

Een licht dat schijnt op *Licht*

*Over de originaliteit van Koerbaghs Licht
in relatie tot Spinoza's Ethica*

<u>Titel:</u>	Een licht dat schijnt op <i>Licht</i> . <i>Over de originaliteit van Koerbaghs Licht in relatie tot Spinoza's Ethica</i>
<u>Leerstoelgroep:</u>	Geschiedenis van de wijsbegeerte
<u>Naam:</u>	Stephan Rijdsijk
<u>Studentnummer:</u>	327740
<u>Studievariant:</u>	Master filosofie van de maatschappij- en gedragswetenschappen
<u>Ects en datum voltooiing:</u>	18 ects, december 2015
<u>Begeleider:</u>	Prof. Dr. J.A. van Ruler
<u>Adviseur:</u>	Dr. F.H.H. Schaeffer
<u>Aantal woorden:</u> <u>(exclusief voetnoten)</u>	33.689

Inhoudsopgave

1. Inleiding	1
2. Spinoza en Koerbagh: leven en tijdsgeest van twee radicale denkers	3
2.1 Het leven van Benedictus de Spinoza	3
2.2 Het leven van de gebroeders Koerbagh	3
2.3 De tijdsgeest van de 17 ^e -eeuwse Republiek	5
3. Vrijheid en geluk in een strikt deterministische wereld	7
3.1 De methodologie en doelstelling van de <i>Ethica</i>	7
3.2 De vereenzelvinging van God, substantie en de natuur	8
3.3 De positie van de mens	14
3.4 Kennis: vertrouwen in de menselijke rede	16
3.5 Een meetkundige ordening van menselijke emoties	19
3.6 Vrijheid, deugdzaamheid en ethiek	21
3.7 De weg naar gelukzaligheid en eeuwigheid	24
4. Vrede door verlichting van het volk	28
4.1 <i>Licht</i> : een algemene analyse	28
4.2 De herinterpretatie van God en substantie	30
4.3 Natuurkunde of filosofie als ware theologie	31
4.4 Het Woord van God	32
4.5 De triniteit als onredelijk dogma	33
4.6 Naar een universele godsdienst	37
4.7 Een aanzet tot een ethische leer	39
4.8 De herinterpretatie van een veelheid aan theologische noties	40
5. Spinoza en Koerbagh vergeleken	43
5.1 Over de functie van deze systematische vergelijking	43
5.2 Het spinozisme in Koerbagh	43
5.3 Overeenkomsten	44
5.4 Verschillen	46
5.5 Wat toont deze vergelijking ons?	50
6. De zelfstandigheid en originaliteit van Koerbagh	51
6.1 Inleiding	51
6.2 De filosofische bronnen van Spinoza en Koerbagh	51
6.3 Koerbagh als zelfstandig intellectueel	53
6.4 Conclusie: de verlichting als heterogeen fenomeen	54
7. Conclusie	55
8. Lijst van geraadpleegde literatuur	58

1. Inleiding

In de afgelopen decennia hebben godsdienstige conflicten in groten getale plaatsgevonden in de wereld. Denk bijvoorbeeld aan de strijd tussen Soennieten en Sjiïeten in Jemen en Irak. Maar ook de huidige Syrische burgeroorlog wordt gevoed door religieuze verschillen tussen moslims onderling. Dagelijks is in de kranten te lezen over de ideeën en daden van fundamentalistische en terroristische organisaties als Boko Haram en IS. In Soedan is al jarenlang een conflict gaande tussen het overwegend islamitische noorden en het christelijke zuiden. Joden en Palestijnen botsen nog regelmatig met elkaar. In de twintigste eeuw bestond in Noord-Ierland het beruchte conflict tussen katholieken en protestanten, waarbij veel mensen om het leven zijn gekomen door bomaanslagen. Religieuze conflicten gaan gepaard met gruwelijk geweld en misdaden. Ze worden gerechtvaardigd met een beroep op de “absolute” waarheid. Waarheidsclaims zijn symbolen die mensen kunnen verenigen, maar ook met elkaar laten botsen.

In de zeventiende eeuw waren door religie gevoede conflicten ook aan de orde van de dag. De Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden (hierna te noemen: de Republiek) kende een grote mate van economische voorspoed vanwege de toegenomen handel, maar zij was ook intern conflictueus. Men kon het in de jonge Republiek niet eens worden over niet van elkaar los te denken religieuze en politieke opvattingen.¹ Te denken valt bijvoorbeeld aan de religieus en politiek geladen debatten tussen de remonstranten en de contraremonstranten, uiteindelijk uitmondend in de onthoofding van Johan van Oldenbarnevelt. De Republiek bevond zich tevens in de periode van de verlichting: zowel wetenschap als filosofie maakten een revolutie door. In deze turbulente en historisch rijke periode leefden de radicale denkers en gebroeders Adriaan (1633 – 1669) en Johannes (1634 – 1672) Koerbagh. Adriaan probeerde met zijn werk een eind te maken aan de godsdienstige conflicten van zijn tijd. De verdeeldheid en het geweld dat hieruit voortvloeide, waren volgens hem strijdig met de kern van het christelijk geloof. Vanuit het principe van naastenliefde zou het christelijk geloof volgens hem juist moeten verenigen. Maar in plaats daarvan moorden mensen in naam van God elkaar uit, omdat zij het niet met elkaar eens zijn over de manier waarop men God zouden moeten benaderen. Ondanks deze pacifistische en bewonderenswaardige motivatie, werd Koerbagh door zijn tijdgenoten verketterd. Zijn filosofie was namelijk zodanig radicaal dat nota bene in de relatief tolerante Republiek op 27 juli 1668 een gruwelijke lijfstraf en een gevangenisstraf tegen hem werden geëist: de sancties die stonden op de door hem geschreven “godslasterlijke” werken *Bloemhof* en *Licht*. Van de gebroeders Koerbagh was bekend dat zij deel uitmaakten van de collegianten: een groep ondergrondse vrijdenkers die op geheime locaties vrijelijk met elkaar delibereerden over theologie en filosofie. Voor hen waren traditionele kerkelijke opvattingen over religie, zoals de triniteit, niet heilig en stond de individuele beleving van het geloof centraal.² Onder de collegianten bevond zich ook Benedictus de Spinoza. Het is aannemelijk dat de gebroeders Koerbagh goed met hem waren bevriend.³ Vanwege hun zeer beroemde tijdgenoot en vriend zijn de gebroeders Koerbagh altijd in de schaduw van Spinoza blijven staan. Zij worden beschouwd als volgelingen van Spinoza of zelfs als amateurspinozisten. Maar is dit wel terecht?

In deze masterscriptie zal ik me dan ook richten op de vraag of Adriaan Koerbagh op basis van zijn werk *Licht* beschouwd moet worden als origineel, zelfstandig denker of als een afgeleide van Spinoza en misschien dus zelfs – cru gesteld – een amateurspinozist. Zouden we Koerbagh moeten emanciperen van Spinoza? Zo ja, waarin is dan zijn originaliteit gelegen? Ter beantwoording van de genoemde onderzoeksvraag zal deze masterscriptie als volgt zijn opgebouwd. In het hierop volgende hoofdstuk⁴ zal het leven en werk van Spinoza en Koerbagh uiteen worden gezet. Hierbij zal ook kort aandacht besteed worden aan de

¹ Leeuwenburgh, B. 2013. *Het noodlot van een ketter: Adriaan Koerbagh 1633-1669*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 12.

² Ibid., p. 146.

³ Ibid., p. 115.

⁴ Met andere woorden: het tweede hoofdstuk van deze masterscriptie. Deze inleiding is immers het eerste hoofdstuk.

tijdsgeest van de 17^e-eeuwse Republiek waarin zij leefden. In het derde hoofdstuk zal worden besproken op welke wijze metafysica, epistemologie en ethiek bij Spinoza onderling samenhangen. Hierbij zal ik mij baseren op zijn *Ethica*. Het hoofdstuk zal aangevangen worden met een bespreking van zijn methodologie en doelstelling. In de hierop volgende inhoudelijke analyse van de *Ethica* zal de structuur van dit werk in hoofdlijnen worden gevolgd. In het vierde hoofdstuk zal *Licht*, het meest systematische werk van Koerbagh, integraal worden besproken. Omdat Koerbagh in de literatuur vaak in een spinozistische traditie wordt genoemd, is er in deze masterscriptie dan ook voor gekozen *Licht* na *Ethica* te behandelen. Ook bij de analyse van *Licht* zal eerst ingegaan worden op haar methodologie en doelstelling, waarna centrale thema's uit dit werk in onderlinge samenhang uiteen zullen worden gezet. Bij de behandeling van *Licht* zal afgeweken worden van de structuur van dit werk, omdat het gefragmenteerd is. Diverse filosofische onderwerpen worden namelijk verspreid over het gehele werk door Koerbagh geanalyseerd. In het vijfde hoofdstuk zal *Licht* getoetst worden op spinozistische elementen. Het werk van Koerbagh zal dan ook systematisch worden vergeleken met Spinoza's *Ethica*. Hiertoe zullen de overeenkomsten en verschillen tussen de beide denkers onderzocht worden. In het zesde hoofdstuk zal deze systematische vergelijking in een breder historisch-filosofisch perspectief geplaatst worden. In dit licht zal de sociale relatie tussen Spinoza en Koerbagh in samenhang met hun filosofische bronnen worden onderzocht. Ten slotte zal afgesloten worden met een conclusie. Hierin zullen de bevindingen van deze masterscriptie worden geresumeerd en zal de onderzoeksvraag van beantwoording worden voorzien.

2. Spinoza en Koerbagh: leven en tijdsgeest van twee radicale denkers

2.1 Het leven van Benedictus de Spinoza

Spinoza werd in 1632 als Bento de Spinoza geboren binnen de Portugees-Joodse gemeenschap van Amsterdam. Zijn ouders, Michael de Spinoza en Hana Debora, waren vanwege de inquisitie geëmigreerd vanuit Portugal naar de Republiek. Zijn familie was bij lange na niet zo vermogend als de grote kooplieden van de Republiek, maar desalniettemin was zij welgesteld.⁵ Al op jonge leeftijd bleek dat Spinoza intellectueel begaafd was, omdat hij uitblonk op school. Op zeventienjarige leeftijd werd hij echter geacht zijn studie stop te zetten om de plaats van zijn overleden broer in het familiebedrijf over te nemen. Het leven als koopman was echter niet aan hem besteed: Spinoza was immers veel meer een denker dan een handelaar. Hij besloot het voor het academische leven noodzakelijke Latijn en klassieke studies te bestuderen in de Latijnse school van Franciscus van den Enden (1602 – 1674). Ook nam hij een Latijnse naam aan: Benedictus de Spinoza. In 1656 werd de joodse *cherem* over hem uitgesproken. Dit betekent dat hij werd geëxcommuniceerd uit de joodse gemeenschap. Tot op de dag van vandaag is het onduidelijk wat de concrete aanleiding hiertoe was, al zal niemand zich over de excommunicatie verbazen, gezien de radicaliteit van Spinoza's denken.⁶ In 1661 verhuisde hij naar Rijnsburg, waar hij als beroep hoogwaardige lenzen sleep. Spinoza deed dit niet alleen vanuit financiële motieven, maar ook omdat het goed aansloot op zijn intellectuele interesses en behoeften.⁷ Zoals eerder al bleek, behoorde Spinoza tot een groep vrijdenkers, genaamd de collegianten, waarmee hij tevens was bevriend. Tot deze vriendenkring behoorden mensen als Lodewijk Meijer (1629 – 1681), Jarig Jellesz (1620 – 1683), Johan Bouwmeester (1630 – 1680) en uiteraard de gebroeders Koerbagh. Al in 1662 begon Spinoza met het schrijven van zijn *magnum opus*, de *Ethica*, dat pas postuum gepubliceerd zou worden door zijn vrienden in 1677. Vanaf 1663 leefde hij in Voorburg, waar hij verder zou werken aan zijn *Ethica*. Rond 1670 besloot hij naar Den Haag te verhuizen. In datzelfde jaar publiceerde hij anoniem zijn *Tractatus Theologico-Politicus*, een werk dat de gemoederen zeer zou schokken. In dit werk schreef hij onder meer dat de Bijbel eerder een historisch dan een heilig of goddelijk werk was, dat wonderen, begrepen als bovennatuurlijke ingrepen in de natuurwetten, onmogelijk zijn en dat profeten slechts beschouwd moeten worden als kundige vertellers met een rijke verbeelding.⁸ Daarnaast had Spinoza ook zijn politieke denken in dit werk uiteengezet. Tijdgenoten, waaronder de anticartesiaanse Voetianen, beschouwden de *Tractatus Theologico-Politicus* als een gevaarlijk en ketters werk en er werd zelfs gesteld dat het in de hel was gesmeed. Gedurende zijn leven ontmoette Spinoza diverse beroemde tijdgenoten, zoals Christiaan Huygens (1629 – 1695) en Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716). Hij stierf ten slotte in 1677, vermoedelijk ten gevolge van tuberculose.

2.2 Het leven van de gebroeders Koerbagh

De gebroeders Adriaan en Johannes Koerbagh werden respectievelijk in 1633 en 1634 beiden te Amsterdam geboren in een gezin van in totaal elf kinderen.⁹ Hun ouders heetten Hans Jansz Koerbagh en Trijntje Adriaensdr. De familie Koerbagh was vermogend, maar niet zeer rijk. Het vermogen bestond met name uit geld, verkregen uit erfenissen en vastgoed, waarin door de familie werd belegd.¹⁰ Dit vormt een belangrijk argument om aan te

⁵ Nadler, S. 2006. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 2.

⁶ Ibid., p. 6.

⁷ Ibid., p. 14.

⁸ Ibid., p. 19.

⁹ In het vervolg van deze masterscriptie zal naar Adriaan Koerbagh worden gerefereerd wanneer uitsluitend de achternaam "Koerbagh" genoemd is. Wanneer op zijn broer Johannes wordt gedoeld, dan zal dit expliciet zijn aangegeven.

¹⁰ Leeuwenburgh, B. 2013. *Het noodlot van een ketter: Adriaan Koerbagh 1633-1669*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 20.

nemen dat de familie connecties had met de handels- en regentenelite van Holland.¹¹ De gebroeders Koerbagh waren dus “well-connected”. Voordat Adriaan en Johannes naar de universiteit gingen, doorliepen zij eerst de Latijnse school, die tot doel had de leerlingen voor te bereiden op de universiteit door ze onder meer volledig in de taal van het Latijn te onderwijzen in het *trivium*, bestaande uit de vakken grammatica, dialectica en retorica. Het Latijn, heden ten dage een dode taal, vormde in de zeventiende eeuw de primaire taal van de universiteiten en de wetenschap: de taal dus van de intellectuele elite. In 1653 gingen de gebroeders studeren aan de universiteit van Utrecht: Adriaan studeerde medicijnen en rechten en Johannes theologie. Hier maakten zij niet alleen kennis met het mechanisticische, revolutionaire gedachtegoed van Descartes, maar ook met het door veel tijdgenoten als ketterij bestempelde socinianisme.¹² De theoloog Socinus (1539 – 1604), geestelijk vader van deze christelijke doctrine, keerde de verhouding tussen geloof en rede om zoals deze geldt in het fideïsme: niet het geloof, maar de waarheden die door de rede worden voortgebracht, prevaleren wanneer geloof en verstand strijdig zijn. Deze epistemologische houding werd door Socinus toegepast op het interpreteren van de Bijbel, met als gevolg dat enkele zeer belangrijke kerkelijke dogma’s, zoals de goddelijke drie-eenheid, ook wel genoemd de triniteit, alsmede de goddelijkheid van Jezus, zijn wederopstanding en verlossing van de zonden door zijn dood, werden opgeslokt door de rede. Het socinianisme werd in de zeventiende eeuw populair onder vrijdenkers in de Republiek, zoals Jan Knol (? – 1672) en Frans Kuyper (1629 – 1691), die bevriend waren met de gebroeders Koerbagh.¹³ Onlangs bleek overigens uit een inventarisatie van de boekencollectie van de gebroeders Koerbagh dat zij een fors aantal socinianistische werken bezaten.¹⁴ Het staat vast dat zij goed bekend waren met de opvattingen van deze antitrinitaristische beweging. In 1656 verhuisden Johannes en Adriaan naar Leiden om aldaar te studeren. De beweegredenen van het overstappen naar een andere universiteit waren waarschijnlijk tweeledig: in de eerste plaats omdat de medische faculteit van de Leidse universiteit in de zeventiende eeuw van zeer hoog niveau was en in de tweede plaats vanwege de grotere ontvankelijkheid voor het cartesians gedachtegoed. In 1659 promoveerde Adriaan in de medicijnen op basis van een onderzoek naar tuberculose, vervolgd door een promotie in rechten in 1661, waarna hij naar Amsterdam verhuisde. Johannes voltooide uiteindelijk zijn studie theologie. Op dit moment waren Adriaan en Johannes beiden woonachtig in Amsterdam. De broers begonnen hier steeds meer te radicaliseren, met als gevolg dat Johannes zich meerdere malen voor de kerkenraad diende te verantwoorden.¹⁵ Uit deze verdediging van Johannes bleek al dat hij afwijkende – soms spinozistische – opvattingen huldigde: bijvoorbeeld dat de dingen om ons heen modificaties zijn van God als de ene substantie en dat een *creatio ex nihilo* een onmogelijkheid vormt.¹⁶ Zoals gezegd, bevonden de gebroeders zich onder een groep ondergrondse en heimelijke vrijdenkers, de collegianten genaamd, die zich verzetten tegen de traditionele kerkelijke dogmatiek. Zij geloofden dat het geloof primair een individuele zaak was: de eigen beleving van het geloof stond centraal.¹⁷ Bovendien bestond er onder deze groep vrijdenkers een grote mate van intellectuele interactie, welk door de grote mate van tolerantie onder de collegianten leidde tot het vrijelijk bediscussiëren van bijvoorbeeld het socinianisme, spinozisme en het cartesianisme. Er ontstond diensgevolge een grote intellectuele smeltkroes: alle leden beïnvloedden elkaar. Onder de collegianten bevond zich ook een vriend van de gebroeders Koerbagh, die hen waarschijnlijk tevens tot de groep vrijdenkers had geïntroduceerd: Spinoza. Het is in dit kader nog belangrijk op te merken dat

¹¹ Ibid., p. 19-20.

¹² Ibid., p. 41.

¹³ Ibid., p. 72.

¹⁴ Van Bunge, L. 2011. In Wielema, M. *Adriaan Koerbagh, A Light Shining in Dark Places, to Illuminate the Main Questions of Theology and Religion*. Leiden/Boston: Brill, p. 14.

¹⁵ Leeuwenburgh, B. 2013. *Het noodlot van een ketter: Adriaan Koerbagh 1633-1669*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 136-137.

¹⁶ Van Bunge, L. 2011. In Wielema, M. *Adriaan Koerbagh, A Light Shining in Dark Places, to Illuminate the Main Questions of Theology and Religion*. Leiden/Boston: Brill, p. 18.

¹⁷ Leeuwenburgh, B. 2013. *Het noodlot van een ketter: Adriaan Koerbagh 1633-1669*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 142-143.

Spinoza in de jaren 60 van de zeventiende eeuw nog niet de grote filosoof van de collegianten was en niet degene was die alleen de agenda bepaalde.¹⁸ Het is echter niet duidelijk in welke mate Spinoza en Koerbagh elkaar nu precies hebben gekend.

Over het werk van de gebroeders Koerbagh kan het volgende worden opgemerkt. Van Johannes zijn geen overgeleverde werken bekend. Wel wordt vermoed dat hij co-auteur was van enkele weldra te noemen werken van zijn broer Adriaan.¹⁹ Het meest noemenswaardige werk uit de vroegere periode van Adriaan Koerbagh is het *Nieuw Woorden-boek der Regten*, gepubliceerd in 1664. In dit werk worden - uiteraard doorgaans Latijnse - juridische begrippen op lexicografische wijze gedefinieerd. Hij trachtte hiermee elitaire, academische kennis van te ontdoen van haar Latijnse huls om het gewone volk binnen de Republiek niet langer in wetenschappelijke onwetendheid te laten. In het schrijven van dit soort woordenboeken was Adriaan overigens geïnspireerd door zijn vriend Lodewijk Meijer, die zelf ook dergelijke lexicografische werken had gepubliceerd. In 1668 publiceerde Koerbagh zijn werk *Een bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet*: een tevens op lexicografische wijze in spottende stijl uiteengezette kritiek op de religieuze status quo. Maar ook medische en wederom juridische begrippen werden gedefinieerd. *Bloemhof* werd – opmerkelijk genoeg – zowel onder zijn echte naam als onder het pseudoniem Vreederijk Waarmond gepubliceerd. Het verkreeg direct het predicaat “godslasterlijk” en werd door tijdgenoten ervaren als zeer schokkend. Johannes hielp vervolgens zijn broer bij de publicatie van zijn tweede werk: *Licht* (1668). *Licht* kan beschouwd worden als systematische voortzetting van ideeën die al in *Bloemhof* zijn beschreven.²⁰ Toen de beoogde drukker echter notie kreeg van de buitengewoon radicale inhoud van *Licht*, besloot hij het werk niet verder te drukken en de autoriteiten in te lichten over dit godslasterlijke werk. Inmiddels was Adriaan Koerbagh ontsnapt en was hij ondergedoken. Hij werd echter verraden en vervolgens gearresteerd door de schout van Leiden. Ondanks het feit dat Koerbagh een netwerk had bestaande uit invloedrijke personen in de Republiek, werd hij toch veroordeeld tot een gevangenisstraf van tien jaar die hij moest uitzitten in het Rasphuis, gevolgd door een verbanning uit de stad Amsterdam voor tien jaar. Bovendien werd er een geldboete van 6000 gulden aan hem opgelegd. Omdat van Johannes niet kon worden bewezen dat hij medeauteur was van de werken van Adriaan, werd hij ontslagen van alle rechtsvervolging. Adriaan stierf na slechts negen maanden gevangenschap in het Rasphuis. Johannes bleef echter deelnemen aan de bijeenkomsten van de collegianten totdat hij in 1672 zou overlijden.²¹ Hoewel we dus een globaal overzicht hebben van het leven van de gebroeders Koerbagh, blijft nog veel onduidelijk.²² Wie was immers deze mysterieuze verrader, die zeer goed op de hoogte was van de locatie waar Adriaan Koerbagh was ondergedoken? Wie waren, indien dit het geval was, de co-auteurs van *Licht*: had Johannes hier deel aan? En wat was nu de precieze relatie tussen Spinoza en Koerbagh?

2.3 De tijdsgeest van de 17^e-eeuwse Republiek

De periode waarin Spinoza de gebroeders Koerbagh leefden, was zeer roerig. De jonge, doch veelbelovende Republiek verkeerde in economisch opzicht in grote bloei door de toegenomen handel. De sfeer van het zeventiende-eeuwse Amsterdam, de grootste en meest belangrijke havenstad van de Republiek, kan dan ook getypeerd worden als een stad met veel economische bedrijvigheid, waar voortdurend goederen werden verhandeld, bewerkt, opgeslagen en verscheept.²³ Grote groepen trokken in deze periode naar de Republiek. De oorzaak hiervan was echter niet alleen de economische voorspoed, maar ook

¹⁸ Ibid., p. 158.

¹⁹ Wielema, M. 2014. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 239.

²⁰ Leeuwenburgh, B. 2013. *Het noodlot van een ketter: Adriaan Koerbagh 1633-1669*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 182.

²¹ Van Bunge, L. 2011. In Wielema, M. *Adriaan Koerbagh, A Light Shining in Dark Places, to Illuminate the Main Questions of Theology and Religion*. Leiden/Boston: Brill, p. 33.

²² Wielema, M. 2014. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 239.

²³ Leeuwenburgh, B. 2013. *Het noodlot van een ketter: Adriaan Koerbagh 1633-1669*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 26-27.

het feit dat de Republiek vanwege haar tolerante houding tegenover ideeën een thuishaven vormde voor mensen met alternatieve filosofische of religieuze overtuigingen. Tot deze groep behoorden bijvoorbeeld gevluchte protestanten en invloedrijke denkers als Descartes. De reikwijdte van tolerantie in de Republiek is niettemin een discutabel onderwerp. Zo stelt Israel dat de verdraagzaamheid in de Republiek er een was van pragmatische en politieke aard in plaats van een principiële: het tot op zekere hoogte tolereren van ideeën om de vrede binnen de Republiek te bewaren, die essentieel was voor het Hollandse commercialisme.²⁴ In de Republiek bestond derhalve een grote verscheidenheid aan religieuze en filosofische opvattingen. Ondanks deze gematigde tolerantie was de zeventiende-eeuwse Republiek versplinterd door explosieve godsdienstconflicten.²⁵ Dit gold als gevolg van de Reformatie tevens voor de rest van Europa. Zo was er in de Republiek een religieus en politiek geladen conflict gaande in de periode van het Twaalfjarig Bestand (1609 – 1621) tussen de remonstranten en de contraremonstranten, waarvan de boegbeelden respectievelijk de theologen Arminius en Gomarus waren.²⁶ De verschillen tussen deze twee facties waren zowel religieus als politiek van aard: zo bekritiseerden de remonstranten in tegenstelling tot de contraremonstranten de predestinatieleer; voorts waren de remonstranten vaak aanhangers van het huis van Oranje en minder tolerant jegens andersdenkenden, terwijl de contraremonstranten republikeins en meer tolerant waren.²⁷ Het conflict eindigde ten nadele van de remonstranten, toen hun politieke steunpilaar Oldenbarnevelt in 1619 werd onthoofd door de contraremonstranten, gesteund door stadhouder Maurits van Oranje. Als laatste belangrijke contextuele factor dient te gelden dat Spinoza en de gebroeders Koerbagh zich bevonden in de periode van de vroege verlichting, waarin de filosofie werd gerevolutionariseerd door denkers als Descartes, die het volgens hen inadequate, maar nog steeds alom vertegenwoordigde Aristotelische wereldbeeld trachtten te vervangen door mechanistisch denken: de gedachte dat de werkelijkheid opgevat moet worden als een gecompliceerd werktuig.²⁸ Tevens bewerkstelligde de bijbehorende periode van de wetenschappelijke revolutie met centrale figuren als Newton en Huygens de fundamenteën van de moderne natuurwetenschappen. Als gevolg van een combinatie van experimentalisme, wiskunde, observatie en inductie vond in deze periode een aaneenschakeling van natuurwetenschappelijke ontdekkingen plaats. Door zich te wapenen met de wiskunde bleek de natuurwetenschappelijke methode een grote mate van epistemologische zekerheid te bieden, die de filosofische kennistheorie en daarmee ook de filosofie als geheel zou veranderen. Het voorbeeld bij uitstek van deze invloed vormt vanzelfsprekend de door Spinoza gehanteerde geometrische methode in de *Ethica*, dat in het hierop volgende hoofdstuk zal worden behandeld.

²⁴ Israel, J.I. 1997. *De Republiek, 1477-1806*. Franeker: Uitgeverij Van Wijnen, p. 773-775.

²⁵ Leeuwenburgh, B. 2013. *Het noodlot van een ketter: Adriaan Koerbagh 1633-1669*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 12.

²⁶ Ibid., p. 30.

²⁷ Ibid., p. 31.

²⁸ Zoals nog zal blijken, onttrok Descartes de menselijke geest echter aan de sfeer van het mechanisme door deterministische wetmatigheden niet op hem van toepassing te verklaren.

3. Vrijheid en geluk in een strikt deterministische wereld

3.1 De methodologie en doelstelling van de *Ethica*

Wie voor de eerste maal een blik werpt op Spinoza's *Ethica*, zal zich meteen verwonderen over de opmerkelijke stijl waarin het is geschreven. Andere belangrijke werken uit de filosofisch rijke periode van de vroege verlichting, zoals de *Leviathan* (1651) van Thomas Hobbes (1588 – 1679), de *Meditationes* (1641) van Descartes (1596 – 1650) of de *Théodicée* (1710) van Leibniz, zijn in een relatief toegankelijke en in een meer narratieve stijl geschreven. In de *Ethica*, die volledig in het Latijn is geschreven, is het denken van Spinoza echter, zoals blijkt uit de ondertitel van dit werk, *Ordine Geometrico Demonstrata* oftewel volgens meetkundige ordening uiteengezet.²⁹ De *Ethica* bestaat uit vijf delen, die als volgt zijn getiteld, hetgeen direct de globale inhoud van die hoofdstukken weerspiegelt:

- I) God;
- II) De natuur en de oorsprong van de geest;
- III) De oorsprong en de natuur van de hartstochten;
- IV) De menselijke slavernij, met andere woorden de krachten van de hartstochten;
- V) De macht van het verstand, met andere woorden de menselijke vrijheid.

