennis toepassen op individuele zaken grote fouten maken. Bijvoorbeeld dat een beest dat geen staart heeft, geen paard kan zijn. De kennis van de tweede soort moeten we algemeen houden om haar waarheid te behouden.

Nu vraagt u zich mogelijk af of er kennis bestaat die direct is (net als de eerste soort) én een waarheidsgehalte heeft (net als de tweede soort). Die bestaat en dat is wat Spinoza de derde soort kennis noemt, ofwel de intuïtie. Dit is de moeilijkste om uit te leggen. De derde soort kennis is de kennis waaraan we niet kunnen twijfelen, die helder en duidelijk is. Tegelijk is het kennis die we niet rationeel hoeven te overdenken maar waarvan we de waarheid direct begrijpen, zonder verder nadenken. We doorzien wat het is, het is een snappen zonder redeneren. Intuïtief weten betekent niet, zoals vaak in de normale omgang wordt gebruikt, dat we een gevoel hebben dat iets zo iets zonder dat daar enige basis voor bestaat. De derde vorm van weten kan alleen ontstaan vanuit een ervaring. Het doorzien is geen mystiek waarnemen maar veeleer een geautomatiseerde rationaliteit.

Hiermee komen we op een belangrijk onderdeel van Spinoza's indeling; de kennissoorten volgen elkaar op. De soorten fungeren, zoals Spinoza het zelf in de Korte Verhandeling schrijft, als een trap naar steeds hoger kennis. We beginnen bij de eerste soort kennis, we nemen waar en nemen op. Hoe ouder we worden en hoe wijzer, des te meer kan de tweede soort kennis toenemen. We leggen verbanden tussen de dingen die we weten, we zien overeenkomsten, wetmatigheden en we kunnen daaruit conclusies trekken en die toetsen. Deze tweede soort kennis leidt weer tot de derde soort kennis. Als we de rede op de juiste manier gebruiken dan verkrijgen we inzichten die zich aan de rede onttrekken en die ons zonder nadere overwegingen laten zien hoe en waarom iets zo is. Deze trap van oplopende

kwaliteit van ideeën zijn we eerder tegengekomen, maar dan met een ander voorbeeld ter illustratie. In toelichting nummer 0 zagen we dat Spinoza ideeën ziet als instrumenten, dat we de ideeën die we hebben kunnen gebruiken om betere ideeën te ontwikkelen.

Een aantal vragen zijn interessant om te stellen ter illustratie van het bovenstaande. Een vraag die zich bijna vanzelfsprekend opdringt, is de soort kennis die de Korte Verhandeling en de Ethica vertegenwoordigen. In eerste opzicht lijkt dat kennis van de eerste soort te zijn, het is immers kennis van horen zeggen. Het is informatie die wij van iemand anders ontvangen en in die zin is het kennis van de eerste soort. Als we de teksten van Spinoza zonder verder nadenken lezen, dan zou dit kloppen. Dat is echter niet de wijze waarop we zijn teksten lezen, of zouden moeten lezen. Spinoza spreekt ons aan op een rationele wijze, we worden aangezet om de kennis die we al hebben te heroverwegen en op rationele wijze te herschikken. De stap van eerste soort kennis naar tweede soort wordt dus in de teksten zelf al gegeven maar we zullen zelf deze stap moeten zetten, dat kan Spinoza en zeker de tekst van Spinoza niet voor ons doen. In de Ethica is deze stap extreem duidelijk, de gehele opzet in geometrische trant is een denkrecept voor rationele overwegingen. Als wij meedenken met dit recept dan ontwikkelen we door de tekst voorgedragen rationele kennis. Voor de derde soort kennis is een dergelijk recept niet te schrijven, deze kennis kan slechts tussen de regels door aangeduid worden, bijvoorbeeld door een herhaling en inslijping van bepaalde overwegingen. Wel kan de tekst ons inzichten bieden die meteen zo duidelijk zijn dat wij er niet meer aan kunnen twijfelen, bijvoorbeeld dat de hoeken van een driehoek gelijk zijn aan twee rechte hoeken. Dit voorbeeld, dat Spinoza regelmatig geeft, zal bij ons echter ook pas onbetwifelbaar zijn als we de rationele bewijsvoering ervan gezien hebben. In de Korte Verhandeling geeft Spinoza dit voorbeeld in de eerste dialoog.

Een tweede vraag betreft de waardering van de soorten kennis. Hebben de soorten kennis elk hun eigen waarde of staat de ene boven de andere? Op dit punt geven de Korte Verhandeling en de Ethica een enigszins afwijkend inzicht. Over de eerste soort kennis zijn ze het eens. Hoewel deze kennis niet per definitie onwaar hoeft te zijn, heeft ze geen waarheidscertificaat. Zelfs als ze waar is, kunnen we dat niet zeker weten. Deze kennis is echter ook niet verankerd in ons denken, ze kan door een andere ervaring volledig veranderen. Deze twee zaken; de onstandvastigheid en mogelijke onwaarheid maken de eerste soort kennis een ongeschikt om er onze gelukzaligheid op te baseren. De tweede soort kennis is daarentegen wel een goede basis, ze is waar en ook veel standvastiger dan de eerste soort. Als wij tot een welgevormde conclusie zijn gekomen, kan de eerste de beste ervaring dit niet doen wankelen. Het grote nadeel van de rede is echter dat ze een constante overweging van ons verlangt, we moeten blijven werken aan de rationele kennis. Wij mensen zijn niet bij machte om altijd de juiste redeneringen te maken. Gedwongen door de veel sterkere krachten om ons heen, zullen we noodzakelijk wel eens redeneerfouten maken. Dus hoewel deze kennis een goede basis is, kunnen we niet altijd op haar terugvallen. De derde soort kennis is wel altijd toepasbaar, omdat een redenering niet noodzakelijk is. We zijn niet eens bij machte om een ingeslepen intuïtieve waarheid niet te accepteren. Zonder overweging en zonder nadenken onthult de derde soort ons de waarheid. In de Korte Verhandeling weegt Spinoza de tweede soort kennis anders dan in de Ethica. In de Korte Verhandeling wordt voornamelijk de onmacht van de rede besproken en wordt de rede sterk aangeduid als een trede naar de hoger gelegen derde soort kennis. In de Ethica heeft de rede een grotere eigen rol, Spinoza geeft hier een aantal remedies en methodieken die ons kunnen helpen om ons geluk te bereiken vanuit deze soort kennis. Hoewel ook in de Ethica de derde soort kennis de ultieme soort is, krijgt de rede daar een veel belangrijker en zelfstandige rol. We zien de praktische kant van Spinoza hier toenemen. De Korte Verhandeling beschrijft een ideaal dat niet te bereiken is, de Ethica geeft hetzelfde ideaal maar geeft ook aan dat de weg daar naartoe al zeer waardevol is en wellicht in veel gevallen afdoende.

Ter verduidelijking van deze indeling in kennissoorten geeft Spinoza in de Korte Verhandeling en in de Ethica hetzelfde voorbeeld. Hij gebruikt hiervoor een wiskundige stelling waarbij door twee getallen een bepaalde verhouding wordt gegeven en waarmee we dan bij een derde gegeven getal een vierde kunnen berekenen dat hiermee in dezelfde verhouding staat. Het voorbeeld is in beide boeken sterk vergelijkbaar maar opvallend genoeg meldt Spinoza in de Ethica dat de derde soort kennis, in dit geval het direct doorzien van het vierde getal als de eerste drie gegeven zijn, alleen kan bij eenvoudige getallen. In de *Verhandeling over de verbetering van het verstand* gaf hij ook al aan dat de derde soort kennis slechts in weinig situaties toepasbaar is. Intuïtief kennen is alleen mogelijk in simpele gevallen, zaken die afgezonderd en eenvoudig zijn. Om deze kennis op bredere gebieden te kunnen toepassen, moeten we op redelijke wijze de simpele elementen verbinden tot complexere kennis. Hieruit blijkt dat de tweede soort kennis, hoewel in essentie minderwaardig aan de derde soort, toch haar eigen waarde heeft omdat ze breed toepasbaar is in vergelijking met de laatste soort. Dit inzicht is in mindere mate aanwezig in de Korte Verhandeling, daar overheerst de waarde van de derde soort.

Ik wil ten slotte nog stilstaan bij een bijkomende maar daarom niet minder belangrijke kwestie, namelijk de naamgeving van de soorten kennis. In deze toelichting heb ik tot nu toe de benamingen van de Ethica gebruikt, in de Korte Verhandeling zult u echter andere benamingen aantreffen. De eerste soort kennis, de vage of zwervende kennis, wordt in de Korte Verhandeling over het algemeen met *waan* aangeduid soms met *mening*. Ik heb dit vertaald met *opinie* omdat waan een negatief oordeel in zich heeft. Zoals gezegd hoeft deze kennis niet onwaar te zijn, ze bezit echter niet de garantie van waarheid. De tweede soort kennis, de rede, wordt door Spinoza in de Korte Verhandeling aangeduid met *geloof*. Hoewel de term niet erg gelukkig is, heb ik die gehandhaafd. Voor de derde soort gebruikt hij de termen *waar* geloof of *ware* kennis. Aan de laatste heb ik de voorkeur gegeven. Ik ben hier even dieper ingegaan op deze naamgeving omdat als dat niet juist begrepen wordt het verband met de Ethica lastiger te leggen is, temeer omdat Spinoza in de Korte Verhandeling niet altijd consequent is in de naamgeving. Ook in de nummering is hij niet altijd eenduidig. In mijn hertaling heb ik geprobeerd dit op te vangen, maar aandacht blijft gewenst op dit punt.

Hiermee heb ik voldoende duidelijk gemaakt welke soorten kennis er zijn, in de volgende toelichtingen zal ik verdergaan met de gevolgen van deze soorten.

Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza

Nummer 9

Deel 2, Hoofdstuk 3, 4 en 15 – De gevolgen van de soorten kennis.



Rikus Koops

5 september 2012 – Versie 1.0

In de vorige toelichting heb ik uitgelegd welke soorten kennis wij hebben. Een belangrijk kenmerk van deze soorten kennis is daar al aan de orde geweest, namelijk de mate van waarheid die aan deze soorten verbonden is. De eerste soort kennis heeft geen noodzakelijke waarheid in zich, ze mag in theorie waar zijn maar deze kennis zal zich nooit zo in ons manifesteren. Ze wordt gedomineerd door vermoedens en gissen. Als wij van iets zeker zijn, dan is het geen kennis meer van de eerste soort. We zijn dan aangekomen bij de tweede soort, de rede. Deze kennis heeft een soort waarheidscertificaat waardoor we zeker kunnen weten dat ze waar is. Het is echter kennis van een afgeleide soort, geen kennis van de concreet bestaande individuele dingen, maar gegeneraliseerde en gerationaliseerde kennis. De derde soort kennis heeft net als de tweede soort een garantie van waarheid en is, net als de eerste soort kennis, directe kennis. De derde soort is wel rechtstreeks verbonden met individuele dingen.

Wat zijn nu de gevolgen van deze soorten kennis? De eerste soort kennis is, dat mag duidelijk zijn, niet ideaal. Het is kennis waarvan we niet zeker zijn en het is kennis die naar gelang de omstandigheden snel kan veranderen. Het is geen bestendige kennis. Uit deze kennis volgen, zo zegt Spinoza, alle slechte aandoeningen of hartstochten. Dat vraagt wellicht enige uitleg. Onze aandoeningen of, om het iets moderner te zeggen, onze emoties zijn vormen van denken. Ook de emoties zijn vormen van kennis. Als we zien waar deze emoties vandaan komen, dan blijkt dat ze vaak een gevolg zijn van de eerste soort kennis. Spinoza geeft in hoofdstuk 3 een aantal voorbeelden. Verwondering bijvoorbeeld is een gebrek aan kennis, we denken dat we weten dat alle schapen korte staarten hebben en zijn dan verbaasd dat er schapen met lange staarten zijn. Spinoza maakt in dit voorbeeld duidelijk dat een foutieve redenering, dus een op rationele maar foutieve wijze verkregen conclusie, onder de eerste soort kennis valt.

Spinoza wil duidelijk maken dat uit de eerste soort kennis slechte emoties voortkomen. Dat verwondering een negatieve emotie is, is voor ons niet meteen duidelijk. Waarom zou verwondering niet positief kunnen zijn? Volgens vele filosofen is verwondering juist positief omdat het ons aanzet tot het zoeken naar kennis. Voor Spinoza is de verwondering echter negatief omdat ze voortkomt uit de eerste soort kennis. Vanwege deze omgekeerde bewijsvoering is verwondering als illustratie voor de slechte gevolgen van de eerste soort kennis niet de meest gelukkige keuze. Ook de tweede emotie is niet overduidelijk negatief. Als tweede voorbeeld geeft Spinoza namelijk de liefde. Met enige moeite is hierbij,

makkelijker dan bij de verwondering, aan te geven dat aan de liefde uit de eerste soort kennis grote nadelen kleven. Als wij namelijk onze liefde richten op zaken vanuit deze soort kennis, dan gaan wij onze liefde en daarmee ons geluk afhankelijk maken van zaken die we liefhebben omdat anderen ons dat verteld hebben of omdat we (ten onrechte) menen dat iets goed is. Vanwege de onstandvastigheid van deze kennis, zal onze liefde echter al snel weer op iets anders gericht zijn. We kunnen niet rustig genieten in een bestendige liefde maar springen ongeduldig van het een naar het ander. Het zal ook vaak voorkomen dat we zaken liefhebben die ook anderen liefhebben en voor zichzelf willen hebben. Uit deze liefde volgen allerlei negatieve emoties als jaloezie en afgunst.

Op de liefde uit de andere twee kennissoorten, een onderwerp dat Spinoza ook in hoofdstuk 3 bespreekt, zal ik later terugkomen. Eerst zal ik de derde emotie behandelen die Spinoza geeft als voorbeeld van de eerste soort kennis: de haat. Dit is eindelijk een emotie waarvan het overduidelijk is dat ze slecht voor ons is. Spinoza leidt de haat af vanuit een idee van iets waarvan wij menen dat het goed is. Als iemand het met ons oneens is, en iets ten nadele van dit goede doet dan zullen we diegene haten. Haat is slecht volgens Spinoza omdat er niets goeds en opbouwend uit voortkomt, de haat vernietigt alleen maar.

De laatste negatieve emotie uit de eerste soort kennis die Spinoza geeft is de begeerte. Ook die komt voort uit de mening dat iets goed is en de lust om dat te krijgen of te behouden. Deze emotie is negatief, want we maken ons afhankelijk van datgene waarvan we menen dat het goed is, ons geluk is hiervan afhankelijk terwijl wij datgene niet zelf in de hand hebben. Anderen kunnen het van ons afnemen of voor onze neus weggapen.

We hebben vanuit een viertal voorbeelden gezien wat het gevolg is van de eerste soort kennis, namelijk alle emoties die niet in lijn zijn met de rede. Na vier voorbeelden staakt Spinoza de opsomming en dat heeft een reden. Spinoza kan erg lastig onder woorden brengen waarom de genoemde emoties slecht zijn omdat dit oordeel een gevolg is van de tweede soort kennis, een gevolg dat hij in hoofdstuk 3 nog niet behandeld heeft. Spinoza lost dit op door in hoofdstuk 4 te beginnen met de gevolgen van de tweede soort kennis om daarna de draad weer op te nemen van de beschrijving van de emoties.

Van de tweede soort kennis, de rede of het ware geloof, geeft Spinoza vier gevolgen. Ten eerste zegt hij dat ze ons vertelt wat een zaak behoort te zijn, niet wat ze is. Dit hebben we al eerder gezien toen we de soorten kennis bespraken. De tweede soort kennis geeft informatie die waar is maar die geen directe betrekking heeft op individuele zaken. Hoe moeten we dit precies zien? Om dit duidelijk te maken introduceer ik een onderscheid dat in de Korte Verhandeling nog niet in die uitgewerkte vorm aanwezig is. Zoals we zagen bij de bespreking van wat goed en slecht is, maken wij mensen van de ideeën die wij van de individuele zaken hebben een verzamelidee. We zien tientallen individuele paarden en vormen daaruit één algemeen idee van het paard. Dit algemene idee ontstaat in ieder mens anders omdat ieder mens andere paarden tegenkomt waarop dit idee is gebaseerd. De algemene ideeën zijn daardoor niet in ieder mens gelijk en ze bezitten ook geen waarheid. Dit is wat we in hoofdstuk 10 van deel 1 ook zagen. Deze algemene ideeën vallen, en dat maakt Spinoza in de Korte Verhandeling niet volledig duidelijk, daarom onder de eerste soort kennis. Dit is niet volledig in lijn met wat we eerder zagen over de eerste soort kennis; een kenmerk van deze kennis was immers dat ze directe kennis van een individuele zaak was. Een algemeen idee is dat niet.