Ieder hoofdstuk is overeenkomstig de genoemde geometrische methode opgebouwd, wat in concreto betekent dat Spinoza zijn denken onderbouwt met verzamelingen van gelieerde definities, axioma's, stellingen, bewijsvoeringen en commentaren die in het kader van de bewijsvoering niet strikt noodzakelijk zijn, maar wel datgene wat Spinoza tracht te betogen, verhelderen. Alle stellingen van de *Ethica* worden dan ook onderbouwd door de definities, axioma's en stellingen die er aan vooraf zijn gegaan. De keuze voor de geometrische methode was zeer bewust door Spinoza gekozen en berust dus niet op een toevalligheid of gewoonte.³⁰ De methode was op zichzelf bezien niet revolutionair of origineel, omdat de Hellenistische wiskundige Euclides al in het jaar 300 voor Christus een dergelijke opzet had toegepast in zijn *Elementen*, waarin meetkundige waarheden op deze wijze met absolute zekerheid werden onderbouwd. Wel vernieuwend aan het denken van Spinoza was dat hij meende dat een dergelijke methode in de filosofie – daaronder begrepen zowel metafysica, epistemologie als ethiek – ook tot absolute onbetwistbaarheid zou leiden: een gedachte die door de grote mechanist Descartes overigens werd verworpen.³¹ Twee belangrijke vragen rijzen binnen dit kader. Waarom heeft Spinoza voor deze complexe en ontoegankelijke methode gekozen? Had hij zijn denken niet meer narratief vorm kunnen geven? En weerspiegelt de geometrische methode ook daadwerkelijk de wijze waarop Spinoza zijn ideeën heeft ontwikkeld? Een onvolledig antwoord op de eerste vraag luidt dat Spinoza in zijn filosofie geïnspireerd en beïnvloed is door de grote successen die wetenschappers als Galileï en Huygens gedurende de wetenschappelijke revolutie hadden geboekt door wiskundige analyse te combineren met een empirische observatie van de natuur en experimentalisme.³² Spinoza breidde het toepassingsbereik van de Euclidische methodologie dus uit met als doel de constructie van een absoluut en zeker filosofisch systeem. Bovendien vormt de structuur van de *Ethica* een weerspiegeling van de werkingswijze van de door Spinoza onderzochte werkelijkheid: inhoud en vorm, oftewel ontologie en epistemologie enerzijds en methodologie anderzijds, zijn in de *Ethica* dan ook sterk met elkaar verweven.³³ Spinoza meent namelijk dat er een parallelliteit bestaat tussen de ordening van de mentale en de fysieke werkelijkheid: een mathematisch werkende natuur vergt een overeenkomstige rangschikking van ideeën, wat tot uitdrukking komt in de door Spinoza gekozen

²⁹ Spinoza, B. de. 1677. *Ethica*. Vert. Krop, H. (2015). Amsterdam: Promotheus/Bert Bakker, p. 54-55. In komende voetnoten zal uit deze Nederlandse vertaling van de *Ethica* worden geciteerd in de (beknpte) stijl die in secundaire literatuur met betrekking tot dit werk gebruikelijk is.

³⁰ Nadler, S. 2006. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 37.

³¹ Krop, H. 2015. *Spinoza: Ethica*. Amsterdam: Promotheus/Bert Bakker, p. 40.

³² Ibid.

³³ Ibid., p. 41.

geometrische methodologie.³⁴ De door Spinoza gehanteerde methode heeft ook een sterke retorische functie: wie immers de definities en axioma's van de *Ethica* aanvaardt, kan niet anders dan zich aansluiten bij de in totaal 259 stellingen die in het werk zijn opgenomen.³⁵ Met betrekking tot de tweede vraag geldt dat men de meetkundige methode dient te beschouwen als een wijze waarop Spinoza zijn filosofische ontdekkingen wenste te presenteren en niet noodzakelijk als methode voor de discursieve vergaring van dergelijke kennis.³⁶ Het is dus belangrijk te beseffen dat Spinoza de in de *Ethica* gepresenteerde stellingen in zijn denken niet a priori heeft afgeleid van definities en axioma's, maar dat hij om de voornoemde redenen zijn denken wel op deze manier heeft geordend en gepresenteerd. De meetkundige methode vormt dus primair geen methode om filosofie te bedrijven, maar eerder om filosofische ontdekkingen op een mathematische manier te ordenen.

Voordat wordt overgegaan tot de daadwerkelijke inhoud van de *Ethica*, werkt het verhelderend de titel en de daarmee samenhangende ultieme doelstelling van de *Ethica* toe te lichten. Spinoza staat onder het grote filosofische publiek met name bekend als ontkenner van de vrije wil, determinist, substantiemonist en bijbelcriticus: met name dus als metafysisch systeembouwer. Waarom luidt de naam van zijn *magnum opus* dan *Ethica*? Het antwoord op deze vraag luidt dat de filosofie van Spinoza het beste kan worden begrepen wanneer hetgeen zal volgen niet op zichzelf wordt gezien, maar vanuit het perspectief van de ultieme doelstelling van de *Ethica*. Hoewel Spinoza inderdaad een groot metafysicus was, staat dit deel van zijn filosofie in dienst van zijn epistemologie, welk op haar beurt weer de grondslag vormt van zijn ethiek. Zoals weldra zal blijken, resulteert de metafysica van Spinoza in een wereldbeeld waarin wij als mens een bepaalde plaats hebben: dit wereldbeeld roept vragen op van ethische aard, die hij in de *Ethica* wenst te beantwoorden. De ultieme vraag die Spinoza in dit werk van beantwoording tracht te voorzien, luidt dan ook hoe de mens gelukkig kan worden in een strikt deterministische wereld waarin geen vrije wil in traditionele zin van het woord bestaat. Uiteindelijk is Spinoza dus geïnteresseerd in de beantwoording van ethische vragen, die voortkomen uit een metafysisch en epistemologisch bouwwerk.

3.2 De vereenzelviging van God, substantie en de natuur

Zoals reeds opgemaakt kon worden uit de vorige paragraaf, is het eerste deel van de *Ethica* gewijd aan God. Het spinozistische godsbeeld was zeer radicaal en vormde dan ook een van de meest belangrijke argumenten voor tijdgenoten om Spinoza te betichten van atheïsme en ketterij. Zoals weldra zal blijken, week het immers in zeer grote mate af van het traditionele – of meer spinozistisch verwoord: antropomorfe – beeld van God, zoals neergelegd in de Heilige Schrift. In traditionele zin wordt God namelijk voorgesteld als transcendente entiteit, die *ex nihilo* ons heelal heeft geschapen op grond van een contingente, vrije handeling.³⁷ God had volgens deze conceptie ook kunnen beslissen om niet tot schepping van onze wereld over te gaan. Het is een God die op een antropomorfe wijze beslist over goed en kwaad en teleologisch gemotiveerd is. Spinoza zette zich af tegen deze traditionele conceptie van God. Zo stelt hij: “Sommige mensen beelden zich in dat God, net als de mens, uit een lichaam en een geest bestaat en aan aandoeningen onderworpen is. Hoever zij echter van de ware kennis van God verwijderd zijn, blijkt afdoende uit hetgeen reeds is bewezen.”³⁸ Dit citaat is illustratief voor de algehele antiantropomorfe missie van Spinoza.

In het kader van deze missie tracht hij een bewijs te leveren voor een monistische substantieeler, waarin deze substantie wordt vereenzelvigd met zowel God als de natuur. “*Deus, sive natura*”, een van de meest bekende aforismen die de westerse wijsbegeerte rijk is, vormt een beknopte weergave van het denken dat zich in dit deel van de *Ethica* voltrekt. Echter, zoals gewoonlijk bij aforismen, vraagt deze voor Spinoza karakteristieke synoniemisering om nadere toelichting en onderbouwing, hetgeen nu zal volgen.

³⁴ Ibid., p. 42.

³⁵ Ibid., p. 40.

³⁶ Ibid., p. 39.

³⁷ Nadler, S. 2002. *A Companion to Early Modern Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, p. 228.

³⁸ E1P15s.

De *Ethica* vangt aan met een metafysische uiteenzetting waarin het noodzakelijke bestaan wordt aangetoond van één ondeelbare, niet-teleologische en onveroorzaakte substantie, die God wordt genoemd. De deantropomorfisering van God en Zijn vereenzelviging met de ene noodzakelijke substantie vindt plaats in de eerste vijftien stellingen van het eerste deel van de *Ethica*. Maar voordat hieraan toegekomen kan worden, dient een aantal cruciale begrippen de revue te passeren. Te beginnen bij het substantiebegrip, wat Spinoza op een wijze definieert die aan Descartes is ontleend, namelijk als “iets wat in zichzelf is en door zichzelf wordt begrepen, dat wil zeggen een zaak waarvan het begrip niet het begrip van iets anders nodig heeft op grond waarvan het gevormd moet worden.”³⁹ Dit komt overeen met de cartesische opvatting van een substantie als ontologisch en epistemologisch onafhankelijk: iets dat voor wat betreft zijn bestaan en begrip onafhankelijk is van andere zijnden. Een belangrijk verschil met de cartesische substantieleer vormt echter de invulling van het begrip substantie: waar Descartes een primaire substantie, namelijk God, en twee secundaire substanties kent, te weten denken (*res cogitans*) en uitgebreidheid (*res extensa*), daar neemt Spinoza slechts het bestaan van één substantie aan. Uiteindelijk meent ook Descartes dat strikt gezien alleen God zelf onafhankelijk is in ontologische en epistemologische zin, maar hij vult het substantiebegrip tegelijkertijd aan door te stellen dat de eindige noties denken en uitgebreidheid ook substanties zijn, omdat deze in hun bestaan uitsluitend afhankelijk zijn van het bestaan van God.⁴⁰ Het begrip “attribuut” vormt een ander cruciaal begrip binnen de metafysica van Spinoza, tevens ontleend aan het cartesische begrippenapparaat. Het wordt door hem gedefinieerd als “een zaak die het verstand kent als iets wat het wezen van een substantie vormt.”⁴¹ Attributen, die de substantie constitueren, vormen dus de wezenlijke aard der dingen. Denken en uitgebreidheid, bij Descartes nog substanties, vormen bij Spinoza de enige door de mens kenbare attributen binnen de verzameling van het oneindig aantal attributen dat de ene substantie constitueert. In de literatuur bestaan overigens meerdere discussies omtrent het begrip “attribuut”, bijvoorbeeld wanneer het gaat om subjectivistische of objectivistische interpretaties ervan.⁴² Een concrete particuliere uitdrukking van de substantie en de attributen, bijvoorbeeld een steen of een idee, wordt door Spinoza aangeduid met het begrip “modus”, gedefinieerd als “de aandoeningen van een substantie, met andere woorden een zaak die bestaat in iets anders, waardoor men haar ook begrijpt.”⁴³ Er bestaat een prioriteit tussen de genoemde begrippen: de substantie gaat volgens Spinoza namelijk vooraf aan de modi die door haar worden uitgedrukt. Deze ontologische en epistemologische voorrang van de substantie houdt in dat de modi voor wat betreft ons begrip ervan afhankelijk zijn van de substantie. Ten slotte dient gewezen te worden op de derde en vierde axioma’s. Het derde axioma luidt: “uit een gegeven, bepaalde oorzaak vloeit noodzakelijk een gevolg voort en omgekeerd: zonder een bepaalde oorzaak kan het gevolg onmogelijk optreden”.⁴⁴ Het drukt het sterke deterministische karakter van de spinozistische filosofie uit: naast het feit dat alle zaken in de wereld veroorzaakt zijn, hetzij door iets externs, hetzij door zichzelf, geldt ook dat gevolgen noodzakelijk voortvloeien uit hun oorzaken, dat wil zeggen dat het niet anders had gekund. En het vierde axioma luidt: “de kennis van een gevolg hangt af van de kennis van de oorzaak en sluit die in”.⁴⁵ Het brengt met zich mee dat kennis van de werkelijkheid opgedaan kan worden door de oorzaken der

³⁹ E1D3.

⁴⁰ Nadler, S. 2006. *Spinoza’s Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 55.

⁴¹ E1D4.

⁴² Zie de geciteerde definitie van het begrip “attribuut”. Volgens Spinoza gaat het immers om “[...] een zaak die het verstand kent als iets wat [...]”. Subjectivistische interpretaties luiden in dit kader dat attributen slechts subjectieve perspectieven zijn van de realiteit. Objectivisten menen echter dat ze ook op zichzelf bestaan en buiten de mens om onderdeel uitmaken van de werkelijkheid. Gegeven de reikwijdte van deze masterscriptie, zal ik niet nader op deze problematiek in kunnen gaan. Zie Shein, N. 2013. *Spinoza’s Theory of Attributes*. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Zalta, E.N., URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/spinoza-attributes> voor een weergave van de diversiteit aan theorieën over het begrip “attribuut”.

⁴³ E1D5.

⁴⁴ E1A3.

⁴⁵ E1A4.

dingen te bestuderen. Op de deterministische werkingswijze van de realiteit zal later in deze paragraaf nader worden ingegaan.

Laten we terugkeren naar datgene wat Spinoza tracht te bewijzen: dat God de ene noodzakelijke, oneindige en door zichzelf veroorzaakte substantie is, hetgeen in de eerste veertien stellingen van het eerste deel van de *Ethica* geschiedt. In de stellingen een tot en met vijf stelt hij dat het onmogelijk is dat, indien er twee of meer substanties zouden bestaan, zij ten minste een attribuut met elkaar delen. Uit de strikte wijze waarop Spinoza het substantiebegrip heeft gedefinieerd, volgt immers haar uniciteit, dat wil zeggen haar ontologische en epistemologische onafhankelijk. Meerdere substanties kunnen volgens Spinoza dan ook alleen bestaan indien zij zich onderscheiden op grond van hun attributen of modi. Wanneer zij zich onderscheiden op grond van hun attributen, dan is het inderdaad het geval dat iedere substantie unieke attributen heeft. Wanneer zij zich onderscheiden op grond van hun modi, dan moet dit onderscheid wel een uitdrukking zijn van een verschil in attributen, wat de uniciteit der substanties wederom onderstreept. Als dus verondersteld zou worden dat er meerdere substanties zouden bestaan die overeenkomen voor wat betreft hun attributen, dan is het niet mogelijk dat zij zich ten opzichte van elkaar zouden onderscheiden voor wat betreft hun modi, omdat modi slechts uitdrukkingsvormen van de attributen zijn, die ontologisch en epistemologisch vooraf gaan aan deze modi. De volgende stap, neergelegd in de stellingen zes tot en met elf, omvat de gedachte dat God een noodzakelijke substantie vormt die een oneindig aantal mogelijke attributen kent. Met betrekking tot het punt van de noodzakelijkheid van de substantie geldt dat een substantie ook causaal onafhankelijk is.⁴⁶ Dit volgt echter al uit de onafhankelijkheid van de substantie. In stelling drie meent Spinoza echter het volgende: “wanneer zaken niets met elkaar gemeen hebben, kan de ene niet de oorzaak van de andere zijn”.⁴⁷ Een substantie dient dus – gelet op het reeds besproken derde axioma – veroorzaakt te zijn, hoewel deze dus tegelijkertijd causaal onafhankelijk is. Hij meent dat een substantie door zichzelf is veroorzaakt. Met de noodzakelijkheid van een substantie doelt Spinoza er dan ook op dat het tot het wezen van de substantie behoort om te bestaan: de existentie van een substantie vloeit voort uit haar eigen aard. Hij bewijst het noodzakelijke bestaan van een substantie door middel van drie godsbewijzen, waarvan één doet denken aan het ontologisch godsbewijs, dat terug te voeren is op de Middeleeuwse denker Anselmus van Canterbury (1033 – 1109).⁴⁸ Dit bewijs luidt kort gezegd dat uit ons begrip van God, aangezien hij namelijk als volmaakte entiteit wordt beschouwd, zijn bestaan voortvloeit, omdat te bestaan volmakter is dan niet te bestaan. Het niet-bestaan is derhalve a priori onverenigbaar met het maximale aan volmaaktheid van een perfecte entiteit. Overigens had ook Descartes een vorm van het ontologisch godsbewijs geleverd, namelijk in zijn *Meditationes*, waar hij stelt dat het begrip van God niet alleen als idee in ons denken kan bestaan, maar ook werkelijk noodzakelijk bestaat, omdat Zijn bestaan onmogelijk te scheiden is van Zijn allervolmaaktste wezen.⁴⁹ God is dus bij Descartes dus niet zonder bestaan te denken, zoals de idee van een berg onmogelijk gedacht kan worden zonder de idee van een dal.⁵⁰ Bij Spinoza betreft het hier⁵¹ echter slechts een zeer beknopte variant van het ontologisch godsbewijs, omdat hij in een *reductio ad absurdum* meent dat het onmogelijk is dat de substantie niet bestaat.⁵² Dit zou namelijk strijdig zijn met de stelling dat het tot de natuur van een substantie behoort om te bestaan, oftewel de idee dat de substantie de oorzaak is van zichzelf.⁵³ De substantie is bij Spinoza tevens eeuwig, dat wil zeggen zonder begin en zonder einde, in tegenstelling tot wat het geval is in de cartesische filosofie. Descartes meende immers dat ook de door God voortgebrachte menselijke ziel een

⁴⁶ E1P6.

⁴⁷ E1P3.

⁴⁸ E1P11D.

⁴⁹ Krop, H. 2015. *Spinoza: Ethica*. Amsterdam: Promotheus/Bert Bakker, p. 524.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ EIP11 en EIP11D.

⁵² Ibid.

⁵³ EIP7 en EIP7D.

substantie vormt, terwijl de ziel niet-eeuwig en dus temporeel is.⁵⁴ Maar cruciaal voor de wijze waarop Spinoza het bestaan van één substantie tracht te bewijzen, is het inzicht dat een substantie absoluut oneindig is. De oneindigheid van een substantie brengt met zich mee dat zij een oneindig aantal attributen heeft, met andere woorden dat zij een oneindig aantal essenties kent.⁵⁵ Op basis van deze stellingen kan Spinoza nu eindelijk bewijzen waarom er slechts één substantie kan bestaan. Bewezen is immers dat het onmogelijk is dat meerdere substanties attributen met elkaar delen en dat er een substantie moet bestaan waartoe alle mogelijke attributen behoren, omdat deze absoluut oneindig is. Stel nu dat er een tweede substantie zou bestaan met de attributen x en y. In dat geval zou deze substantie x en y delen met de oneindige substantie, hetgeen onmogelijk wordt gemaakt door de genoemde premisse. Het is derhalve onmogelijk dat er een tweede substantie zou kunnen bestaan. Er bestaat niets buiten God of zoals Spinoza stelt: “alles wat is, is in God, en niets kan zonder God bestaan of worden gedacht.”⁵⁶ Alles is een configuratie van de goddelijke substantie, zowel op ontologisch als causaal niveau. Om terug te keren naar de bekende spreuk waar deze paragraaf mee begon, huldigt Spinoza de radicale stelling dat deze ene noodzakelijke substantie niet alleen een synoniem is voor God, maar ook de natuur zelf.

De fundamentele werkingswijze van God of de natuur wordt door Spinoza beschreven in wat resteert van het eerste deel van de *Ethica*, te weten vanaf stelling zestien. Al vanaf de vijftiende stelling, waarin Spinoza begint te pleiten voor de deantropomorfisering van God, begint de inhoud van de *Ethica* steeds radicaler te worden, dat wil in deze context zeggen: steeds meer te wringen met de reeds aangestipte theologische status quo. Spinoza stelt hier namelijk dat oneindig veel dingen op oneindig veel wijzen op een noodzakelijke manier uit God voortvloeien.⁵⁷ Dit aspect van noodzakelijkheid vormt één van de kernpunten van het denken van Spinoza: het duidt immers op het extreem deterministische karakter van zijn metafysica. Hij stelt niet alleen dat God de ultieme efficiënte oorzaak is van alles wat bestaat, wat de gedachte behelst dat alle zijnden zich binnen de reikwijdte van de causaliteit bevinden en niets er dus aan ontkomt. Wat Spinoza's opvatting over de werkingswijze van de realiteit nog radicaler maakt, is dat hij ook nog eens pleit voor de totale ontkenning van enige vorm van contingentie, waarmee hij meent dat de gehele werkelijkheid ook noodzakelijk is vanuit logisch perspectief. De werkelijkheid is zoals zij is en zij had niet anders kunnen zijn dan zij is. Ook bij Spinoza's invulling van causaliteit – net als andere delen van zijn filosofie – blijkt duidelijk dat hij is geïnspireerd door de wiskunde. Zo hanteert hij de metafoor dat de wijze waarop de modi uit de attributen voortvloeien, langs dezelfde logisch noodzakelijke weg verloopt als eeuwige meetkundige waarheden uit geometrische figuren, zoals uit de aard van een driehoek voortvloeit dat de som van zijn drie hoeken gelijk is aan die van twee rechte hoeken.⁵⁸ Denken in termen van contingentie of logische mogelijkheden komt voort uit een onwetendheid over de ware oorzaken der dingen. Opvallend is dat Spinoza in deze absoluut gedetermineerde wereld toch het bestaan van goddelijke vrijheid erkent.⁵⁹ De ene substantie is immers causaal onafhankelijk: er is niets wat God van buitenaf kan beïnvloeden, omdat er buiten God niets bestaat. Deze vorm van vrijheid is er dan ook een van spontaniteit als tegendeel van alternativiteit: vrijheid als afwezigheid van externe causale beïnvloeding, omdat de activiteit van God uitsluitend voortkomt uit Zijn interne principes.

De deterministische aard van dit wereldbeeld heeft belangrijke filosofische en theologische consequenties. Een aspect van Spinoza's hyperdeterminisme behelst de ontkenning van het bestaan van mogelijke werelden. Waar Leibniz geloofde dat God op basis van een willekeurige, keuzevrije handeling tot schepping van de beste van alle mogelijke werelden was overgegaan, meent Spinoza dat God geen transcendente en

⁵⁴ Nadler, S. 2006. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 66.

⁵⁵ E1P10S.

⁵⁶ E1P15.

⁵⁷ E1P16.

⁵⁸ E1P17s.

⁵⁹ E1P17, E1P17D, E1P17C1 en E1P17C2.

beslissende entiteit is, maar een immanente, noodzakelijke substantie waaruit met absolute noodzakelijkheid de gehele wereld voortvloeit. Onze actuele wereld is volgens de *Ethica* dan ook de enige mogelijke wereld.⁶⁰ Spinoza deantropomorfiseert God in nog grotere mate door ook maar enige vorm van teleologie of aristotelische finale oorzakelijkheid in de werkelijkheid uit te sluiten.⁶¹ De natuur kent geen doelmatigheid. Zij wordt geantropomorfiseerd wanneer de mens de fout maakt zijn doelmatige denken te projecteren op de natuur zelf. De gedachte dat de natuur voor de mens zou zijn ingericht, berust dan ook op een menselijke onwetendheid aangaande de natuur en haar ware oorzaken. Alles vloeit noodzakelijkerwijs voort uit God zonder dat daar een doel achter ligt. Bovendien is de actuele wereld absoluut volmaakt zoals zij op dit moment is. Het is een antropomorfe fout van de mens om de volmaaktheid van de natuur te toetsen op grond van zijn eigen ideeën. Als consequentie hiervan geldt dat we de dingen dienen te beoordelen zoals ze op zichzelf zijn. En Spinoza stelt dan ook: “de dingen zijn dus niet meer of minder volmaakt omdat ze de menselijke zintuigen al of niet aangenaam zijn of de menselijke natuur al of niet van nut.”⁶² Dit geldt in het bijzonder bijvoorbeeld voor misvormingen, overstromingen, ziektes en de zonde.⁶³ Alles wat bestaat is volgens Spinoza immers precies zoals het zou moeten zijn. Het zal nu ook niemand meer verbazen dat ook voor wonderen in traditionele zin, dat wil zeggen een vrije ingreep van God in de werkelijkheid, die wetmatigheden van de natuur schendt, geen plaats is in de spinozistische metafysica. God handelt immers niet op een doelmatige manier en bovendien volgt alles met een logische noodzakelijkheid uit God, waardoor niets anders had kunnen zijn dan het is. Het is derhalve onmogelijk dat de causale loop der dingen zou worden geschonden. Ten slotte dient nogmaals onderstreept te worden dat niets uit de gehele werkelijkheid zich buiten deze causale en logische keten bevindt, zo ook de tot het attribueert van het denken behorende menselijke wil. De mens beschikt niet over een vrije wil, omdat de wil ook een noodzakelijk product vormt van een oneindigheid aan voorafgaande oorzaken. In de volgende paragrafen zal meerdere malen nader op dit aspect van vrijheid worden ingegaan. Er zal namelijk blijken dat Spinoza wel een mate van menselijke vrijheid erkent, maar dat deze afwijkt van onze traditionele notie hiervan.

Hoe werkt deze causaliteitsleer nu op ontologisch niveau uit in Spinoza's metafysica? Het metafysisch begrippenkader wordt wederom uitgebreid. Zo onderscheidt Spinoza twee zijden van de natuur, te weten *natura naturans* en *natura naturata*. De *natura naturans* vormt het actieve principe van de natuur, wat samenvalt met God en de attributen. De *natura naturata* als passief principe betreft de door dit actieve principe op noodzakelijke wijze voortgebrachte modi. Het is belangrijk op te merken dat het hier geen tweedeling in de werkelijkheid betreft. God vormt immers een eenheid, is ondeelbaar en zoals al uitgebreid in deze paragraaf is uiteengezet, verzet Spinoza zich tegen denken in termen van meerdere substanties. Omdat de *natura naturans* samenvalt met de substantie en haar attributen, omvat het in zijn geheel een oneindig, eeuwig en onveranderlijk aspect van de werkelijkheid, te weten de essenties der dingen. De *natura naturata* omvat echter zowel oneindige als eindige modi. De oneindige modi vallen voorts uiteen in onmiddellijke oneindige modi en middellijke oneindige modi. De eerstgenoemde categorie vormt het eerste gevolg van de attributen van God, terwijl laatstgenoemde gemedieerd is door de onmiddellijke oneindige modi, hetgeen betekent dat deze categorie een gevolg vormt van de natuur en haar attributen tezamen met de onmiddellijke oneindige modi. In de *Ethica* wordt nauwelijks duidelijk waar met deze twee categorieën nu exact op gedoeld wordt.⁶⁴ Op basis van ander overgeleverd werk van Spinoza, zoals briefwisselingen, kan echter wat meer invulling worden verschaft aan deze op het eerste gezicht enigmatische begrippen.⁶⁵ Onder het attribueert van het denken noemt Spinoza de onmiddellijke oneindige modus het absolute oneindige intellect. Nadler interpreteert dit als de verzameling van oneindige ideeën die het

⁶⁰ Nadler, S. 2006. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 87.

⁶¹ E1P36A.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Nadler, S. 2006. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 89.

⁶⁵ Ibid., p. 90.

intellect van God constitueert, met andere woorden een volmaakte kennis van de gehele werkelijkheid, zowel van de essenties der dingen in alle andere attributen als de essenties van alle particuliere ideeën die onder het eigen attribuut vallen.⁶⁶ Onder het attribuut uitgebreidheid wordt de onmiddellijke oneindige modus gevormd door beweging en rust. Beweging is dan ook inherent aan uitgebreidheid. In de literatuur wordt echter ook wel een andere opvatting toegekend aan de voornoemde categorieën van modi. In dat geval wordt bijvoorbeeld gesteld dat ze de universele wetmatigheden van de natuur omvatten die direct uit het desbetreffende attribuut vloeien: zo zouden bijvoorbeeld uit het attribuut denken direct de wetten van de logica voortvloeien.⁶⁷ De middellijke oneindige modi vormen een nog groter raadsel.⁶⁸ Een plausibele interpretatie luidt dat onder het attribuut denken het oneindige geheel van de totaliteit aan eindige zielen valt en onder het attribuut uitgebreidheid de overeenkomstige oneindige verzameling van eindige particuliere lichamen.⁶⁹ Een andere optie, voortvloeiend uit de reeds voornoemde wetmatige interpretatie, luidt dan dat de middellijke oneindige modi de meer ondergeschikte natuurwetten omvatten.⁷⁰ Ten slotte bevinden zich in het systeem van Spinoza nog de eindige modi: alle temporele particuliere zaken die zich om ons heen en in ons denken bevinden, zoals stoelen, boeken, zielen of ideeën. Deze particuliere dingen worden voortgebracht door andere particuliere dingen tezamen met de (on)middellijke oneindige modi, zoals deze voortvloeien uit hun attributen. Eindige modi worden dan ook niet direct door God voortgebracht, maar bemiddeld door andere zowel eindige als oneindige modi. Uiteindelijk zijn alle particuliere zaken afhankelijk van God en vloeit de gehele werkelijkheid op noodzakelijke wijze voort uit een noodzakelijke, unieke, oneindige en non-temporele substantie: God of de natuur. Dit metafysisch systeem kan als volgt schematisch worden weergegeven:

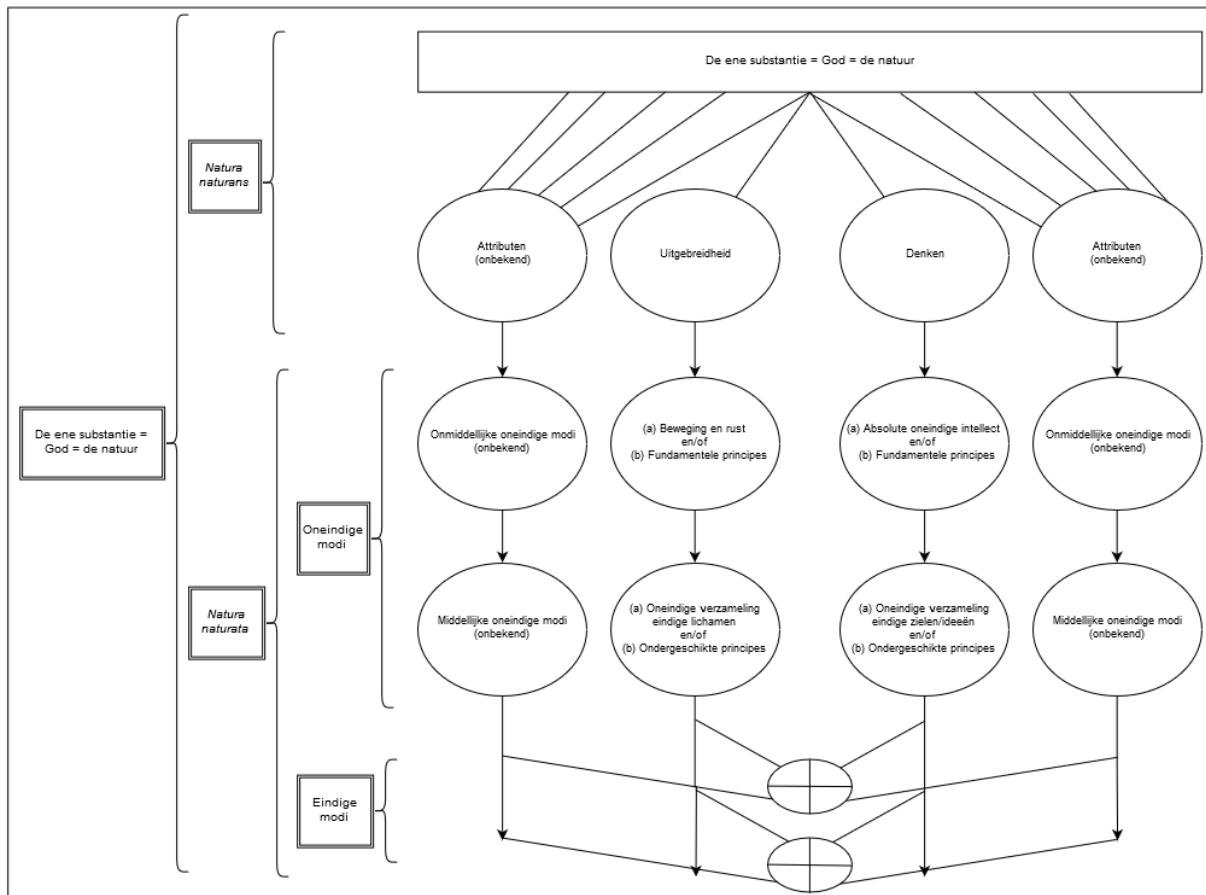
⁶⁶ Ibid., p. 90-91.

⁶⁷ Ibid., p. 93-94. Op de vraag welk perspectief de voorkeur geniet, zal gezien de reikwijdte van deze masterscriptie niet nader worden ingegaan.

⁶⁸ Ibid., p. 94.

⁶⁹ Ibid., p. 94-97.

⁷⁰ Ibid., p. 96-97. Ook in dit geval zal om inkaderingsoverwegingen niet nader op de plausibiliteit van de alternatieven worden ingegaan.



3.3 De positie van de mens

Deel twee van de *Ethica* is gewijd aan de implicaties van het in de vorige paragraaf besproken complexe metafysische systeem voor de mens, zowel op ontologisch als epistemologisch niveau. Wat is nu de plaats van de mens in dit deterministische wereldbeeld? En in welke filosofische debatten mengt Spinoza zich hier nog meer? Spinoza gaat in dit deel in op enkele belangrijke en karakteristieke filosofische thema's uit de wijsbegeerte van de zeventiende eeuw, zoals de verhouding tussen lichaam en geest van de mens en de menselijke ziel zelf, waarmee hij onder meer ageert tegen het cartesische dualisme dat de mens zou karakteriseren: de gedachte dat de mens bestaat uit twee van elkaar onafhankelijke substanties, namelijk denken en uitbreidheid, waartussen desalniettemin een interactie optreedt. Deze interactie tussen onafhankelijke substanties, waarvan Descartes vermoedde dat de pijnappelklier in de hersenen hier iets mee van doen had, vormde één van de grootste problemen van het cartesianisme.⁷¹ Maar ook de idee van de mens als eenheid vormde een dergelijk probleem. Hoe kunnen twee onderscheiden substanties immers een eenheid vormen? Nadler stelt bovendien dat Spinoza zich keerde tegen de opvatting dat de menselijke ziel onsterfelijk is.⁷² Descartes' filosofie sloot vanwege het dualistische karakter van de substantieel leer immers naadloos aan op de heersende theologische opvatting dat de menselijke ziel voort blijft bestaan wanneer de mens is gestorven. Hij meende dat deze theologische consequenties de waarheid van zijn substantieel leer bekrachtigden.⁷³

Voordat echter toegekomen zal worden aan de meer antropologische ideeën in de *Ethica*, dient de doctrine van het parallelisme besproken te worden. In stelling zeven stelt Spinoza namelijk: "de orde en het verband tussen de ideeën zijn dezelfde als de orde en het

⁷¹ Ibid., p. 149-150.

⁷² Ibid., p. 153.

⁷³ Ibid., p. 152.

verband tussen de dingen”.⁷⁴ Wat bedoelt Spinoza met deze frase en wat tracht hij hiermee te bereiken? Attributen zijn causaal onafhankelijk van elkaar. Zo stelt Spinoza in de vijfde stelling dat ideeën uitsluitend het gevolg kunnen zijn van andere ideeën en dus niet van lichamen met uitgebreidheid. In de zesde stelling breidt Spinoza dit uit naar alle andere attributen: zo zijn ook de eindige modi in het attribuut uitgebreidheid uitsluitend veroorzaakt door andere eindige modi binnen dat attribuut. Modi van attributen moeten dus verklaard en begrepen worden binnen de sfeer van dat attribuut zelf. Causaliteit vindt wel plaats tussen de modi onderling, maar het strekt zich niet uit tot andere attributen. Maar hoe is het dan mogelijk dat er een zekere interactie tussen de beide attributen plaats lijkt te vinden? Wanneer wij onze hand in het vuur houden, hebben wij toch een idee van pijn? En is het niet een vorm van verkapt cartesianisme, wanneer Spinoza de attributen causaal van elkaar lijkt te scheiden? Met betrekking tot het punt van de ogenschijnlijke interactie geldt dat deze niet plaats vindt op een causale, maar op synchrone wijze. De orde en het verband tussen de dingen in het ene attribuut, zoals het denken, zijn gelijk aan de orde en het verband in het andere attribuut, zoals uitgebreidheid. De causale ordening van ideeën spiegelt dan ook die van lichamen. Alle attributen vertonen dezelfde orde, hetgeen niet opmerkelijk is, omdat alle attributen en hun modi immers een uitdrukking zijn van dezelfde substantie. De modi van verschillende attributen zijn allemaal zijden van dezelfde medaille. En dit aspect maakt dat hier zeker geen sprake is van verkapt cartesianisme: in de substantieleer van Descartes zijn lichamen en zielen immers ontologisch en epistemologisch van elkaar gescheiden, wat bij Spinoza niet het geval is, omdat denken en uitgebreidheid uiteindelijk uitdrukkingen zijn van een en dezelfde substantie. Het reeds in cartesische context besproken probleem van de interactie tussen lichaam en ziel doemt in het denken van Spinoza dan ook niet op. Lichaam en geest zijn immers ontologisch niet van elkaar gescheiden. Tussen lichaam en geest is dan ook geen sprake van een causale interactie, maar er bestaat wel een synchrone ordening tussen de attributen.

Een ander belangrijk thema in de *Ethica* wordt gevormd door de plaats van de mens in de natuur. In zowel theologisch als filosofisch opzicht heeft de mens in de meeste gevallen een bevoorrechte positie gehad. Volgens de Bijbel wordt de mens immers radicaal afgescheiden van andere organismen, omdat hij een moreel en intelligent wezen is. Bij Descartes is de mens het enige bezielde wezen; bij Leibniz zijn alle wezens bezielde, maar beschikt alleen de mens over appercepties, oftewel zelfbewustzijn, en vrijheid. Het is opmerkelijk dat in het denken van Spinoza geen radicale scheiding aanwezig is tussen de mens en andere wezens in de natuur: net als alle andere modi, maakt de mens onderdeel uit van de natuur en is ook hij volledig onderworpen aan haar wetten. De mens bestaat volgens Spinoza uit een eenheid van lichaam en geest en vormt – net als alle andere lichamen en zielen – een eindige modus. Zowel het menselijk lichaam als de geest zijn niets anders dan eindige modi van de respectievelijke attributen uitgebreidheid en denken, wat de mens in ontologische zin gelijk maakt aan alle andere modi. Toch heeft het denken in de filosofie van Spinoza een belangrijke eigenschap, namelijk dat zij intentioneel is, hetgeen betekent dat het denken altijd een object heeft, namelijk de objectieve realiteit die tot het idee behoort. Dit in tegenstelling tot de formele realiteit van het denken: het bestaan van het idee zelf. Ideeën hebben bij Spinoza altijd een object: het betreft altijd een idee van iets. Zo heeft de zon op zichzelf gezien formele realiteit en heeft zij objectieve realiteit wanneer we er aan denken. De intentionaliteit van de ideeën is belangrijk voor de wijze waarop Spinoza de menselijke geest beschouwt, gezien het volgende citaat: “het lichaam is dus het object van de idee die de menselijke geest vormt”.⁷⁵ Maar toch geloven we doorgaans dat de mens zich onderscheidt van alle andere bestaande organismen, met name omdat wij beschikken over zelfbewustzijn. Op welke wijze incorporeert Spinoza dit in zijn denken? Hij stelt in de eerste plaats het volgende: “[...] de stellingen die wij tot dusver hebben aangetoond, zijn zo algemeen, dat ze niet méér betrekking hebben op de mensen dan op andere individuele

⁷⁴ E2P7.

⁷⁵ E2P13.

dingen, die overigens alle, zij het in verschillende gradaties, bezielt zijn.”⁷⁶ Overigens dient hier nog opgemerkt te worden dat Spinoza, net als Leibniz, contra Descartes van mening was dat andere organismen dan de mens geen complexe machines zijn, maar allen, weliswaar met graduele verschillen, over een ziel beschikken. Maar waar het nu om gaat, is dat Spinoza hier overgaat tot het bepalen van het onderscheid tussen de menselijke geest en andere eindige modi van het attribut denken. Omdat de menselijke geest het lichaam als object heeft, volgt in de *Ethica* een filosofische analyse van het menselijk lichaam. Hier wordt tevens ingegaan op de individuatie van het lichaam. Spinoza meent dat lichamen zich in hun beweging en rust van elkaar onderscheiden. Lichamen (maar ook zielen) zijn – en dit vormt een corpuscularistisch element - opgebouwd uit een oneindig aantal delen. En omdat de menselijke ziel als object het menselijk lichaam heeft, “kan er niets in dit lichaam gebeuren dat de menselijke geest niet kent”.⁷⁷ Omdat het menselijk lichaam zeer complex is, te denken valt bijvoorbeeld aan de complexiteit van ons brein, en dus ook veel verschillende vermogens heeft, geldt dit volgens Spinoza op dienovereenkomstige wijze ook voor de menselijke geest. Voor al hetgeen in het menselijk lichaam gebeurt, zo hebben we gezien, bestaan er corresponderende ideeën in de geest. De mens onderscheidt zich dan ook op een graduele wijze van andere organismen omdat hij een buitengewoon complex lichaam heeft, wat tot uitdrukking komt in de eindige modus van het denken, namelijk de menselijke geest, dat dit lichaam als object heeft. Of zoals Spinoza het verwoordt: “de menselijke geest is in staat een zeer groot aantal dingen waar te nemen, en de grootte van dit vermogen is afhankelijk van het aantal manieren waarop het lichaam kan worden beïnvloed.”⁷⁸ De mens maakt net zoals alle andere eindige modi dus deel uit van de natuur. Bij Spinoza heeft de mens geen radicaal onderscheiden plek, zoals het geval is bij Descartes. De mens is bij Spinoza een modus die alleen complexer is en meer vermogens heeft dan andere modi, zoals stenen of dieren.

3.4 Kennis: vertrouwen in de menselijke rede

In het tweede deel van de *Ethica* vindt een overgang plaats naar een epistemologisch systeem, waarin het begrip “idee”, gedefinieerd als “een voorstelling van de geest, die hij vormt omdat hij een zaak is die denkt”, een centrale plaats heeft.⁷⁹ Spinoza zal hier namelijk onderzoeken in welke categorieën ideeën opgedeeld kunnen worden, op welke wijze ideeën zijn gerelateerd aan waarheid en onwaarheid, welke vormen van kennis hieruit voortvloeien, maar bovenal hoe we als mensen tot een ware kennis van de dingen kunnen komen. De wijze waarop de mens kennis kan verkrijgen, hangt sterk samen met het ethische doel van de *Ethica*. Zoals reeds besproken is in § 3.1, bestaat dit uiteindelijke doel immers uit het bereiken van een staat van gelukzaligheid en het leiden van een goed leven in een strikt deterministische wereld. Het zal blijken dat Spinoza’s epistemologie – oftewel de wijze waarop de mens de ware ordening en oorzaken van de dingen kan kennen – binnen dit project een cruciale rol speelt.

Ook hier is het eerst noodzakelijk een aantal cruciale begrippen van elkaar te onderscheiden. In de eerste plaats het begrip waarheid: wanneer is een bepaald idee nu waar binnen de kenleer van Spinoza? Al in het eerste deel van de *Ethica* meent Spinoza het volgende: “een waar idee moet met het voorgestelde object overeenkomen”.⁸⁰ Dit vormt zonder twiifel een waarheidsopvatting die valt onder de filosofische categorie “*adaequatio rei et intellectus*”, met andere woorden een correspondentietheorie van waarheid. Een idee is dan ook waar, wanneer een volledige uitleg van het object wordt verschaft, zowel in causale als in logische zin, en dus de noodzakelijkheid van dit object wordt getoond.⁸¹ De negatie van deze definitie, oftewel wanneer een idee niet overeenkomt met het voorgestelde object, vormt de omschrijving van een idee dat onwaar is. De onwaarheid van ideeën vormt voorts

⁷⁶ E2P13S.

⁷⁷ E2P12.

⁷⁸ E2P14.

⁷⁹ E2D3.

⁸⁰ E1A6.

⁸¹ Nadler, S. 2006. *Spinoza’s Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 164.

geen positieve eigenschap van deze ideeën zelf. Deze ideeën duiden op een gebrek aan kennis: iets wat Spinoza ook wel aanduidt met de Latijnse term “privatio”, oftewel het ontbreken van een causale historie van het object. Omdat de noodzakelijkheid van het epistemologisch object in dit geval niet wordt getoond, komt hier het denken in termen van contingentie of toevalligheid uit voort. Spinoza onderscheidt daarnaast adequate van inadequate ideeën. Onder een adequaat idee wordt verstaan “een idee, die wanneer men haar op zichzelf en los van de relatie met het object beschouwt, alle wezenlijke eigenschappen of intrinsieke benoemingen van een waar idee heeft”.⁸² Alle ideeën, inadequate ideeën inclusief, zijn volmaakt zoals zij zijn⁸³ en de waarheidswaarde hiervan dient extrinsiek, dat wil zeggen niet als eigenschap van het idee zelf, te worden begrepen.⁸⁴ Met betrekking tot de relatie tussen adequate en inadequate ideeën enerzijds en ware en onware ideeën anderzijds geldt dat alle ware ideeën tevens adequate ideeën zijn en alle onware ideeën tevens inadequate ideeën. De waarheidswaarde van een idee wordt echter extrinsiek vastgesteld, namelijk op grond van een vergelijking van het idee met de zaak die het representeert, terwijl de adequaatheid van een idee los van dit object, dat wil zeggen op zichzelf, dient te worden beschouwd.⁸⁵ Een adequaat idee heeft dan ook dezelfde wezenlijke eigenschappen als een waar idee, maar wordt ter bepaling van zijn adequaatheid niet gezien in relatie tot zijn object. Het geloof in een vrije wil, waar Spinoza zich ook in dit deel van de *Ethica* tegen keert, vormt een belangrijk inadequate idee. Spinoza stelt in deze context namelijk: “in de geest is er geen absolute of vrije wil, maar de geest wordt tot het willen van iets aangezet door een oorzaak die op zijn beurt ook door een andere is aangezet, en deze weer door een andere, en zo tot in het oneindige.”⁸⁶ Vrijheid wordt bij Spinoza – in tegenstelling tot bij Descartes – dus niet gedefinieerd als willekeurig, onveroorzaakt idee. Zoals al eerder bleek, erkent Spinoza desondanks een vorm van menselijke vrijheid. Deze opvatting over vrijheid zal in § 3.7 worden beschouwd. De oneindige, complete verzameling van alle adequate ideeën bevindt zich in het oneindige intellect van God. Wanneer onze ideeën de ideeën binnen dit oneindige intellect spiegelen, dan kunnen wij derhalve ook spreken van adequate ideeën. In tegenstelling tot dit oneindige intellect bevat de menselijke geest echter ook inadequate ideeën. Vergissingen kunnen op twee wijzen tot stand komen binnen dit epistemologisch kader. In de eerste plaats vanwege het reeds voornoemde inadequate zijn van ideeën, wanneer er met andere woorden een stap ontbreekt in de causale schakel die de noodzakelijkheid van het epistemologisch object toont. In de tweede plaats noemt Nadler de gedachte dat niet elke uitgebreide modus die correspondeert met een idee samenvalt met het daadwerkelijke object van dat idee.⁸⁷ Hij geeft het voorbeeld van een idee waarvan het object een fictief wezen is, zoals de eenhoorn. Vanwege het parallellisme tussen alle attributen, verwijst het idee van de eenhoorn weliswaar naar een object eenhoorn met uitgebreidheid, maar dit betekent niet dat dit object een eenhoorn is in werkelijke zin, maar eerder de staat van ons brein dat parallel is aan dit imaginaire idee.

Hoe is het nu mogelijk dat we adequate in plaats van inadequate ideeën van de werkelijkheid verkrijgen en onze geest dus (ten dele) kunnen vereenzelvigen met het oneindige intellect van God? De *Ethica* is in dit kader in ieder geval buitengewoon pessimistisch ten aanzien van ideeën die zich in de laagste hiërarchische positie bevinden, namelijk de verbeelding. Wanneer op grond van deze vorm van kennis ideeën worden gevormd over externe lichamen, ons eigen lichaam of onze geest, dan zijn deze inadequate. Dit omdat wij deze kennis altijd opdoen wanneer ons lichaam daarbij als bemiddelende instantie optreedt, waardoor de verkregen ideeën, die – zoals we reeds hebben gezien – op dezelfde wijze zijn geordend als lichamen, antropomorf zijn: we beschouwen de lichamen dan uitsluitend vanuit het perspectief van ons eigen menselijk kenapparaat, waardoor we de dingen niet zien zoals ze op zichzelf zijn, namelijk op grond van de eeuwige en

⁸² E2D4.

⁸³ E2P33, E2P35D en E2P43S.

⁸⁴ E2D4 en E2D4E.

⁸⁵ Nadler, S. 2006. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 164-165.

⁸⁶ E2P48.

⁸⁷ Nadler, S. 2006. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 162.

onveranderlijke wijze waarop ze zijn geordend, maar noodzakelijk vanuit een temporeel en ruimtelijk perspectief. Dit geldt ook voor de eigen menselijke geest: zij is volgens Spinoza immers niets meer dan het idee van ons lichaam. Hij refereert hier ook wel naar door te stellen dat de mens in dit kader “de dingen in overeenstemming met de gewone orde der natuur kent”⁸⁸, dat wil zeggen dat de wijze waarop wij ons lichaam en dus onze geest kennen slechts een relatieve uitdrukking vormt van de wijze waarop we door andere lichamen worden aangedaan, en hij concludeert in dit verband dan ook dat de menselijke geest “noch van zichzelf, noch van zijn lichaam, noch van de lichamen erbuiten een adequate kennis bezit, maar alleen een verwarde, dat wil zeggen, wanneer hij op een uiterlijke wijze – door een toevallige samenloop van omstandigheden – wordt aangezet om het een of ander nauwkeuriger in zich op te nemen.”⁸⁹ Maar Spinoza zoekt natuurlijk juist naar de wijze waarop wij als mens kennis *sub specie aeternitatis* kunnen verkrijgen: niet temporele en relatieve, maar eeuwige en absolute ideeën zoals deze door God worden gekend in zijn oneindig intellect. Volgens Spinoza is het toch mogelijk voor de mens om dit soort kennis te verkrijgen via de tweede en derde wijzen van kennen, namelijk dat wat hij respectievelijk discursief inzicht en intuïtief weten noemt⁹⁰, die noodzakelijk waar zijn, in tegenstelling tot de voornoemde eerste wijze van de verbeelding. Onder het discursieve inzicht verstaat Spinoza de “aspecten die alle lichamen gemeen hebben en op een gelijke wijze zowel in een deel als in het geheel zijn”.⁹¹ Het gaat hier niet om de volgens Spinoza relatieve algemene begrippen of universalia, zoals “mens, paard of hond”,⁹² maar om de eigenschappen die alle lichamen gemeenschappelijk hebben omdat ze modi onder het attribuut extensie zijn, dat wil zeggen: hun wezen. Essentieel voor het begrip van deze categorie vormt het inzicht dat deze gemeenschappelijke aard niet extern, dat wil zeggen gemedieerd door andere lichamen of het eigen lichaam, zoals het geval is bij de verbeelding, maar intern begrepen kan worden, dus zonder de externe lichamen die het epistemologisch object aandoen.⁹³ Met betrekking tot intuïtieve kennis geldt dat het in de *Ethica* ontbreekt aan een analyse van dit begrip, maar op grond van een voorbeeld wat hij ter verduidelijking aanlevert, kunnen we ons er een idee van vormen. Hij beschrijft namelijk een getallenreeks bestaande uit drie getallen, gekenmerkt door een zekere logische verhouding, waarvan wij in één oogopslag, direct dus, het vierde afleiden. Hij lijkt hiermee te doelen op een directe toegang tot de absolute waarheid in het geval van logische of mathematische reeksen, met andere woorden: de werkingswijze van de natuur, die wij kunnen verkrijgen op grond van een logica die volledig in ons denken is geïnternaliseerd. De hiërarchische superioriteit van intuïtieve kennis ten opzichte van discursief inzicht is vervolgens niet gelegen in de vormen van kennis waartoe zij leiden: in beide gevallen zijn dit immers noodzakelijk adequate ideeën. Het hiërarchische verschil ligt eerder in de wijze waarop we die kennis kunnen verkrijgen en in de ethische consequenties van de kenwijzen. Op deze ethische consequenties zal overigens nader worden ingegaan, wanneer het laatste deel van de *Ethica* zal worden besproken, namelijk in § 3.8. Op grond van discursief inzicht en intuïtief weten kunnen wij onze adequate ideeën uitbreiden en meer kennis van God of de natuur verkrijgen, omdat alle ideeën die zijn afgeleid van adequate ideeën, tevens zelf adequate ideeën zijn. Uit de optimistische epistemologie van Spinoza volgt dus dat wij God of de natuur op adequate wijze kunnen kennen langs discursieve of intuïtieve weg. Weliswaar zullen onze ideeën nooit volledig kunnen samenvallen met het oneindige intellect Gods – mede omdat een oneindig aantal attributen immers niet kenbaar zijn voor de mens –, maar toch kunnen wij absolute, zekere kennis verkrijgen van God in de attributen denken en uitgebreidheid. Deze mogelijkheid van absoluut zekere kennis zal essentieel blijken voor de reeds aangestipte ultieme ethische doelstelling van de *Ethica*.

⁸⁸ E2P29C.

⁸⁹ E2P29S.

⁹⁰ E2P40S2.

⁹¹ E2P38.

⁹² E2P40S1.

⁹³ E2P29S.

3.5 Een meetkundige ordening van menselijke emoties

Zoals niets ontsnapt aan het bereik van God, de ene substantie of de natuur, zo valt ook niets buiten de reikwijdte van de geometrische methode, zo getuigt het voorwoord op het derde deel van de *Ethica*. Dit geldt dus, opmerkelijk genoeg voor hen die niet of nauwelijks bekend zijn met het denken van Spinoza, ook voor het onderwerp dat in dit derde deel wordt behandeld, namelijk de menselijke hartstochten, oftewel het emotionele aspect van de menselijke geest. Maar zoals we reeds hebben gezien, beslaat de natuur bij Spinoza de gehele werkelijkheid en is er dus niets wat aan haar toepassingsbereik kan ontsnappen. Ook onze hartstochten maken dus deel uit van het deterministische verloop van de natuur, waardoor de natuurwetten ook op dit deel van de werkelijkheid van toepassing zijn, net als op alle andere eindige modi onder het attribuut denken. Spinoza echter meent op grond hiervan dat ook de hartstochten op meetkundige wijze uiteengezet dienen te worden. Spinoza verwoordt het voorgaande op bijna poëtische wijze: "Ik zal dus de natuur en de kracht van de hartstochten en de macht van de geest daarover, volgens dezelfde methode behandelen, als in het voorgaande God en de geest, en ik zal de menselijke handelingen en de begeerten beschouwen als betrof het een vraagstuk van lijnen, vlakken of lichamen."⁹⁴

Laten we nu een blik werpen op het begrip hartstocht en onderzoeken op welke wijze Spinoza dit begrip definieert. Dit begrip is alleen te begrijpen door middel van het begrip *conatus*, oftewel "het streven van elk ding naar de voortzetting van het zijn."⁹⁵ Nadler stelt dat de *conatus* vergelijkbaar is met een existentiële inertie, oftewel vergelijkbaar met een bal die in een rechte lijn in beweging zal blijven totdat er een externe kracht is die deze beweging zal doen stoppen of verminderen, echter dan toegepast op het existentiële niveau van de mens.⁹⁶ De *conatus* geldt overigens niet alleen voor de mens, maar voor alle individuen, al richt Spinoza zich in de *Ethica* vrijwel uitsluitend op de menselijke *conatus*. De dingen, de mens inbegrepen, kunnen zelf niet tot hun eigen vernietiging leiden of tot een verandering in negatieve zin en streven te allen tijde naar de voortzetting van hun eigen existentie. Slechts zaken die aan die dingen extern zijn, kunnen leiden tot een negatieve verandering ervan. De *conatus* vormt bij Spinoza het actuele wezen of de essentie van elk ding. Onder de hartstochten verstaat Spinoza vervolgens de veranderingen die de *conatus* ondergaat, oftewel "de aandoeningen van het lichaam, die het handelend vermogen van het lichaam vergroten, verkleinen, ondersteunen of remmen, en tegelijk de ideeën van deze aandoeningen."⁹⁷ De *conatus* in een wezen met zelfbewustzijn, te weten de mens, noemt Spinoza begeerte: *conatus* impliceert dat de mens zaken nastreeft die hij goed acht.

Hartstochten krijgen, zoals weldra nog toegelicht zal worden, bij Spinoza niet noodzakelijkerwijs een negatieve waardering, alsof het gevoelens van de mens zouden betreffen, in strijd met de rede. Hiertoe maakt hij een onderscheid tussen het handelen en het ondergaan van de menselijke geest, ook wel haar actieve en passieve aspect genoemd. Wanneer een hartstocht uitsluitend de eigen menselijke geest als oorzaak heeft, met andere woorden intern voortkomt uit de mens zelf, dan spreekt Spinoza over handelen. Zoals reeds is gebleken uit de vorige paragraaf, moet het in dit geval dus wel adequate ideeën betreffen, omdat de hartstocht hier intern, oftewel door ons zelf, is voortgebracht. Dit in tegenstelling tot een ondergaan, wat inhoudt dat wij slechts de gedeeltelijke oorzaak van een hartstocht zijn: het gevolg heeft in dit geval niet alleen onszelf als oorzaak, maar ook aan ons externe lichamen. Hartstochten die wij ondergaan, betreffen per definitie inadequate ideeën, die uit de gewone orde der natuur voortvloeien. Het zal geen enkele lezer verbazen dat Spinoza sterk tegen dit soort passieve hartstochten zal ageren. Deze hartstochten zullen wij volgens Spinoza moeten matigen. Het gaat hem immers niet om wat ons goed voorkomt louter omdat wij zodanig worden aangedaan dat wij genot ervaren of pijn vermijden, maar wat op zichzelf bezien goed voor ons is.⁹⁸

⁹⁴ E3P.