Er is een ander soort ideeën dat dicht bij deze algemene ideeën ligt, ik zal ze gemeenschappelijke ideeën noemen. Dit zijn ideeën van eigenschappen die vele zaken gemeen hebben. Dat lijkt op een algemeen idee, maar het is wezenlijk iets anders. Een gemeenschappelijk idee is geen samenvoeging van een bepaald en beperkt aantal individuele zaken, maar geeft uitdrukking aan datgene wat een eigenschap is van al deze zaken. Het is

een idee van wat al deze zaken gemeen hebben. Een dergelijk idee, omdat het aan alle zaken gemeen is en omdat alle mensen kennis nemen van een aantal van deze ideeën, is ook in alle mensen gelijk. Vandaar de term gemeenschappelijke noties. In de Ethica karakteriseert Spinoza deze eigenschappen als dat wat zowel in het geheel als het deel aanwezig is. Deze kennis is waar, maar heeft een grote beperking. Ze geeft wel aan wat een zaak behoort te zijn maar niet wat ze werkelijk is. Ze toont een eigenschap van een zaak maar niet de essentie. Hiermee zijn we weer aangekomen bij het eerste gevolg uit de Korte Verhandeling. Wat opvalt, is dat bovenstaand onderscheid tussen algemene en gemeenschappelijke ideeën niet volledig duidelijk wordt gemaakt in de Korte Verhandeling. Een gevolg hiervan is dat niet volledig duidelijk is onder welke soort kennis de algemene ideeën vallen en het verschil tussen algemene en gemeenschappelijke ideeën is daardoor ook niet helder. Ik hoop dit met de informatie uit de Ethica verduidelijkt te hebben.

Het tweede gevolg is niet helemaal duidelijk verwoord. Spinoza lijkt hier te duiden op het feit dat de tweede soort kennis ons leidt tot de derde soort kennis, het heldere verstand waaruit de verstandelijke liefde voor God volgt. Ik zal hier later op terugkomen.

Het derde gevolg is wel volstrekt duidelijk: de tweede soort kennis geeft ons aan wat goed en slecht is en welke emoties door ons vermeden moeten worden. Die formulering levert echter een probleem op; Spinoza heeft immers in het laatste hoofdstuk van het eerste deel laten zien dat goed en slecht algemene ideeën zijn die geen absolute waarheid bevatten. Hoe kunnen goed en slecht dan ineens vanuit de tweede soort kennis een waarheid hebben en ons een richting geven? Spinoza onderkent dit punt en beschrijft een oplossing. Hij stelt dat de mens een idee heeft van de volmaakte mens. Dit idee is een zaak van de rede, het is geen algemeen idee maar een gemeenschappelijke notie. Dit idee van de volmaakte mens toont ons wat de mens moet zijn, niet wat hij of zij werkelijk is. Als gemeenschappelijke noties het een waar idee en dit idee kan ons een begrip van goed en slecht geven waarmee we verder kunnen. Alles wat ons namelijk dichter bij de volmaakte mens brengt, noemt Spinoza goed. Alles wat ons hier van afhoudt, noemt hij slecht. Vanuit dit redelijke begrip van goed en slecht kunnen we de emoties beoordelen en nagaan of ze gunstig en daardoor goed zijn of dat ze ongunstig voor ons zijn en daarom vermeden dienen te worden. Ik zal in de volgende toelichting verder gaan met deze beoordeling van de emoties vanuit de rede, in deze toelichting zal ik nog het vierde gevolg van de tweede soort kennis behandelen.

Spinoza geeft het vierde gevolg van de tweede soort kennis niet in hoofdstuk 3, hij gaat direct over tot de behandeling van de emoties. Pas in hoofdstuk 15 bespreekt hij dit onderwerp, namelijk de kennis van waarheid en onwaarheid. Dit is geen eenvoudige kwestie en Spinoza is ook enigszins zoekende geweest om hiervoor een sluitende theorie te ontwikkelen. Om te beginnen geef ik aan dat er twee mogelijke theorieën zijn om de waarheid van ideeën te beschrijven. De eerste wijze is ons het meest nabij, dat is de correspondentietheorie. Die gaat ervan uit dat een idee waar is als het overeenkomt met het object waarvan het een idee is. Als wij een idee hebben van een paard en dit idee correspondeert met dit paard dan is het een waar idee. Hoe logisch dit voor ons mag klinken, deze theorie past niet binnen het denken van Spinoza. Voor deze wijze van waarheid is een relatie met een object noodzakelijk, de waarheid van dit idee is extrinsiek, de waarheid ligt buiten het idee. Zoals we in de allereerste inleidende toelichting hebben gezien, is dit niet in lijn met het idee dat Spinoza heeft van waarheid. Waarheid is een intrinsiek kenmerk van een idee, een waar idee geeft zelf zijn waarheid aan en de onwaarheid van andere ideeën. Dit is ook de basis van de eerste hoofdstukken, Spinoza begint daar met een waar idee van God en bewijst daaruit dat dit idee niet het enige is dat bestaat maar dat er een God of Natuur moet bestaan waarin dit idee is gevat. Het is zodoende een voorwaarde dat we ware ideeën hebben, daarna pas wordt vanuit dit ware idee het bestaan van de bijbehorende objecten bewezen. De waarheid van een idee kan zodoende niet afhankelijk zijn van een extrinsieke relatie met een object maar moet een intrinsieke waarheid hebben. Maar welke definitie van waarheid zou uitdrukking kunnen

geven aan deze intrinsieke waarheid? Welnu, dat is de tweede mogelijke vorm van waarheid; de coherentie-theorie. Deze theorie stelt dat een idee waar is als het klopt met andere ideeën die we hebben. Een idee is waar als het consistent en coherent past binnen het geheel van onze ideeën. In de Ethica gebruikt Spinoza hiervoor een term die hij helaas nog niet in de Korte Verhandeling aanwendt. In de Ethica schrijft hij dat een idee adequaat is als dit idee een volledig idee is, als wij alle oorzaken van dit idee kennen. Een adequaat idee heeft de intrinsieke eigenschap die we eerder zagen, het toont zijn eigen adequaatheid aan. Een adequaat idee is daardoor ook altijd een waar idee. Deze vorm van adequaatheid is Spinoza's omschrijving van de coherentie-theorie.

Maar ook dit is niet zonder problemen. Zoals we wederom in de eerste toelichting zagen, bewijst Spinoza vanuit een waar idee dat het object van dit idee werkelijk moet bestaan. Vanuit de waarheid volgens de coherentietheorie komt hij tot een waarheid volgens de correspondentietheorie. Deze laatste theorie kan door Spinoza niet verlaten of afgeschreven worden zonder ook het bestaan van de Natuur buiten het denken te ontkennen. Hoe zijn beide theorieën te combineren en niet strijdig met elkaar?

Om hierop antwoord te geven moeten we weer naar de Ethica. Zoals we hebben gezien, zijn er twee attributen die wij kennen: het denken en de uitgebreidheid. Deze twee attributen bestaan onafhankelijk van elkaar en kunnen elkaar dus niet beïnvloeden. Dat de gebeurtenissen in deze attributen wel altijd synchroon lopen wordt verklaard vanuit het feit dat ze in werkelijkheid uitdrukkingvormen zijn van één zaak. De orde en het verband in de uitgebreidheid moet daarom altijd gelijk zijn aan de orde en het verband in het denken. Anders omschreven betekent dit dat elk idee een object in de uitgebreidheid moet hebben en elk object in de uitgebreidheid heeft een daarmee overeenkomend idee. Als we dit koppelen aan onze omschrijvingen van waarheid, dan moet hieruit volgen dat elk idee op een correspondentie wijze waar moet zijn. Er is immers altijd een object dat overeenkomt met dit idee. Als dit zo is, hoe kan er dan onwaarheid bestaan? Dat kan op de volgende wijze. Een idee in de mens is onwaar als dit idee geen volledig idee van een zaak is maar een deel van het volledige idee. Kennis, alle kennis die wij hebben, heeft als idee dezelfde waarde. Er is in ons geen verschil tussen ware en onware kennis anders dan het feit dat ware kennis kennis is die volledig binnen ons kennisdomein valt. Onware kennis valt deels in en deels buiten ons domein. Kennis is alleen onwaar door een gebrek aan volledigheid, ofwel adequaatheid. Hieruit volgt dat een adequaat idee, een idee dat wij in volledigheid bezitten, in alle gevallen waar moet zijn. Dit volledige idee komt overeen met een bestaand object. Een inadequaat idee bezitten wij onvolledig en het komt daardoor slechts overeen met een deel van de zaak. Wij hebben echter geen weet van het ontbrekende deel en verkeren zo in onwaarheid.

Wellicht ten overvloede kunnen we hieruit concluderen dat alle ideeën in God zowel waar als adequaat zijn. God bevat alles wat is, dus alle ideeën zijn in God en niets is buiten God. De ideeën in God zijn zodoende adequaat en daardoor ook in alle gevallen correspondent-waar. Wij mensen hebben maar een deel van alle ideeën in God en vele van deze ideeën zijn daardoor inadequaat.

Na deze uitgebreide uitleg is het tijd om terug te keren naar de Korte Verhandeling en wel naar hoofdstuk 15 waarin deze materie wordt besproken. Aan het begin van dit hoofdstuk geeft Spinoza duidelijk aan dat hij de correspondentietheorie van waarheid onderschrijft. Terecht geeft hij aan dat hierbij moeilijkheden optreden. Ten eerste, zo zegt hij, zijn alle ideeën, of ze nu wel of niet overeenkomen met een zaak, ideeën in het verstand die als idee werkelijk bestaan. Hoe kunnen wij dan onderscheid maken tussen ware en onware ideeën? Buiten deze ideeën hebben wij namelijk geen enkele kennis van de relatie tussen deze ideeën en de daarmee wel of niet overeenkomende zaken. Als, ten tweede, alle ideeën, waar of niet, in dezelfde mate idee zijn, welk voordelen hebben we dan van ware ideeën? Tot slot vraagt

Spinoza zich af hoe het kan dat de ene persoon ware ideeën heeft daar waar een ander dwaalt. Met al deze vragen wil Spinoza ons begrip van waarheid en onwaarheid verdiepen. Laten we bij de eerste vraag beginnen. Hoe kunnen we ware en onware ideeën van elkaar onderscheiden als de waarheid afhankelijk is van de relatie met een object. Om dit uit te leggen grijpt Spinoza naar de coherentie-theorie van waarheid. De waarheid van een idee wordt ons namelijk getoond in de helderheid en onderscheidenheid van dit idee. Het idee heeft dus wel degelijk een interne kwaliteit die ons de waarheid toont zonder dat we kennis hebben van de externe relatie tussen het idee en het gekende object. We komen weer bij de eerste inleidende toelichting waar ik schreef dat ware ideeën de waarheid van zichzelf tonen en de onwaarheid van de niet ware ideeën. Alleen op deze wijze kunnen we beginnen met een waar idee van God om vanuit dat idee de andere zaken af te leiden. In deze inleidende toelichting zagen we al dat Spinoza begon met de coherentievorm van waarheid om vanuit de vaststelling dat het idee van God waar is te komen tot de vaststelling dat met dit idee een object overeen moet komen. God moet zodoende bestaan. Spinoza neemt daar dus de stap van coherentie naar correspondentie, zoals hij in hoofdstuk 15 de stap van correspondentie naar coherentie zet. Tussen beide theorieën bestaat geen strijdigheid. Helaas geeft Spinoza in de Korte Verhandeling nog niet helder aan hoe deze beide theorieën verenigd kunnen worden. Pas in de Ethica zal, met de introductie van de paralleliteit, dit punt opgelost worden. Ondanks dit ontbreken van de oplossing, is de uitkomst in de Korte Verhandeling wel aanwezig; namelijk het in gelijke mate gelden van de coherentie en correspondentietheorie.

Spinoza verdiept dit inzicht nog verder als hij nader ingaat op de wijze waarop iemand kan merken of hij ware dan wel onware ideeën heeft. Onware ideeën hebben minder essentie dan ware ideeën. Een waar idee is een adequaat idee, een idee dat wij volledig in ons hebben. In God zijn alle ideeën waar. Wij als mens maken slechts een deel uit van dit oneindige denken in God en wij bezitten zodoende veel onvolledige ideeën. Deze ideeën hebben wij gekregen vanuit opgedane ervaringen en deze ideeën kunnen gemakkelijk veranderen als wij andere ervaringen opdoen. Ze hebben niet alleen weinig essentie, ze hebben ook weinig weerstand tegen wijzigingen. Ze zijn sterk afhankelijk van dingen die we meegemaakt hebben en die we in de toekomst nog gaan meemaken. De ideeën zullen daardoor gemakkelijk veranderen. Dit is een karaktertrek van onware ideeën en kan ons zodoende tonen welke ideeën onwaar zijn, maar belangrijker nog geeft dit de waarde van ware ideeën aan.

Dit brengt ons bij de tweede vraag, welk voordeel iemand met ware ideeën heeft ten opzichte van iemand met onware ideeën. Dat mag nu duidelijk zijn. Ware ideeën zijn standvastig en onwankelbaar omdat wij dergelijke ideeën in hun volledigheid kennen. Ze geven ons zodoende een vaste basis om er onze overtuigingen, ons leven en ons geluk op te bouwen. Dit geluk zal zodoende ook moeilijk of in het geheel niet door externe factoren verminderd kunnen worden. Geen gering voordeel, zou ik zeggen.

De laatste vraag die Spinoza zichzelf en ons stelt is hoe het kan dat de ene wel en de andere niet dwaalt. In hoofdstuk 15 gaat hij niet uitgebreid op deze vraag in, hij stelt eenvoudigweg dat de kennis van de eerste soort afhankelijk is van de mate van beïnvloeding of waarneming van een object. Des te vollediger deze waarneming is, des te adequater is het overeenkomstige idee. De vraag waarom iemand dwaalt en een ander niet is echter meer een vraag waarom de ene mens kennis van de eerste soort heeft en een ander kennis van de tweede of derde soort. Deze laatste vraag beantwoordt Spinoza in de Korte Verhandeling niet. Uit de Ethica en andere geschriften kan afgeleid worden dat de kennis van de tweede en derde soort niet eenvoudig te verkrijgen is en dat het niet iedereen gegeven is om deze soorten kennis op te doen. Het slotwoord van de Ethica geeft ook aan hoe moeilijk het pad naar deze soorten kennis is. De orde van de natuur heeft het niet iedereen gegeven om dit te bereiken.

In het bovenstaande ben ik vrij uitgebreid blijven stilstaan bij de gevolgen van met name de tweede soort kennis. Ik geef hier tot slot nog kort het gevolg aan van de laatste soort kennis. Deze soort kennis combineert zoals we zagen de aspecten van de vorige twee soorten. Het is direct kennis van een zaak, zoals de eerste soort kennis, en geen afgeleide kennis zoals de tweede soort. Maar in tegenstelling tot de eerste soort is de kennis van de laatste soort ware kennis. Ze leert ons op een ware manier hoe de werkelijke dingen zijn en verbindt ons door middel van deze kennis met de zaken die we op deze wijze kennen. Deze verbinding is, omdat ze waar en adequaat is, een standvastige verbinding. Ze kan niet door andere zaken vernietigd worden. De laatste soort kennis ligt zodoende in het verlengde van wat we net zagen bij de bespreking van het voordeel van het hebben van ware en adequate ideeën. Door deze ideeën krijgen wij een solide basis om ons leven en ons geluk op te baseren. In latere toelichting zal ik hierop nog terugkomen. Maar eerst ga ik verder met wat de tweede soort kennis ons toont over onze emoties.

Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza

Nummer 10

Deel 2, Hoofdstuk 5 tot en met 14 – Het ontstaan van de aandoeningen.