⁹⁵ E3P7.

⁹⁶ Nadler, S. 2006. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 195.

⁹⁷ E3D3.

⁹⁸ Nadler, S. 2006. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 212.

In het derde deel van de *Ethica* worden met name de hartstochten onderzocht die wij ondergaan: de door Spinoza negatief gewaardeerde deelverzameling van hartstochten die ook wel wordt aangeduid met het begrip “passies”. Hartstochten vallen uiteen in drie primaire categorieën, namelijk blijdschap, droefheid en de reeds besproken begeerte. Alle andere hartstochten zijn afgeleiden van deze primaire hartstochten. In wat vervolgens in dit deel van de *Ethica* volgt, tracht Spinoza dit duidelijk te maken door een groot aantal hartstochten te definiëren. Zo vormt liefde “hetzelfde als blijdschap samen met de idee van een uitwendige oorzaak” en is haat “niets anders dan droefheid samen met het idee van een uitwendige oorzaak.”⁹⁹ Over hoop en vrees stelt hij: “hoop is namelijk hetzelfde als een onbestendige blijdschap die ontstaat uit het beeld van een toekomstige of voorbije gebeurtenis met een voor ons twijfelachtig verloop. Vrees daarentegen is een onbestendige droefheid, die ook ontstaat uit de voorstelling van een onzekere gebeurtenis.”¹⁰⁰ Maar ook allerlei andere hartstochten als trots, berouw, genegenheid, teleurstelling, meegevoel, medelijden en neerslachtigheid worden door Spinoza gedefinieerd uit de primaire hartstochten. Overigens worden na de laatste stelling in dit deel van de *Ethica* nog de onderscheiden hartstochten opgesomd en toegelicht. Dat er een grote diversiteit aan hartstochten bestaat, wordt in de volgende passage uitgedrukt: “er zijn zo veel vormen van blijdschap, droefheid en begeerte en dus ook van elke hartstocht die daaruit is samengesteld, bijvoorbeeld de aarzeling, of die daaruit zijn afgeleid, zoals de liefde, de haat, de hoop en de angst, als er soorten objecten zijn die ons aandoen.”¹⁰¹

De centrale gedachte achter dit deel van de *Ethica* wordt gevormd door de idee dat de mens als egoïstisch-hedonistisch gemotiveerd wezen in het licht van zijn *conatus* uiteindelijk altijd streeft naar de maximalisatie van zijn eigen blijdschap of het vermijden van droefheid. Het egoïsme keert ook terug wanneer Spinoza meent dat het subjectieve genot of leed uiteindelijk in het geval van hartstochten die wij ondergaan bepalend is voor de vraag wat goed is en wat slecht. Ieder individu beoordeelt dit op grond van de eigen hartstochten. Bovendien meent Spinoza: “verschillende mensen kunnen door één en hetzelfde voorwerp op verschillende wijzen worden aangedaan, en één en dezelfde persoon kan door één en hetzelfde voorwerp op verschillende momenten op verschillende manieren worden aangedaan.”¹⁰² Waarom hebben de hartstochten die wij ondergaan nu, zoals hiervoor reeds besproken, zo’n inferieure status ten opzichte van hartstochten die een functie zijn van de handelende geest? De handelende geest kent een begeerte die rationeel is, omdat zij gerelateerd is aan de adequate ideeën, die noodzakelijk waar zijn. Als gevolg hiervan kent de handelende geest uitsluitend de hartstochten die tot blijdschap en begeerte te herleiden zijn en dus niet tot droefheid. De weg van de adequate ideeën vormt immers de weg van de dingen zoals deze in het oneindige intellect van God zelf gedacht worden; de weg van de adequate ideeën toont ons wat op zichzelf goed voor ons is en niet alleen een subjectief, oncontroleerbaar en tijdelijk genot teweeg brengt. Dit in tegenstelling tot de geest die ondergaat: deze kent tevens de hartstochten die te herleiden zijn tot droefheid, omdat de samenhangende ideeën niet uitsluitend het resultaat zijn van de interne activiteit van de geest, maar ook van externe lichamen die op ons inwerken, waardoor zij inadequaat zijn. In deze sfeer geldt bovendien dat wij de dingen die wij verlangen alleen goed noemen, omdat wij er naar verlangen en niet omdat ze daadwerkelijk op zichzelf gezien goed zijn. Dit opent de weg voor Spinoza om te stellen dat de weg van de adequate ideeën en dus van de interne geestelijke activiteit tot werkelijke gelukzaligheid leidt.

⁹⁹ E3P13S.

¹⁰⁰ E3P18S2.

¹⁰¹ E3P56.

¹⁰² E3P51.

3.6 Vrijheid, deugdzaamheid en ethiek

“De menselijke onmacht om de hartstochten in te perken en te remmen noem ik slavernij, want de mens die aan zijn hartstochten is onderworpen, heeft niet zichzelf, maar het lot als meester.”¹⁰³ Met deze woorden geeft Spinoza direct aan wat in het vierde deel van de *Ethica* betoogd zal worden, namelijk dat we de hartstochten waardoor wij worden aangedaan zoveel mogelijk dienen te beperken en dat er een alternatief bestaat: dat het mogelijk is om als vrij en deugdzaam mens onder de leiding van de rede ware kennis van goed en kwaad te verkrijgen en een ware staat van geluk te bereiken. Dit deel bouwt dan ook sterk voort op het derde deel van de *Ethica*, dat zojuist is besproken. De titel van dit deel, te weten “De menselijke slavernij met andere woorden de krachten van de hartstochten”, lijkt te duiden op een pessimistisch gestemd denken, maar zoals zal blijken, schept Spinoza een ethisch alternatief, namelijk dat van de vrije en deugdzame mens. In dit deel zal dus recht gedaan worden aan de titel van de *Ethica* en belanden we in de sfeer van de ethiek.

Allereerst is het noodzakelijk de begrippen “volmaaktheid” en “onvolmaaktheid” enerzijds en “goed” en “kwaad” anderzijds te bespreken. Met zijn analyse van de begrippen “volmaakt” en “onvolmaakt” tracht Spinoza wederom te ageren tegen de antropomorfisering van God of de natuur en teleologische interpretaties daarvan. We noemen iets volmaakt, wanneer een subject verifieert dat een werk overeenkomt met de intentie van de maker van dat werk; we noemen iets onvolmaakt wanneer het subject dit zou ontkennen. Als een werk nog niet afgerond is, dan noemt een subject dit werk onvolmaakt, omdat het nog niet strookt met de intentie van de maker. Dit impliceert dat de maker een intentie heeft en dat het subject deze ook kent. Wanneer dit niet het geval is, is het onzinnig te stellen dat een werk volmaakt of onvolmaakt is. De mens maakt echter een denkfout wanneer hij deze analyse projecteert op de natuur, omdat hij algemene begrippen heeft gevormd en op willekeurige wijze de voorkeur aan enkelen van hen heeft gegeven, die als model voor de natuur zijn gaan fungeren. Dit verklaart waarom mensen menen dat de natuur anders had moeten zijn, fouten heeft gemaakt, tekortschiet en dus onvolmaakt zou zijn. De natuur is echter in tegenstelling tot de traditionele conceptie niet teleologisch ingesteld en kent dus geen finale oorzakelijkheid, en dergelijke antropomorfe analyses worden door Spinoza dan ook bestempeld als ficties. Alles is wat het is en alles is volmaakt of noodzakelijk bepaald zoals het is: het had immers niet anders kunnen zijn. Spinoza meent op overeenkomstige wijze dat ook de begrippen “goed” en “kwaad” relatief en subjectief zijn: het zijn geen eigenschappen van de werkelijkheid buiten ons, maar wij projecteren deze begrippen zelf op de dingen. In de vorige paragraaf hadden we al gezien dat wij op grond van onze eigen hartstochten bepalen wat goed en wat slecht is, of zoals Spinoza dit probleem in het derde deel van de *Ethica* diagnosticeert: “[...] wij zijn van mening dat iets goed is omdat wij het nastreven, willen, verlangen en begeren” en “[...] dat wij niets nastreven, willen, verlangen of begeren omdat wij van mening zijn dat het goed is.”¹⁰⁴ Hij noemt dit ook wel “de kennis van goed en kwaad”, oftewel de kennis die – zoals in de vorige paragraaf toegelicht – inadequaat is, met andere woorden slechts gepaard gaat met een vorm van tijdelijke blijdschap of droefheid die stamt uit de wijze waarop wij toevalligerwijs en oncontroleerbaar worden aangedaan door aan ons externe dingen.¹⁰⁵ Weldra zal echter blijken dat Spinoza een geobjectiveerd ideaalbeeld van de mens zal onderkennen, dat we nooit volledig, maar wel in meer of mindere mate kunnen benaderen. Onder “goed” en “kwaad” verstaat Spinoza binnen deze context respectievelijk iets waarvan wij met zekerheid weten dat het ons dit beeld laat benaderen of iets dat ons hiertoe belemmert. En mensen die in meerdere of mindere mate aan dit beeld voldoen, noemt Spinoza volmaakter of onvolmaakter. In deze context spreekt Spinoza over “ware kennis van goed en kwaad.”¹⁰⁶ Deze ware kennis van goed en kwaad komt slechts vanuit onszelf tot stand en gaat dus gepaard met adequate ideeën.

¹⁰³ E4P.

¹⁰⁴ E3P9S.

¹⁰⁵ E4P8.

¹⁰⁶ E4P14.

Maar voordat hij dit ideaalbeeld uiteen zal zetten, richt Spinoza zich eerst op het leven, voor zover dat niet onder de leiding van de rede geleid wordt, maar voor zover wij als slaven zijn van de hartstochten waardoor wij worden aangedaan, iets wat hij “de menselijke zwakheid” noemt.¹⁰⁷ Zoals de lezer nu reeds bekend zou moeten zijn, maken wij als mens noodzakelijk onderdeel uit van de natuur. Hoe actief of intern wij ooit in ons handelen of denken zullen zijn, het is nooit mogelijk dat wij uitsluitend op een actieve manier handelen en dus volledig onafhankelijk van externe zaken kunnen bestaan: anders zouden wij immers nooit sterven. In de natuur is sprake van een voortdurende concurrentiestrijd, waar wij ons dus niet aan kunnen onttrekken. Wij delen de werkelijkheid immers met een oneindig aantal andere zijnden die – net als wij – ook voortdurend streven naar zelfbehoud en dus begeertes hebben die zij trachten te realiseren. Deze zijnden kunnen op grond van hun *conatus* met elkaar in conflict raken. Dit is wat Spinoza tracht weer te geven wanneer hij het volgende stelt: “er bestaat in de werkelijkheid geen individueel ding, dat niet door een ander in vermogen en kracht overtroffen wordt. Welk individu men ook neemt, er bestaat altijd een ander met een groter vermogen dat het kan vernietigen.”¹⁰⁸ We kunnen altijd worden overtroffen door “de macht van uitwendige oorzaken.”¹⁰⁹ Deze voortdurende strijd vindt niet alleen plaats in de natuur als geheel, maar ook in het denken van de mens zelf, wanneer het gaat om de hartstochten, waardoor wij worden gedreven en tot handelen worden aangezet. Ook tussen de hartstochten onderling bestaat een concurrentiestrijd. Hartstochten kunnen alleen worden geremd of vernietigd wanneer er sprake is van een hartstocht die tegengesteld en krachtiger is. Spinoza beschrijft vervolgens de wijzen waarop de ene hartstocht krachtiger of zwakker kan zijn dan andere hartstochten, bijvoorbeeld zoals de begeerte naar toekomstige zaken doorgaans geremd wordt door de begeerte naar iets wat nabijer in de toekomst is gelegen.¹¹⁰ Belangrijk is echter dat alleen hartstochten andere hartstochten kunnen beïnvloeden: de (ware) kennis van goed en kwaad kan op zichzelf bezien geen hartstochten remmen of vernietigen. Dit kan zij alleen als hartstocht doen. De hartstochten die echter voortvloeien uit de ware kennis van goed en kwaad zijn niet noodzakelijkerwijs sterker dan andere hartstochten, ook indien wij er door worden aangedaan. Dit verklaart voor Spinoza waarom de mens regelmatig de kortstondige, heftige lust verkiest boven grotere blijdschap in de (verre) toekomst en waarom hij dus niet altijd datgene doet wat het beste voor hem is, zelfs als hij zich hiervan bewust is.

Het antwoord van Spinoza op de vraag hoe we ons nu als mens uit deze slaafse positie kunnen bevrijden, wordt gevormd door de gedachte van de deugd als ideaaltype voor de mens. Dit doet direct denken aan de antieke Griekse wijsbegeerte, waarin de deugd, in het Grieks *aretê*, begrepen werd als het hebben van karaktereigenschappen die maken dat je als mens excelleert.¹¹¹ Dit is echter niet waar Spinoza met dit begrip op doelt. In de *Ethica* is de deugd immers niets anders dan de *conatus* zelf, oftewel het streven naar zelfbehoud, wanneer deze uitsluitend is voortgekomen uit de mens zelf. De deugdzame mens handelt zoveel mogelijk op grond van zijn innerlijke principes en wordt zo weinig mogelijk aangedaan door externe zaken: hij leeft onder de leiding van de rede, en niet op grond van de hartstochten waardoor hij wordt aangedaan. Dit ideaaltype vormt derhalve een moreel pleidooi voor de actieve mens in spinozistische zin des woords, gegrond op een metafysisch en epistemologisch bouwwerk. Tegelijkertijd maakt de mens – net als alle andere eindige modi – onderdeel uit van de natuur en kan hij nooit volledig actief zijn, wat reeds enkele malen is onderkend. We kunnen het ideaaltype van de deugdzame mens dus benaderen, maar er nooit volledig mee samenvallen. Omdat deugdzam handelen het verkrijgen van adequate ideeën omvat, of vrij vertaald: wetenschappelijke, wetmatige, universele, eeuwige kennis van de werkelijkheid, draait de deugd bij Spinoza in feite om het op discursieve of intuïtieve wijze verkrijgen van kennis van God of de natuur: “Het hoogste goed van de geest

¹⁰⁷ E4P17S.

¹⁰⁸ E4A.

¹⁰⁹ E4P3.

¹¹⁰ E4P17 en E4P17S.

¹¹¹ Parry, R. 2014. *Ancient Ethical Theory*. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Zalta, E.N., URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient>.

is de kennis van God, en de hoogste deugd is het kennen van God.”¹¹² De deugdzame mens is dus actief, leeft onder de leiding van de rede, waardoor hij zijn streven naar gelukzaligheid niet af laat hangen van willekeurige, aan hem externe zaken, maar van de eeuwige wetenschappelijke kennis van de werkelijkheid, die hij dus vanuit zichzelf discursief danwel intuïtief verkrijgt. De hartstochten waardoor de deugdzame mens wordt aangedaan, worden door de deugdzame mens gematigd. Hij streeft datgene na wat daadwerkelijk goed voor hem is, in tegenstelling tot de slaafse mens, die slechts op een oppervlakkige, hedonistische wijze streeft naar datgene wat hem goed voorkomt. De deugdzame mens is tevens vrij. Zoals reeds bij de lezer bekend zou moeten zijn, vormt dit geen traditionele vorm van wilsvrijheid, te weten vrijheid als mogelijkheid alternatieve keuzes te maken of een wil die buiten een causale keten zou vallen, zoals het geval is in het denken van Descartes, die de *res cogitans* heeft onttrokken aan het bereik van het mechanisme. Bij Spinoza is de deugdzame mens vrij, omdat hij vrij is in spontane zin. Weliswaar valt ook zijn wil binnen de keten der causaliteit, maar hij is zelfgedetermineerd, dat wil zeggen dat de vrije mens autonoom is en hij zelf, dus niet aan hem externe zaken, de adequate oorzaak is van zijn activiteit of handelen. Deze vorm van vrijheid is dus eerder vergelijkbaar met één van de criteria op grond waarvan Leibniz wilsvrijheid erkent, namelijk de gedachte dat monaden, gedefinieerd als geestelijke atomen, causaal onafhankelijk van andere monaden actief zijn en hun eigen activiteit bepalen.¹¹³ Het leven van de deugdzame mens moet niet worden opgevat als een teruggetrokken bestaan, bijvoorbeeld als kluizenaar, om zoveel mogelijk externe impulsen te vermijden. Integendeel, Spinoza meent hier immers het volgende over: “buiten ons zijn er dus vele dingen die voor ons nuttig en om die reden nastrevenswaardig zijn.”¹¹⁴ Het is essentieel voor ons zelfbehoud om juist in aanraking te komen met de wereld om ons heen. Zo stelt hij dat het kenmerkend is “voor de wijze dat hij de dingen gebruikt en daarin zoveel mogelijk genoegen schept. [...] Een wijze geniet met mate smakelijk voedsel, aangename dranken, geuren, de lieflijkheid van uitbottende planten, sieraden en ontspant zich met muziek, spel, theater en dergelijke dingen waar ieder mens van kan genieten zonder een ander schade te doen.”¹¹⁵ Spinoza pleit dus veeleer voor een leven waarin de hartstochten worden gematigd in plaats van geheel worden genegeerd.¹¹⁶ In het hier centraal staande deel van de *Ethica* besteedt Spinoza veel aandacht aan de hartstochten van de deugdzame mens. Zo meent hij dat een vrij mens nooit bedrieglijk handelt, “maar altijd te goeder trouw”¹¹⁷, dat alleen vrije mensen elkaar zeer dankbaar kunnen zijn¹¹⁸, dat hij niet geleid wordt door de angst voor de dood¹¹⁹, onafhankelijk is van hoop en vrees¹²⁰ en altijd een groter toekomstig goed verkiest boven een kleiner goed in het heden.¹²¹ Het vrije leven onder de leiding van de rede impliceert dus allerminst een ascetisch bestaan.

Weliswaar is nu duidelijk dat wij als mens ons eigen geluk kunnen bepalen, maar het ontbreekt in deze ethische theorie nog aan een essentieel aspect: intersubjectiviteit. Ethiek is immers niet alleen een kwestie van het eigen geluk, maar houdt zich ook bezig met de manier waarop de mens zich tot anderen dient te verhouden.¹²² Hoe verhoudt zich dit nu tot Spinoza’s ethisch egoïsme, dat inhoudt dat de mens niet alleen het eigenbelang nastreeft, maar dit ook zou moeten doen? Erkent Spinoza dan niet het bestaan van altruïsme? Doorgaans beschouwen we egoïsme immers als een negatief geladen begrip, dat lijkt te impliceren dat het uiteindelijke streven naar het eigen welzijn ten koste van andere mensen zou gaan. Bij Spinoza is egoïsme – paradoxaal genoeg - juist de handelingswijze waarop

¹¹² E4P28.

¹¹³ Een andere voorwaarde die Leibniz aan vrijheid stelt, bestaat namelijk uit logische contingentie. Dit vormt vanzelfsprekend een gedachte die Spinoza zou hebben verworpen.

¹¹⁴ E4P18S.

¹¹⁵ E4P45S.

¹¹⁶ Nadler, S. 2006. *Spinoza’s Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 231.

¹¹⁷ E4P72.

¹¹⁸ E4P71.

¹¹⁹ E4P67D.

¹²⁰ E4P47S.

¹²¹ E4P66.

¹²² Nadler, S. 2006. *Spinoza’s Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 238.

ethisch gedrag tot stand komt. Hij wenst zijn egoïstische theorie zodanig vorm te geven dat mensen samenwerken. Dit heeft gevolgen voor het politieke denken in de *Ethica*, dat kort door Spinoza aangestipt wordt.¹²³ Op vier verschillende manieren verklaart Spinoza daar hoe het handelen vanuit zelfbehoud het meest ethische gedrag jegens anderen teweeg brengt. In de eerste plaats door wezenlijk overeen te stemmen met andere mensen door onder de leiding van de rede te leven. Het ethisch gedrag dat voortkomt uit egoïsme tracht Spinoza in de eerste plaats dan ook te verklaren vanuit het gemeenschappelijke wezen van de mens: “het beste wat de mensen voor hun zelfbehoud kunnen wensen, is dat allen in alle dingen zo met elkaar overeenstemmen dat hun geesten en lichamen als het ware één geest en één lichaam vormen, dat zij allen tegelijk zo veel mogelijk naar hun zelfbehoud streven en dat zij allen tegelijk het gemeenschappelijk belang voor zichzelf zoeken. Hieruit volgt dat mensen die door de rede geleid worden [...] voor zich alleen verlangen wat zij ook voor de andere mensen begeren.”¹²⁴ Conflicten tussen mensen ontstaan dan alleen wanneer zij voor wat betreft hun wezen van elkaar verschillen. En dit is alleen het geval wanneer de mens aangedaan wordt door passieve hartstochten en dus niet leeft onder de leiding van de rede. In deze context is Spinoza duidelijk geïnspireerd door Hobbes, namelijk wanneer hij het sociaal contractsbegrip introduceert. Alleen de aanwezigheid van passieve hartstochten maakt dat mensen in de natuurstaat kunnen conflicteren. De mens gaat dan een sociaal contract aan, waarmee hij en een deel van zijn vrijheid moeten overhevelen naar de soeverein, die de veiligheid van zijn ingezetenen kan garanderen en tevens zijn deugdzaamheid kan vergroten. Als mensen echter volledig onder de leiding van de rede leven, dan zijn conflicten uitgesloten, en is een sociaal contract dus overbodig. Ten tweede zijn anderen die onder de leiding van de rede leven gunstig voor het eigen geluk omdat zij vrij zullen zijn van negatieve, passieve hartstochten als jaloezie en haat, zodat ze het streven naar het eigen zelfbehoud minder in de weg zullen staan.¹²⁵ Bovendien zal een omgeving van deugdzame personen de eigen begeerte naar deugdzaamheid vergroten.¹²⁶ En ten slotte zal het waarnemen van werkelijk geluk in anderen als gevolg hebben dat je zelf ook naar een dergelijk geluk door deugdzaamheid zult verlangen.¹²⁷ Het helpen van andere mensen op hun pad naar deugdzaamheid zal een positief effect hebben op de eigen weg naar waar geluk. Het bestaan van altruïsme wordt dus duidelijk door Spinoza ontkend.

3.7 De weg naar gelukzaligheid en eeuwigheid

In de vorige paragraaf is gebleken dat de deugdzame mens onder de leiding van de rede zijn hartstochten matigt. Maar onduidelijk is nog hoe het verstand de hartstochten precies kan beheersen. Wel was reeds duidelijk dat de mens geen volledige controle over zijn hartstochten kan krijgen, iets wat Spinoza wederom poneert in het voorwoord op deel vijf van de *Ethica*. Hij keert zich tegen Descartes, wiens gedachtegoed door Spinoza wordt geïnterpreteerd op een zodanige manier dat wij “een volstrekte macht over onze passies” zouden hebben.¹²⁸ Descartes geloofde dat de pijnappelklier de sleutel vormde om een dergelijke macht over onze hartstochten te verkrijgen. “Alleen haar spitsvondigheid” liet Spinoza geloven dat een zo groot man deze opvatting verdedigde.¹²⁹ In het laatste deel van de *Ethica* tracht Spinoza dan ook aan te tonen hoe wij onze hartstochten kunnen matigen. Bovendien laat hij zien waarin de eeuwigheid van de geest schuilt en hoe we de grootst mogelijke vorm van blijdschap kunnen bereiken, te weten de gelukzaligheid.

Laten we ons ten eerste richten op de wijze waarop de mens zijn hartstochten kan matigen. Zoals de lezer wellicht niet meer zal verbazen, hangt ook dit aspect van Spinoza's denken sterk samen met de menselijke rede. Spinoza lijkt dit op meerdere manieren te willen benaderen. Het beste middel om beperking en het teniet doen van de passieve hartstochten

¹²³ In de *Tractatus Theologico-Politicus* besteedt Spinoza meer aandacht aan politieke filosofie.

¹²⁴ E4P18S.

¹²⁵ Nadler, S. 2006. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 241.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ E5P.

¹²⁹ Ibid.

te bereiken is gelegen in een rationalisering daarvan, met als gevolg een herordening van onze ideeën.¹³⁰ Een hartstocht wordt namelijk van zijn passiviteit ontdaan wanneer wij er een “helder en onderscheiden” idee van vormen.¹³¹ Indien wij door hartstochten worden aangedaan, dan is het dus volgens Spinoza zaak kennis en begrip hiervan te verkrijgen. Het begrip van de eigen hartstocht zal deze actief maken. Als gevolg van deze rationalisering of dit begrijpen wordt de hartstocht namelijk losgekoppeld van zijn externe oorzaak en verbonden met adequate ideeën. Als gevolg hiervan zijn we ons bewust van de noodzakelijkheid van deze hartstocht. Het is paradoxaal dat door de realisatie van onze onmacht over de hartstochten meer beheersing over hen wordt verkregen. Dit strookt volgens Spinoza met onze alledaagse ervaring, “want wij zien dat het verdriet over een goed dat wij verloren hebben, vermindert zodra de mens die het verloren heeft, bedenkt dat het goed op geen enkele manier te behouden was.”¹³² De soms heftige hartstochten die ons kwelen wanneer wij door een lotsbestemming worden getroffen, worden geëlimineerd of op zijn minst verminderd wanneer wij inzien dat de loop der dingen niet anders had kunnen zijn dan zij is. Maar ook bijvoorbeeld het bezien van onze hartstochten in een groter geheel - of in de termen van Spinoza: de hartstochten met een groter aantal oorzaken in verband laten staan – leidt er toe dat de passiviteit van de desbetreffende hartstocht wordt verzwakt. En uiteindelijk gaat deze herformulering van onze ideeën vanwege het parallelisme onder de attributen van God gepaard met een versterking van onze lichamelijke conditie. Zo worden wij meer resistent tegen zaken waardoor wij worden aangedaan. Hoewel de mens dus nooit volledige beheersing over zijn hartstochten kan krijgen, kan de deugdzame persoon ze rationaliseren, met als gevolg begrip, beperking en eliminatie.

In de *Ethica* vindt vervolgens een wending plaats naar het concept van de zogenaamde *amor intellectualis Dei*, oftewel de verstandelijke liefde tot God. Indien wij onze hartstochten helder en onderscheiden kennen – en deze kennis dus adequaat is – dan ervaren wij blijdschap. Wanneer wij adequate ideeën hebben, dan zien we tevens in dat God de oorzaak is van onze blijdschap. Omdat wij zelf in dat geval de adequate oorzaak zijn van onze blijdschap en deze actieve hartstocht gepaard gaat met een idee van God, spreekt Spinoza over de verstandelijke liefde tot God in tegenstelling tot “de gewone liefde”.¹³³ In tegenstelling tot passieve of gewone liefde, die als object veranderlijke zaken heeft, is de *amor intellectualis Dei* – net als zijn object – de meest onveranderlijke vorm van liefde, welk bestaat in “ons heil, onze gelukzaligheid en vrijheid.”¹³⁴ Deze gelukzaligheid vormt de met de verstandelijke liefde tot God corresponderende hartstocht, die de grootst mogelijke vorm van blijdschap omvat. Deze eeuwige vorm van liefde komt uitsluitend voort uit de derde vorm van kennis – het intuïtieve weten – die in § 3.4 van deze masterscriptie reeds is besproken, welke vorm van kennis ons de wijze doet kennen waarop de dingen *sub specie aeternitatis* geordend zijn. Samenvattend kan worden gesteld dat de grootst mogelijke vorm van blijdschap, namelijk de gelukzaligheid, die bestaat uit de enige eeuwige en onveranderlijke vorm van liefde, namelijk de verstandelijke liefde tot God, alleen bereikt kan worden door de deugdzame mens, die de eeuwige waarheden van God op intuïtieve (en dus noodzakelijk adequate) wijze kent.

Met betrekking tot dit voornoemde aspect van eeuwigheid doet Spinoza in het commentaar op stelling 20 een op het eerste gezicht opmerkelijke uitspraak: “Hiermee is alles wat ons huidige leven betreft behandeld [...] Het wordt dus tijd om verder te gaan met de duur van de geest los van het lichaam.”¹³⁵ Was eerder echter niet gebleken dat Spinoza juist ageert tegen de traditionele theologische en cartesische doctrine van de onsterfelijkheid van de menselijke geest? En is dit niet strijdig met de definitie van de menselijke geest en de paralleliteitsgedachte? Immers bleek uit diezelfde paragraaf dat de geest de idee is van het lichaam. Bovendien hebben we gezien dat lichaam en geest

¹³⁰ Nadler, S. 2006. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 251.

¹³¹ E5P3.

¹³² E5P6S.

¹³³ E5P20S.

¹³⁴ E5P36S.