Rikus Koops

26 september 2012 – Versie 1.0

In de voorgaande toelichting hebben we kort stilgestaan bij de gevolgen van de drie soorten kennis. Twee punten hieruit zijn erg belangrijk voor de inhoud van deze toelichting. Ten eerste: de vaststelling dat de meeste aandoeningen of emoties voortkomen uit de eerste soort kennis, in ieder geval alle aandoeningen die strijdig zijn met de goede rede. Ten tweede, dat de rede ons kan aangeven welke van deze aandoeningen goed of slecht zijn en welke we moeten zien te vermijden. Met deze twee zaken in het achterhoofd begint Spinoza vanaf hoofdstuk 5 met een uitgebreide beschrijving van de uiteenlopende aandoeningen die wij kunnen hebben, hij geeft aan wat de oorzaken van deze aandoeningen zijn en of ze goed of slecht voor ons zijn. Voor ik de behandeling van de afzonderlijke aandoening op mij zal nemen, wil ik eerst wat achtergrondinformatie geven. Ik zal ingaan op de vragen waarom de aandoeningen zo belangrijk zijn, hoe ze ontstaan, in welke mate ze ons geluk bepalen en hoe we ze kunnen beïnvloeden?

Spinoza geeft deze informatie ook, voor een groot deel pas na de behandeling van de aandoeningen in hoofdstuk 19 en voor een ander deel verspreid over verschillende hoofdstukken. In de Ethica brengt hij dit samen en geeft hij de informatie voorafgaand aan de beschrijving van de aandoeningen en dat is precies wat ik in deze toelichting ook zal doen.

Ik zal beginnen met de eerste vraag, waarom aandoeningen of emoties zo belangrijk zijn. Dat die volgens Spinoza erg belangrijk zijn mag duidelijk zijn; vanaf hoofdstuk 5 spreekt hij diepgaand over aandoeningen en dat onderwerp komt daarna in nagenoeg alle hoofdstukken terug. Om het belang van de aandoeningen aan te geven, moeten we terug naar de inleiding en naar de doelstelling van de Korte Verhandeling. Het uiteindelijke doel van de Korte Verhandeling is na te gaan op welke wijze wij onze welstand kunnen bereiken ofwel op welke wijze wij het meest gelukkig kunnen zijn. Spinoza trekt stilzwijgend de conclusie dat het voor dit geluk van belang is hoe wij onze aandoeningen in de hand hebben. Dat is niet alleen van belang, het is zelfs de enige factor die ons geluk bepaalt. Dit kunnen we afleiden uit de Verhandeling van de verbetering van het verstand die ik in de eerste toelichting al uitgebreid heb behandeld. In die tekst geeft Spinoza aan dat ons geluk niet ligt in materieel bezit, in eer en lust. Al deze zaken geven ons wel tijdelijk plezier maar een bestendig geluk geven ze ons niet en naast het plezier is er bij al deze zaken ook direct sprake van negatieve gevolgen. We zijn bang om onze rijkdom te verliezen, we maken ons geluk afhankelijk van de mening van anderen en lust geeft ons een tijdelijk geluk dat afhankelijk is van de

medewerking van anderen. Al deze zaken geven ons geen bestendig geluk en resulteren in negatieve aandoeningen als ontevredenheid, angst, jaloezie enzovoort. Al schrijvend en redenerend komt Spinoza op de uitweg; terwijl hij nadenkt, ontdekt hij dat hij niet afgeleid wordt door die wereldse dingen en een zekere rust vindt. Nadenken en het verwerven van kennis zijn zodoende ontsnappingswegen die leiden naar het geluk. Het krijgen van ware kennis is in zichzelf echter niet het einddoel, dat was immers het bereiken van onze welstand. Ook deze stap maakt Spinoza; door het verwerven van kennis kunnen we namelijk afstand doen van de slechte aandoeningen en ons richten op de dingen die ons het ware geluk schenken. Uiteindelijk is ons geluk dus gelegen in het afhouden van slechte aandoeningen en het stimuleren van goede emoties en dit kunnen we doen door op de juiste manier kennis te verzamelen.

De tweede vraag betreft het ontstaan van aandoeningen. Vooraleer we kunnen kijken op welke wijze wij de slechte aandoeningen kunnen tegengaan, moeten we weten hoe de aandoeningen ontstaan. Op dit vlak heeft het denken van Spinoza een grote ontwikkeling doorgemaakt, de Ethica is duidelijk op dit punt terwijl de Korte Verhandeling het onderwerp op meerdere plaatsen behandelt, oppervlakkig blijft en soms zelfs een tegengestelde uitleg geeft. Ik zal eerst aangeven hoe uit de beschrijving van de aandoeningen in de Korte Verhandeling het ontstaan kan worden afgeleid om daarna te kijken op welke wijze de Ethica dit verwoordt.

De systematische beschrijving van de aandoeningen zoals die te vinden is in de Ethica, waarbij de aandoeningen worden afgeleid uit een beperkt aantal basisaandoeningen, ontbreekt in de Korte Verhandeling. Het is daardoor lastig om een duidelijk beeld te krijgen van het ontstaan van de aandoeningen. Het hoofdstuk waarin Spinoza dit ontstaan bespreekt, blinkt op zijn zachtst gezegd niet uit in helderheid en vertoont resten van een denktrant die Spinoza in de rest van de Korte Verhandeling al verlaten heeft. Aan dit hoofdstuk hebben we zodoende niet zo veel. Wat overblijft, zijn de beschrijvingen van de verschillende aandoeningen. Vrij consequent bespreekt Spinoza namelijk op welke wijze de aandoeningen ontstaan en uit deze beschrijvingen kunnen we afleiden op welke wijze de aandoeningen in hun algemeenheid ontstaan. Het blijkt dat een aandoening begint met een waarneming die wij doen, we zien een ding of we zien dat iemand een bepaalde handeling doet of ons op een bepaalde manier tegemoet treedt. Deze waarneming op zichzelf geeft geen aandoening, die ontstaat pas als we de waarneming verbinden met een oordeel. Als wij een ding of een handeling als goed bestempelen, komen daar aandoeningen uit voort als liefde, begeerte, hebzucht, jalousie en als we iets als slecht beschouwen voelen we haat, afkeer, minachting of walging. De aandoening is als het ware het sausje dat ons verstand toevoegt aan de waarneming die een gevolg is van de wereld om ons heen. Onze omgeving dwingt ons om waarnemingen te doen, maar waar komt het oordeel vandaan waaruit de aandoeningen ontstaan? Het ontstaan van dit oordeel heeft Spinoza aan het einde van het eerste deel besproken, dat oordeel ontstaat als wij de zaken die we zien vergelijken met andere zaken of met ideaalbeelden die wij van zaken hebben afgeleid.

Het oordeel van goed en kwaad waaruit de aandoeningen ontstaan is een oordeel vanuit de eerste soort van kennis. De beperkingen van deze soort komen zodoende terug in de aandoeningen. We kunnen dan zien dat deze aandoeningen vanuit dat principe al slecht zijn en door ons vermeden moeten worden. Met de rede kunnen we dit bedenken en door de werking en de achtergronden van de aandoeningen te overdenken kunnen we hun grond wegnemen en voorkomen dat we deze aandoeningen ervaren. Als we ons oordeel van goed en slecht achterwege laten en op redelijke gronden overdenken dat een zaak goed noch slecht is, dan zullen de aandoeningen ook achterwege blijven. In de Korte Verhandeling is dit de wijze waarop de rede ons helpt om de aandoeningen tegen te gaan. Zoals we bij de bespreking van de liefde zullen zien, volgen uit de rede zelf geen aandoeningen. In de Korte

Verhandeling geeft Spinoza namelijk aan dat de rede geen directe kennis is, het is kennis die afgeleid is en geen rechtstreekse band heeft met de werkelijke zaken. Op deze wijze kan er ook geen aandoening ontstaan. In de Ethica zal hij dit standpunt herzien.

In het bovenstaande hebben we gezien wat de rede kan doen tegen de aandoeningen. Zoals we echter nog zullen zien, is de rede te zwak om altijd de slechte aandoeningen tegen te gaan. De oordelen die de aandoeningen veroorzaken zitten opgesloten in de waarnemingen en deze waarnemingen hebben hun oorsprong in de wereld om ons heen, een wereld die veel machtiger is dan ons beperkte vermogen om rationeel te redeneren. De tweede soort kennis geeft dus niet de ultieme ontsnapping aan de aandoeningen, de derde soort kennis biedt dit wel. Deze kennis wordt gekarakteriseerd door het feit dat het ware kennis is, net als de tweede soort, maar dan van een individuele zaak, net als de eerste soort. Vanuit deze kennis ontstaat een rechtstreekse verbinding met de zaak en uit deze verbinding ontstaat een liefde voor die zaak. De kwaliteit van deze kennis, van deze liefde, is afhankelijk van het object. De meest heerlijke liefde zullen wij voelen voor het meest ultieme object, namelijk God. De kennis van de derde soort van God en de liefde die hieruit ontstaat, is de overwinning van de aandoeningen. De tweede soort kennis, zoals besproken in de Korte Verhandeling, is niet veel meer dan de noodzakelijke weg die wij moeten gaan van de eerste soort kennis naar de derde soort. De soorten zijn namelijk op elkaar gebaseerd en vormen een soort trap via welke wij op kunnen stijgen. De rede heeft zodoende in de Korte Verhandeling nauwelijks een eigen waarde en dient enkel als opstap naar de derde soort kennis.

Tussen het schrijven van de Korte Verhandeling en de Ethica heeft het denken van Spinoza op dit vlak een groei doorgemaakt en in de Ethica komen we daardoor een andere omschrijving tegen. Het ontstaan van de aandoeningen wordt daar veel uitvoeriger behandeld, Spinoza brengt een systeem aan dat uitgaat van drie basisaandoeningen. Daarnaast is hij gedwongen om het ontstaan van de aandoeningen op een andere wijze te verklaren omdat hij in de Ethica veel strikter omgaat met het parallellisme en het niet-oorzakelijke verband tussen lichaam en geest. Ten derde moet Spinoza als gevolg van het verder uitgewerkte ontstaan van de aandoeningen op een andere manier het tegengaan van de slechte aandoeningen verklaren.

Laten we beginnen met het ontstaan van de aandoeningen. Volgens de Ethica is een aandoening een wijziging in het lichaam en de hiermee overeenkomende wijziging in ons verstand. Duidelijk is dat Spinoza wil uitdrukken dat zowel de verandering in het lichaam als de vanuit het parallelliteitsprincipe daarmee overeenkomende verandering in de geest een aandoening is. In de Korte Verhandeling zagen we dat de aandoening slechts een gesteldheid van de geest was, aangezet door een werking van het lichaam. Tevens zagen we dat dit pas een aandoening is als de geest een waardeoordeel toevoegt. In de Ethica is dus de aandoening lichamelijk en geestelijk en is er geen oordeel noodzakelijk. Omdat het oordeel niet noodzakelijk is, zal de oplossing van de Korte Verhandeling, het vermijden van een slecht oordeel, niet werken. Het vergt echter enige uitleg om duidelijk te maken wat de Ethica hiervoor in de plaats stelt.

Nadat Spinoza de ten opzichte van de Korte Verhandeling nieuwe omschrijving van aandoeningen heeft gegeven, komt hij met een tweede nieuwigheid. In de Ethica maakt hij onderscheid tussen passieve en actieve aandoeningen, hij noemt het ook wel lijden en handelen. Als het lichaam werkingen uitvoert die voortkomen uit het lichaam alleen dan zegt Spinoza dat dit lichaam handelt. De geest, die overeenkomstige werkt, handelt in dit geval ook. Als in het andere geval het lichaam geheel of deels door er buiten liggende dingen wordt gedwongen tot een bepaalde werking, dan zegt Spinoza dat het lichaam en dus ook de geest lijdt of ondergaat.

Vervolgens onderzoekt hij de relatie tussen aan de ene kant passieve en actieve aandoeningen en aan de andere kant adequate en inadequate kennis. Als het lichaam handelt, zo hebben we

net gezegd, dan wordt het lichaam alleen vanuit zichzelf aangezet om die handeling uit te voeren. De oorzaken van de handeling liggen in het lichaam zelf. Het idee dat met de handeling samenvalt, heeft ook oorzaken. Deze oorzaken komen vanuit het parallellisme overeen met de lichamelijke oorzaken van de handeling. Omdat deze oorzaken binnen het lichaam liggen, zullen ook de oorzaken van het idee binnen de geest liggen. De geest heeft zodoende een idee van een handeling en heeft een idee van alle oorzaken van deze handeling. De geest heeft zodoende altijd een adequaat idee van een handeling. Als het lichaam en de geest handelen, heeft de geest een adequaat idee van deze handeling en dit idee een is een actieve aandoening. Andersom kunnen we vervolgens eenvoudig vaststellen dat een lijding waarvan de oorzaken gedeeltelijk buiten het lichaam liggen, ook een idee veronderstelt waarvan niet alle oorzaken gekend worden in de geest. Deze kennis is zodoende inadequaat en dat geeft een passieve aandoening.

De volgende stap in de redenering is eenvoudig. Zoals we net hebben gezien, handelen wij als we adequate ideeën hebben en lijden we als we inadequate ideeën hebben. Als we dit koppelen met de soorten van kennis, kunnen we eenvoudig vaststellen dat lijden samenhangt met de eerste soort kennis en handelen met de tweede en derde soort. Uit de eerste soort komen immers de inadequate en uit de laatste twee soorten de adequate ideeën voort.

Vervolgens is het zaak om ons verder in het ontstaan en de onderverdeling van de aandoeningen te verdiepen. De bron van alle aandoeningen is gelegen in onze drang om voort te bestaan en, wat daar aan gelijk is, ons vermogen tot zelfhandhaving en tot handelen. Uit de drang tot voortbestaan komt een aandoening voort die Spinoza begeerte noemt. Zoals we in het eerste deel, in hoofdstuk 5 hebben gezien, kan geen enkel individueel ding streven naar zijn eigen vernietiging. Elk ding streeft naar voortbestaan en dit streven krijgt in onze geest de vorm van begeerte. Nu worden wij constant door omringende zaken beïnvloed en de hieruit voortkomende veranderingen in ons lichaam en onze geest kunnen positief of negatief uitpakken voor ons vermogen tot zelfhandhaving. Een negatieve verandering, een afname van ons vermogen, zal gepaard gaan met een aandoening in onze geest die Spinoza droefheid noemt, een toename gaat met blijdschap gepaard. Hiermee hebben we de drie basisaandoeningen besproken die Spinoza gebruikt om daaruit alle andere aandoeningen af te leiden. Meer dan drie basisaandoeningen zijn niet denkbaar als we uitgaan van het vermogen dat tot begeerte leidt en de mogelijkheid van toe- en afname. Hoe ontstaat vervolgens de brede scala van aandoeningen uit die drie? Ze ontstaan als wij de basisaandoeningen verbinden met andere ideeën en met name als wij een oorzaak verbinden met de toe- of afname. Liefde ontstaat zodoende als wij onze blijdschap verbinden met een oorzaak voor deze blijdschap, haat ontstaat als wij ons een oorzaak voorstellen voor onze droefheid. Andere aandoeningen ontstaan vervolgens als we andere ideeën toevoegen, zoals toekomstverwachtingen (hoop, wanhoop), projectie van onszelf op onze medemens (medelijden), de wil tot bezit (jalousie) enzovoort. Op deze wijze zijn alle aandoeningen af te leiden uit de basisaandoeningen gecombineerd met ideeën die wij daarover hebben.

We hebben nu gezien op welke wijze de aandoeningen volgens de Ethica ontstaan en op welke wijze ze in een systeem kunnen worden ondergebracht. Wat we nog moeten doen, is bespreken op welke wijze we slechte aandoeningen kunnen tegengaan volgens de Ethica. Vanuit het bovenstaande is deze stap niet ingewikkeld. De passieve aandoeningen zijn, omdat ze niet uit onszelf voortkomen, altijd slecht voor ons, de actieve aandoeningen moet noodzakelijk goed zijn. Door te werken aan onze kennis en meer kennis van de tweede en derde soort te hebben, krijgen we meer adequate kennis en zijn we minder afhankelijk van lijdingen of slechte aandoeningen. Hoewel het ontstaan van de aandoeningen op een andere wijze wordt verklaard, is de remedie tegen de aandoeningen nog steeds dezelfde: we moeten zoeken naar de juiste kennis. Ook in de Ethica is de meest ultieme kennis de kennis van de derde soort, de kennis van God.

De conclusie in de Ethica is zodoende nagenoeg gelijk aan de conclusie in de Korte Verhandeling. Een belangrijk verschil is echter wel de rol van de rede. In de Korte Verhandeling heeft die een marginale rol en dient ze slechts als opstap naar de laatste soort kennis. Uit de tweede soort kunnen ook geen aandoeningen voortkomen. In de Ethica is het belang van de rede veel groter. De derde soort kennis is de beste, maar zal voor ons niet altijd bereikbaar zijn; tot die tijd is de tweede soort kennis, hoewel niet de ultieme weg, een goede tussenoplossing. De rede krijgt in de Ethica daardoor een zelfstandige rol en een eigen waarde.

Hiermee heb ik voldoende gezegd ter inleiding van de bespreking van de aandoeningen. In de volgende toelichting zal ik kort de verschillende aandoeningen bespreken.

Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza

Nummer 11

Deel 2, Hoofdstuk 5 tot en met 14 – De evaluatie van de aandoeningen.



Rikus Koops

26 september 2012 – Versie 1.0

In de vorige toelichting heb ik enige achtergrondinformatie gegeven bij het ontstaan van aandoeningen, in deze toelichting zal ik dieper ingaan op de verschillende aandoeningen. Spinoza beschrijft dat in een reeks van hoofdstukken en die vormen het makkelijkst leesbare deel van de Korte Verhandeling. Ik zal mij daarom beperken tot een korte herhaling van de beschrijvingen van Spinoza met hier en daar een toelichting.

Spinoza begint zijn opsomming met de verwondering. Dat mag ons wellicht een beetje verwonderen omdat wij dit niet meteen als een belangrijke emotie aanduiden. Vroegere filosofen hebben echter aan de verwondering een belangrijke plaats gegeven, als positieve aandoening waaruit de drang naar weten volgt. Dit zal waarschijnlijk de reden zijn waarom deze aandoening als eerste aan bod komt. Spinoza wijst dit positieve aspect namelijk af, verwondering is niet meer dan een gebrek aan kennis waaruit geen positieve waarde kan volgen. Drang naar kennis komt voort uit kennis, niet uit een gebrek aan kennis.

De volgende aandoening krijgt fors meer aandacht: aan de liefde wijdt Spinoza een volledig hoofdstuk. In hoofdstuk 3 schreef Spinoza ook al uitgebreid over deze emotie. Die aandacht voor de liefde is niet verwonderlijk, we kunnen zonder meer zeggen dat dit de belangrijkste aandoeningen voor Spinoza is. In hoofdstuk 3 onderzoekt Spinoza de relatie tussen de liefde en de drie soorten kennis. Hij trekt hieruit de conclusie dat de liefde uit de eerste soort kennis tijdelijk en veranderlijk is, net als deze kennis zelf. Uit de tweede soort kennis kan volgens de Korte Verhandeling geen liefde volgen omdat deze soort kennis geen directe verbinding met het object kan aangaan omdat het indirecte kennis is. Uit de derde soort kennis volgt een eeuwige en bestendige liefde. In de Ethica geeft Spinoza een andere invulling. Ten eerste volgt de liefde niet uit de wil om verenigd te worden met een object. De liefde volgt uit een toename van blijdschap waaraan we een oorzaak verbinden. We gaan liefde voelen voor dat object en hieruit volgt, precies andersom als in de Korte Verhandeling, de wil om met het object verenigd te worden. In de Ethica kan zodoende de liefde ook uit de tweede soort kennis volgen.

In het vijfde hoofdstuk van de Korte Verhandeling gaat Spinoza na wat de onderlinge afhankelijkheid is tussen de liefde en de soorten objecten waarop die gericht is. Hij onderscheidt drie soorten objecten, de vergankelijke, de vanuit hun oorzaak onvergankelijke en de vanuit zichzelf onvergankelijke objecten. De liefde voor de eerste objecten gaat verloren

als de objecten vergaan, dit is niet waar ons uiteindelijk geluk ligt. De objecten die onvergankelijk zijn vanuit hun oorzaak geven wel een eeuwige liefde. Die liefde kunnen we echter alleen voelen als we kennis hebben van de oorzaak van deze onvergankelijke objecten, namelijk God. Als we die kennis hebben, gaat die liefde ook automatisch over van de objecten naar God, het enige object dat vanuit zichzelf oneindig is. Beide analyses komen zodoende uit op dezelfde eindconclusie, waar we ons uiteindelijk op moeten richten, is de liefde die volgt uit de derde soort kennis, de liefde voor God. Aan het einde de Korte Verhandeling komt deze liefde uitgebreid terug.

Ook de tegenhanger van de liefde, de haat, krijgt ruime aandacht. Ook bij de haat onderzoekt Spinoza de relatie met de soorten van kennis waarbij hij al snel tot de conclusie komt dat de haat alleen uit de eerste soort kennis kan volgen. Verder blijkt uit de haat enkel droefheid en afkeer te volgen en op geen enkel wijze een positieve bijdrage aan ons leven. Dat we de haat uit de weg moeten gaan, is ook logisch, aangezien dat de volstreekte tegenhanger van de liefde is, die wel zeer gunstig voor ons werkt. Aan het einde van het hoofdstuk geeft Spinoza aan wat wij moeten doen in plaats van te haten. In plaats daarvan moeten we onze medemens helpen en proberen om samen de volmaakte staat te bereiken. Haat, wrok, vergelding brengt ons en onze medemens niet verder. Dit is met name van belang omdat Spinoza, zoals we later zullen zien, de vrije wil ontkent. Zonder vrije wil is bestraffen en berechten vanuit wraak en vergelding onmogelijk en Spinoza biedt hier daarvoor al een oplossing. Elke straf moet ingegeven zijn door een correctie en opvoeding in plaats van vergelding.

Spinoza gaat verder met een trio dat in de Ethica een bijzonder belangrijke rol gaat spelen; de begeerte, de blijdschap en de droefheid. In de Ethica zijn dat de drie basisaandoeningen waaruit alle andere aandoeningen afgeleid worden, te beginnen met de liefde en de haat. In de Korte verhandeling is van deze indeling nog niets te vinden. De drie aandoeningen worden kort besproken waarbij voornamelijk verwezen wordt naar de bespreking van de liefde en haat. Begeerte en blijdschap worden als positief bestempeld, droefheid als negatief. Ook hier krijgen we een wenk van Spinoza voor de dagelijkse praktijk. Het helpt niet, stelt hij, dat wij bedroefd zijn om iets dat we verloren hebben, het zal ons niet helpen om dit terug te krijgen. Hier komt Spinoza dicht bij de stoïcijnen die ons schouderophalend naast onze verliezen willen laten leven. Laat ons echter niet uitsluiten dat droefheid een rol moet spelen in ons leven, maar het besef dat we daarmee niet verder komen, kan ons wellicht helpen die droefheid veeleer van ons af te leggen.

De resterende aandoeningen worden vervolgens in groepen behandeld die zijn ingedeeld naar het onderwerp waarop de aandoeningen betrekking hebben. Bij het lezen van de bespreking van deze aandoeningen moeten we goed opletten omdat Spinoza soms aandoeningen op een iets andere wijze omschrijft dan wij gewend zijn. Gelukkig geeft Spinoza over het algemeen duidelijk aan op welke wijze een aandoening ontstaat, zodat we een goed begrip krijgen van wat hij onder een aandoening verstaat. Het ontstaan van de aandoeningen is verder erg belangrijk omdat uit dit ontstaan ook direct volgt of de aandoening voor ons voordelig is of in ons nadeel werkt. Vanuit de oorzaak is meestal vanzelfsprekend duidelijk dat een aandoening niet in lijn is met de rede en zodoende slecht moet zijn. Twee goede redenen om Spinoza op de voet te volgen als hij de oorzaken van de aandoeningen beschrijft.

De eerste groep die Spinoza beschrijft, zijn de aandoeningen die volgende uit de waardering die wij voor onszelf hebben. Dit zijn achtereenvolgens de achting en minachting, de edelmoedigheid en bescheidenheid en de verwaandheid en zelfonderschatting. Achting en minachting zijn aandoeningen die ontstaan als wij onszelf of anderen vergelijken met iets dat groter of kleiner is. Zoals we aan het einde van het eerste deel hebben gezien, heeft een dergelijke vergelijking geen redelijke grond en zijn deze aandoeningen daarom niet in de lijn

met de rede. Verwaandheid en zelfonderschatting zijn ook slechte aandoeningen omdat ze ontstaan uit foutieve ideeën. Verwaandheid ontstaat als iemand zich bepaalde kwaliteiten toerekent die hij niet bezit, zelfonderschatting ontstaat als iemand zich iets ontzegt dat hij wel bezit. Als wij juiste kennis van onszelf bezitten, zullen wij deze aandoeningen niet hebben. Edelmoedigheid en bescheidenheid zijn daarentegen aandoeningen die wel in lijn zijn met de rede. Deze aandoeningen ontstaan uit de juiste kennis van onze kwaliteiten en beperkingen. Ze komen voort uit de kennis van onze volmaaktheden en onvolmaaktheden en deze kennis zet ons aan tot een verder volmaken van ons bestaan.

De tweede groep bestaat uit aandoeningen die voortkomen uit onze meningen met betrekking tot toekomstige zaken. Allereerst volgen vier aandoeningen die gericht zijn op de toekomstige zaken zelf, dit zijn hoop, vrees, zorgeloosheid en wanhoop. Hoop ontstaat als wij van een zaak denken dat ze goed is en dat ze zou kunnen tot stand komen, vrees voelen wij als wij denken dat ons een slechte zaak zou kunnen overkomen. Als wij denken dat een goede zaak noodzakelijk komt, voelen wij zorgeloosheid, en wanhoop voelen wij als een slechte zaak noodzakelijk is. Al deze aandoeningen zijn onjuist omdat zij uitgaan van het mogelijk wel of niet ontstaan van zaken. Zoals we hebben gezien is echter alles noodzakelijk, bestaat er geen toeval en kan er dus geen sprake zijn van het mogelijk wel of niet komen van een zaak. Zorgeloosheid en wanhoop lijken wel uit te gaan van de noodzakelijkheid in de Natuur en lijken daardoor in eerste instantie in lijn met de rede. Dat is echter niet waar omdat deze aandoeningen alleen in ons ontstaan als ze voorafgegaan zijn door hoop of vrees.

Hierna gaat Spinoza over op de aandoeningen die betrekking hebben op de persoon die toekomstige zaken beschouwt. Deze aandoeningen richten zich op de actie die wij als persoon ondernemen om deze zaken te doen ontstaan of te voorkomen. We kunnen besluiteloos de actie uitstellen of vol moed een snelle beslissing nemen en met dapperheid een moeilijke taak aangaan. We kunnen gemakzuchtig iemand volgen. We kunnen vanuit lafheid de juiste keuzes bewust naast ons neerleggen. Tot slot voelen we angst als we bang zijn om zaken in de toekomst te verliezen of jaloezie omdat we zaken willen hebben die we nu nog niet bezitten.

In hoofdstuk 9 richtte Spinoza zich op de aandoeningen die betrekking hebben op toekomstige zaken, in hoofdstuk 10 richt hij zich op de aandoeningen die betrekking hebben op zaken uit het verleden, namelijk spijt en berouw. In dit korte hoofdstuk komt Spinoza al snel tot de conclusie dat deze aandoeningen slecht voor ons zijn. Dat kan ons wellicht vreemd voorkomen, wij vinden spijt en berouw over het algemeen noodzakelijk om te zorgen dat wij of onze medemens ons gedrag wijzigen. Het zeggen van sorry en het betuigen van spijt vinden wij tegenwoordig erg belangrijk. Spinoza wijst dit echter af, spijt en berouw komen voort uit een gebrek aan kennis en kunnen daarom niet in lijn met de rede zijn. Ze zijn daarom niet goed. Hij gaat echter nog verder en noemt ze zelfs slecht. Spijt en berouw vreten ons aan en doen ons vervallen in droefheid. Ter correctie van ons gedrag zijn ze ook niet noodzakelijk, we kunnen ons gedrag beter corrigeren door de juiste kennis te gebruiken.

In het elfde hoofdstuk vervolgt Spinoza met zes aandoeningen die met name gericht zijn op onze medemens. Dit zijn bespottig, scherts, opgewektheid, vijandschap, gramschap en kwaadwilligheid. Bespottig en scherts komen voort uit een geringschatting van onze medemens en het belachelijk maken van zijn handelingen. Ze tonen echter niet het falen aan van de bespottende mens maar eerder van de bespottende zelf; die denkt immers ten onrechte dat hij en zijn medemens hun handelingen zelf kunnen bepalen. Zoals we echter weten, is alles noodzakelijk en daarmee vervalt de grond onder deze aandoeningen. Opgewektheid is niet gericht op de medemens maar op onszelf en komt voort uit de blijdschap die wij voelen als wij iets goeds in onszelf ontdekken. Net als met blijdschap kan hier niets verkeerd aan zijn.

Vijandschap, gramschap en kwaadwilligheid zijn allemaal een vorm van haat en Spinoza wijdt er daarom weinig woorden aan, ze zijn slecht.

Na de aandoeningen die betrekking hebben op onze mening over anderen, gaat Spinoza over op de aandoeningen die betrekking hebben op de meningen die anderen over ons hebben. Dit zijn eer, schaamte en schaamteloosheid. Net als bespotting en scherts komen deze aandoeningen voort uit de onterechte mening dat wij absolute vrijheid in onze handelingen hebben. Wij voelen eer als we menen dat onze daden positief bekeken worden en schaamte als ze negatief worden bestempeld. Omdat wij geen echte vrijheid van handelen hebben maar alles noodzakelijk is, hebben eer en schaamte geen enkele grond. Het nadeel van eer is bovendien dat wij onze blijdschap afhankelijk maken van de mening van onze medemens en we dus afhankelijk worden van hun grillen.

Spinoza maakt een belangrijke uitzondering; hij beseft namelijk dat wij ons anders gedragen en kleden als wij op onszelf zijn dan wij zouden doen als wij ons onder de mensen begeven en hij is zich bewust dat dit in het algemeen met eer een schaamte in verband wordt gebracht. Hij benadrukt echter dat als wij ons goed kleden dit niet hoeft voort te komen uit een gevoel van eer maar uit het simpele feit dat een slechte wijze van kleden onze boodschap op negatieve wijze kan beïnvloeden. Het volledig verachten van schaamte, de schaamteloosheid, is daarom ook net als de schaamte zelf niet goed.

Er zijn nog drie aandoeningen die betrekking hebben op onze medemens, Spinoza beschrijft ze in hoofdstuk 13. Die aandoeningen, goedgunstigheid, dankbaarheid en ondankbaarheid, komen allemaal voort uit het gevoel dat wij onze medemens iets gunnen, vaak omdat zij ons goed behandeld hebben. Ook deze aandoeningen veronachtzamen het feit dat alles vanuit een noodzakelijkheid volgt en dat de handelingen van onze medemens daarom geen dankbaarheid vragen. We kunnen veel beter en oprechter onze medemens helpen en bijstaan vanuit redelijke overwegingen, vanuit de tweede soort kennis, dan vanuit deze aandoeningen. We zullen later nog zien hoe de rede ons toont dat onze medemens voor ons van groot belang is en dat wij onze medemens moeten helpen zodat die ons kan helpen. Ondankbaarheid is net zo min goed omdat die voortkomt uit gierigheid en het voor zichzelf willen houden van goederen. Dankbaarheid is niet goed maar het verachten van dankbaarheid is evenmin goed.

De laatste aandoening behandelt Spinoza in het begin van hoofdstuk 14. Verdriet zegt hij daar, is een vorm van droefheid die we voelen als we beseffen dat we iets voor altijd verloren hebben. Het is een begrijpelijke aandoening maar ze komt voort uit een verbinding met tijdelijke zaken waar we ook hadden kunnen kiezen voor een verbinding met eeuwige zaken, zodat we nooit in verdriet zouden vervallen.

Hiermee rondt Spinoza de bespreking van de aandoeningen af. Hij kijkt echter in hoofdstuk 14 nog eens achterom en geeft een soort samenvatting. Ik zal dat hier ook doen. Wat ten eerste opvalt, is dat Spinoza slechts weinig aandoeningen een positieve kwalificatie meegeeft, eigenlijk komt alleen liefde als volledig positief uit de bus samen met de hiermee samenhangende emoties begeerte, blijdschap en opgewektheid. Aandoeningen waarvan wij vaak wel het positieve inzien, zoals spijt, berouw, dankbaarheid wijst hij af. In eerste instantie kan dit ons vreemd voorkomen maar we moeten niet vergeten dat Spinoza hier wel iets tegenover zet. Wij beschouwen deze aandoeningen vaak als positief omdat ze een gunstige werking hebben op ons en onze samenleving. Spinoza stelt echter dat deze positieve invloed ook en op een veel bestendiger wijze kan voortkomen uit de juiste soort kennis. Tot slot is er een hele serie aandoeningen waarvan wij het zonder twijfel zeer eenvoudig met Spinoza eens zijn, weinigen zullen haat, wraak en ondankbaarheid als positief bestempelen.