¹³⁵ E5P20S.

weliswaar causaal autonoom zijn, maar synchroon zijn geordend, omdat zij als attributen uitdrukkingen zijn van dezelfde substantie. Wanneer het lichaam dan teniet gaat, zou dan ook niet de geest vernietigd moeten worden? In de eerste plaats dient opgemerkt te worden dat Spinoza niet pleit voor een onsterfelijkheid van de geest in persoonlijke zin, met andere woorden als persoon met inbegrip van cognitieve vermogens als de verbeelding of het geheugen, maar eerder voor de eeuwigheid van een deel van de menselijke geest. Wanneer een mens sterft, vergaat niet de gehele geest, maar de eeuwige aspecten daarvan zullen blijven bestaan. Reeds in het eerste deel van de *Ethica* had Spinoza over het begrip “eeuwigheid” opgemerkt dat het “niet door duur of tijd uitgedrukt” kan worden.¹³⁶ Eeuwigheid vormt bij Spinoza dus niet alleen datgene wat zonder einde of zonder begin is, maar ook wat volledig aan de sfeer van temporaliteit is onttrokken. Overigens geldt dat het tegenovergestelde van eeuwigheid, dus dat wat zonder begin of zonder einde is, maar wel temporeel van aard is, sempiterniteit genoemd wordt. Overeenkomstig het reeds genoemde begrip *sub specie aeternitatis* gaat het hier dus om aspecten van de menselijke geest die buiten het toepassingsbereik van de tijd vallen. Spinoza lijkt vervolgens twee verschillende wijzen van eeuwigheid te onderkennen. In de eerste plaats bepleit Spinoza een vorm van eeuwigheid die mede van toepassing lijkt te zijn op alle andere zielen. Zoals we reeds hebben gezien in § 3.3, is volgens Spinoza de gehele werkelijkheid bezielde. Dus vanuit het hierna te noemen perspectief lijken alle dingen eeuwige aspecten te bevatten. Maar wat is dan precies eeuwig? Spinoza doelt hier op het wezen van de geest waarvan God een eeuwig idee heeft in het oneindig intellect. Vanwege de parallelliteit van substanties blijft dan ook onder het attribuut extensie het wezen van het lichaam als niet-actueel wezen bestaan. Omdat het wezen der dingen – zowel het lichamelijke als geestelijke wezen - *sub specie aeternitatis* in God na de vernietiging ervan blijft behouden niet langer geactualiseerd, blijft van ieder ding een eeuwig aspect bestaan, zelfs wanneer dat ding is gestorven of vergaan. Deze vorm van eeuwigheid is niet zeer interessant en lijkt niet zeer relevant te zijn in het denken van Spinoza: we kunnen er immers geen invloed op uitoefenen en het is op alle modi van toepassing. Alle dingen bestaan na de dood of vernietiging ervan slechts als “lege huls” in God. Maar Spinoza gaat vervolgens verder op eeuwige aspecten die uitsluitend de mens aan kunnen gaan en die wij met behulp van de rede wel kunnen beïnvloeden. Door middels discursief inzicht of intuïtief weten adequate ideeën te verkrijgen, kan de mens immers zijn eeuwigheid vergroten. Naarmate een mens meer adequate ideeën heeft, blijft een groter deel van hem eeuwig bestaan, wanneer hij sterft. De intellectuele activiteit gedurende je leven is dus niet alleen nastrevenswaardig omdat het je gedurende je leven gelukkig maakt, maar ook omdat een groter deel van de geest dan eeuwig is. Spinoza wijst er nadrukkelijk op dat we de deugdzaamheid, waar de mate van eeuwigheid van de geest een uitvloeisel van is, omwille van zichzelf na moeten streven, en niet alleen omdat we daarmee onze eeuwigheid kunnen vergroten. Het deel wat na de dood blijft bestaan is volgens Spinoza volmakter dan het deel wat vergaat, omdat we dan actiever zijn geweest en dus meer adequate ideeën hebben verkregen. Verder meent hij dat een lichaam met veel capaciteiten gepaard gaat met een geest die eeuwiger is. In dit kader noemt hij het voorbeeld van een kleuter, die volledig afhankelijk is van externe oorzaken en een gebrek aan bewustzijn heeft.¹³⁷ Dit in tegenstelling tot een volwassen persoon, die over een complexer lichaam beschikt en dus tot meer rationaliteit in staat is. Spinoza meent dan ook dat de geest eeuwige aspecten heeft, die afhankelijk zijn van de intellectuele activiteit in ons leven. Het is niet het geval dat dit aspect van het denken van Spinoza een verkapt cartesiaans of traditioneel Christelijk geloof vormt in de onsterfelijkheid van de geest, waarvan laatstgenoemde zelfs de opvatting huldigt dat de mens zijn geheugen en verbeelding na de dood zal behouden. De deugd moet tevens omwille van zichzelf nagestreefd worden omdat het ons belooft gedurende ons leven, en moet niet uitsluitend nagestreefd worden vanwege de eeuwige aspecten die er het uitvloeisel van zijn.

¹³⁶ E1D8 en E1D8E.

¹³⁷ E5P39S.

Wat Spinoza dus uiteindelijk van ons vraagt, is om onder de leiding van de rede te leven. Als we deugdzaam zijn, worden we minder aangedaan door externe oorzaken en leven we minder onder de leiding van passieve hartstochten: dan zijn we dus vrij, niet in de zin dat de mens over een mate van keuzevrijheid zou beschikken, maar in spontane zin des woords. Door op intuïtieve wijze de werkelijkheid te kennen, ontwikkelen we een verstandelijke liefde tot God, waarvan de hoogste vorm van geluk, namelijk de gelukzaligheid, een uitvloeisel is. In feite behelst de filosofie van Spinoza dan ook een volstrekte naturalisatie van God: God, natuur en substantie zijn onderling verwisselbare begrippen. Door onszelf en de wereld om ons heen wetenschappelijk te begrijpen, zijn we in staat absolute kennis te verkrijgen, op grond waarvan we op een zodanige manier zullen handelen dat we doen wat werkelijk – dus op zichzelf bezien - goed voor ons is. Hoewel Spinoza erkent dat we nooit volledig kunnen samenvallen met het geschetste ideaalbeeld van de deugdzame mens¹³⁸, heeft Spinoza vanzelfsprekend wel vertrouwen in zijn ethische opvattingen: “Ook al zou de door mij gewezen weg tot deze dingen zeer moeilijk begaanbaar zijn, toch kan men haar vinden. En werkelijk: wat zelden wordt bereikt, moet moeilijk zijn.”¹³⁹ Werkelijke gelukzaligheid wordt zelden bereikt. Op grond van de voornoemde passage lijkt Spinoza weliswaar te stellen dat het in praktische zin mogelijk is gelukzaligheid te bereiken en te ervaren, maar dat het slechts voor een zeer beperkt aantal individuen is weggelegd. Het lijkt voor Spinoza niet noodzakelijk te zijn volstrekt met het ideaalbeeld samen te vallen: wanneer dit wel het geval zou zijn, dan betreffen de laatste woorden van de *Ethica* immers een absurditeit. Spinoza lijkt eerder te betogen dat het voor enkelen mogelijk is in zekere mate gelukzaligheid te ervaren door zo veel mogelijk deugdzaam te handelen. Hij sluit zijn *Ethica* dan ook af met de volgende beroemde woorden: “Alles wat voortreffelijk is, is echter even moeilijk als zeldzaam.”¹⁴⁰

¹³⁸ Zie bijvoorbeeld E4A1, E4P2, E4P4 en E4P4C.

¹³⁹ E5P42S.

¹⁴⁰ Ibid.

4. Vrede door verlichting van het volk

4.1 *Licht*: een algemene analyse

Overeenkomstig de opzet van het vorige hoofdstuk zal ook hier in de eerste plaats onderzocht worden wat de methodologie en de missie van Koerbagh is voordat inhoudelijk zal worden ingegaan op het denken dat in zijn werk *Licht* uiteengezet wordt. Ook hier geldt namelijk dat het denken van Koerbagh begrepen dient te worden vanuit deze centrale motivatie. Er zal nu dan ook ingegaan worden op de titelverklaring van *Licht*, datgene waar Koerbagh door wordt gedreven, wat hij door middel van zijn denken tracht te bereiken en op welke wijze hij zijn ideeën ontwikkelt en presenteert.

Laten we dus eerst een blik werpen op de titel van het hier centraal staande werk. Deze luidt in volledigheid als volgt: *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen. Een verheldering van de voornaamste kwesties van theologie en godsdienst*.¹⁴¹ Voor wat betreft de metaforische wijze waarop “licht” en “duisternis” hier gebruikt worden, was Koerbagh geïnspireerd door passages uit de Bijbel. Hiervan getuigt één van de motto’s van het werk, afkomstig uit Efeziërs 5:13: “Al wat openbaar maakt is licht”¹⁴². Hier voegt Koerbagh aan toe: “De waarheid maakt openbaar. Dus de waarheid is licht.”¹⁴³ Wielema wijst in dit kader nog op 2 Petrus 1:19: “En wij hebben het profetische woord, dat zeer vast is, en gij doet wel dat gij daarop acht hebt, als op een licht schijnende in een duistere plaats, totdat de dag aanlichte en de morgenster opga in uw harten.”¹⁴⁴ Het licht staat bij Koerbagh symbool voor de rede, waarmee de mens de absolute waarheid kan ontdekken. Hij laat dit licht vervolgens schijnen – dat wil dus in deze context zeggen: past het menselijk verstand toe - op een groot aantal “duistere” kwesties, waarmee hij doelt op allerlei vormen van bijgeloof en verzinsels die deel uitmaken van de gevestigde religieuze orde. Deze duisternis heeft volgens Koerbagh meerdere oorzaken. In de eerste plaats de “duisterheid en verwardheid” van de Heilige Schrift.¹⁴⁵ Zoals nog zal blijken in § 4.4, bevat de Bijbel naar de opvatting van Koerbagh namelijk inconsistenties, contradicties en dus onwaarheden. Bovendien hebben theologen en geestelijken vanuit geldbejag en machtslust de Bijbel op een onjuiste manier geïnterpreteerd en onware conclusies getrokken. De meeste geestelijken leiden hun leven ook absoluut niet volgens de wijze waarop Jezus het volk had onderwezen: in plaats van zachtmoedig en nederig, zijn zij arrogant en heerszuchtig. Jezus leerde de mensen dat zij elkaar onderling lief moesten hebben. Maar de geestelijken handelen volgens Koerbagh lijnrecht tegen de leer in die zij juist zo hoog achten: door de bewuste misinterpretaties van de theologen en de duisternis van de Bijbel wordt juist een onderlinge haat gepropageerd. En het is juist deze haat die de oorzaak vormt van de vele godsdienstige conflicten die in het leven van Koerbagh alom aanwezig waren, en die in § 2.3 reeds zijn aangestipt. De vele interpretaties van de Bijbel zijn uitgemondd in een veelheid aan religieuze stromingen, van rooms-katholieken, die door Koerbagh het meest worden veracht, calvinisten, lutheranen, quakers, socinianen, Joden en brownisten. De intense onderlinge haat die voortvloeit uit al deze gedifferentieerde claims op de ware religie of de waarheid, leidt tot oorlogen en de dood, wat nu juist in strijd is met datgene wat de Schrift en Jezus ons leren.

Door het menselijk verstand te laten schijnen op belangrijke, maar duistere leerstukken uit de theologie, hoopt Koerbagh – zo blijkt uit het voorwoord van *Licht* – dus tot een redelijke godsdienst te komen om op die manier een einde te maken aan de onderlinge haat en de godsdienstige conflicten die hieruit voortvloeien. Zoals zal blijken, heeft godsdienst bij Koerbagh echter absoluut niet alleen een pacifistische functie: zij is omwille van zichzelf nastrevenswaardig en leidt ook tot ware gelukzaligheid en het eeuwige leven. In het licht van deze motivaties is het voor hem noodzakelijk niet alleen te ageren tegen

¹⁴¹ Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 5.

¹⁴² Ibid., p. 6.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Wielema, M. 2014. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 261.

¹⁴⁵ Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 8.

geleerde geestelijken en theologen. Hij wenst namelijk het gehele Nederlandse volk op grond van de rede, die door Koerbagh vergoddelijkt wordt, de absurditeit en tegenstrijdigheid van voornamelijk theologische noties bij te brengen: een insteek die door Leeuwenburgh terecht als cruciale factor wordt genoemd om te verklaren waarom Koerbagh zo streng is bestraft, ondanks het feit dat hij beschikte over invloedrijke vrienden en leefde in de Republiek, waar een zekere mate van tolerantie een belangrijke plaats had.¹⁴⁶ Om het Nederlandse volk te verlichten, dat wil zeggen te bevrijden van bijgeloof en in staat te stellen zelfstandig te laten denken, had Koerbagh dan ook besloten zijn werk in het Nederlands te schrijven in plaats van het academische Latijn.¹⁴⁷ Het hanteren van de Nederlandse taal in niet alleen *Licht*, maar ook in *Bloemhof*, staat symbool voor de onafhankelijkheid en zelfstandigheid van de Nederlandse Republiek; daarnaast is het taalpurisme van Koerbagh een manier om de taal als communicatief en politiek medium te zuiveren van obscure, dubbelzinnige leenwoorden, waarmee theologen onwaarheden kunnen prediken richting het volk.¹⁴⁸ Het pseudoniem waarmee Koerbagh zijn voorwoord eindigt, luidt – zoals reeds genoemd in § 2.2– Vreederijk Waarmond, wat er wederom op duidt dat hij door middel van het spreken van de waarheid vrede wil bewerkstelligen.

Voor wat betreft zijn methodologie geldt dat Koerbagh een rationalist is in hart en nieren: hij herinterpreteert theologische leerstukken door ze aan een rationalistische analyse te onderwerpen, waarmee hij poogt het christelijk geloof te zuiveren van bijgeloof en verzinnsels, die het onwetende, niet-verlichte volk opgedrongen zijn door naar macht en geld verlangende geestelijken. Waar rede en geloof strijdig zijn, daar moet het geloof wijken. Koerbagh meent namelijk dat geloof gegrond is op vertrouwen: het kan je bedriegen.¹⁴⁹ Wie de rede niet gebruikt, vervalt tot bijgeloof, dat de bron is van al het kwaad.¹⁵⁰ En alleen op grond van de universele, eeuwige en onveranderlijke rede kan men met elkaar overeenstemmen. Wat ook opvalt aan de methodologie in het gefragmenteerde *Licht*, is dat – behalve haar extreem rationalistische aard – zij gekenmerkt wordt door een in zeer heldere taal en met temperament geschreven betoog, soms in spottende stijl, gegrond op een etymologisch onderzoek van theologische begrippen. De heldere taal vormt een aanklacht tegen theologen en hun bovennatuurlijke, duistere verzinnsels; bovendien sluit dit taalgebruik aan op het publiek van Koerbagh, oftewel de gewone mens in de Republiek. Ook weerspiegelt het de epistemologische idee van Koerbagh dat we uitsluitend datgene voor waar aan moeten nemen wat we helder en welonderscheiden kennen.¹⁵¹ De door Koerbagh uitgevoerde rationeel-etymologische herinterpretatie van theologische begrippen verloopt in veel gevallen volgens een zeker stramien of stappenplan. Ten eerste laat Koerbagh zien wat de gevestigde theologische orde onder een bepaald begrip verstaat. Vervolgens toont hij – als een ware taalpurist – de etymologische achtergrond van het desbetreffende concept en legt hij de daadwerkelijke betekenis van het begrip bloot. Hij laat hiermee zien dat de theologen het begrip verkeerd hebben geïnterpreteerd. Na deze deconstructie stelt Koerbagh vast of de gezuiverde Bijbelse notie al dan niet strookt met de rede. Indien het begrip strookt met de rede, dan besluit Koerbagh dat dit de ware aard is van de notie. Indien dit niet het geval is, dan poogt hij het begrip op een constructieve wijze in overeenstemming met de rede te brengen, bijvoorbeeld door Bijbelse passages te hertalen.¹⁵² Ten slotte hanteert Koerbagh tweemaal de geometrische methode in *Licht*. Hij past de methode toe in de context van de triniteit en het bestaan van boven- of tegennatuurlijke wonderen. Over

¹⁴⁶ Leeuwenburgh, B. 2013. *Het noodlot van een ketter: Adriaan Koerbagh 1633-1669*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 210-211.

¹⁴⁷ Voor geïnteresseerden in het taalpurisme van Koerbagh verwijs ik naar het volgende artikel dat nog in Brill gepubliceerd zal worden: Leeuwenburgh, B. *Koerbagh: Dutch as a weapon in politics*.

¹⁴⁸ Leeuwenburgh, B. *Koerbagh: Dutch as a weapon in politics*, p. 5 (nog te publiceren).

¹⁴⁹ Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 35.

¹⁵⁰ Ibid., p. 14.

¹⁵¹ Ibid., p. 34.

¹⁵² De gedachte dat Koerbagh niet alleen begrippen afbreekt, maar deze ook op een constructieve manier herinterpreteert, wordt in het volgende artikel nader geanalyseerd: Wielema, M. 2001. *The Two Faces of Adriaan Koerbagh*. In: *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland* 12. Budel: Uitgeverij DAMON bv, p. 57-75.

deze methode is in mijn optiek in § 3.1 al voldoende uiteengezet. Koerbagh hanteert de geometrische methode niet zozeer om constructieve theses te vormen, maar eerder om de posities van theologen te vernietigen.¹⁵³

4.2 De herinterpretatie van God en substantie

In het eerste hoofdstuk van *Licht* zet Koerbagh zijn godsbeeld uiteen dat als fundament geldt voor andere belangrijke thema's in dit werk, zoals de Heilige Schrift, de triniteit en de positie van Jezus. Het is daarom noodzakelijk om eerst dit concept te behandelen, voordat wordt toegekomen aan andere noties die in *Licht* worden geherinterpreteerd. Koerbagh spreekt in dit hoofdstuk daarnaast over de werkelijke aard van God, Zijn temporele en ruimtelijke verhouding tot de werkelijkheid, de schepping en de manieren waarop theologen een onjuiste invulling aan deze noties hebben gegeven.

Hoewel Koerbagh in *Licht* aanvangt met zijn begrip van God, zal hier eerst worden onderzocht hoe de theologen God volgens Koerbagh op een onjuiste manier hebben begrepen. De theologen hebben het Hebreeuwse *Jehova* – en hier wordt het taalpurisme in *Licht* direct zichtbaar – ten onrechte vertaald met “Heer”. Zij hebben God “lomp en menselijk”¹⁵⁴ beschreven, namelijk als een hoogverheven antropomorfe geest. Dit hebben zij gebaseerd op apostel Johannes, die God als geest heeft beschouwd. De Schrift geeft echter vervolgens geen verdere verklaring over wat dit geest-zijn betekent: er wordt alleen beschreven wat de geest niet is, namelijk iets wat “vlees noch been heeft”.¹⁵⁵ De theologen weerleggen dit door te stellen dat het slechts metaforische spreekwijzen zijn om God te duiden. Maar Koerbagh constateert dat deze metaforiek samenvalt met de antropomorfe wijze waarop over de aard van God wordt gedacht. Hij trekt vervolgens een radicale conclusie: of de schrijvers van de Bijbel hebben de mensen willen bedriegen, wat hij niet waarschijnlijk acht, of zij hebben God zelf niet goed begrepen. Waarom anders zouden zij alleen in termen van negaties over God spreken? Als zij God werkelijk hadden gekend, dan hadden zij het wel minder duister en helderder opgeschreven. Maar wat is dan wel de ware aard van God? Koerbagh vertaalt *Jehova* met “Wezen”: een zijnde waarover Koerbagh stelt dat het “eenvoudig, enig, eeuwig, oneindig, nooit begonnen, overal tegenwoordig, onafhankelijk, onveranderlijk, alwetend, almachtig en oppervolmaaktst” is.¹⁵⁶ Het valt direct op dat deze conceptie van God afwijkt van de wijze waarop de gevestigde theologische orde over Hem denkt, zoals beschreven in § 3.2. Deze conceptie van God of Wezen omvat immers de gedachte van God als immanente, eeuwige en oneindige entiteit. God is voor Koerbagh niet alleen alles wat is, maar het omvat ook het wezen van alle zijnden, die alleen een bestaanswijze of uitdrukking zijn van God. We moeten God dus begrijpen als eeuwige entiteit, dat wil dus zeggen dat Hij buiten het aspect tijd bestaat, die alle zijnden en hun wezens omvat en die oneindig veel eigenschappen heeft, oftewel “alles in alles” is¹⁵⁷, waarvan alle uitdrukkingen Zijn bestaanswijzen zijn. Een dergelijke conceptie van God valt vanzelfsprekend niet te rijmen met de menselijke eigenschappen die theologen op grond van de Bijbel aan hem toedichten, zoals “opstijgen, neerdalen, voorbijkomen, spreken en wraakzuchtig zijn.”¹⁵⁸ Op grond waarvan leidt Koerbagh nu het bestaan van dit Wezen af? Op dit mogelijke bewijs gaat hij niet diep in: hij leidt deze waarheid namelijk af uit de Bijbel zelf.¹⁵⁹ De ware op etymologische wijze vastgestelde betekenis van het Hebreeuwse *Jehova* duidt immers op de God zoals Koerbagh Hem identificeert.

¹⁵³ Wielema, M. 2001. *The Two Faces of Adriaan Koerbagh*. In: Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland 12. Budel: Uitgeverij DAMON bv, p. 66.

¹⁵⁴ Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 15.

¹⁵⁵ Ibid., p. 14.

¹⁵⁶ Ibid., p. 13.

¹⁵⁷ Ibid., p. 14.

¹⁵⁸ Ibid., p. 15.

¹⁵⁹ Van Bunge, L. 2011. In Wielema, M. *Adriaan Koerbagh, A Light Shining in Dark Places, to Illuminate the Main Questions of Theology and Religion*. Leiden/Boston: Brill, p. 23.

God of Wezen wordt vervolgens vereenzelvigd met de ene substantie. Het is belangrijk op te merken dat de door Koerbagh uiteengezette substantieleer uitsluitend wordt genoemd binnen een specifieke socinianistische context en ook in dienst staat van deze context, namelijk wanneer hij de goddelijke drie-eenheid tracht te deconstrueren.¹⁶⁰ Dit onderwerp zal in § 4.5 nog verder worden behandeld. Naar de monistische substantieleer van Koerbagh terugkerend, wordt ook hier weer zijn strikt etymologische houding duidelijk. In het cartesische begrippenapparaat is het immers gebruikelijk het Latijnse *substantia* te vertalen met substantie of datgene wat ontologisch en epistemologisch onafhankelijk of zelfstandig is. Koerbagh meent echter dat dit een onjuiste vertaling vormt van *substantia*: het Nederlandse onderstandigheid betreft een betere vertaling. De betekenis van het oorspronkelijke begrip *substantia*, dat wil dus zeggen: onafhankelijkheid, wordt gekoppeld aan een niet werkelijk bestaande Latijnse term, namelijk *ipstantia*. God of Wezen worden dus in het denken van Koerbagh gelijk gesteld aan de ipstantie, waaruit oneindig veel substanties of onderstandigheden voortvloeien, die allen bestaanswijzen zijn van die ene ipstantie. Dat er maar één ipstantie kan zijn, blijkt volgens Koerbagh uit de dagelijkse ervaring, die onderstreept dat er buiten Wezen niets volledig op zichzelf bestaat en kan bestaan. Iets wat volledig onafhankelijk is, is namelijk ook eeuwig onafhankelijk. Als wij de wereld om ons heen beschouwen, dan merken we echter dat alles afhankelijk is van God, wat door de Schrift wordt geverifieerd.

Vervolgens gaat Koerbagh over naar een ander cruciaal theologisch principe dat hij afbreekt en herformuleert: de scheppingsleer. Theologen geloven in een *creatio ex nihilo*, oftewel dat in Genesis 1:1 de gedachte zou zijn neergelegd dat God als transcendente entiteit de hemel en aarde vanuit het niets heeft geschapen. Koerbagh meent dat dit een onwaarheid is: het staat niet in de Schrift. Door zaken toe te voegen of weg te laten hebben theologen de Bijbel bewust foutief vertaald en geïnterpreteerd teneinde het gewone volk in onwetendheid te laten.¹⁶¹ Dus is deze leer een vorm van bijgeloof: een verzinsel van machtswellustige theologen. Daarnaast – al zou een dergelijke opvatting al in de Heilige Schrift opgenomen zijn – is deze leer in strijd met de rede, op grond waarvan wij haar moeten verwerpen. Maar hoe is de schepping dan wel verlopen? Wanneer het zou gaan om een vermeende schepping van de totale realiteit, oftewel Wezen zelf, dan geldt het volgende. Aan Wezen of de ipstantie worden de cartesische begrippen denken en uitgebreidheid als eigenschappen toegedicht, die dus ook eeuwig moeten hebben bestaan. Dus het is niet mogelijk dat er ooit een niets is geweest: de eeuwigheid van God is hiermee strijdig. Wanneer het echter gaat om de empirische en veranderlijke wereld, bestaande uit individuele dingen, waarin wij ons bevinden, meent Koerbagh in een eigenzinnige hertaling van de eerste woorden van de Bijbel dat de werkelijke schepping geen *creatio ex nihilo* was, maar dat beweging en rust alle dingen hebben vormgegeven, namelijk in een proces waarin ongevormde stof werd omgezet naar de actuele werkelijkheid.¹⁶² De aldus op etymologische wijze gezuiverde scheppingsleer strookt volgens Koerbagh in tegenstelling tot de doctrine van de theologen wel met de rede.

4.3 Natuurkunde of filosofie als ware theologie

De in de vorige paragraaf uiteengezette opvatting van God bepaalt de verhouding tussen de verschillende wetenschappen in het denken van Koerbagh. De relatie tussen de filosofie en de theologie in *Licht* is noodzakelijk voor het begrip van zijn verdere kritiek op de Bijbel en diverse theologische noties, die in de volgende paragrafen zal worden behandeld.

Omdat er maar één substantie is, namelijk de natuur oftewel God, omvatten de natuurkunde of filosofie, die in het denken van Koerbagh worden vereenzelvigd, alle wetenschappen, waar alle andere wetenschappen in opgaan.¹⁶³ De werkelijke,

¹⁶⁰ Ibid., p. 23-24.

¹⁶¹ Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 16.

¹⁶² Ibid., p. 19.

¹⁶³ Wielema, M. 2001. *The Two Faces of Adriaan Koerbagh*. In: *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland* 12. Budel: Uitgeverij DAMON bv, p. 59.

etymologische betekenis van “metafysica” is voor Koerbagh “bovennatuurkunde”, waarvan hij vaststelt dat het een onzinnige wetenschap is, gevuld met onwaarheden, omdat er niets buiten God of de natuur bestaat.¹⁶⁴ Metafysica wordt echter – in tegenstelling tot de werkelijke vertaling daarvan met “bovennatuurkunde” - doorgaans begrepen als bestudering van de aard van de realiteit, waarmee “hyperfysica” dus een taalkundig meer zuivere term zou zijn. Deze werkelijke betekenis van de metafysica, zoals wij deze in de filosofie kennen, of voor Koerbagh de “hyperfysica, oftewel “na-natuurkunde” of “achternatuurkunde”, vereenzelvigt hij met de natuurkunde, omdat het niets anders betreft dan bestudering van de aard van de natuur. Men zou God middels de natuurkunde of filosofie moeten bestuderen en niet met de traditionele theologie. Koerbagh meent namelijk verderop dat de natuurkunde “de echte en ware godgeleerdheid is.”¹⁶⁵ De traditionele theologie is gevuld met verzinsels en bedrog: Koerbagh aanvaardt deze wetenschap niet als juiste bestudering van God. De filosofie omvat vervolgens “alle waarheid, wijsheid, wetenschap en kennis die er maar is.”¹⁶⁶ Zij omvat daarmee alle volmaakte kennis van God. Hieruit volgt dat alles wat waar is in het domein van de theologie, ook waar moet zijn in de filosofie, en vice versa.