Wat ten tweede opvalt, is de wijze waarop Spinoza aandoeningen terzijde schuift die voor ons bijna onoverkomelijk zijn. Met name verdriet is een dergelijke aandoening waaraan we nagenoeg niet kunnen ontkomen tenzij we ons geheel afkeren van de wereld om ons heen en ons slechts richten op de Natuur als geheel. Hier treedt een belangrijk probleempunt naar de voorgrond. Het voorkomen van verdriet is alleen mogelijk als wij ons onthouden van verbindingen met zaken die tijdelijk en vergankelijk zijn; maar voor veel mensen zijn dergelijke verbindingen, vriendschappen, huwelijk en de relatie met je kinderen, nu juist de spil van het bestaan. De meest rechtlijnige uitleg van Spinoza is dat wij afstand moeten doen van dergelijke verbindingen en de meest rechtlijnige exegeten zullen deze uitleg ook onderschrijven. Ik persoonlijk denk dat wij als mens niet kunnen ontkomen aan dergelijke verbindingen en dit ook niet moeten willen. Spinoza zelf verklaart op verschillende punten dat voor ons onze medemens het meest behulpzaam is en nergens pleit hij voor een van de wereld afgekeerd kluzenaarsbestaan. Ik vind het zelf aannemelijker dat Spinoza hier een ideaal heeft geschetst dat voor ons onmogelijk bereikbaar is maar ons wel kan helpen in ons minder ideale bestaan. Als wij weten welk gevolg een verbinding met een tijdelijke zaak kan hebben, kunnen we ons hier tegen wapenen en een groot aantal aandoeningen laten zich zodoende wegdrücken of temperen. Het kan ons in ieder geval helpen om niet in ons verdriet te blijven hangen en ons niet te vereenzelvigen met een groot verdriet.

Dit spanningsveld laat Spinoza onbeschreven en we zullen hierin zelf onze weg moeten vinden. Over het belang van de aandoeningen is hij wel duidelijk in hoofdstuk 14. Hij stelt dat wij als mens niet kunnen bestaan zonder de goede aandoeningen, met name zonder liefde kunnen we niet bestaan. De slechte aandoeningen kunnen we echter missen als kiespijn, deze dragen in het geheel niet bij aan ons bestaan. Ook hierin zien we het belang van ons op de juiste aandoeningen te richten.

Tot slot geeft Spinoza nog aan dat alle aandoeningen in essentie voortkomen uit liefde, meer in het bijzonder uit liefde voor de vergankelijke dingen. Als wij deze dingen liefhebben en ze worden ons afgenomen, zullen wij diegene die ze ons afneemt haten, we zullen verdrietig zijn omdat we het zijn verloren, jaloers op diegene die het wel heeft en wraakzuchtig om het gedrag te vergelden. Liefde voor onvergankelijke zaken, en uiteindelijk is dit alleen liefde voor God, is de enige liefde waaruit de slechte aandoeningen niet kunnen ontstaan.

We zijn hiermee aan het einde gekomen van de bespreking van de aandoeningen en daarmee ook aan het einde van de bespreking van de gevolgen van de tweede soort kennis. In hoofdstuk 15 bespreekt Spinoza het laatste gevolg van deze tweede soort kennis, namelijk de kennis van het ware en onware. In toelichting 9 heb ik dit al besproken zodat ik in de volgende toelichting verder kan gaan met een onderwerp dat we al een aantal keren zijn tegengekomen maar dat nog niet grondig is besproken; de vraag of wij een vrije wil hebben.

Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza

Nummer 12

Deel 2, Hoofdstuk 16, 17 en 18, De vrije wil



Rikus Koops

28 september 2012 – Versie 1.0

Spinoza is, als we bij hoofdstuk 16 zijn gekomen, klaar met het bespreken van de gevolgen van de tweede soort kennis. We weten inmiddels dat we door deze soort kennis een oordeel kunnen vormen over het goede en het slechte in de aandoeningen en we kunnen het ware van het onware onderscheiden. Als hij op dit punt is beland stelt hij ons en zichzelf een belangrijke vraag, een vraag die hem leidt naar één van de kernpunten binnen zijn denken, hij vraagt zich namelijk af of wij uit vrije wil onze rede kunnen volgen en de juiste keuzes kunnen maken.

Het bestaan van de vrije wil is een van de grote kwesties binnen de filosofie, menig filosoof heeft erover geschreven en ook vandaag is het nog een belangrijke vraag. Zo zeer zelfs dat de kranten er veel over schrijven en er boeken verschijnen over dit onderwerp. Het is bovendien een onderwerp dat de mensen niet onberoerd laat, het debat wordt vaak gevoerd met de nodige emotie. Spinoza behoort, dat zal u wel niet verbazen, tot het kamp van de ontkenners van de vrije wil. Hij is hiermee niet de eerste die dit standpunt verdedigd maar wel iemand die deze ontkenning radicaal heeft doorgevoerd tot in de laatste consequentie. De tegenwoordige vrije-wil-ontkenners zijn vaak minder radicaal dan Spinoza bijna vier eeuwen geleden was.

Voordat ik inhoudelijk over de vrije wil zal beginnen, wil ik eerst kijken welke rol dit standpunt speelt in het denken van Spinoza. In de Korte Verhandeling komt het standpunt pas vrij laat aan de orde, na de uitgebreide behandeling van de aandoeningen. Spinoza gebruikt de ontkenning van de vrije wil om de beperkte macht van de rede aan te tonen. In de Ethica komt de beschrijving van de vrije wil eerder en gaat ze vooraf aan de beschrijving van de aandoeningen. In de Ethica is de onvrijheid van de wil een onderdeel van het menselijk zijn en geen argument om de beperkte invloed van de rede te onderbouwen. Deze gewijzigde rol van de vrije wil komt voort uit het grotere belang dat de rede in de Ethica krijgt in vergelijking met de Korte Verhandeling. Het is nu tijd om echt te gaan kijken wat Spinoza van de vrije wil denkt.

Zoals we hebben gezien, ontstaan de aandoeningen volgens de Korte Verhandeling uit een oordeel dat wij verbinden met een bepaalde waarneming. Spinoza vraagt zich vervolgens af of dit oordeel, deze bevestiging of ontkenning, door ons uit vrije wil wordt gegeven. Spinoza is hierover kort. Hij stelt dat een zaak die niet uit zichzelf verklaard kan worden een oorzaak

moet hebben en aangezien de mens niet uit zichzelf verklaard kan worden, heeft hij een oorzaak. Dat geldt niet alleen voor de mens als geheel maar ook voor alles wat de mens doet en voortbrengt, inclusief de genoemde bevestiging of ontkenning. Kortom, de menselijke wil kan niet vrij zijn maar is net als al het andere opgenomen in een oorzaak-gevolg reeks. In hoofdstuk 4 van deel 1 kwamen we deze conclusie ook al tegen. Wat we daar ook zagen is dat de ontkenning van de vrije wil niet alleen tot de mens beperkt is. Al het andere dat een oorzaak en verklaring buiten zichzelf nodig heeft, kan ook geen vrije wil hebben. Dat mag vanuit het bovenstaande duidelijk zijn, maar ook God kan niet vrij genoemd worden, althans niet vrij op de wijze zoals wij dit vaak bedoelen. God is vrij omdat alles wat hij doet geen andere oorzaak heeft dan hijzelf, God is vrij omdat hij niet gedwongen wordt door iets anders. God of de Natuur is echter evenzeer als wij genoodzaakt om te doen wat ze doet, in God of in de Natuur is geen mogelijkheid om te kiezen, alles volgt uit de oorzaken die er zijn.

De ontkenning van de vrije wil is voor ons niet een stelling die we van nature eenvoudig omarmen. Ingebakken in ons zit het besef dat we kunnen doen wat we willen. Als iemand dit ontkent, vergt dat de nodige argumentatie. De argumentatie van Spinoza is, hoewel zeer duidelijk en in lijn met zijn gehele denken, vrij summier. Toch moeten we haar niet al te snel verwerpen. De tegenovergestelde mening is zeker niet vrij van tegenstrijdigheden. Laat ons eens voorstellen dat we een vrije wil hebben en bijvoorbeeld tijdens een wandeling naar vrije keuze links of rechts kunnen gaan. Dat we de fysieke mogelijkheid hebben, zal ik niet ontkennen, er is dus in principe niets dat ons in de weg staat om links dan wel rechts te gaan. Wat gebeurt er nu exact als we uit vrije wil kiezen. Stel, we kiezen links, wat is daarvan dan de oorzaak? Wellicht zien we links iets aantrekkelijk, wellicht is het pad beter, misschien schijnt er de zon. Het kan ook zijn dat we altijd rechts gaan en daarom nu links gaan. Hoe dan ook, al deze verklaringen geven een oorzaak die buiten ons ligt en daarom niet geheel vrij is. Een keuze vanuit eerdere ervaringen is ook niet vrij maar wordt genoodzaakt door deze ervaringen. Een echt vrije oorzaak heeft geen enkele oorzaak, ze is volledig toevallig. Als dat echt het geval zou kunnen zijn, wat is nog onze rol in deze keuze? Volgen we dan niet het toeval zonder dat we zelf een keuze maken? Veel mensen voelen zich niet prettig bij het ontkennen van de vrije wil omdat onze persoonlijkheid lijkt te verdwijnen, maar bij het accepteren van de absolute vrije wil verdwijnt onze persoonlijkheid in een blind toeval. In het licht hiervan is de verklaring van Spinoza voor ons gevoel van vrijheid heel begrijpelijk. Alles heeft een oorzaak, niets komt uit niets voort, dat staat voor hem als een paal boven water. Wij zijn als mens niet bij machte om overal de oorzaak van te kennen. Ons gevoel van vrijheid komt enkel voort uit het niet bekend zijn met de daadwerkelijke oorzaken. Wij gaan op onze wandeltocht linksaf omdat we in het verleden ervaringen hebben opgedaan die ons hiertoe aanzetten, wij kennen echter deze ervaringen niet allemaal meer en ervaren dat als vrijheid en oorzaakloosheid. Het strijdige in de aanname van een absoluut vrije wil wordt nog duidelijker bij grotere beslissingen dan de richting bij een wandeling. Probeer u voor uzelf maar eens een voorbeeld te vinden van een belangrijke beslissing, partnerkeuze, beroepskeuze of iets dergelijks, die u in volledige vrijheid hebt genomen zonder de invloed van andere personen en omstandigheden mee te wegen?

Bij de ontkenning van de vrije wil gaat Spinoza in hoofdstuk 16 uitgebreid in op de wijze waarop wij het idee krijgen dat wij een wil hebben. Het idee dat wij als mens een op zichzelf staand vermogen hebben om zaken te bevestigen of af te wijzen komt voort uit een veralgemenisering van het willen van bijzondere zaken. De mens wil de ene keer dit en de andere keer dat en uit dit afzonderlijke willen vormt de mens het idee van een algemeen vermogen tot willen dat de oorzaak zou moeten zijn van dit bijzondere willen. Dat algemene idee bestaat echter niet en is niet meer dan een door ons bedacht concept. Buiten het willen

van dit of dat bijzondere ding bestaat er geen algemene wil. Omdat een dergelijk vermogen niet bestaat is het niet noodzakelijk om aan te tonen dat deze niet vrij kan zijn.

Maar het willen van bijzondere dingen, is dat dan vrij? Ook dit kan niet het geval zijn. Dat willen kan immers niet verklaard worden vanuit een vermogen tot willen. Het willen van dit of dat kan alleen veroorzaakt worden door de waarneming van dit of dat. Opgenomen in de waarneming is al een bevestiging of ontkenning. Er is geen enkel vermogen dat wij kunnen aanwenden om ons te bevrijden van de oorzaak-gevolg relatie die in ons de waarnemingen doet ontstaan en die als gevolg daarvan ideeën en aandoeningen in ons voortbrengt.

In een mogelijke tegenwerping komt Spinoza ook nog even terug op de bespreking van waarheid en onwaarheid. Men kan immers tegenwerpen dat als het voorwerp zelf ons iets doet bevestigen, het onmogelijk is dat wij iets ten onrechte bevestigen en het daardoor onmogelijk is om een onwaar idee te verkrijgen. Het voorwerp kan toch niet de oorzaak zijn van een bevestiging die niet in lijn is met het voorwerp zelf, het voorwerp kan zichzelf niet tegenspreken. De oplossing is echter eenvoudig en we hebben die al eerder besproken. Een onwaar idee is niet een idee met een foutieve inhoud, een onwaar idee heeft niets negatiefs. Alles aan het idee klopt, het idee is alleen niet volledig. Een onwaar idee is inadequaat en onvolledig en daarin ligt de onwaarheid. De schijnbare tegenstrijdigheid verdwijnt, want het is goed denkbaar dat we slechts gedeeltelijk door een voorwerp worden aangedaan.

Spinoza gaat verder met een nogal theoretische bespreking over het onderscheid tussen wil en begeerte. Dit laat ik hier onbehandeld, de essentie is u inmiddels hopelijk wel duidelijk. Wij hebben geen vrije wil, al onze handelingen en ideeën zijn opgenomen in de noodzakelijkheid van de Natuur. Een vrije wil opgevat als het wel of niet kunnen doen van iets, is voor de mens en voor niets in de Natuur weggelegd. Zelfs God is opgenomen in zijn eigen noodzakelijkheid, God is enkel vrij te noemen in de zin dat hij niet door uitwendige zaken genoodzaakt wordt te handelen. Hieruit moeten we samen met Spinoza de conclusie trekken dat wij als mens niet het vermogen bezitten om uit vrije wil keuzes te maken die ons geluk bevorderen. De aandoeningen, die ontstaan uit een waarneming en een oordeel, kunnen wij niet onderdrukken vanuit een vermogen dat we vrije wil noemen.

Hoe raar het ook mag lijken, het ontkennen van de vrije wil is geen negatief oordeel, dat inzicht heeft grote voordelen voor ons. Ten eerste geeft deze kennis onze kleine daden een geheel andere lading. Onze handelingen vormen namelijk een geheel met de totale Natuur, een Natuur die volmaakt is zoals we al hebben gezien. Hoe klein ook, onze handelingen zijn een onderdeel van de volmaakte Natuur en krijgen hierdoor een waarde die vele malen groter is dan wispelturige handelingen vanuit een vrije wil zouden hebben.

Dat zelfde inzicht, dat onze handelingen een onderdeel zijn van een groter en noodzakelijk geheel, geeft ook dat wij ons niet beroemen op onze daden. We doen ze vanuit de noodzaak en orde van de Natuur zodat het niet passend is om trots te zijn op deze daden. Op de borst kloppen is er niet bij zonder een vrije wil. Dat zelfde inzicht kunnen we ook vertalen naar onze medemens. Als wij ons niet op de borst kunnen kloppen voor onze grootse daden dan kunnen we onze medemens evenmin hun fouten kwalijk nemen. Vele negatieve gevoelens die hiermee samenhangen, zoals haat, kunnen we zodoende naast ons neerleggen.

Vervolgens zal deze benadering van onze medemens ook vertaald worden naar een maatschappelijke inrichting. De rechterlijke macht zal niet meer straffen ter vergelding of uit wraak maar alleen om de dader te helpen en te verbeteren.

Dit zijn nog niet alle voordelen, Spinoza meldt ook nog dat we andere aandoeningen ook van ons af kunnen houden: wanhoop, droefenis, vijandigheid, angst, het zijn allemaal emoties die we die we kunnen vermijden als we in gedachten houden dat alles noodzakelijk is zoals het is. Ook zullen wij ten slotte een helder beeld van God hebben, we hoeven geen angst meer te hebben voor een God die vanuit zijn eigen drijfveren ons lot bepaalt en ook voor duivels of

andere verzinsels hoeven we geen angst meer te hebben. In tegenstelling hiermee zullen we juist beseffen dat God het aller-heerlijkste is dat er is en in hem zullen we, zoals het eerste voordeel al aangaf, onze volmaaktheid vinden.