4.4 Het Woord van God

Zoals we hebben gezien, interpreteert Koerbagh de Bijbel op een zeer eigenaardige wijze. Deze idiosyncratische lezing van de Bijbel, botsend met de opvattingen van de gevestigde theologische orde, doet de vraag rijzen wat nu precies de status van dit werk is in het denken van Koerbagh. Want klaarblijkelijk hebben theologen de Bijbel regelmatig onjuist geïnterpreteerd en tracht Koerbagh vanuit zijn etymologische houding de ware betekenis van dit werk bloot te leggen. De Bijbel lijkt dus aan de ene kant een waardevol werk voor Koerbagh te zijn, want hij beroept zich er in *Licht* zeer regelmatig op, zoals zojuist al bleek in de context van het Wezen of de “werkelijke” scheppingsleer. Aan de andere kant schuwt Koerbagh niet een zeer kritische houding tegenover de “ware” aard van de Bijbel aan te nemen: hij spreekt immers over de “duisterheid”¹⁶⁷ van de Bijbel, ontkent de zondeval “als iemand dit letterlijk wil nemen”¹⁶⁸ en de wonderen die in de Schrift worden genoemd¹⁶⁹, zoals de splijting van de Rode Zee door Mozes.¹⁷⁰ De Bijbel bevat dus ook onwaarheden, contradicties en metaforen. Vormt de Bijbel voor Koerbagh dan niet een uitdrukking van het Woord van God? En is de voornoemde lezing van Koerbagh een opportunistische interpretatie van de Heilige Schrift?¹⁷¹

Gelukkig wijdt Koerbagh in *Licht* een separaat hoofdstuk aan de status van de Bijbel in het algemeen en de relatie van dit werk tot het Woord van God. In *Licht* meent Koerbagh dat het woord Bijbel oorspronkelijk “boek” betekent. In *Bloemhof* had Koerbagh de Bijbel ook al in dezelfde categorie geplaatst als reguliere boeken, afkomstig van mensen, zoals van “reyntje de vos of uyen-spiegel”.¹⁷² Ook in *Licht* wordt de Bijbel onttrokken aan de sfeer van absolute waarheid en heiligheid. Theologen en overheden zeggen weliswaar dat de Schrift het ware woord van God is, maar handelen er niet naar, waardoor zij het impliciet toch niet erkennen als het onveranderlijke Woord van God, maar eerder als mensenwerk. De geestelijken houden zich namelijk niet aan de geboden; de wetten van huidige overheden wijken af van het wetboek van Mozes.¹⁷³ En ook hier demonstreert Koerbagh weer waarom en hoe theologen de Bijbel onjuist hebben geïnterpreteerd. Koerbagh meent dat de Bijbel

¹⁶⁴ Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 220.

¹⁶⁵ Ibid., p. 226.

¹⁶⁶ Ibid., p. 17.

¹⁶⁷ Ibid., p. 128-129.

¹⁶⁸ Ibid., p. 205.

¹⁶⁹ Ibid., p. 229.

¹⁷⁰ Ibid., p. 227.

¹⁷¹ Van Bunge, L. 2011. In Wielema, M. *Adriaan Koerbagh, A Light Shining in Dark Places, to Illuminate the Main Questions of Theology and Religion*. Leiden/Boston: Brill, p. 25.

¹⁷² Koerbagh, A. 1668. *Bloemhof*. DBNL. URL: http://www.dbnl.org/tekst/koer001bloe01_01/, p. 95.

¹⁷³ Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 131-134.

veel “duistere, figuurlijke en metonymische wijzen van spreken” bevat of liever: “ongerijmde, oneigenlijke en verzonnen manieren van spreken”.¹⁷⁴ De Bijbel bevat bovendien contradicties en dubbelzinnigheden. Hij trekt wederom een radicale conclusie: blijkbaar wilden de schrijvers van de Schrift niet dat de lezers zouden kunnen begrijpen wat ze hadden geschreven, of waren ze onwetend en niet erg geleerd of durfden ze niet in de openbaarheid de waarheid uit te drukken.¹⁷⁵ En iemand die de rationeel ingegeven waarheid over de Schrift tot uitdrukking brengt en dus tegen de theologische status quo indruist, moet vrezen voor zijn veiligheid. Ook hier oppert Koerbagh weer een buitengewoon opmerkelijke idee: de gedachte dat de Schrift voor verbetering vatbaar is. Het is volgens hem juist strijdig met de almacht van God indien een verbeterde versie van de Bijbel onmogelijk zou zijn. Koerbagh stelt hierover: “Alsof het een ijzeren wet is dat men iets niet mag verbeteren, maar voortdurend in de oude drek van onwetendheid moet blijven liggen wentelen.”¹⁷⁶ Ik meen dat deze opvatting in het licht dient te worden beschouwd van zijn denken over het werkelijke Woord van God, te weten de rede, waarin God zich tegenover de mens heeft geopenbaard. Daardoor is de rede als goddelijk te beschouwen: de mens kan middels de goddelijke, voor alle volkeren universele rede kennis van God verkrijgen.¹⁷⁷ En deze rede wordt bij Koerbagh vereenzelvigd met het Woord van God, omdat het gezien de aard van God, zoals eerder beschreven, niet anders kan zijn dat Zijn Woord ook eeuwig, onveranderlijk en waar is. Het grote vertrouwen dat Koerbagh in de menselijke rede heeft, hangt dan ook sterk samen met de opvatting dat de rede ook het werkelijke Woord van God is.¹⁷⁸ Maar de rede Gods moet desalniettemin anders opgevat worden dan de menselijke rede: het Woord van God omvat namelijk een verzameling van een oneindig grote hoeveelheid eeuwige, ware kennis en wijsheid. De Bijbel kan dan alleen het Woord van God vormen voor zover de Schrift elementen bevat die onveranderlijk, eeuwig en waar zijn en dus samenvallen met het ware Woord van God. In dit licht is het dan ook mogelijk dat Koerbagh kan stellen dat de Bijbel verbeterd kan worden, namelijk voor zover deze niet samenvalt met Gods rede. En dit verklaart ook waarom Koerbagh het zich kan veroorloven om de duistere of tegenstrijdige passages van de Schrift te hertalen en in overeenstemming te brengen met de rede. Er mag dan ook geen misvatting over bestaan dat de Bijbel bij Koerbagh niet geheel zonder waarde is: het vormt een “fragment of gedeelte van Gods woord.”¹⁷⁹ Wel staat deze waarde in schril contrast tot de absolute wijze waarop de theologen de Schrift als equivalent van het Woord van God beschouwen. Een cruciale epistemologische vraag die hier opdoemt blijft echter in *Licht* onbeantwoord: de wijze waarop de beperkte menselijke rede nu kan samenvallen met de volgens Koerbagh niet naar de gelijkenis van de mens op te vatten¹⁸⁰ volmaakte rede van God.¹⁸¹

4.5 De triniteit als onredelijk dogma

Uit de vorige paragraaf bleek dat Koerbagh zich niet alleen verzette tegen theologische noties die gefundeerd zijn op de werkelijke, etymologisch herleide betekenis van de Schrift en die strijdig zijn met de rede, maar met name ook tegen noties die hij bestempelt als verzinselfs: met het verstand strijdige ideeën die tevens niet gefundeerd zijn op de Schrift. Een van de meest belangrijke “verzinselfs” die Koerbagh in *Licht* tracht te bestrijden, vormt het geloof in de heilige drie-eenheid, ook wel de triniteit genoemd, bestaande uit de gedachte dat God als eenheid uiteenvalt in drie verschillende personen, te weten de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. Overeenkomstig het gedachtegoed van de socinianen, wordt dit dogma

¹⁷⁴ Ibid., p. 128.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Ibid., p. 129.

¹⁷⁷ Ibid., p. 14.

¹⁷⁸ Wielema, M. 2003. *Adriaan Koerbagh: Biblical Criticism and Enlightenment*. In: Van Bunge, L. The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750. Leiden/Boston: Brill, p. 65.

¹⁷⁹ Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 135.

¹⁸⁰ Ibid., p. 134.

¹⁸¹ Wielema, M. 2003. *Adriaan Koerbagh: Biblical Criticism and Enlightenment*. In: Van Bunge, L. The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750. Leiden/Boston: Brill, p. 66.

door Koerbagh verworpen. Hij gaat diep in op de passages in de Schrift op grond waarvan theologen het bestaan van de triniteit aannemen. Het betoog in *Licht* luidt vervolgens dat nergens in de Bijbel werkelijk wordt beschreven dat God uit drie personen bestaat of dat God uit drie substanties of bestaanswijzen bestaat.¹⁸² En al zou het er wel in staan, dan zou Koerbagh het alsnog verwerpen, omdat het strijdig is met de rede. In dat geval hebben de auteurs van de Schrift vanuit onwetendheid een tegenstrijdig begrip van God in de Bijbel opgenomen. Laten we nader ingaan op de volgens Koerbagh vermeende vindplaatsen van de triniteit. In de eerste plaats I Johannes 5:7, dat als volgt luidt: “Drie zijn er die getuigen in de hemel, de Vader, Zoon en Heilige Geest, en deze drie zijn één.” Koerbagh meent over deze passage dat zij niet in de oorspronkelijke geschriften van de Bijbel was opgenomen en dat Johannes dit zelf dus niet geschreven heeft en het later aan de Schrift is toegevoegd. Bovendien betreft het slechts een getuigenis, al zou het al door Johannes zijn geschreven. Voorts stelt Koerbagh het volgende over Johannes 14:16, waarin Jezus als volgt spreekt: “Ik zal de Vader bidden, en hij zal u een andere trooster zenden.” Theologen hebben op basis van dit citaat gemeend dat er drie afzonderlijke personen zijn, namelijk iemand die bidt, iemand om wie wordt gebeden en iemand tot wie wordt gebeden, en dat God ieder van deze personen is.¹⁸³ Koerbagh meent dat dit laatste een toevoeging van de theologen betreft, waarna hij stelt dat deze passage eerder een argument tegen dan voor de triniteit is, omdat er expliciet over drie afzonderlijke personen gesproken wordt. Ook hier weer interpreteert hij de Schrift op een zeer idiosyncratische wijze: Jezus zou hier God namelijk verzoeken om een verlicht verstand, waarmee wij kennis over God of de werkelijkheid kunnen verkrijgen, dat ons troost zal bieden.¹⁸⁴ Koerbagh drijft verder op humoristische wijze de spot met theologen die menen dat we naar de Jordaan moeten gaan “en daar van de waarheid van de drie-eenheid overtuigd te worden of daar de drie-eenheid gewaar te worden of te zien.”¹⁸⁵ Koerbagh zou hierop het volgende hebben geantwoord: “[...] wat moet ik daar dan doen, stelletje domkoppen en onwetenden! Zou ik mij daar in gedachten verbeelden wat men schrijft dat er gebeurd zou zijn: iemand die in het water staat om ondergedompeld te worden, een stem in de lucht, een duif die komt aanvliegen?”¹⁸⁶ Verderop, wanneer Koerbagh zich afvraagt wat de theologen hier nu mee willen bewijzen, meent hij: “Dat die mens een god is, dat die stem een god is en dat die duif een god is? Dan zijn er wel drie goden, waar er maar één kan zijn. Wat zou men dan moeten doen om er één van te maken? Die mensgod, stemgod en diergod met elkaar vermengen en dan beweren dat die drie, die aldus vermengd zijn, één zijn? O grote dwaasheid!”¹⁸⁷ God kan geen menselijke of dierlijke gedaante aannemen, omdat hij als onveranderlijke, eeuwige substantie, altijd overal in dezelfde mate aanwezig moet zijn. De mens is alleen goddelijk voor zover hij over redelijke, wijze vermogens beschikt.

De triniteitsleer is niet alleen verzonnen door machtswellustige theologen: zij is ook nog eens in strijd met de rede. De theologen verweren zich met betrekking tot dit punt door te stellen dat de triniteitsleer niet zozeer tegen de rede indruist, maar eerder boven de rede is: zij menen dus op grond van een fideïstische veronderstelling dat wij de triniteitsleer vanuit het geloof moeten aanvaarden, al komt het ons als contradictoir voor. Koerbagh kan zich niet in deze fideïstische positie vinden, en hij verantwoordt dit op grond van een epistemologisch betoog, waarin hij de verhouding tussen geloven en weten onder de loep neemt. Koerbagh introduceert hiervoor een cartesiaans begrip van de helderheid en welonderscheidenheid van kennis. Want wij moeten alleen datgene wat wij helder en onderscheiden kunnen begrijpen voor waar aannemen. Geloof, wat Koerbagh relateert aan het begrip “vertrouwen”, kan je bedriegen. Wanneer je echter iets weet, dan is de waarheid hiervan absoluut zeker. Het is absurd om te geloven wat niet helder en onderscheiden is en dus onbegrijpelijk of

¹⁸² Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 37.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Ibid., p. 38.

¹⁸⁵ Ibid., p. 39.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Ibid, p. 39-40.

tegenstrijdig. Geloven in datgene wat onbegrijpelijk is, verandert niets aan de waarheid van die zaak: enkele theologen menen dat we de triniteit voor waar aan moeten nemen, al komt zij ons als contradictoir voor. Dit blinde geloof in de triniteit maakt de triniteit echter nog niet waar. We hebben het geloof niet nodig, wanneer we zeker weten. Binnen dit specifieke antitrinitaristische kader poogt Koerbagh op beknopte wijze zijn substantiemonistische wereldbeeld te bewijzen, dat hiervoor in § 4.2 reeds is besproken. Op grond van deze leer kunnen er buiten de ipstantie geen andere zelfstandigheden - dat wil zeggen: substanties in de traditionele betekenis van het woord - bestaan, waardoor buiten de ipstantie de door trinitaristen als personen gevormde delen van God, namelijk de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, niet als zelfstandigheden kunnen worden beschouwd. De triniteitsleer, begrepen als gedachte dat God weliswaar een substantie is, maar ook onderscheiden is in drie afzonderlijke substanties, is met dit substantiemonisme niet te rijmen.¹⁸⁸ Vervolgens gaat Koerbagh in op theologen die de triniteit trachten te verdedigen door te stellen dat de Vader, de Zoon en de Heilige Geest allen bestaanswijzen zijn van God in plaats van substanties. Wat hier direct opvalt, is dat de manier waarop hij dit weerlegt, *more geometrico* verloopt. Het volgende citaat vormt de conclusie van deze langs geometrische weg verlopen weerlegging: "Wie kan begrijpen dat er iets bestaat (hoewel men het niet iets maar een bestaanswijze noemt) wat geen wezen is, wat oneindig noch eindig is, wat eeuwig nog tijdelijk bestaat, wat door zichzelf noch door iets anders bestaat? Dat alles wordt wel gezegd van de bestaanswijzen in God."¹⁸⁹ De trinitaristen menen volgens Koerbagh namelijk dat in God drie bestaanswijzen werkelijk bestaan, die geen dingen zijn, maar wel van elkaar onderscheiden kunnen worden. Koerbagh weerlegt dit door te stellen dat deze bestaanswijzen wel wezens of dingen moeten zijn, omdat alles wat wezenlijk buiten ons bestaat, een ding is.¹⁹⁰ Het bestaan of zijn kan alleen worden toegeschreven aan dingen: omdat de bestaanswijzen van God volgens de theologen echter geen dingen zijn, kunnen deze bestaanswijzen volgens Koerbagh dan ook niet bestaan. De bestaanswijzen zijn niet oneindig en niet eeuwig, gezien de stelling dat deze eigenschappen uitsluitend toekomen aan God zelf, maar ook niet eindig en temporeel, omdat het geen dingen zijn. De theologen menen echter dat de bestaanswijzen werkelijk buiten ons bestaan, wat onverenigbaar is met de stelling dat ze niet eindig zouden zijn en geen duur zouden hebben. Ten slotte menen de theologen dat God niet zonder zijn bestaanswijzen zou kunnen bestaan. Maar dit impliceert een afhankelijkheid van God ten opzichte van de bestaanswijzen die van Hem onderscheiden worden. Waar Koerbagh in dit bewijs uiteindelijk tegen ageert, is dan ook de tegenstrijdige, niet helder en onderscheiden ontologische aard van de triniteit, bestaande uit de modificaties van God.

Voor het betoog van Koerbagh vormt een belangrijke consequentie van de vernietiging van de triniteit dat Jezus, aan wie het langste hoofdstuk in *Licht* is gewijd, niet letterlijk als de zoon van God moet worden opgevat, maar eerder als bijzonder mens, die zeer rechtvaardig was en fungeerde als onderwijzer, dat wil zeggen als iemand die door middel van zijn verstand de waarheid had ontdekt en deze waarheid wilde overbrengen op het onwetende volk, waarbij hij sterk tegen de opvattingen van de religieuze orde in handelde, wat uiteindelijk heeft geleid tot zijn dood. In het hoofdstuk van *Licht* dat specifiek betrekking heeft op Jezus, gaat Koerbagh uitgebreid in op verschillende traditionele theologische ideeën waar hij zich niet mee kan verenigen, zoals de gedachte dat Jezus zou zijn gestorven voor de menselijke zonde, dat Jezus als besmeerde of gezalfde kan worden beschouwd, de eeuwigheid en goddelijkheid van Jezus, dat hij de zoon zou zijn van God, geboren zou zijn uit een maagd en allerlei profetieën aangaande de geboorte van Jezus, waarbij hij wederom als etymoloog en rationalist te werk gaat. Ook deze noties worden weer, zoals Koerbagh in geheel zijn *Licht* laat zien, gedeconstrueerd en herinterpreteerd naar hun "werkelijke" betekenis. Zo gaat hij in op de goddelijkheid van Jezus: deze wordt alleen al ontkend op grond van de ontkenning van de drie-eenheid. Daarnaast hebben de Joden

¹⁸⁸ Ibid., p. 26-27.

¹⁸⁹ Ibid., p. 31-32.

¹⁹⁰ Ibid., p. 29-30.

volgens Koerbagh Jezus terecht niet als zoon van God beschouwd. De evangelisten noemden Jezus niet de zoon van God omdat hij dit werkelijk zou zijn, namelijk omdat hij zou zijn geboren uit de maagd Maria zonder dat daar een man aan te pas is gekomen, maar omdat hij een zeer rechtvaardig mens was van wie men zijn vader niet kende.¹⁹¹ Jezus had een menselijke vader en moeder en het betreft een onmogelijkheid wanneer men gelooft dat God een vrouw zou hebben bevrucht. Ook meent Koerbagh dat alle profetieën aangaande Jezus duister, dubbelzinnig, te algemeen of zelfs onwaar zijn: sommige profetieën zijn net zo toepasbaar op Jezus als op bijvoorbeeld Alexander de Grote.¹⁹² Interessant is binnen dit kader dat Koerbagh hier aangeeft dat dit soort zaken, zoals profetieën, de geboorte van Jezus uit een maagd en de triniteitsleer, slechts bijzaken van het geloof betreffen, waar verschillende geloofsgroeperingen elkaar echter wel om haten en vermoorden.¹⁹³ Hiermee zijn zij de kern van het belang van het geloof aangaande Jezus uit het oog verloren. De kern van het christendom bestaat volgens Koerbagh namelijk niet alleen uit het geloof in de wederopstanding en dat Jezus de dood teniet heeft gedaan omdat hij “de weg, de waarheid, en het leven” is,¹⁹⁴ maar met name uit de gedachte dat hij het volk had onderwezen. In dat kader noemt Koerbagh hem vanuit een etymologische analyse niet gezalfde, besmeerde of zaligmaker, maar het liefst “behouder”.¹⁹⁵ En iemand is vervolgens behouden, wanneer hij is gered. Deze redding vindt volgens Koerbagh op een aantal manieren plaats. In de eerste plaats was Jezus een behouder in die zin dat hij ziektes genas.¹⁹⁶ Bovendien – en dit is van groter belang – redde hij zijn volk door het te onderwijzen en dus te bevrijden van zijn onwetendheid. Dat wil zeggen: door het volk op een redelijke, verstandelijke manier te laten leven. Daardoor wordt de ziel van de mens eeuwig en wordt deze dus gered. Dit vormt het grootste goed in het denken van Koerbagh, omdat hierin de kennis van God bestaat, dat dus zowel tot het grootste geluk leidt als de eeuwigheid van de ziel.¹⁹⁷ Hij stimuleerde de mens juist zijn rede en verstand te gebruiken, waarmee hij volgens Koerbagh lijnrecht tegen de theologische orde in handelde. Het zijn juist deze predikanten waar Jezus het volk van wilde redden, omdat zij het volk bewust van de werkelijke kennis van de dingen af hebben gehouden. Dit omdat godsdienst volgens Koerbagh geld oplevert, en predikanten hun eigen machtspositie willen bestendigen. De reden dat Jezus door zijn tijdgenoten is gedood, is dan ook hierin gelegen: namelijk dat zijn onderwijs in de ware aard van God de machtspositie van theologen ondermijnde.¹⁹⁸ En heden ten dage is Jezus nog steeds een behouder, namelijk wanneer mensen kennis nemen van zijn geschriften en daardoor tot kennis van God komen. Jezus is voor Koerbagh dus een zeer rechtvaardig en uitstekend mens, die zowel het lichaam als de ziel van de mens wilde redden door hem te onderwijzen in de werkelijke aard van God, waarbij hij de geloofwaardigheid van de gevestigde theologische orde aantastte, als gevolg waarvan hij is gedood. Klaarblijkelijk beschouwde Koerbagh zich dan ook als een ware volgeling van Jezus en identificeerde hij zich met hem.¹⁹⁹ Ook Koerbagh wilde immers het volk redden van zijn onwetendheid. Zoals gezegd heeft ook Koerbagh, net als Jezus, deze moedige strijd met de dood heeft moeten bekopen.

Dat Koerbagh Jezus beschouwt als leraar die de eeuwigheid van de menselijke ziel heeft geprobeerd te redden, doet de vraag rijzen op welke wijze deze eeuwigheid van de ziel kan worden begrepen. Koerbagh stelt dat de ware, onveranderlijke gelukzaligheid of de grootste vorm van geluk te bereiken is door middel van de rede, waarmee we kennis van God kunnen verkrijgen. In deze (gedeeltelijke) vereenzelviging met het Woord van God

¹⁹¹ Ibid., p. 65-66.

¹⁹² Ibid., p. 71-74.

¹⁹³ Ibid., p. 77-78.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid., p. 43 & 58.

¹⁹⁶ Ibid., p. 46.

¹⁹⁷ Op de eeuwigheid van de ziel zal in de volgende alinea nader worden ingegaan.

¹⁹⁸ Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 49-50.

¹⁹⁹ Wielema, M. 2001. *The Two Faces of Adriaan Koerbagh*. In: *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland* 12. Budel: Uitgeverij DAMON bv, p. 61.

bestaat vervolgens het eeuwige leven.²⁰⁰ Wie geen volmaakte kennis van God bezit, “sterft zoals de beesten”²⁰¹, waarmee Koerbagh lijkt te geloven dat alleen de mens een bezielde, maar ook redelijk wezen is. Dit duidt echter alleen nog maar op een mentale werkelijkheid na de dood. Hij lijkt echter ook een leven na de dood mogelijk te achten: dit vormt de reden dat Wielema hem in mijn optiek terecht een dualist noemt voor wat betreft de opvattingen van Koerbagh over de verhouding tussen lichaam en geest.²⁰² Wij kunnen op een bepaalde manier blijven voortbestaan nadat onze lichamen teniet zijn gegaan: “Het is vast en zeker dat als we uit de dood zullen zijn opgestaan, wij een goede en geschikte woonplaats zullen hebben.”²⁰³ Wanneer Koerbagh het begrip “hemel” bespreekt, lijkt hij te aanvaarden dat niet alleen een mentaal aspect, maar ook een lichamelijk aspect na onze dood zal blijven voortbestaan, en dat beide aspecten een bepaalde plaats hebben in de werkelijkheid na de dood, waarvan hij vermoedt dat dit de Aarde is.²⁰⁴ Deze mogelijkheid tot eeuwig bestaan na de dood vormt bij Koerbagh een problematisch concept: hoe is zij immers verenigbaar met zijn godsbeeld en substantieel? Hoe is het mogelijk dat de lichamelijkheid van de mens na de dood behouden blijft? Het wordt in *Licht* jammer genoeg niet goed duidelijk hoe Koerbagh deze andere gesteldheid na de dood mogelijk acht.

4.6 Naar een universele godsdienst

We hebben geconstateerd dat Koerbagh de verschillen tussen geloofsovertuigingen wil opheffen en dat daarmee de onderlinge haat tussen mensen en het daaruit voortvloeiende geweld zullen verdwijnen. Deze haat ontstaat omdat mensen nalaten hun rede te gebruiken: zij zijn daartoe verhinderd door machtswellustige theologen. Aan de verschillen tussen geloofsovertuigingen heeft Koerbagh een belangrijk hoofdstuk afzonderlijk in *Licht* opgenomen, waarin hij aandacht besteedt aan de mate van bijgeloof die onder verschillende religieuze groeperingen bestaat. Hij onderzoekt hier de idee van een werkelijke, gezuiverde godsdienst. Bovendien evalueert hij de mate waarin bestaande religieuze afsplitsingen deze werkelijke godsdienst benaderen. Laten we nu dan ook een blik werpen op de wijze waarop Koerbagh het begrip “godsdienst” in het algemeen beschouwt en het relateert aan geloofsovertuigingen uit de zeventiende eeuw, waaronder het katholicisme, protestantisme en socinianisme.

Koerbagh constateert opnieuw dat men tijdelijke en vergankelijke zaken aanbidt, zoals status en geld, en dat het geloof gevuld is met verzinsels en bijgeloof, wat er op duidt dat men de ware godsdienst uit het oog is verloren.²⁰⁵ Omdat de mens God niet meer op een verstandelijke manier beschouwt, is godsdienst sterk gedifferentieerd en stemmen gelovigen niet meer met elkaar overeen, wat leidt tot onderlinge haat, geweld en oorlogsvoering. Op grond van de rede, die naar de opvatting van Koerbagh universeel is en overeenstemt met het Woord van God, kan men echter tot een ware godsdienst komen, waar er maar één van kan bestaan. In dat geval worden alle versplinterde godsdienstopvattingen gezuiverd van hun onwaarheden en stemmen gelovigen voor wat betreft hun opvattingen overeen. Daardoor wordt ook een einde wordt gemaakt aan alle godsdienstige conflicten. Koerbagh erkent dat een ieder meent dat zijn eigen geloof de ware godsdienst betreft: “Bovendien zal elk volk met een georganiseerde godsdienst, die anders is dan die van andere volkeren, denken en geloven dat het de ware God of goden aanbidt, en dat zijn wijze van godsdienst de beste en zijn God het aangenaamst is, omdat deze mensen nooit iets anders gehoord en in hun jeugd geleerd hebben.”²⁰⁶ Hij pleit in *Licht* daarom voor een onpartijdige

²⁰⁰ Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 45 & 151-152.

²⁰¹ Ibid., p. 57.

²⁰² Wielema, M. 2003. *Adriaan Koerbagh: Biblical Criticism and Enlightenment*. In: Van Bunge, L. *The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750*. Leiden/Boston: Brill.

²⁰³ Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 152.

²⁰⁴ Ibid., p. 151.

²⁰⁵ Ibid., p. 91.

²⁰⁶ Ibid., p. 92.

godsdienstrechter, die zich weet te abstraheren van de georganiseerde godsdiensten, waaronder begrepen moslims²⁰⁷, joden en christenen, en zonder vooroordelen een oordeel kan vellen over de mate waarin zij irrationele verzinsels bevatten. En hij meent dat deze onpartijdige rechter in dit kader vooral afstand dient te nemen van het bestaan van wonderen: een belangrijke bron van verschillen tussen de diverse geloofsovertuigingen is immers gelegen in hun ideeën over wonderen. Religies aanvaarden de waarheid van elkanders wonderen niet; dit doen zij op grond van geloof, niet op grond van de rede of het weten.²⁰⁸ Koerbagh vervolgt zijn betoog door zelf als rechter de diverse geloofsovertuigingen binnen het christendom te analyseren, waaronder begrepen het katholicisme, protestantisme en socinianisme, waarbij vooral de rooms-katholieken het moeten ontgelden. Hij toetst de redelijkheid van deze christelijke leren op grond van drie aspecten. Ten eerste op de vergoddelijking van Jezus in samenhang met de triniteit. Ten tweede de verering van heiligen en ten derde de leer van de transsubstantiatie, oftewel de gedachte dat brood en wijn een substantiële transformatie kunnen ondergaan, namelijk in het lichaam en bloed van Christus. Het katholicisme is bij Koerbagh vanwege de heiligenverering en de leer van de transsubstantiatie het meest onredelijke en onzuivere geloof, oftewel de christelijke leer die het meest ver verwijderd is van het werkelijke Woord van God. Over de transsubstantiatie zegt Koerbagh zelfs: “Hebben er ooit enige heidenen ergere en meer tegenstrijdige geloofsopvattingen verzonnen?”²⁰⁹ Het is met name de katholieke kerk die het volk heeft misleid en die middels haar verzinsels grote weelde heeft verworven. Protestanten vereren weliswaar geen heiligen in traditionele zin van het woord en zij ontkennen de transsubstantiatieleer, maar bevestigen wel de waarheid van de triniteit en hebben Jezus tot God gemaakt. Ook dit laatste beschouwt Koerbagh als een vorm van heiligenverering, namelijk wanneer zij de mens vergoddelijken.²¹⁰ Volgens Koerbagh menen deze groeperingen weliswaar volgelingen van Jezus te zijn, terwijl zij juist lijnrecht tegen zijn leer in handelen door andersdenkenden te vervolgen, middels geweld verzinsels te forceren en te streven naar welvaart en macht door het voeren van oorlog in de naam van God. Het zijn de socinianen die van de genoemde christelijke stromingen het dichtst bij de ware godsdienst staan, omdat zij de triniteit op grond van de rede ontkennen en – in tegenstelling tot andere stromingen – het verrichten van zelfstandig onderzoek niet alleen toestaan, maar dit ook stimuleren²¹¹: “Als de drie-eenheid waar was, zouden ze [d.w.z.: de theologen en predikanten] niet zeggen: verricht geen onderzoek maar geloof ons. Ze zouden juist zeggen: onderzoek en u zult het ontdekken. Maar omdat de drie-eenheid onjuist is, en een tegenstrijdigheid, verbieden zij die te onderzoeken en bevelen hun die te geloven.”²¹² Dit citaat doet overigens direct denken aan het beroemde kantiaanse verlichtingsmotto, te weten “sapere aude”²¹³, waarmee Kant een pleidooi voerde voor het zich onttrekken aan autoriteitsargumenten en het stimuleren van zelfstandig denken. Zoals we al hebben gezien, was het ook de missie van Koerbagh om het gewone volk te verlichten en zelfstandig te laten denken om het voor wat betreft zijn ideeën onafhankelijk te laten zijn van theologen. Koerbagh meent dat de socinianen op de goede weg zitten. Alleen de socinianen zijn volkomen gezuiverd “van de drie hoofddwalingen, en van nog wat andere minder belangrijke dwalingen die daaruit voortkomen, zodat deze gezindte met recht de herstelde of gezuiverde godsdienst genoemd kan worden.”²¹⁴ De socinianen gaan echter niet ver genoeg gaan voor wat betreft hun redelijke interpretatie van het christelijk geloof: hoewel zij de triniteit

²⁰⁷ Koerbagh duidt deze groep gelovigen net als de meesten van zijn tijdgenoten doorgaans aan met de “Turken”.