Ik heb in het bovenstaande in het kort aangegeven wat de voordelen volgens Spinoza zijn als wij doorhebben dat wij geen vrije wil hebben. Het is fascinerend om te zien dat Spinoza hiermee een consequentie trekt die veel van de hedendaagse vrije wil-ontkenners niet durven of willen nemen. Spinoza zit ook op een andere lijn dan zijn huidige medestanders in de ontkenning. Op dit moment komt de krachtigste ontkenning uit de biologische richting. Vanuit een wetenschappelijk onderbouwde visie komen uiteenlopende biologen en neurowetenschappers tot dezelfde conclusie als onze filosoof. Toch geeft dit eenzijdige benaderingen. Spinoza's bewijs vanuit logische gronden heeft geen wetenschappelijke onderbouwing nodig en staat daardoor sterker. Belangrijker is echter dat Spinoza het niet houdt bij de ontkenning van de vrije wil maar ook de gevolgen hiervan doordenkt, iets waar de huidige wetenschappers nauwelijks aan toe komen. Het is zelfs zo dat de gevolgen voor Spinoza waarschijnlijk vele malen belangrijker waren dan de simpele ontkenning. De hele onderneming van de Korte Verhandeling is immers gericht op ons geluk en de ontkenning van de vrije wil kan ons hierbij een flink stuk helpen. Het is geen wetenschappelijk gelijk dat hier gehaald moet worden maar een belangrijke filosofische stap naar ons geluk.

De gevolgen van de ontkenning zijn niet gering, Spinoza duidt ze hier slechts kort aan en er is nog veel meer over te zeggen. Toch geeft hij hier al een staalkaart van de meest relevante onderdelen. Hij stelt het stellen van de schuldvraag aan de kaak, de verantwoordelijkheid van de ander en de gevolgen hiervan voor ons strafrecht. De conclusie is vergaand. Schuld kan niet meer de basis voor onze rechtspraak zijn. Het gehele rechtssysteem zal gericht moeten zijn op het voorkomen van herhaling en het bijstaan van de dader. Ook de slachtoffers zullen hun houding moeten wijzigen en hun wraak en wrok afleggen. Hoe moeilijk en theoretisch dit ook mag lijken, het is een visie die duidelijke voordelen heeft. Ook wij kunnen onze schuld en spijt van ons afleggen, we hoeven niet meer met misnoegen onze gedane daden mee te dragen. Ook wij zelf moeten vooruitkijken en ons richten op het voorkomen van herhaling van slecht gedrag in plaats van het met spijt terugkijken op gedane daden. "Sorry, het spijt me" moeten we vervangen door "ik zal proberen het in de toekomst anders te doen".

Ongemerkt heeft Spinoza in deze hoofdstukken een opvallende draai gemaakt. Het onderzoek naar het wel of niet bestaan van de vrije wil was ingegeven door de vraag of wij met behulp van deze vrije wil ons geluk konden bereiken. Dit blijkt niet het geval omdat de vrije wil niet bestaat. De kennis van dat niet bestaan heeft echter als gevolg dat wij ons leven, onze kijk op het leven en onze maatschappij kunnen wijzigen zodat ons geluk wel bevorderd wordt. Niet de vrije wil maar de kennis van het niet bestaan van de vrije wil is een route naar ons geluk. Deze kennis, deze rationele kennis, zal ons echter niet in alle gevallen en te allen tijde kunnen helpen, zoals we in de volgende toelichting zullen zien. Voor het echte bestendige geluk is een andere kandidaat noodzakelijk.

Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza

Nummer 13

Deel 2, Hoofdstuk 19, 20 en 21, De macht en onmacht van de rede



Rikus Koops

1 oktober 2012 – Versie 1.0

In de vorige toelichting hebben we gezien dat Spinoza ontkent dat wij een vrije wil hebben en we hebben gezien welke voordelen volgen uit deze kennis. Insteek van de vraag of wij een vrije wil hebben is voor Spinoza om na te gaan of wij vanuit deze vrije wil keuzes kunnen maken die ons geluk kunnen bevorderen. De vraag naar de vrijheid van de wil heeft dus een rechtstreekse relatie met het doel van de Korte Verhandeling, namelijk het bereiken van onze welstand. Conclusie moet dan ook zijn dat wij geen vermogen hebben om naar vrije keuze ons geluk te bevorderen. Dat wat wij vrije wil noemen is niet meer dan een idee dat gepaard gaat met onze waarnemingen en zeker geen vermogen dat oorzaak is van keuzemogelijkheden. Onze geest is niet meer dan de ideeën die we hebben, niet meer dan kennis. De vraag op welke wijze wij ons geluk kunnen vinden, blijft daardoor onbeantwoord. Spinoza gaat daarom vanaf hoofdstuk 19 op zoek naar de mogelijkheden die de rede, de tweede soort kennis, biedt in onze zoektocht naar geluk. Dat de eerste soort kennis ons hiertoe niet in staat stelt, mag duidelijk zijn. Deze soort kennis overkomt ons slechts, ze is afhankelijk van wat wij naar willekeur tegenkomen en waarnemen. Op deze willekeurige kennis kunnen we geen bestendig geluk bouwen. Maar kan dit mogelijk wel met de tweede soort kennis?

Het eerste hoofdstuk waar dit aan de orde komt, is hoofdstuk 19. Helaas is dit hoofdstuk en het daarop volgende zeer verwarrend. Zoals al eerder gezegd, heeft Spinoza in de Korte Verhandeling de relatie tussen lichaam en geest nog niet volledig uitgewerkt. In de Ethica heeft hij dit wel volledig doorgedacht en beschrijft hij duidelijk dat lichaam en geest op geen enkele wijze elkaar kunnen beïnvloeden. Ter verklaring van de overeenkomst tussen lichaam en geest geeft hij de theorie van de parallelliteit tussen beide. Deze parallelliteit houdt in dat de orde en het verband in beide attributen altijd gelijk moeten zijn. In de Korte Verhandeling ontbreekt deze theorie van de parallelliteit en is Spinoza niet altijd duidelijk in zijn afwijzing van een invloed tussen lichaam en geest. In dit hoofdstuk spreekt hij een aantal malen over de beweging der geesten die als bemiddeling tussen lichaam en geest zou fungeren. Dit idee van Descartes dat in het geheel niet verenigbaar is met het denken van Spinoza, heeft hij in sommige delen van de Korte Verhandeling nog niet naast zich neergelegd, mogelijk bij gebrek aan een alternatief. Hoofdstuk 19 en 20 zijn zodoende erg verwarrend en ik zal ze daarom niet uitgebreid bespreken, ze geven een prachtige illustratie van de ontwikkeling van het denken van Spinoza maar dragen niet bij aan een beter begrip van zijn filosofie.

Zonder het onduidelijke bewijs te volgen, kunnen we wel vertellen wat Spinoza probeert te zeggen. Hij stelt namelijk dat de weg naar ons geluk gevonden moet worden in onze kennis. Dat is een conclusie die voor ons niet vreemd is; vanaf de eerste inleidende toelichting heb ik al aangegeven dat het bereiken van geluk bij Spinoza verbonden is met het verkrijgen van juiste kennis. In dit hoofdstuk vinden we daarvoor de verklaring. Ons geluk kunnen we namelijk vinden als wij onze emoties in de hand hebben en alleen de juiste emoties toelaten. In toelichting 10 heb ik het belang van de emoties reeds aangegeven en beschreven waar de oorsprong van de aandoeningen ligt, namelijk in het oordeel ofwel de kennis die wij van zaken hebben. Willen we dus voorkomen dat wij in beslag worden genomen door slechte emoties, dan hoeven wij enkel te zorgen dat wij de juiste kennis hebben. We moeten ons verstand, de verzameling ideeën die onze geest is, verbeteren. Dit is ook de conclusie die Spinoza aan het einde van hoofdstuk 19 trekt, onze emoties zijn afhankelijk van onze kennis en als wij kennis hebben van het allerhoogste dan zullen wij ook enkel de juiste aandoeningen ervaren.

Hoofdstuk 20 bespreekt een aantal tegenwerpingen op de in het vorige hoofdstuk besproken relatie tussen lichaam en geest. Vanwege de eerder genoemde onduidelijkheid in deze uitleg zal ik ook de bespreking van die tegenwerpingen hier niet opnemen. Liever ga ik naar het volgende hoofdstuk waar Spinoza bespreekt of de tweede soort kennis, de rede, ons het eeuwige geluk doet bereiken en of deze soort kennis voldoende is om ons verstand te verbeteren.

In het korte hoofdstuk 21 is Spinoza daarover duidelijk; de rede is niet bij machte om ons een eeuwig geluk te bezorgen. Ter verklaring grijpt hij terug naar de kenmerkende eigenschappen van de soorten kennis. De eerste soort kennis heeft, zoals we in toelichting 9 zagen, geen waarheid en is daardoor de oorzaak van de slechte aandoeningen. Deze kennis heeft echter wel een ander voordeel ten opzichte van de tweede soort, ze is namelijk een direct soort kennis, de kennis volgt direct uit de zaak die we waarnemen. De tweede soort kennis is afgeleide, indirecte kennis. Om tot deze kennis te komen moeten we redeneren, verbanden leggen en logische connecties maken. In dit hoofdstuk stelt Spinoza dat de directe soort kennis een veel sterkere basis geeft en daardoor een machtiger soort kennis is, een soort kennis waartegen de tweede soort niet altijd is opgewassen. Het is hieruit ook meteen duidelijk welke soort kennis dit wel kan: de derde soort kennis. Deze kan dit wel omdat ze naast waar ook direct is. Met bovenstaande vaststelling is voor Spinoza de rol voor de rede in de Korte Verhandeling voldoende besproken en gaat hij over naar de laatste soort. In de Ethica zal hij veel meer waarde geven aan de rede. Ook in de Ethica is de rede niet bij machte om ons bestendig en eeuwig geluk te geven maar is de rede wel meer dan het opstapje naar de laatste soort kennis; de rede heeft in de Ethica haar eigen waarde gekregen. In de Korte Verhandeling is deze rol van de rede nog afwezig, in het volgend hoofdstuk zal Spinoza daarom ook schrijven dat wij in de tweede soort kennis geen rust zullen vinden en vanuit die kennis automatisch zullen doorstromen naar de laatste soort.

In de Ethica geeft Spinoza bovendien een iets andere verklaring voor de beperkte macht van de rede. Deze wijziging hangt samen met een andere verklaring voor het ontstaan van aandoeningen. In de Ethica wordt ons lichaam beïnvloed door allerlei invloeden en het lichaam zal hierdoor veranderen. Deze wijzigingen in het lichaam gaan parallel met wijzigingen in de geest en deze veranderingen vertegenwoordigen de aandoeningen. Met de rede kunnen we deze aandoeningen temperen en tegengaan, maar omdat ze hun oorzaak vinden in de ons omringende Natuur en omdat deze Natuur vele malen sterker is dan de vermogens die wij uit de rede kunnen halen, zal de rede niet bij machte zijn om ons te allen tijde op het goede spoor te houden. Niet het indirecte van de tweede soort kennis is de oorzaak van zijn onmacht; deze onmacht ligt in de beperkte rol die wij spelen in de totaliteit

van de Natuur. De conclusie is in beide boeken echter dezelfde. Na deze conclusie gaat Spinoza in de Korte Verhandeling direct over naar de laatste soort kennis, in de Ethica krijgt de toegenomen rol van de rede gestalte door een uitgebreide bespreking van de positieve invloed die de rede kan hebben, ondanks haar beperkte macht.

De rede biedt ons volgens de Ethica twee belangrijke richtlijnen. Zij vertelt ons dat wij altijd moeten streven naar ons eigen behoud. Dit lijkt in eerste instantie een vreemde richtlijn, die als zij niet in het juiste verband wordt gezien, zou kunnen worden uitgelegd als ongebreideld egoïsme. We moeten echter niet vergeten dat deze richtlijn uit de rede volgt en dat ons streven naar zelfbehoud door rationele overwegingen ingegeven moet worden. De rede zal ons nooit toestaan dat wij ons op egoïstische gronden zaken toe-eigenen. De rede geeft nu juist aan dat uit dit gedrag ongeluk volgt, omdat we angst hebben om deze zaken te verliezen en jaloers zijn op hen die zaken hebben die wij niet kunnen krijgen enzovoort. Het 'egoïstische' streven dat de rede ons ingeeft, kan alleen gericht zijn op iets dat door iedereen op dezelfde wijze en in de zelfde mate bezeten kan worden en dat is de kennis. Ons streven zal gericht zijn op wat vanuit de rede goed bevonden wordt, namelijk alles wat onze kennis doet toenemen en vermeerderen. De tweede richtlijn die de Ethica geeft, toont dit ook aan. De tweede regel is namelijk dat het beste voor ons onze medemens is. Niet elke willekeurige medemens, maar de medemens die het meest met ons gemeen heeft en waarmee wij het meeste overeenkomen. Een medemens die vanuit de eerste soort kennis leeft staat echter vanuit deze kennis vaak vijandig en haatdragend tegenover ons en komt in dat geval niet optimaal met ons overeen. Een medemens die vanuit de rede leeft zal echter deze houding niet tegenover ons hebben en ons vanuit de gezamenlijke kennis van de Natuur helpen en bijstaan in het volgen van het goede. Mensen die, volgens de eerste richtlijn, vanuit de rede hun eigen zelfbehoud nastreven zijn, volgens de tweede regel, elkaar het meeste tot steun. Met behulp van deze richtlijnen kunnen we nu nagaan welke aandoeningen hieraan voldoen en kunnen we zodoende een schifting maken tussen de goede en slechte aandoeningen. Als we zodoende, in het ideale geval, altijd onze rede zouden volgen, zouden wij een vrije mens worden. Spinoza geeft aan welke voordelen een vrij mens heeft ten opzichte van een mens die slaaf is van zijn aandoeningen. De vrije mens bekommert zich niet om de dood, hij is waarachtig dankbaar zonder bijbedoelingen, vertrouwt zijn medemens en begeeft zich met de juiste instelling onder de mensen om hen te helpen in het vinden van hun eigen zelfbehoud. Dit is het hoge ideaal dat Spinoza ons aan het einde van het vierde deel van de Ethica schetst, een ideaal dat volgt uit de vermogens van de rede. We weten echter dat dit ideaal voor geen mens te halen is, omdat de rede niet bij machte is om ons te allen tijde bij te staan. Ondanks de toegenomen waarde van de rede, zijn de Korte Verhandeling en de Ethica het op dit punt eens: de macht van de rede is beperkt en zal ons niet het eeuwige geluk bezorgen. In de volgende toelichting zullen we zien of de derde soort kennis dit doel wel kan bereiken.

Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza

Nummer 14

Deel 2, Hoofdstuk 22, 23, 24 en 25, Intuïtie



Rikus Koops

1 oktober 2012 – Versie 1.0

In de vorige toelichting hebben we gezien dat de rede niet machtig genoeg is om ons een standvastig en eeuwig geluk te geven. We hebben gezien dat met name de Ethica duidelijk aangeeft dat er veel goeds uit de rede volgt en dat de rede zeker haar waarde heeft, maar dat onze uiteindelijke bevrijding elders gezocht moet worden. De Korte Verhandeling gaat, na de vaststelling van de onmacht van de rede in hoofdstuk 21 direct verder met de macht van de derde soort kennis, de intuïtie. De Ethica gaat wat subtieler te werk. Geheel in de lijn met de toegenomen waarde van de rede in de Ethica, geeft Spinoza eerst aan welke remedies uit de rede volgen om ons zodoende langzaam en behoedzaam naar de intuïtie te voeren. Ik zal hier eerst de lijn van de Ethica volgen en daarna terugkeren naar de Korte Verhandeling.

In de vorige toelichting zijn we geëindigd met wat Spinoza aan het einde van deel 4 van de Ethica schrijft over het ideaal van de vrije mens die volgens de rede leeft. In deel vijf begint Spinoza met de remedies die uit de rede volgen. Als wij de rede gebruiken, kunnen we de aandoeningen die we ondergaan scheiden van de door ons veronderstelde oorzaak; als we geen oorzaak aanwijzen, kunnen we ook geen haat, liefde, jaloezie of andere passieve aandoeningen krijgen. Ten tweede geldt dat als wij een helder begrip hebben van de aandoening die we hebben, deze aandoening geen passieve aandoening meer kan zijn. Omdat we haar begrijpen, zal zij een actieve aandoening worden. Tot slot zullen wij veel minder te lijden hebben onder aandoeningen waarvan we begrijpen dat ze noodzakelijk zijn. Al deze zaken zijn belangrijke voordelen die uit de rede volgen.

Na deze drie remedies werkt Spinoza langzaam toe naar de laatste remedie. Vanuit de rede kunnen we dingen rangschikken en in een groter verband plaatsen en naarmate dit verband groter wordt, wordt de kennis standvastiger en zal ze minder onderhevig zijn aan verandering en vernietiging. Het ultieme en grootste verband dat we kunnen bedenken, is de Natuur of God, omdat boven of buiten dit verband niets bestaat. De kennis van de Natuur of van God is de hoogst mogelijk kennis, de meest standvastige kennis en vanuit deze kennis zullen we een bestendig en eeuwig geluk vinden. De kennis van God kan echter niet ontstaan op rationele gronden, de kennis van God laat zich niet afleiden uit andere zaken. Dat is ook volstrekt logisch als we bedenken wat we eerder over de ware definitie gezegd hebben. De definitie van God ofwel de kennis van God kan niet teruggevoerd worden op andere definities of op andere kennis. De kennis van God kan alleen direct en rechtstreeks tot ons komen in de vorm van de derde soort kennis. De rede fungeert in de Ethica uiteindelijk net

als in de Korte Verhandeling als opstap naar de laatste soort kennis, het opstapje krijgt alleen veel meer glans.

De vaststelling dat de kennis van God niet voorafgegaan kan of hoeft te worden door andere kennis vinden we ook in de Korte Verhandeling. Hoofdstuk 22 begint zelfs met de vaststelling dat de kennis van God niet het gevolg van iets anders kan zijn maar rechtstreekse kennis moet zijn. Zeer fraai geeft Spinoza aan op welke wijze wij tot deze kennis komen. In hoofdstuk 26 schrijft hij dat we niet eerst onze emoties hoeven te beteugelen. We hoeven niet, zoals we in de eerste toelichting al zagen, te beginnen met het opschonen van onze geest en het zoeken naar een methode om deze daarna weer te vullen. We hoeven niets anders te doen dan te beginnen met de ideeën die we hebben. In hoofdstuk 22 geeft hij dit ook aan. De eerste kennis die we hebben en de kennis die ons het meest nabij is, is de kennis van ons lichaam. Voor deze kennis hoeven wij ons best niet te doen, ze is een gegeven. Onze geest is immers het idee van ons lichaam. In deze kennis zullen we echter geen rust vinden. We gaan ons afvragen wat er buiten het lichaam is, waarvan het lichaam afhankelijk is en waarzonder het niet begrepen kan worden. We zullen vanuit de eerste soort kennis van ons lichaam, door de tweede soort kennis vragen gaan stellen en antwoorden gaan vinden en gaandeweg, voortbouwend op reeds bestaande ideeën, een beeld krijgen van de wereld om ons heen. Zodra wij een correct beeld hebben van deze wereld, zullen we daarmee, net als met ons lichaam, verbonden zijn. De kennis van ons lichaam verbindt ons immers met ons lichaam en op dezelfde wijze zal de kennis van de wereld ofwel van God ons verbinden met God.

Deze verbinding met God heeft grote gevolgen. Een belangrijk gevolg is dat we door deze kennis, door deze verbinding met God onsterfelijk worden. Dit mag misschien gek klinken uit de mond van een rationeel en redelijk filosoof maar dat is schijn als we maar goed kijken wat Spinoza precies met deze onsterfelijkheid bedoeld. Ook hier zien we echter een groei in zijn denken. In de Korte Verhandeling lijkt hij te spreken over een persoonlijke onsterfelijkheid van de ziel, maar dat is in het geheel niet het geval. Spinoza begint met uit te leggen wat er tijdens ons sterven gebeurt als onze ziel, of misschien beter onze geest, niets anders in zich heeft dan de ideeën van ons lichaam. Als wij sterven zal ons lichaam uiteenvallen in delen en deze delen zullen weer opgenomen worden in het geheel van de natuur. De orde en het verband van ons lichaam vervalt en het lichaam verdwijnt als samenstelling. Op dezelfde wijze zullen de ideeën van ons lichaam uiteenvallen en 'verdwijnen'. Als wij naast de kennis van ons lichaam ook kennis van God hebben, ligt dit anders. De kennis die wij van God opdoen, verbindt ons met hem. Dit deel van onze kennis, dit deel van onze ziel zal, omdat God oneindig, eeuwig en onveranderlijk is, zijn verband behouden. We zijn tijdens ons leven al onsterfelijk door onze deelname aan de onsterfelijke Natuur, na onze dood gaan we helemaal op in de Natuur, ook wat onze geest betreft; in die mate zijn we 'enigszins' onsterfelijk. Dat valt u mogelijks een beetje tegen. Een persoonlijke onsterfelijkheid zit er helaas niet in. We zullen het wat dat betreft in ons huidige leven moeten zien te vinden, het is niet mogelijk om ons uiteindelijk geluk in een hemels leven na dit bestaan te zoeken. Dit feit doet ons echter niet vervallen in ongebreideld egoïsme. Sommigen, met name uit de gelovige regionen, mogen tegenwerpen dat het ontkennen van een uiteindelijke beloning of straf na dit leven resulteert in een bandeloos leven; Spinoza werpt deze tegenwerping ver van zich. In het laatste hoofdstuk ageert hij tegen deze stelling met een prachtig voorbeeld. Hij zegt daar dat het absurd is dat een vis, die water nodig heeft om te leven, uit dit water zou willen als er op het tijdelijke leven geen eeuwig leven zou volgen. Hetzelfde geldt voor ons, waarom zouden wij het geluk dat volgt uit de juiste kennis en het juiste gedrag willen ontvluchten als hierop geen eeuwige beloning zou volgen? Het deugdzame leven behoeft geen enkele beloning, het is zelfs omgekeerd; de beloning van het deugdzame leven ligt in deze deugdzaamheid zelf. Bovendien kunnen we nog stellen dat het

pas werkelijk deugdzaam is om goed te doen zonder dat er een beloning op volgt. Spinoza rekent hier duidelijk af met de christelijke houding van schuld, boete en beloning.

Naast de onsterfelijkheid heeft de kennis van God nog een ander belangrijk gevolg. De kennis van God is ware en adequate kennis, dat wil zeggen dat de aandoeningen die uit deze kennis volgen actief en positief voor ons zijn. Deze kennis zal ons vermogen om ons te handhaven verhogen. Zoals we zagen in toelichting 10, zullen wij door het toenemen van dit vermogen een blijdschap voelen. Omdat we God zien als oorzaak van deze blijdschap, zullen we daardoor voor God noodzakelijk liefde gaan voelen. Dit is wat Spinoza aanduidt als de intellectuele liefde voor God. Deze liefde is vele malen sterker dan de liefde die wij voor andere zaken kunnen voelen. God is immers het enige waarin alle mensen in gelijke mate kunnen delen, de liefde voor God neemt in ons alleen maar toe als meer mensen deze liefde met ons delen. In alle andere gevallen kunnen wij onze liefde niet delen met anderen maar eisen wij de liefde voor ons zelf op en vervallen daarmee automatisch in allerlei negatieve emoties. Op basis daarvan kunnen we ook eenvoudig zien dat de liefde voor God de enige werkelijk goede aandoening is.

Zoals we zagen beschrijft Spinoza in de Ethica dat al onze aandoeningen gebaseerd zijn op drie basisaandoeningen: begeerte, blijdschap en droefheid. Dat droefheid een slechte aandoening is, hoef ik hier niet verder uit de doeken te doen. Begeerte is in zekere zin niet meer dan een drang om ons in ons bestaan te handhaven, een streven dat bij ons ingebakken is maar dat op zich geen voor- of nadeel geeft. Alleen de blijdschap is een in alle gevallen positieve aandoening. Deze blijdschap, een gevolg van een toename van ons vermogen om ons te handhaven, kan veroorzaakt worden door allerlei oorzaken. Zij moet echter in alle gevallen een oorzaak hebben. De beste oorzaak voor een blijvende blijdschap moet natuurlijk gevonden worden in God. Geen enkele andere zaak kan een liefde geven die eeuwig en oneindig is. Zo zien we dat van alle aandoeningen de liefde voor God de hoogst mogelijke is.

De mens vindt dus zijn uiteindelijke bestemming in een liefde voor God. Aan het einde van de Korte Verhandeling maakt Spinoza dat duidelijk. Als hij dat gedaan heeft, bekruipt hem de vrees dat mensen hem verkeerd zullen begrijpen; ook niet verwonderlijk want eenvoudig zijn die denkbeelden niet. Als onze liefde voor God zo belangrijk is, geldt dit dan mogelijk ook voor de liefde van God voor ons? Zeker voor mensen die nog vasthouden aan associaties die wij van nature aan het begrip God verbinden, is dit een logische vraag die desondanks geen enkele grond vindt in het denken van Spinoza en hij haast zich dan ook om dit in hoofdstuk 24 duidelijk te maken. De liefde van God kan op geen enkele wijze afhankelijk zijn van wat wij doen. We hebben hiervoor al meermalen gezien dat God van geen enkele oorzaak afhankelijk is en door geen enkele zaak beïnvloed wordt. Ook de liefde van God kan op geen enkele wijze door andere zaken beïnvloed en gewijzigd worden. De vraag is een gevolg van een mensbeeld waarvan wij, willen we Spinoza goed begrijpen, afstand moeten doen. De wereld is er niet voor ons, er is geen God die ons helpt, die voor ons zorgt vanuit liefde en genegenheid. De wereld is zoals ze is en onze rol daarin is wat ze is, er is geen doel, geen bestemming en geen hoger plan.

Spinoza heeft nog steeds niet veel vertrouwen in het feit dat zijn lezers voldoende afstand hebben genomen van de meer traditionele standpunten op dit vlak. Nadat hij heeft aangetoond dat er geen sprake kan zijn van een liefde die God voor ons voelt, haast hij zich om te zeggen dat dit niet betekent dat God ons aan ons lot overlaat en ons liefdeloos ons leventje laat doorploeteren. Ook dit laatste beeld is gefundeerd op dezelfde foutieve veronderstelling van een God die als het ware buiten ons staat en op ons neerziet. Dit kan in het geheel niet het geval zijn, wij zijn als mens onderdeel van de Natuur en vallen daarom altijd samen met God. Het is op geen enkele wijze mogelijk dat God ons aan ons lot overlaat.

Spinoza gaat nog verder in op het standpunt dat gelovigen over God hebben. Na te hebben gesteld dat God geen liefde voor de mens kan hebben, zegt hij vervolgens dat God de mens ook geen wetten kan voorschrijven. De goddelijke wetten zijn niets anders dan de natuurwetten, deze regels of wetten zijn dwingend en kunnen op geen enkele wijze genegeerd worden. Het wel of niet volgen van deze wetten door de mens kan daarom ook op geen enkele wijze vertaald worden in een goddelijke beloning of straf. De wetten die wel overtreden kunnen worden, zijn de afspraken die mensen onderling maken. Deze wetten zijn bedoeld om de samenleving te stroomlijnen maar zijn niet noodzakelijk zoals de natuurwetten dit wel zijn. Deze wetten kunnen we naast ons neerleggen en dit kan gevolgen voor ons hebben, maar deze gevolgen zijn in geen enkel geval goddelijke straffen.

Vervolgens komt hij met nog een heikel punt wat het geloof betreft. Hij gaat namelijk verder met de vraag hoe God zich aan ons bekend kan maken. Bij de vaststelling dat God geen liefde voor ons voelt, werd al duidelijk dat wij in een zeer sterke gemeenschap met God staan. Wij zijn namelijk een onderdeel van God en zodoende noodzakelijk met hem verbonden. Het is daarom ook onnodig om de kennis van God te halen uit boeken of uit de verhalen die anderen ons vertellen. Omdat wij een directe verbinding met God hebben kunnen wij vanuit onszelf tot kennis van God komen. Nog scherper stelt hij dat het onmogelijk is om kennis van iets via woorden te krijgen waarvan we ons op geen enkele andere wijze een voorstelling van hebben gemaakt. Als wij geen beeld van God hebben en we horen een stem tegen ons zeggen dat hij God is, dan zouden wij waarschijnlijk slechts het stemgeluid aanduiden met God maar in het geheel niet het beeld krijgen zoals de Bijbel het ons schetst. De Korte Verhandeling en Ethica zijn geen vervangers van de Bijbel, ze geven geen waarheid die we klakkeloos dienen te volgen. Zoals al in de eerste inleiding beschreven, hebben wij kennis en vanuit deze gegeven kennis kunnen we verder bouwen totdat we uiteindelijk de kennis van God vinden. In deze zoektocht naar betere kennis kan de Korte Verhandeling een behulpzaam routeboek zijn, maar we zullen de tocht toch echt zelf moeten doorlopen.

Het voorlaatste hoofdstuk gaat verder op de weg van argumenteren tegen christelijke overtuigingen. In dit korte hoofdstukje geeft Spinoza aan dat het geloven in het bestaan van de duivel volledig absurd is. Angst voor de duivel is, als het mogelijk zou zijn, nog in overtreffende trap bizar. Indien de duivel al zou bestaan, wat volgens Spinoza onmogelijk is, zouden wij geen angst maar eerder medelijden met hem moeten hebben. In de Ethica heeft Spinoza terecht gemeend dat een bewijs van het niet kunnen bestaan van de duivel overbodig is, uit al het andere volgt dit al op vanzelfsprekende wijze. Ook in de Korte Verhandeling heeft dit hoofdstuk iets overbodigs.

Zo zijn we bijna aan het einde van de Korte Verhandeling gekomen. Er blijft ons nog slechts één hoofdstuk over. Spinoza gebruikt dit hoofdstuk als een soort samenvatting en herhaling met hier en daar wat nieuwe inzichten. In zal in mijn laatste toelichting ook proberen de cirkel rond te maken en mijn commentaar een gepast einde te geven.

Toelichting bij de Korte Verhandeling van Spinoza

Nummer 15

Deel 2, Hoofdstuk 26, De ware vrijheid



Rikus Koops

1 oktober 2012 – Versie 1.0

We zijn toegekomen aan het laatste hoofdstuk van de Korte Verhandeling. Het begin van dit zesentwintigste hoofdstuk gebruikt Spinoza om een aantal zaken te herhalen en toe te spitsen. Deze zaken heb ik in de voorgaande toelichting al besproken en ik zal ze daarom hier overslaan. In paragraaf 7 begint Spinoza met de bespreking van het onderwerp waaraan ook de titel van dit hoofdstuk ontleend is, de ware vrijheid.

Spinoza gebruikt voor deze bespreking een vorm die hij ook in de Ethica zal toepassen, namelijk een geometrische bewijsmethode. Hij begint met een aantal stellingen en leidt daaruit een aantal conclusies af. In de conclusies komt hij terug op een aantal zaken die we veel eerder in de Korte Verhandeling zijn tegengekomen, namelijk beschrijvingen van wat God is. De eerste conclusie beschrijft dat God een oneindige activiteit bevat en in het geheel geen passiviteit. Die bewoording is nieuw maar het inzicht niet. Zoals we namelijk in de eerste hoofdstukken van de Korte Verhandeling zagen, is God oorzaak van zichzelf en wordt hij door niets gedwongen om dat te doen wat hij doet. Een zaak is passief als ze door uitwendige oorzaken gedwongen of genoodzaakt wordt te handelen; omdat dit van God niet gezegd kan worden moet hij wel volledig actief zijn en kan passiviteit niet aan hem toegeschreven worden.

Zaken die met God verenigd zijn, nemen deze activiteit van hem over. Des te sterker deze vereniging is, des te groter de activiteit. De vereniging met God betekent, zoals we in toelichting 9 hebben gezien, kennis van God. Deze kennis van God moet in ons adequaat zijn, wat weer wil zeggen dat wij de oorzaken van deze kennis kennen. Vanuit deze kennis handelen wij daarom ook altijd adequaat en daarmee actief. Deze kennis geeft ons niet alleen een vorm van actief zijn maar deze kennis is ook bestendig en onveranderlijk waardoor een deel van ons eeuwig wordt. Dit is wat Spinoza als tweede punt concludeert. Het ware verstand is eeuwig.