²⁰⁸ Ibid., p. 96-97.

²⁰⁹ Ibid., p. 95.

²¹⁰ Wielema, M. 2003. *Adriaan Koerbagh: Biblical Criticism and Enlightenment*. In: Van Bunge, L. *The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750*. Leiden/Boston: Brill, p. 67.

²¹¹ Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 122.

²¹² Ibid., p. 121-122.

²¹³ Kant, I. 1784. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*. Project Gutenberg. URL: <http://www.gutenberg.org/files/30821/30821-h/30821-h.htm>.

²¹⁴ Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 144.

verwerpen, aanbidden zij Jezus nog, wat niet alleen strijdig is met de Schrift, omdat die volgens Koerbagh leert dat we Jezus alleen mogen verheerlijken en niet aanbidden, maar ook met de rede, omdat alleen God zelf aanbeden mag worden. Koerbagh pleit hier dan ook voor een universele, ware en van bijgeloof gezuiverde godsdienst, gestoeld op een universele en ware goddelijke rede. Op grond van deze godsdienst kunnen wij bovendien overeenstemmen in onze opvattingen, waarmee religieus geaarde conflicten teniet worden gedaan. Maar wij dienen deze universele godsdienst ook omwille van zichzelf na te streven; en deze redelijke godsdienst brengt ons de ultieme gelukzaligheid en het eeuwige leven. Op grond hiervan is Koerbagh dus niet te beschouwen als atheïst, maar juist als diep religieus mens, van wie de theologische opvattingen sterk afwijken van de gevestigde orde. We moeten Koerbagh met andere woorden niet verkeerd interpreteren door te denken dat zijn pleidooi voor religieuze eenheid uitsluitend een sociaal-politieke functie van religie met zich meebrengt.²¹⁵ Ten slotte zet deze godsdienst ook aan tot zelfstandig onderzoek, zodat de waarheid vanuit ieder individu ontdekt kan worden.

Deze opvatting van Koerbagh over de aard van godsdienst heeft consequenties voor zijn politieke denken, dat in *Licht* beknopt aan bod komt, en de wetgevende macht over de theologische en politieke wetten bespreekt. Koerbagh stelt vast dat het de geestelijken zijn die zowel de religieuze als vaak ook de politieke wetten uitvaardigen. Maar hij wil deze taakverdeling omdraaien: ook de politiek moet gestoeld zijn op de rede en het dient de overheid te zijn die belast is met het maken van wetten van zowel theologische als politieke of wereldlijke aard. De geestelijken hebben vervolgens de taak de religieuze wetten bij het gewone volk te verkondigen en ze er in te onderwijzen. Zij moeten ervoor zorgen dat het volk conform de religieuze wetten leeft.²¹⁶ Koerbagh meent ook hier weer dat de geestelijken hun macht misbruiken; dat zij zich privileges toe-eigenen waarvan zij hun rechtmatigheid niet kunnen bewijzen. Want het is onwaar dat geestelijken hun macht van God hebben gekregen: het is de overheid die de macht zou moeten hebben in theologische en wereldlijke zaken, omdat zij hiertoe door het volk zijn gemachtigd. Deze taakverdeling van Koerbagh druist niet tegen de Bijbel in maar strookt er juist mee: het was Mozes en niet de hogepriester Aäron die in de Bijbel deze wetten uitvaardigde, die hem onder de leiding van de goddelijke rede door God waren ingegeven, op grond waarvan Koerbagh meent dat hij ze zelf had bedacht.²¹⁷ Het uiteindelijke doel moet dan ook zijn om de vele onredelijke verschillen tussen gelovigen op te heffen en één redelijke godsdienst te bereiken: de aldus ontstane eenheid zorgt voor vrede, oftewel een leven volgens de werkelijke leer van Jezus, economische bloei en een “gelukkige en bestendige staat.”²¹⁸

4.7 Een aanzet tot een ethische leer

Koerbagh levert in *Licht* ook nog een zeer beknopte opzet voor een ethische theorie, waarover hij meent dat het te ver zou voeren “om over alle menselijke handelingen specifiek te zeggen waarom ze goed of slecht zijn, hoe goed of slecht ze zijn en welke beloning of straf erop staat. Daar zouden wij een heel boek voor nodig hebben. Daarom stellen wij dit uit tot een andere gelegenheid, als het God behaagt ons in goede gezondheid te bewaren.”²¹⁹ Het lijkt er op dat Koerbagh weliswaar enige aandacht wilde besteden over de filosofische leer van goed en kwaad, maar dat hij het desondanks niet belangrijk genoeg achtte in de context van zijn uiteindelijke bedoeling in *Licht*, zoals uiteengezet in § 4.1, om dit onderwerp tot in detail te onderzoeken. Daarom blijkt uit het voornoemde citaat dan ook dat hij voornemens is zijn ethische leer op te nemen in een nog te schrijven werk, dat Koerbagh, door zijn gevangenschap en dood in het Rasphuis, nooit heeft kunnen publiceren. Wel brengt hij zijn in *Licht* kort uiteengezette ethische leer in verband met de theologische orde.

²¹⁵ Wielema, M. 2001. *The Two Faces of Adriaan Koerbagh*. In: *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland* 12. Budel: Uitgeverij DAMON bv, p. 74.

²¹⁶ Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 113.

²¹⁷ Ibid., p. 108.

²¹⁸ Ibid., p. 119.

²¹⁹ Ibid., p. 89-90.

Deze ethische leer omvat de gedachte dat er op zichzelf gezien slechts één ethische handeling bestaat die goed danwel kwaad is: respectievelijk het vereren danwel het lasteren van God.²²⁰ Alle andere handelingen kunnen slechts een ethisch karakter hebben wanneer zij betrekking hebben op onszelf of anderen. Hij meent dat iets goed is, wanneer het ons of een ander baat; iets is slecht, wanneer het ons of een ander schaadt.²²¹ De beknoptheid van de ethiek van Koerbagh roept vele vragen op, bijvoorbeeld met betrekking tot het subjectivisme van de theorie. Gelooft Koerbagh bijvoorbeeld dat er een objectieve notie van baten en schaden bestaat of is dit afhankelijk van de ervaring van het subject? Het lijkt er in ieder geval wel op dat hij meent dat we middels de rede handelingen op hun morele waarde kunnen toetsen en dat we door middel van de rede ook onze gevoelens kunnen beheersen, al blijft onduidelijk in welke mate dit mogelijk is. Wel staat vast dat Koerbagh geen exclusieve hedonist was: hij pleit namelijk voor het beheersen en matigen van de passies.²²² Het hoofdstuk over ethiek in *Licht* is in ieder geval te beknopt om een coherent beeld te kunnen vormen van de ethische theorie van Koerbagh. Wel kan worden vastgesteld dat het formuleren van deze zeer beknopte ethiek een manier is om tegen de “onnodige pietluttigheden en bedenksels” van de geestelijken te ageren, bijvoorbeeld wanneer het gaat om hun regels over wat de mens op welk moment zou moeten eten, over welke kleding men zou moeten dragen of over het bezoeken van toneel.²²³ Koerbagh meent namelijk dat dit soort zaken doorgaans onschadelijk zijn.²²⁴

4.8 De herinterpretatie van een veelheid aan theologische noties

In wat resteert in *Licht* tracht Koerbagh een groot aantal theologische noties te herinterpreteren. Het gaat hier onder meer over de begrippen “ketterij”, “hemel” en “hel”, “engelen” en “duivels”, “orakels”, “spokerijen”, “tovenars” en “wonderen”. In het licht van onze onderzoeksvraag zullen deze begrippen hier niet tot in detail worden besproken, maar slechts voor zover ze van belang kunnen zijn voor de vraag of Koerbagh van Spinoza zou moeten worden geëmancipeerd. Telkens hanteert Koerbagh in het kader van de herformulering van deze begrippen weer zijn rationeel-etymologische methode, door middel waarvan hij de werkelijke betekenis van de Schrift achterhaalt, om deze vervolgens in overeenstemming te brengen met de rede.

Zo meent Koerbagh dat het begrip “ketterij” zeker niet noodzakelijkerwijs een kwaadaardig begrip is, en dat het degenen die anderen het meest verketteren, namelijk de katholieke kerk, zelf juist de meest ketterse opvattingen zijn toegedaan. Juist degenen die het meest worden verketterd, zoals de socinianen, maar ook Koerbagh zelf, staan dicht bij de waarheid, omdat zij bijgeloof op grond van de rede hebben verworpen en dus de meest gezuiverde vorm van godsdienst navolgen. Koerbagh draait de situatie dus om: niet andersdenkenden, maar de gevestigde orde bestaat uit ketters. Over de hemel meent Koerbagh dat het de plek is waar de rechtvaardigen na de dood verblijven: het is in ieder geval geen onzichtbare plaats waar geesten kunnen verblijven, omdat geesten volgens Koerbagh niet kunnen bestaan.²²⁵ God kan niet op een bepaalde plek meer aanwezig zijn dan op een andere plek: de ipstantie maakt dat God de totale werkelijkheid omvat. Koerbagh acht het na de opstanding uit de dood wel mogelijk dat de plek voor de rechtvaardigen zich in het heelal zal bevinden, namelijk op Aarde of “boven de vaste sterren.”²²⁶ De hemel is verder niet de plek die ons geluk brengt: het is eerder zo dat het geluk dat wij in het wereldlijke leven behalen, en dat bestaat in onze intellectuele overeenstemming met het Woord van God, ons daar zal

²²⁰ Ibid., p. 85-86.

²²¹ Ibid., p. 86-87.

²²² Wielema, M. 2003. *Adriaan Koerbagh: Biblical Criticism and Enlightenment*. In: Van Bunge, L. *The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750*. Leiden/Boston: Brill, p. 77.

²²³ Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 87-88.

²²⁴ Hier ageert Koerbagh duidelijk tegen de anticartesiaanse Voetianen.

²²⁵ Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 150.

²²⁶ Ibid., p. 150-152.

brengen. Koerbagh kan de herkomst van het begrip “hel”, door theologen geïnterpreteerd als een plek waar een eeuwig vuur brandt, niet uit de Bijbel afleiden. De werkelijke hel kan niet bestaan in dit eeuwig brandende vuur en de straf voor onrechtvaardigheid is niet gekoppeld aan een bepaalde plaats: deze bestaat namelijk in de wroeging die wij hebben wanneer wij het eeuwige leven mislopen.²²⁷ Voor wat betreft de orakels geldt dat er slechts één redelijk, waar orakel bestaat: de menselijke rede, waarmee God zich in onze ziel op een verstandelijke manier openbaart. Orakels in de vorm van sprekende beelden, zoals werd geloofd door de oude Grieken en katholieken, zijn puur bedrog: listige mensen verstopten zich in de holle beelden, en zij spraken vervolgens zeer dubbelzinnige teksten uit.²²⁸ Ook de joodse orakels waren mensenwerk, namelijk een politieke uitvinding van Mozes: mechanismen door middel waarvan de menselijke stem kon worden vervormd. God kan immers onmogelijk een dergelijke menselijke stem hebben. Engelen zijn geen goede geesten: van geesten ontkent Koerbagh immers het bestaan. Naar de opvatting van Koerbagh zijn engelen zowel lichamelijke als geestelijke boodschappers, die de mens kunnen helpen: te denken valt aan het opkomen van een mistbank in een zeeslag tussen de Hollanders en de Engelsen of bepaalde gedachten die in ons opkomen.²²⁹ Een soortgelijke interpretatie gaat op voor duivels: dit zijn geen kwade geesten die aan ons kunnen verschijnen, maar bepaalde materiële of denkmatige gebeurtenissen, waardoor wij door God worden verhinderd of gestraft.²³⁰ Als voorbeelden noemt Koerbagh “onwetendheid, verlangen naar status en geld, en onmatigheid in allerlei lusten.”²³¹ Verder zijn spokerijen onmogelijk: datgene wat onlichamelijk zou zijn, kan niet aan ons verschijnen. Het moet hier dus wel gaan om doortrapte mensen, die deze geestverschijningen hebben gefingeerd, of om een krachtige menselijke verbeelding.²³² Tvenaars, zij die met kwade geesten een verbond zijn aangegaan, bestaan niet. De Bijbel wijst hier namelijk eerder op bedriegers, “wijze lieden”²³³, die de wetenschappen hebben misbruikt en het volk voor wat betreft de kennis van de werkelijkheid hebben misleid. Volgens Koerbagh moeten we de Bijbel zo interpreteren dat we de wetenschappen niet negatief moeten waarderen omdat er mensen zijn die ze misbruiken. Ten slotte richt Koerbagh zich op wonderen. Net zoals bij andere theologische noties aanvaardt Koerbagh wel het bestaan van wonderen, maar kent hij er een andere betekenis aan toe dan de theologen hebben gedaan. Zij menen immers dat door God verrichte wonderen inbreuken vormen op Zijn natuurwetten; derhalve zijn zij bovennatuurlijk. In het tweede bewijs van *Licht* dat *more geometrico* verloopt, tracht Koerbagh vast te stellen dat wonderen niet tegen of boven de natuur kunnen zijn, maar altijd conform de wetten van de natuur. Deze wonderen, zoals de splijting van de Rode Zee door Mozes, hebben dan ook nooit als wonderen plaatsgevonden. En het betreft een absurditeit wanneer we denken dat God de mens in Hem wil laten geloven door bovennatuurlijke en onbegrijpelijke wonderen als toonbeeld van zijn almacht voor te stellen. Integendeel: juist wanneer we een zaak helder en welonderscheiden kunnen kennen, leidt dat ons tot God. En het is juist strijdig met de almacht van God wanneer Hij bovennatuurlijke wonderen zou verrichten, omdat hij datgene wat hij voortgebracht zou hebben, dan niet zou laten bestaan, maar juist zou vernietigen. Het lijkt er op dat Koerbagh de werkelijke betekenis van wonderen zoekt in de sfeer van de genoemde “engelen” of boodschappers: “Ik beschouw als wonderen alle natuurlijke werkingen – want er zijn er oneindig veel – waardoor God mensen helpt.”²³⁴

Enige paragrafen later wordt *Licht* zeer abrupt beëindigd. Gebleken is dat Koerbagh het probleem van religieuze conflicten in zijn tijd wilde oplossen door alle mensen voor wat betreft hun geloofsovertuigingen overeen te laten stemmen op grond van de universele rede,

²²⁷ Ibid., p. 161. Ook een cartesisaanse tijdgenoot van Koerbagh, namelijk de Vlaamse denker Geulincx, heeft overigens het begrip “hel” genaturaliseerd.

²²⁸ Ibid., p. 165.

²²⁹ Ibid., p. 188-191.

²³⁰ Ibid., p. 206-207.

²³¹ Ibid., p. 207.

²³² Ibid., p. 209-211.

²³³ Ibid., p. 219.

²³⁴ Ibid., p. 189.

zodat men tot een universele, enkelvoudige godsdienst kan komen, namelijk een die volledig gezuiverd is van bijgeloof en verzinsels, die de theologen ons uit machtswellustige overwegingen hebben opgedrongen. Hij vraagt ons daarnaast om op een redelijke manier te leven. Alleen door middel van de rede kunnen wij namelijk de waarheid, dat wil zeggen het Woord van God, kennen, en hierin schuilt ons geluk en het eeuwige leven. Koerbagh laat echter niet zien hoe onze rede overeen kan stemmen met het intellect van God. Hij stelt aan het einde van *Licht* dat hij tot God bidt om een goede gezondheid, zodat hij het tweede deel van *Licht* zal kunnen publiceren. Zoals bekend, zou Koerbagh kort na zijn poging tot publicatie van *Licht* echter sterven, nadat hij negen maanden in gevangenschap had doorgebracht. Het meest radicale werk uit de periode van de vroege verlichting heeft zijn vervolg dus nooit gehad.

5. Spinoza en Koerbagh vergeleken

5.1 Over de functie van deze systematische vergelijking

In dit hoofdstuk zal het denken van Spinoza, zoals neergelegd in zijn *Ethica*, worden vergeleken met *Licht*, het meest systematische werk van Koerbagh. Deze systematische vergelijking staat in dienst van de onderzoeksvraag: zouden we Koerbagh intellectueel moeten emanciperen van Spinoza? Zij helpt ons antwoord te geven op belangrijke vragen die hiermee verband houden. Bijvoorbeeld in welke mate Spinoza de bron of inspiratie voor Koerbagh vormt, in hoeverre het terecht is wanneer Koerbagh als volgeling van Spinoza wordt beschouwd en waarin de originaliteit van Koerbagh ten opzichte van Spinoza is gelegen. In een vergelijking tussen de beide denkers zal een contrast tussen hen worden gevormd, op grond waarvan wij invulling kunnen geven aan deze vraag over de originaliteit van Koerbagh ten opzichte van Spinoza.²³⁵ De vergelijking vormt hiermee een belangrijke voorbode van de hier centraal staande vraag naar de intellectuele zelfstandigheid van Koerbagh ten opzichte van Spinoza, al is zij niet noodzakelijk doorslaggevend voor de beantwoording van deze vraag. Het is immers mogelijk dat twee denkers belangrijke filosofische overeenkomsten vertonen, maar intellectueel onafhankelijk van elkaar hebben geopereerd, of dat deze ideeën overeenkomen, maar de ene denker deze ideeën niet aan de andere heeft ontleend waarmee hij vergeleken wordt. Ook behoort het tot de mogelijkheden dat de ideeën van twee denkers zeer verschillend zijn, maar zich wel op een belangrijke manier tot elkaar verhouden, omdat de ene denker bijvoorbeeld tegen de andere ageert. Voor de beantwoording van de vraag hoe denkers zich ten opzichte van elkaar verhouden en of zij geëmancipeerd moeten worden ten opzichte van elkaar, is dan ook een bredere filosofische en historische context noodzakelijk. De systematische vergelijking dient uiteindelijk in deze bredere context te worden geplaatst, waardoor aspecten als de relatie tussen Spinoza, Koerbagh, andere mogelijk gelieerde denkers net als de tijdsgeest zelf erbij betrokken moeten worden. Op dit bredere perspectief zal echter pas in het volgende hoofdstuk worden ingegaan. In het zesde hoofdstuk zal dan ook de onderzoeksvraag van deze masterscriptie worden beantwoord. Ten slotte kan een vergelijking ook omwille van zichzelf nuttig zijn: het verschaft ons informatie over verhoudingen tussen ideeën en het toont ons hoe doelstellingen en methodologieën hiermee samenhangen.

5.2 Het spinozisme in Koerbagh

Zoals in de inleiding al is aangestipt, wordt Koerbagh in de literatuur vrijwel altijd in een spinozistische context of traditie geplaatst, of zoals Leeuwenburgh stelt: “in een ‘spinozistische’ dwangbuis geperst.”²³⁶ Spinoza zou niet alleen een kennis of vriend van Koerbagh zijn, maar ook zijn leraar.²³⁷ Of Koerbagh zou als leerling van Spinoza iemand zijn geweest die de ideeën van zijn leraar niet goed zou hebben toegepast: dus een amateurspinozist en een slechte imitator.²³⁸ Waar Koerbagh wordt genoemd, kan Spinoza nooit onbesproken blijven, zo lijkt het credo in de wetenschappelijke literatuur. Hij wordt dan ook doorgaans gepresenteerd als afgeleide van Spinoza, dat wil zeggen als iemand die het denken van zijn ‘leermeester’ Spinoza heeft overgenomen en het met opmerkelijke ideeën heeft vermengd.²³⁹ Koerbagh wordt daarmee intellectueel afhankelijk gemaakt van Spinoza: hij wordt gezien als een spinozistische denker. Of zelfs dus als een intellectueel die faalt in

²³⁵ Volgens Wielema is een dergelijke vergelijking juist vanwege dit originaliteitsaspect noodzakelijk en informatief. Zie Wielema, M. 2001. *The Two Faces of Adriaan Koerbagh*. In: Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland 12. Budel: Uitgeverij DAMON bv, p. 75.

²³⁶ Leeuwenburgh, B. 2013. *Het noodlot van een ketter: Adriaan Koerbagh 1633-1669*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 10.

²³⁷ Bijvoorbeeld in Klever, W.N.A. 1996. *Spinoza's life and works*. In: The Cambridge Companion to Spinoza. Cambridge: Cambridge University Press, p. 39.

²³⁸ Zie bijvoorbeeld Siebrand, H.J. 1988. *Spinoza and the Netherlands. An Inquiry into the Early Reception of His Philosophy of Religion*. Assen/Maastricht: Van Gorcum, p. 24.

²³⁹ Ook Wielema stelt dit vast in Wielema, M. 2003. *Adriaan Koerbagh: Biblical Criticism and Enlightenment*. In: Van Bunge, L. The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750. Leiden/Boston: Brill, p. 61-62.

de toepassing van aan Spinoza ontleende ideeën, waarmee hem alle mogelijke originaliteit wordt ontnomen. Wielesma meent in mijn optiek echter terecht dat dergelijke weergaven van Koerbagh, dat wil zeggen als een van Spinoza afgeleide denker die zo goed als volledig in een spinozistische traditie past, als volgeling of zelfs als amateurspinozist, meestal op veronderstellingen berusten.²⁴⁰ In hoeverre zijn deze veronderstellingen nu waar?

5.3 Overeenkomsten

Het staat desalniettemin vast dat het denken van Spinoza belangrijke overeenkomsten vertoont met het denken van Koerbagh. De voornoemde conceptie van Koerbagh als spinozist is dan ook onder meer ingegeven vanuit de hierna te noemen overeenkomsten.

De meest opvallende en meest belangrijke overeenkomst tussen de denkers vormt vanzelfsprekend hun metafysica, oftewel hun substantiemonistische beeld van God.²⁴¹ Zowel in de *Ethica* als in *Licht* wordt God volledig genaturaliseerd en vereenzelvigd met de substantie en de natuur. Er is slechts één substantie, namelijk de natuur zelf, en buiten deze substantie bestaat niets. Deze natuur, die als substantie de totaliteit van de werkelijkheid omvat, heeft de kenmerken dat zij zich door middel van de cartesische begrippen denken en uitgebreidheid uitdrukt in wat haar bestaanswijzen of modi worden genoemd. Hiermee is de voor ons zichtbare realiteit volledig afhankelijk van God. Beide denkers ontkennen op grond hiervan het bestaan van wonderen als bovennatuurlijke fenomenen: er is immers niets boven of tegen de natuur. Ook de eigenschappen van God komen bij Spinoza en Koerbagh overeen: Hij is immanent in plaats van transcendent, oneindig, eeuwig, nooit begonnen, nooit eindigend, eenvoudig, enig, onveranderlijk, volmaakt, almachtig en alwetend. We moeten er bij beide denkers voor waken dat we God en dus ook zijn voornoemde eigenschappen niet op een antropomorfe manier begrijpen, al is deze missie in de *Ethica* meer prangend en expliciet dan in *Licht*. Waar Spinoza zijn antiantropomorfe missie namelijk meerdere malen expliciteert, lijkt Koerbagh in enkele fragmenten van *Licht* er kort op te wijzen, waardoor het meer een bijzaak voor hem lijkt. Zo zouden wij God niet aan een bepaalde ruimte moeten koppelen, zoals de hemel of een paleis, omdat Hij niet op bepaalde plaatsen meer aanwezig kan zijn dan op andere plekken. Bovendien is het een onmogelijkheid wanneer God zou spreken, brullen of wraakzuchtig zou zijn. Nog een belangrijke overeenkomst in dit metafysische kader heeft betrekking op de vraag of de voornoemde metafysische posities als materialistisch kunnen bestempeld. Is al hetgeen bestaat op ontologisch niveau uiteindelijk te reduceren tot materie? Dit is bijvoorbeeld het geval in Hobbes' *Leviathan*. Hobbes pleit ook voor een substantiemonistisch wereldbeeld; bij hem zijn uiteindelijk alle fenomenen op ontologisch niveau echter lichamelijk oftewel materieel, dat wil zeggen corpuscularistisch. Zowel bij Spinoza als Koerbagh is dit echter niet het geval. Bij hen is God namelijk een substantie, die zich op een oneindig aantal wijzen uitdrukt. Dit doet Hij niet alleen op materiële, maar ook op ideële wijze. Denken en uitgebreidheid zijn beide even reëel, maar op fundamenteel ontologisch niveau zijn zij God, die niet uitsluitend van materiële aard is. Koerbagh gelooft daarnaast ook nog in de wederopstanding van de mens na zijn dood, waarmee hij een dualist is voor wat betreft de verhouding tussen lichaam en

²⁴⁰ Ibid., p. 62.

²⁴¹ Zoals eerder vermeld, zal ik mij alleen richten op een vergelijking van Spinoza's *Ethica* met *Licht* van Koerbagh. Bij wijze van uitzondering zal in § 5.4 wel kort de *Tractatus Theologico-Politicus* in een vergelijking worden betrokken, namelijk wanneer het gaat om de verhouding tussen de theologie en de filosofie bij Spinoza en Koerbagh. Dit wil niet zeggen dat er niet ook bijvoorbeeld op grond van de genoemde *Tractatus Theologico-Politicus* of *Bloemhof* van Koerbagh andere belangrijke verschillen of overeenkomsten naar voren kunnen komen. Een voorbeeld van een dergelijke overeenkomst is bijvoorbeeld de volgende. Koerbagh meent dat de politieke macht voor zowel politieke als religieuze wetten niet toebehoort aan geestelijken, maar aan de overheid. Spinoza huldigt ook een dergelijke opvatting in de *Tractatus Theologico-Politicus*. Hij meent dat geestelijken geen politieke macht zouden moeten hebben, en dat de soeverein volledige zeggenschap zou moeten hebben over alle kwesties, zowel van religieuze als politieke aard. Andere overeenkomsten of verschillen zullen hoogstwaarschijnlijk betrekking hebben op Spinoza's interpretatie van de Schrift. Een dergelijke vergelijking tussen Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* en *Licht* of het (andere) werk van Koerbagh vormt een vruchtbaar onderwerp voor toekomstig onderzoek naar de verhouding tussen de beide filosofen.

ziel. En ook Spinoza gelooft dat bepaalde aspecten na het tenietgaan van het menselijk lichaam behouden blijven.

In zowel de *Ethica* als *Licht* valt direct het extreem rationalistische karakter van deze wijsgerige werken op. Dit geldt in de eerste plaats voor wat betreft de metafysica van de hier centraal staande denkers. Spinoza en Koerbagh menen immers beiden dat het verstand van God op een rationele manier gestructureerd is: Hij kent bij beide denkers een ideëel aspect waarin de volledige en absolute waarheid op een rationele wijze is vastgelegd. Dit ideële aspect bestaat uit de oneindige verzameling van ware proposities over de werkelijkheid, oftewel de rede van God, die bij Spinoza het "oneindige intellect" heet en bij Koerbagh het "Woord van God". Het buitengewoon grote vertrouwen dat beide denkers voor wat betreft hun epistemologie in de menselijke rede hebben, vloeit dan ook uit deze voornoemde ontologie voort. Bij Koerbagh is dit vertrouwen zelfs zo groot dat hij de rede een goddelijke status toekent. Omdat de mens ook over redelijke vermogens beschikt, kan hij samenvallen met de absolute waarheid die opgenomen is in het verstand van God. Hoewel echter een belangrijk deel van de *Ethica* gewijd is aan het samenvallen van de menselijke rede met het goddelijke intellect, blijft deze fundamentele stap in *Licht* onbesproken. Waar Spinoza deze stap op een buitengewoon verfijnde manier overbrugt, lijkt Koerbagh hem als een vanzelfsprekendheid te veronderstellen. Dit verschil in verfijndheid, aandacht en complexiteit kan geëxtrapoleerd worden naar de epistemologische theorieën van de denkers als geheel. Zoals in de volgende paragraaf nog zal blijken, hangt dit onderscheid in aandacht voor wat betreft de epistemologie sterk samen met de verschillende doelstellingen van de beide denkers. Uiteindelijk gaat het er om dat beide denkers menen dat de absolute waarheid, dat wil zeggen de wijze waarop ideeën samenhangen in het intellect van God, alleen middels de faculteit van de menselijke rede kan worden verkregen, en dus niet krachtens de verbeelding. Wanneer wij de rede niet gebruiken, dan is onze kennis van de werkelijkheid gebrekkig. In dit opzicht kan dan ook geconcludeerd worden dat Spinoza en Koerbagh beiden rationalisten in hart en nieren zijn.