De handelingen die wij vanuit dit ware verstand uitvoeren zijn het meest volmaakt omdat zij uit de eeuwige kennis van God volgen en deze handelingen krijgen daarmee ook eeuwigheid. Spinoza benadrukt dat het geen pas geeft om het bovenstaande alleen op onszelf te betrekken. De zoektocht naar vrijheid voor onszelf zal noodzakelijk resulteren in het proberen te 'bevrijden' van onze medemens. Hoewel het soms lijkt dat Spinoza streeft naar een egoïstische zoektocht naar ons eigen geluk, is de vertaalslag hiervan voor onze medemens bij hem nooit ver weg. Daarom schrijft hij ook dat het verwerpelijk is om de medemens te stimuleren in wellust en jacht naar rijkdom. We moeten daarentegen vanuit de

kennis van God trachten onze medemens bekend te maken met deze kennis. Dat is nu juist ook een belangrijk karakter van deze kennis: ze kan in gelijke mate met iedereen gedeeld worden zonder dat dit ten koste gaat van de kennis van het individu. Kom daar maar eens mee met wellust, rijkdom en eer. Het delen van deze zaken betekent alleen maar dat meer mensen minder hebben. De kennis van God blijft bij deling intact en zal, omdat onze medemens ons kan helpen in onze zoektocht, alleen maar toenemen.

Zo verder gaand komt Spinoza uiteindelijk terecht bij de conclusie van Korte Verhandeling; het bereiken van onze vrijheid. Mogelijk had u hier verwacht dat hij het bereiken van onze welstand of ons geluk zou bespreken, dat ligt ook in de lijn der verwachtingen als we de volledige titel van de Korte Verhandeling in ogenschouw nemen. Dat Spinoza hier voor de ware vrijheid kiest in plaats van het ware geluk, mag gezien worden als een evolutie in zijn denken die richting de Ethica gaat. Daarin is ook sprake van onze vrijheid in plaats van ons geluk. Net als de geometrische vorm van de bewijsvoering en de termen actief en passief, is dat een aanwijzing dat hij in dit laatste hoofdstuk al overgaat naar de bewoordingen en denkwijzen die hij in de Ethica zal toepassen. Desondanks geeft de verschuiving van geluk naar vrijheid geen inhoudelijk verschil. Dat wordt duidelijk als wij kijken wat de ware vrijheid voor ons betekent. Spinoza vat het enigszins cryptisch samen: onze vrijheid bestaat in de vereniging met God die ons in staat stelt om te handelen en ideeën voort te brengen volgens onze natuur. Om te kijken wat dit exact betekent, moeten we weer even terug naar de voorgaande conclusies. Door de kennis van God worden we met hem verenigd en door deze kennis kunnen wij zorgen dat wij actief handelen en niet gedwongen worden door uitwendige oorzaken. Deze kennis zorgt er tevens voor dat wij afstand doen van de slechte aandoeningen en slechts verstandelijke liefde voor God voelen.

Met de bovenstaande conclusie zijn we de dagelijkse praktijk ver ontstegen. Het ideaal dat Spinoza hier weergeeft, is prachtig maar ook bijzonder moeilijk bereikbaar. Deze moeilijke bereikbaarheid vermindert haar waarde echter niet en we moeten ons ook niet laten ontmoedigen door deze moeilijkheid. Spinoza roept ons in zijn slotwoord op om de nieuwe inzichten niet te snel naast ons neer te leggen maar deze rustig te overdenken. Hij spreekt ons moed in door te stellen dat hij er niet aan twijfelt dat wij na dit overdenken de vruchten ervan zullen plukken. Het mooie is ook dat hij duidelijk beseft dat de zaken die hij in de Korte Verhandeling naar voren brengt voor veel mensen niet de meest vanzelfsprekende zullen zijn. Veel inzichten zijn tegendraads en gaan in eerste instantie tegen ons gevoel in, maar terecht zegt hij dat dit geen reden moet zijn om ze terzijde te leggen. Waarheid wordt niet bepaald door het aantal mensen dat een bepaalde mening onderschrijven. Pas als we er goed over nagedacht hebben, kunnen we ze eventueel afschrijven, al is Spinoza ervan overtuigd dat dit afschrijven niet zal gebeuren als we dat overdenken goed gedaan hebben.

Hiermee zijn we aan het einde van de Korte Verhandeling gekomen, de twee appendices die nog volgen laat ik onbesproken. Hoe waardevol ze ook zijn in het verschaffen van inzicht in de ontwikkeling van het denken van Spinoza, zij geven inhoudelijk geen nieuwe inzichten die hier besproken moeten worden. Daarom zal ik ter afronding hier in het kort een overzicht geven van de zaken die we in de voorgaande toelichtingen hebben zien langskomen.

In de gehele Korte Verhandeling treedt duidelijk het belang naar voren dat Spinoza toekent aan de kennis. Al voor het schrijven van de Korte Verhandeling heeft hij dit belang onderkend en vanaf de eerste zinnen van deze tekst wordt het ons duidelijk gemaakt. De weg naar ons geluk ligt in het in de hand houden van onze aandoeningen, driften, impulsen en de manier waarop we die in de hand kunnen houden, is door de juiste kennis. Deze juiste kennis moet in de eerste plaats gebaseerd zijn op het juiste begrip van de wereld om ons heen. Wij als mens zijn te gering en te machteloos om zelf als bestendige bron van kennis te fungeren.

We zullen ons daarom in de eerste plaats moeten richten op de wereld en onze rol daarin. Spinoza begint daarbij nog een stap eerder, hij bewijst dat er een wereld buiten ons individuele bestaan bestaat. Voor ons mag dit een enigszins overbodige stap lijken, over het algemeen twijfelen we immers niet aan het bestaan van iets groters dan ons eigen beperkte bestaan. Toch voelt Spinoza zich genoodzaakt een bewijs te leveren, mogelijk in het licht van Descartes die dat bestaan van een wereld buiten ons ter discussie stelde. Met een bocht komt Spinoza in zijn bewijs echter weer dicht in de buurt van ons gevoel dat aan een dergelijk bestaan niet getwijfeld kan worden. Het meest ware idee dat wij kunnen hebben, bestaat uit de vaststelling dat er iets buiten ons moet zijn dat eeuwig en oneindig is. Wij als individuele mens kunnen onmogelijk alles zijn wat er is en er moet noodzakelijk iets zijn dat wel alles wat er is uitmaakt. Dit laatste is wat Spinoza de Natuur of God noemt.

Na de vaststelling dat de Natuur of God moet bestaan, gaat Spinoza onderzoeken wat de Natuur is. Uit dat onderzoek volgen een aantal voor ons zeer belangrijke conclusies. Ten eerste blijkt dat we afstand moeten nemen van een wereld die volgens een plan en met een bepaald doel is geschapen. De wereld is er niet voor ons, er is geen God die met een vooropgesteld plan de wereld voor ons geschapen en geordend heeft. De wereld is wat hij is, hij ontvouwt zich vanuit wat hij een moment daarvoor was volgens de wetten van oorzaak en gevolg. Veel vragen waarmee mensen en filosofen zich bezighouden, hebben hierdoor geen basis. De zin van ons leven kan bijvoorbeeld niet gevonden worden, ons leven is een gegeven. We hoeven God niet dankbaar te zijn voor het positieve en we hoeven ons niet af te vragen waarom wij leed 'verdienen'. Er is geen godheid die in ons leven of in de wereld ingrijpt en zaken naar zijn inzicht bestuurt. Ook ontkent Spinoza het bestaan van het toeval. De wereld is een lange keten van oorzaken en gevolgen, elk gevolg heeft een oorzaak en elke oorzaak een gevolg. In dit geheel is geen ruimte voor absolute toevalligheid. Het uiterste gevolg van het zowel ontbreken van een besturende God als het ontbreken van toeval is dat alles noodzakelijk plaatsvindt vanuit de voorgaande situatie.

Deze beide inzichten zijn voor ons mensen niet voor de hand liggend; van nature hebben wij het gevoel dat de wereld er is met een bepaald doel. Dit is te verklaren doordat wij in ons handelen gewend zijn om dat te richten op een bepaald doel. We metselen stenen om tot een huis te komen waarin we kunnen schuilen, we planten een boom om over tien jaar appels te kunnen plukken. Met dit in ons achterhoofd stellen we ons ook voor dat de wereld een doel moet hebben en dat er daarom een godheid moet zijn die dit doel heeft vastgelegd. Deze redenering is echter niet meer dan een vertaling van ons eigen gevoel van doelgerichtheid op een mensachtige god die ook deze zelfde doelgerichtheid heeft. Een goddelijke doelgerichtheid, die op een vreemde manier ook nog gericht is op het zo prettig mogelijk maken van het menselijke leven. Deze transformatie van wat wij onszelf toedichten naar wat wij een godheid toedichten, is echter geheel onterecht. In tegendeel, we moeten onderzoeken wat we logischerwijs van de Natuur mogen verwachten en van daaruit kunnen we concluderen wat we van onszelf kunnen verwachten. De doelmatigheid kunnen we niet aan de Natuur toeschrijven en wij moeten ze daarom ook aan onszelf onthouden. Op dezelfde wijze moeten we afstand nemen van het idee dat we een vrije wil hebben. Ook dat idee is geworteld in de praktijk van alle dag. Er doen zich ontelbare voorvallen voor waarin wij naar onze mening willekeurig het een of het ander hadden kunnen doen. Toch zijn onze gevoelens in deze niet correct en moeten we concluderen dat we onder de noodzakelijkheid van de Natuur vallen.

In eerste instantie kan deze conclusie ons benauwen en lijkt zij een kil en koud beeld te schetsen van de wereld waarin wij leven. Gelukkig geeft Spinoza ons ook iets terug. Met het afstand doen van een persoonlijke God die ons leven bestuurt en beheerst, krijgen we de mogelijkheid om plaats te maken voor een andere 'God'. Spinoza blijft bewust de term God hanteren, hoewel zijn betekenis mijlenver verwijderd is van de religieuze God. God of de Natuur is alles wat er is, buiten God bestaat niets en alles is in hem vervat. Dit beeld van de

Natuur blijkt het nieuwe ankerpunt te zijn waarop wij ons dienen te richten. Alles om ons heen is veranderlijk en tijdelijk en onderhevig aan wijzigingen die buiten onze macht liggen maar achter al deze veranderingen en onder al dit tijdelijke is altijd een Natuur aanwezig die eeuwig is en altijd zal zijn wat ze is. Alle veranderingen zijn wijzigingen aan de oppervlakte, in essentie blijft de Natuur wat zij altijd al was. Dit inzicht vult de leemte die was ontstaan bij het afstand nemen van God als schepper.

Het is vervolgens de vraag hoe wij ons verhouden tot deze Natuur. Wij zijn ten eerste binnen deze natuur een klein onderdeel in een groot geheel. Ten tweede bestaan wij uit een lichaam en een geest. De relatie tussen deze twee is geen causale relatie, de geest kan het lichaam niet besturen en het lichaam heeft geen invloed op de geest. Lichaam en geest zijn van een totaal andere aard en kunnen daarom geen invloed op elkaar hebben. De reden waarom de geest en het lichaam invloed op elkaar lijken te hebben, is dat ze vanuit de orde van de Natuur altijd gelijk lopen. Zowel het lichaam als de geest is vervat in de overkoepelende Natuur, het zijn aspecten van één geheel en vanuit dit geheel zijn ze altijd op elkaar afgestemd.

Dit kleine onderdeel dat wij als mens zijn, dit lichaam en deze geest, wordt door de grote omringende Natuur beïnvloed en veranderd. Deze veranderingen in onze geest en in ons lichaam resulteren in aandoeningen en emoties, we worden blij als de Natuur ons naar ons gevoel gunstig gezind is en we worden droevig als ze ons benadeelt. We voelen liefde voor wat ons doet groeien en we haten wat ons tegenstreeft. Op deze wijze ontstaat een variatie aan aandoeningen die ons geluk en onze welstand bepalen. Grote vraag is op welke wijze wij kunnen zorgen dat we de aandoeningen krijgen die ons geluk bevorderen en de emoties vermijden die ons geluk tegenwerken.

Het wordt al snel duidelijk dat de kennis die wij opdoen hierin de bepalende factor is. Spinoza onderscheidt drie soorten kennis. De eerste soort is ongestructureerde kennis die we krijgen vanuit de wereld om ons heen. Deze kennis laat ons als een speelbal reageren op de invloeden die ons sturen en geeft ons geen enkele regie over onze aandoeningen. De tweede soort kennis behelst de rationele afwegingen die we kunnen maken. De kennis die we uit de eerste soort krijgen kunnen we zo rationeel plaatsen en in een groter verband zien zodat deze kennis een vastheid en waarheid krijgt. Vanuit deze redelijke kennis kunnen we beoordelen waaruit de aandoeningen ontstaan, welke goed voor ons zijn en hoe we kunnen zorgen dat we deze goede aandoeningen krijgen en de slechte voorkomen. Helaas is de rede niet in alle situaties bij machte om ons het goede te doen nastreven. De machten van de Natuur zijn te groot in vergelijking met het vermogen van de rede. Hoe behulpzaam de rede ook is, een zekerheid op geluk geeft ze niet. De derde soort kennis geeft deze zekerheid wel. Vanuit de rede kunnen we inzicht krijgen in de manier waarop de Natuur ineens zit, een inzicht dat Spinoza ons biedt in het eerste deel van de Korte Verhandeling. Dit inzicht toont ons aan de Natuur als geheel eeuwig en onveranderlijk is en dat als wij de zaken relateren aan deze onveranderlijke Natuur, wij kunnen ontkomen aan de aandoeningen die de veranderlijke Natuur ons geeft. In plaats van een grote variëteit aan aandoeningen ontstaat in ons een bestendige en eeuwige liefde voor de Natuur. Deze liefde ontstaat niet uit een rationele overweging maar uit een onmiddellijk doorzien van de wijze waarop de Natuur werkt. De derde soort kennis is geen redenering maar een intuïtie, een doorzien, een snappen zonder doordenken. Deze intuïtie is geen kennis die ons overkomt, ze is geen spiritueel inzicht zonder ratio maar ze is rationele kennis die is gegroeid tot direct begrip. De ratio blijft de noodzakelijke grond en de stap naar de intuïtie. Waarheid overkomt ons niet, het is en blijft werken, kennis verzamelen en bijschaven.

De weg die de Korte Verhandeling ons wijst, is een beklimming van een trap met drie treden. We beginnen op de eerste tree, de eerste soort kennis en kunnen door rationele inzichten opklimmen naar de tweede tree. Op deze tree hebben we in theorie alle instrumenten om ons te onttrekken van de woelingen van de Natuur en kunnen we onze emoties in de hand

houden. Helaas is het instrumentarium niet in alle gevallen toereikend. Het bereiken van de tweede trede geeft veel winst meer geen zeker en standvastig geluk, ook op deze trede zullen we nog vaak vervallen in ongeluk en slechte aandoeningen. Gelukkig geeft deze trede ons ook inzichten die ons verder kunnen doen opklimmen naar de laatste trede. We ontstijgen de redeneringen en rationalisering en doorzien hoe de wereld is, we krijgen een directe verbinding met de Natuur en snappen zonder denken. Op deze trede vinden we de eeuwige rust en het bestendige geluk.

Hiermee zit mijn taak erop. Ik hoop dat ik met deze toelichtingen de weg naar de inhoud van de Korte Verhandeling en de Ethica van Spinoza heb vereenvoudigd. Helaas blijft de inhoud lastig en is vereenvoudiging slechts ten dele mogelijk. Het blijft noodzakelijk om zelf te werken en zelf te denken. Ik wil graag afsluiten met het slotwoord van de Korte Verhandeling. Deze tekst van Spinoza heeft geen extra toelichting nodig.

Zodoende staat mij dan nog slechts één ding te doen om dit alles te besluiten en dat is tot mijn vrienden, voor wie ik dit schrijf, het volgende te zeggen. Verwonder u niet over deze nieuwigheden, want het is u zeer goed bekend dat een zaak geen waarheid bezit omdat zij niet door velen aangenomen wordt. [...] Ten slotte, als u bij het doorlezen hiervan enig bezwaar mocht ontmoeten met betrekking tot wat ik hier voor zeker heb aangenomen, dan verzoek ik u om u niet direct te haasten om datgene te weerleggen. Doet u dit pas als u het voorgaande voldoende tijd hebt gegeven en met voldoende overwegingen hebt overdacht. Als u dit doet, dan ben ik er zeker van dat u de vruchten van de boom zult ontvangen, zoals u verwacht.