Ook opvallend is dat bij beide denkers ethiek, deugdzaamheid en de zojuist genoemde kennistheoretische eenheid van de mens met God intrinsiek met elkaar samenhangen. De grootste vorm van gelukzaligheid is niet gelegen in het nastreven van aardse zaken. Deze zaken zijn immers vergankelijk, terwijl het geluk dat God bij de mens teweege kan brengen van eeuwige aard is. Noch Spinoza, noch Koerbagh meent echter dat we volledig afstand van aardse zaken moeten nemen: het is juist nastrevenswaardig wanneer we in de juiste mate genot ervaren dat van veranderlijke aard is, zoals het genieten van goed voedsel of van muziek, zolang we een ander niet schaden. Wel moeten we de passieve hartstochten wordt genoemd, oftewel de passies, matigen, omdat deze niet tot werkelijke gelukzaligheid leiden. Zowel bij Spinoza als bij Koerbagh vormt het menselijke verstand het middel waarmee we deze passies kunnen beheersen. De rede vormt ook het middel waarmee we het grootste geluk kunnen bereiken. Het meest werkelijke en hoogst mogelijke geluk ervaren wij wanneer we intellectueel overeenstemmen met het absoluut ware intellect van God, waarmee in feite de gelukzaligheid gelegen is in een adequate kennis van de natuur. Wanneer wij kennis van de natuur verkrijgen, zien we pas hoe de dingen werkelijk zijn en dus wat werkelijk goed voor ons is. Ook heeft in dit kader het aardse leven in zowel *Licht* als de *Ethica* een essentiële plaats voor wat betreft de eeuwigheid van de ziel, waar beide denkers veel gewicht aan tillen. Het is niet – voor zover een leven na de dood bestaat – zonder meer zo dat wij in dat hiernamaals het grootste geluk zullen ervaren. Het is juist het aardse leven waarin wij ons geluk zullen moeten vinden en het zijn juist de gelukzaligheid en kennis in het aardse leven die onze positie na het vergaan van het lichaam bepalen. Het is dan ook zo dat de eeuwigheid van de ziel bij de beide denkers een product is van de kennis en dus het geluk dat wij in het huidige leven hebben verkregen. Ten slotte heeft het pleidooi van de beide denkers voor een leven onder leiding van de rede pacifistische consequenties: wanneer wij niet meer wezenlijk van elkaar verschillen omdat wij onze kennis middels de universele rede opdoen, vermijden wij conflictueuze situaties. Hierdoor zullen wij ook meer ethisch verantwoord handelen tegenover andere mensen.

5.4 Verschillen

Zoals we hebben gezien, vertoont het denken van Spinoza en Koerbagh enkele belangrijke overeenkomsten. De hier uiteen te zetten verschillen tussen de beide denkers zijn talrijk. Bovendien zal blijken dat de voornoemde overeenkomsten op een aantal essentiële punten genuanceerd dienen te worden. De hierna te noemen verschillen tussen Spinoza en Koerbagh tonen dus het grote contrast tussen de beide denkers.

Het meest essentiële verschil tussen de beide denkers luidt dat de doelstelling van de *Ethica* en de filosofische agenda van Spinoza aanzienlijk verschillen ten opzichte van *Licht* en van de agenda van Koerbagh. Dit verschil in doelstelling of agenda vormt niet alleen op zichzelf gezien een belangrijk verschil, maar het heeft ook belangrijke consequenties voor de gehanteerde methodologieën, de filosofische onderwerpen die voor Spinoza en Koerbagh meer of minder relevant zijn en de wijze waarop dit allemaal uitgedrukt wordt in hun concrete ideeën. Zoals uitgebreid beschreven in § 3.1, is de doelstelling van de *Ethica* uiteindelijk ethisch van aard. Spinoza zet op een uitgebreide, verfijnde en briljante wijze een wereldbeeld uiteen dat een zeer deterministische werkingswijze heeft, waarin geen plaats is voor vrije wil, doelmatigheid of een antropomorfe opvatting van God. Hij is zeker niet alleen geïnteresseerd in de aard van God en de werkingswijze van de natuur, maar ook in de plaats die de mens inneemt in dit radicale wereldbeeld: hoe kan de mens absolute kennis verkrijgen van de natuur, waar hij zelf deel van uitmaakt? Deze ontologie en epistemologie zijn uiteindelijk dienstbaar aan de ethische inzet van Spinoza: hoe kan de individuele mens, gegeven dit deterministische wereldbeeld, waarin God volstrekt genaturaliseerd is, werkelijk gelukkig worden en toch op een bepaalde wijze vrij zijn? Hiertoe ontwikkelt hij een uitgebreide en verfijnde psychologische leer, waarin menselijke emoties worden geanalyseerd, en laat hij zeer uitgebreid zien hoe het menselijke intellect kan samenvallen met het oneindige intellect van God. Ook laat hij zien wat de verhoudingen zijn tussen de attributen, hoe de menselijke geest gerelateerd is aan het lichaam en waar de mens ten diepste door wordt gedreven. Hij komt tot de conclusie dat het benaderen van het ideaalbeeld van de deugdzame mens slechts voor enkelen is weggelegd: wij kunnen inderdaad de ware gelukzaligheid bereiken, maar de weg die hier toe leidt is zeer moeilijk begaanbaar. Het leven onder de leiding van de rede is voor een zeer kleine groep mensen weggelegd. Onder de mensen die de gelukzaligheid mogelijk zouden kunnen bereiken, valt beslist niet de gewone man uit de zeventiende eeuw.²⁴² De *Ethica* is dan ook in het academische Latijn geschreven. Hij was er blijkens de *Tractatus Theologico-Politicus* expliciet op tegen dat zijn werk door het gewone volk, dat vatbaar was voor retoriek en leefde onder de leiding van de passies, zijn werk zou lezen.²⁴³ Anders gesteld: Spinoza was buitengewoon pessimistisch over de verlichting van de gewone mens: de meeste mensen zijn niet in staat hun rationele capaciteiten voldoende te ontwikkelen en toe te passen. Bij Koerbagh is dit, zoals we hebben gezien, volstrekt anders. Koerbagh streeft er naar de door religie gemotiveerde conflicten uit zijn tijd uit te bannen door een universele, op de rede geënte godsdienst te bepleiten en zo uiteindelijk iedereen, de gewone man inbegrepen, te verlichten. Bij hem moet iedereen de contradictoire en absurde aard van traditionele theologische noties inzien. De mens moet gestimuleerd worden zelfstandig over deze kwesties na te denken. Zijn doel is dan ook politiek of hervormend van aard. Ethiek en geluk zijn voor Koerbagh belangrijke onderwerpen, maar zij vormen zeker niet het ultieme doel van *Licht*. Dit bestaat namelijk eerder uit het genoemde politieke doel: het verlichten van het gewone volk en het voor eens en altijd oplossen van conflicten, gevoed door gedifferentieerde claims op de juiste religie, door een directe aanval te lanceren op de geestelijken en hun corrumperende begrippen. Het werk van Koerbagh is vanwege zijn optimistische verlichtingsmissie in het Nederlands geschreven: hij richt zijn werk nu juist aan het gehele volk van de Republiek. Hij meent dat niet een enkeling, zoals bij Spinoza, maar

²⁴² Leeuwenburgh, B. 2013. *Het noodlot van een ketter: Adriaan Koerbagh 1633-1669*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 130-131.

²⁴³ Spinoza, B. de. 1670. *Tractatus Theologico-Politicus*. Vert. Elwes, R.H.M. (1997). URL: <http://www.gutenberg.org/files/989/989-h/989-h.htm#preface>.

iedereen verlicht zou moeten worden. Niet de verlichting van het individu, maar die van de massa staat bij Koerbagh centraal. Zolang de Nederlandse taal niet gecorrumpeerd wordt door theologen en hun metafysische begrippen, is het mogelijk vrijwel iedereen op een redelijke, zelfstandige manier te laten denken. Deze alinea samenvattend, kan worden gesteld dat de *Ethica* en *Licht* sterk verschillen voor wat betreft hun doelstellingen. Waar Spinoza een ethische inzet heeft, daar is de functie van *Licht* veel meer politiek, gericht op verlichting van de massa. Deze functies hangen sterk samen met het verschil in taal waarin de beide werken geschreven zijn. Daarnaast geldt dat het werk van Koerbagh op een meer eenvoudige, leesbare en minder complexe manier is uiteengezet, waardoor de gewone mens uit de zeventiende eeuw het zeker had kunnen begrijpen indien het werk wel gepubliceerd zou zijn. Dit in tegenstelling tot het soms ondoorgrondelijke werk van Spinoza, bij wie kritiek op de gevestigde theologische orde verscholen lag achter een zeer complex, op meetkundige wijze uiteengezet filosofisch systeem.²⁴⁴ Al had er dus voor wat betreft het werk van Spinoza geen Latijnse taalbarrière bestaan, dan nog bestond er een enorme intellectuele drempel.

Een ander essentieel verschil tussen het denken van Spinoza en Koerbagh is gelegen in hun filosofische methodologie en de wijze waarop zij hun ideeën presenteren. Dit verschil in methodologie hangt ook sterk samen met de verschillende doelen van de *Ethica* en *Licht*. Zoals besproken in § 3.1, zijn vorm en inhoud in de *Ethica* sterk met elkaar verweven: als weerspiegeling van de deterministische wijze waarop God of de natuur werkt, is dit werk dan ook volledig geometrisch opgebouwd. Deze geometrische methode heeft een constructieve functie: Spinoza bouwt zijn gehele denken hiermee op en hij zorgt hiermee voor een zekere gelaagdheid. Dit houdt in dat alles wat wordt geponeerd op de proposities steunt die er aan vooraf zijn gegaan. Ook Koerbagh hanteert in *Licht* de geometrische methode, waardoor dit op het eerste gezicht een belangrijke overeenkomst tussen de beide denkers lijkt aan te duiden. Hij gebruikt de methode echter uitsluitend in twee specifieke contexten, namelijk in die van de goddelijke drie-eenheid en die van wonderen. Tevens heeft de geometrische methode in *Licht* meer een deconstruerende functie: het vormt het gereedschap waarmee Koerbagh de genoemde noties vernietigt. Hiermee verschaft Koerbagh dan ook zijn eigen invulling aan de geometrische methode en vormt dit aspect eerder een verschil dan een (zwakke) overeenkomst tussen de beide denkers. De door Koerbagh gehanteerde methode wordt, zoals al uitgebreid is beschreven, gekenmerkt door een etymologische analyse, op grond waarvan begrippen eerst worden afgebroken, en dan weer in overeenstemming met de rede opgebouwd worden. Zijn werk is dan ook niet op een wiskundige manier opgebouwd, zoals het geval is bij Spinoza, maar vanuit een rationeel-etymologisch stappenplan, gevoed door taalpurisme. Ten slotte valt op dat de *Ethica* een buitengewoon gestructureerd werk is, wat samenhangt met haar meetkundige ordening, op grond waarvan het zich op deductieve wijze, dus van algemeen naar bijzonder, ontvouwt. Het werk van Koerbagh is daarentegen meer chaotisch en gefragmenteerd: onderwerpen als epistemologie, gelukzaligheid en het eeuwige leven worden niet behandeld in een afzonderlijk hoofdstuk, maar verspreid over meerdere hoofdstukken. Dit hangt behalve met het doel zeker ook samen met het temperament waarin het werk geschreven is: in *Licht* blijkt namelijk duidelijk dat Koerbagh woedend is over de aanhoudende godsdienstige conflicten en het aspect van godsdienst dat iedereen lijkt te zijn vergeten, namelijk dat van naastenliefde. Samenvattend kan worden gesteld dat Spinoza eerder een filosofische systeembouwer en ethicus is, oftewel een traditionele filosoof, die het denken zelf tot doel maakt. Koerbagh is daarentegen meer een intellectuele politieke en filosofische activist: een geloofscriticaster en religieus hervormer.

Naast het contrast in doel en methodologie, geven metafysische, epistemologische en ethische verschillen tussen Spinoza en Koerbagh en de aandacht die zij aan filosofische onderwerpen met betrekking tot deze deelgebieden besteden, een nog grotere spanning tussen de twee denkers aan. In het licht van datgene wat Spinoza en Koerbagh betogen,

²⁴⁴ Wielema, M. 2001. *The Two Faces of Adriaan Koerbagh*. In: *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland* 12. Budel: Uitgeverij DAMON bv, p. 59.

oftewel hun agenda, laten Spinoza en Koerbagh immers onderwerpen buiten beschouwing die zij voor hun theses niet noodzakelijk achten. Waar Spinoza bijvoorbeeld veel aandacht besteedt aan de (deterministische) werkwijze van de natuur, teleologie en de mogelijkheid van vrijheid, daar laat Koerbagh deze onderwerpen in *Licht* geheel buiten beschouwing. Dit geldt ook voor de noodzakelijkheid van het bestaan van God, dat bij Spinoza uitgebreid wordt aangetoond, omdat dit onlosmakelijk verbonden is met zijn deterministische inzet. En waar Spinoza zich sterk keert tegen alle aspecten van de antropomorfisering van God, vormt ook dit onderwerp bij Koerbagh meer een bijzaak. In het kader van deze metafysische verschillen, dient de in de vorige paragraaf genoemde overeenkomst met betrekking tot het substantiëmonisme genuanceerd te worden. De substantieleer van Koerbagh staat namelijk uitsluitend in dienst van de deconstructie van de triniteit, waar Koerbagh veel aandacht aan besteedt. Deze substantieleer contrasteert met die van Spinoza, wanneer Koerbagh vanuit zijn taalpurisme en etymologische houding het begrip “ipstantie” als “zelfstandigheid” definieert en “substantie” als “onderstandigheid”. De uitgebreide psychologische analyse in het werk van Spinoza ontbreekt ook bij Koerbagh, en dus wordt het bij Koerbagh ook niet duidelijk hoe we middels de rede precies beheersing over de passies kunnen verkrijgen. De kenleer en ethiek van Spinoza zijn zeer verfijnd en gedetailleerd; bij Koerbagh worden epistemologie en ethiek slechts zeer beknopt aan de orde gesteld. Bij hem wordt wel duidelijk wat zijn ethische standpunten zijn, maar op de vragen van het “hoe” en “waarom” levert hij geen antwoorden. Hetzelfde geldt voor de plaats van de mens in de natuur en dus zijn wijsgerige antropologie. Koerbagh richt zich ook niet op een zelfstandige ethische leer, maar alleen voor zover dit in dienst staat van zijn betoog, namelijk dat geestelijken zich niet zouden moeten mengen in onbelangrijke zaken die een ander niet schaden, zoals het eten van bepaald voedsel. De voornoemde belangrijke traditionele filosofische onderwerpen komen bij Spinoza uitgebreid aan bod en worden op een zeer verfijnde manier bewezen, terwijl deze noties bij Koerbagh slechts gefragmenteerd en zeer beknopt worden beschreven. Wat Koerbagh in het licht van zijn politieke en religieuze missie wel uitgebreid en verfijnd doet in tegenstelling tot Spinoza, is het afbreken en vaak ook opnieuw opbouwen van een groot aantal theologische noties, zoals de triniteit, de Bijbel, de hemel en engelen; het in overeenstemming met de rede brengen van de Schrift door deze te hertalen, het pleiten voor een universele godsdienst en in het licht daarvan het onderwerpen van de belangrijkste religieuze stromingen aan een evaluatieve en redelijke analyse. Alle voornoemde verschillen zijn ingegeven door de verschillende filosofische agenda’s van Spinoza en Koerbagh. Weliswaar is in de vorige paragraaf gesteld dat zowel bij Spinoza als Koerbagh ethiek, kennis en de deugd intrinsiek met elkaar samenhangen, maar bij Spinoza vormt dit het ultieme doel in zijn *Ethica*, terwijl het voor Koerbagh een bijzaak is, waardoor deze onderwerpen in zijn werk slechts sporadisch aan bod komen en voor wat betreft de filosofische verantwoording absoluut niet zo verfijnd zijn, vergeleken met de *Ethica*. Spinoza laat ons op een specifieke en uitmuntend onderbouwde manier zien hoe we het geluk kunnen bereiken, terwijl Koerbagh in feite slechts volstaat met de loutere constatering dat in de kennis van God de werkelijke gelukzaligheid en de eeuwigheid van de ziel schuilt.

Over het eerder genoemde aspect van de eeuwigheid van de ziel verschillen Spinoza en Koerbagh ook van opvatting. Het zal blijken dat dit verschil in opvatting duidt op een belangrijke achterliggende filosofische opvatting aangaande de relatie tussen lichaam en ziel bij de beide denkers. We hebben gezien dat Spinoza zich sterk keert tegen de opvatting van een mogelijke scheiding van lichaam en ziel en het behoud van de verbeelding na de dood. Hij meent dat we door middel van de mate van intellectuele activiteit in het aardse leven onze eeuwigheid kunnen vergroten: wie een juist en meer volledig beeld heeft van de causale keten waardoor de natuur wordt beheerst, heeft een ziel die meer eeuwige aspecten kent die bij de dood behouden blijven. Een wederopstanding uit de dood is bij Spinoza onmogelijk. De ziel is immers niets anders dan de idee van het lichaam; wanneer laatstgenoemde vergaat, dan vergaan ook de temporele aspecten van de ziel. Wat volgens Spinoza na de dood behouden blijft, betreft dan ook een ideëel aspect van de mens, namelijk de adequate ideeën *sub specie aeternitatis* die hij gedurende zijn leven heeft

verkregen. Maar omdat de gehele werkelijkheid volgens de *Ethica* beziel is, hebben alle modi – en dus niet alleen de mens – eeuwige aspecten. Weliswaar meent ook Koerbagh, zoals in de vorige paragraaf is vastgesteld, dat kennis, geluk en de eeuwigheid van de ziel intrinsiek met elkaar samenhangen, maar toch meent hij in tegenstelling tot Spinoza dat een wederopstanding van de mens uit de dood mogelijk is. Hiermee lijkt hij op een bepaalde, niet nader toegelichte manier, een vorm van cartesiaans dualisme tussen lichaam en ziel te introduceren in zijn monistische wereldbeeld. De vraag die direct opdoemt, luidt natuurlijk hoe dit te rijmen is met zijn opvatting over Wezen als enige substantie, waarvan alle andere dingen bestaanswijzen zijn. Maar waar het in deze vergelijking om gaat, is dat Spinoza een monistisch beeld van de mens veronderstelt: lichaam en ziel zijn twee zijden van dezelfde medaille, terwijl Koerbagh een dualistische opvatting huldigt. Na de dood is de mens volgens *Licht* namelijk in staat op te staan uit de dood; de herrezen mens kent een bepaalde plaats, namelijk de hemel, waar hij het grootste geluk zal ervaren. Volgens Koerbagh is het in tegenstelling tot Spinoza ook nog alleen de mens die deze eeuwige aspecten kan bezitten: alle andere aardse wezens lijken in het denken van Koerbagh niet beziel te zijn. Hoewel beide denkers dus menen dat het verkrijgen van kennis van God ons geluk en een eeuwige ziel brengt, verschillen zij over de invulling van het laatstgenoemde begrip. Daarnaast veronderstelt Koerbagh een dualistisch beeld van de mens en meent hij dat alleen de mens in de gehele natuur beziel is en eeuwige aspecten kent.

Koerbagh staat met zijn opvatting aangaande de eeuwigheid van de ziel dicht bij de traditionele christelijke of joodse concepties daarvan. In het licht van het vasthouden aan traditionele religieuze concepties kan op een ander belangrijk punt echter gesteld worden dat Koerbagh de traditionele religie juist meer afbreekt dan Spinoza dat doet, namelijk wanneer het gaat om de religieuze verbeelding en het intact houden van de mogelijkheid van een theologie die haar eigen waarheden kent, al zijn deze strijdig met de rede. Zoals we hebben gezien, gaat de theologie bij Koerbagh volledig op in de filosofie en de natuurkunde. Wat waar is in het ene kennistheoretische domein, moet ook waar zijn in het andere domein: wat waar is in de theologie, moet ook waar zijn in de filosofie en natuurkunde, en vice versa. Voor zogenaamde bovennatuurlijke waarheden, of zoals Koerbagh het vanuit zijn etymologie noemt: “metafysica”, is in zijn denken geen enkele plaats. Dit soort waarheden zijn absurd, contradictoir, strijdig met de rede: we dienen deze waarheden derhalve zonder uitzondering te verwerpen. Koerbagh aanvaardt op geen enkele wijze een autonome theologie of een bepaalde mate van godsdienstige verbeelding: de rede is altijd leidend wanneer we kennis van God of de natuur trachten te verkrijgen. Spinoza lijkt aan de andere kant wel een bepaalde mate van godsdienstige verbeelding in zijn denken toe te laten, alhoewel dit niet zozeer aan de orde komt in de *Ethica*, maar in de *Tractatus Theologico-Politicus*. Een belangrijk thema in dit werk bestaat namelijk uit de idee dat de domeinen van de filosofie en de theologie strikt van elkaar gescheiden dienen te worden.²⁴⁵ Deze twee domeinen hebben hun eigen epistemologische objecten: zo ressorteren waarheden van metafysische aard onder de filosofie en valt de interpretatie van de Bijbel, waar Spinoza uitsluitend een moreel belang in ziet, onder de theologie. Deze waarheidsdomeinen zijn niet ondergeschikt aan elkaar, maar zijn in hiërarchische zin gelijk. In tegenstelling tot in *Licht* aanvaardt Spinoza dus dat theologische waarheden kunnen bestaan, die mogelijk boven of tegen de rede zijn. Hiermee erkent hij – in tegenstelling tot Koerbagh – dat het geloof niet volledig op dient te gaan in de rede, waarmee hij erkent dat het geloof waarheden heeft die niet rationeel van aard zijn. Als nuancering dient wel genoemd te worden dat ook Spinoza weliswaar bijgeloof bekritiseert, omdat dit voortkomt uit de verbeelding en dat de ware religie bij hem ook op zuiver rationele gronden wordt geformuleerd. Maar in de *Tractatus Theologico-Politicus* wordt de verbeelding niet geheel afgebroken, omdat deze op een positieve manier politiek aangewend wordt. Dit brengt met zich mee dat Spinoza in ieder geval de godsdienstige verbeelding, zoals Koerbagh dit in *Licht* doet, niet geheel afbreekt, maar dit als reële mogelijkheid openlaat.

²⁴⁵ Nadler, S. 2002. *A Companion to Early Modern Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, p. 239.

5.5 Wat toont deze vergelijking ons?

Nu Spinoza en Koerbagh voor wat betreft hun filosofische opvattingen met elkaar zijn vergeleken, luidt de vraag wat de uitkomst van deze systematische vergelijking is. Tot op welke hoogte zijn Spinoza en Koerbagh nu met elkaar vergelijkbaar in hun denken?

We hebben geconstateerd dat tussen Spinoza en Koerbagh cruciale verschillen bestaan. Zij hadden zeer verschillende filosofische agenda's en daarmee een verschillende doelgroep. Bovendien weken hun methodologieën sterk van elkaar af. Het gevolg hiervan is dat de beide denkers andere filosofische onderwerpen relevant achten in het kader van hun doelstelling, en dat zij bepaalde onderwerpen dan ook sterker en meer verfijnd belichten dan andere. Waar Spinoza zich sterk concentreert op de wijze waarop de mens kennis en vrijheid kan verkrijgen in een deterministische wereld en als individu de ware gelukzaligheid kan bereiken, met andere woorden op ethiek, daar belanden deze onderwerpen bij Koerbagh op een zijspoor. Hij werpt zijn blik immers eerder sterk op Bijbelkritiek en de afbraak van allerlei theologische noties, zoals de triniteit, engelen, hemel en hel. Waar Spinoza meende dat verlichting zeer moeilijk en slechts voor enkelen te bereiken is, daar gelooft Koerbagh dat vrijwel iedereen dit kan bereiken. Op de sporadische plaatsen in *Licht* waar Koerbagh zich op ethiek richt, meent ook hij dat ware gelukzaligheid uit een redelijke kennis van God voortvloeit. Bij Koerbagh is de filosofische onderbouwing hiervan echter van geringe omvang. Bovendien wordt niet duidelijk hoe de mens nu met dit intellect van God kan samenvallen en hoe wij onze kennis van God nu leidt tot gelukzaligheid. Ook verschillen Spinoza en Koerbagh beide sterk voor wat betreft hun opvattingen over de eeuwigheid van de ziel. En waar Spinoza aan de theologie een autonome waarheid toekent, daar breekt Koerbagh dit en daarmee de religieuze verbeelding volledig af.

We hebben daarnaast gezien dat Spinoza en Koerbagh in hun denken op enkele vlakken overeenkomen. Zo identificeren zowel Spinoza als Koerbagh God met de natuur, menen zij dat hij eeuwig, enig en oneindig is, en definiëren zij God niet op een antropomorfe manier. Zij zijn rationalisten in hart en nieren, die een groot vertrouwen plaatsen in de capaciteiten van het menselijke verstand. We hebben echter ook gezien dat de overeenkomsten op belangrijke plaatsen genuanceerd dienen te worden. Want waar Spinoza alleen vertrouwen heeft in het verstand van de intellectuele elite, daar vertrouwt Koerbagh op de rede van het gewone volk. Daarnaast zijn Spinoza en Koerbagh beiden substantiemonisten, maar bij Koerbagh wordt het begrip "substantie" slechts genoemd wanneer het gaat om de afbraak van de triniteit. Bovendien herinterpreteert Koerbagh het substantiebegrip door het begrip "ipstantie" te introduceren. En de geometrische methode heeft bij Koerbagh meer een deconstructieve functie; tevens wordt deze slechts tweemaal gebruikt in *Licht*. Ook Spinoza meent in de *Ethica* dat conflicten worden vermeden wanneer mensen voor wat betreft hun wezen overeenkomen. Dit vormt echter niet zijn filosofische missie: het wordt slechts in één specifieke context genoemd, namelijk in die van het intersubjectieve aspect van ethiek, en het is bij hem daarom een bijzaak.

Uiteindelijk kan op grond van deze systematische vergelijking in mijn optiek dan ook de conclusie worden getrokken dat de overeenkomsten tussen de beide denkers, wanneer zij aan een grondige analyse worden onderworpen, minder relevant zijn voor de uiteindelijke positiebepaling van de twee denkers, en bovendien bij nader inzien vaak aanleiding geven om toch van een verschil te spreken. Er zijn daarnaast belangrijke verschillen tussen de beide denkers aanwezig. Dit komt vanuit mijn optiek met name voort uit hun filosofische doelstellingen. Omdat Spinoza een ethische en Koerbagh meer een politieke inzet heeft, ontstaat bij de beide denkers een verschil in de aandacht voor en aanpak van diverse metafysische, epistemologische en ethische problemen. Spinoza beoogt een metafysica en epistemologie te formuleren in dienst van een rationele, wiskundig opgebouwde ethiek, terwijl Koerbagh een maatschappelijk en religieus hervormer en taalpurist is. Daarmee is Spinoza meer een metafysisch en uiteindelijk ethisch denker, of een systeembouwer, en Koerbagh meer een intellectuele activist, geloofscriticus en religieus hervormer.

6. De zelfstandigheid en originaliteit van Koerbagh

6.1 Inleiding

Nu de overeenkomsten en verschillen in het denken van Spinoza en Koerbagh op zichzelf zijn geanalyseerd, dat wil zeggen los van hun historisch-filosofische context, zullen hun ideeën nu in dit bredere perspectief geplaatst worden. In deze contextualisering zal een aantal vragen worden beantwoord die cruciaal zijn in het licht van de onderzoeksvraag. In welke mate zijn Spinoza en Koerbagh en hun werk aan elkaar gelieerd? Zijn er ideeën die Koerbagh aan Spinoza heeft ontleend? Kan Koerbagh als spinozist worden bestempeld? En door welke overige filosofische stromingen is Koerbagh geïnspireerd en beïnvloed? Uiteindelijk zal het dan mogelijk zijn in dit hoofdstuk de centrale onderzoeksvraag te beantwoorden: zouden wij Koerbagh intellectueel moeten emanciperen van Spinoza en zo ja, waarin is dan zijn filosofische originaliteit gelegen? Dit hoofdstuk wordt afgesloten met de betekenis van de tegenstelling tussen Spinoza en Koerbagh voor de interpretatie van de verlichting als historisch en filosofisch fenomeen.

6.2 De filosofische bronnen van Spinoza en Koerbagh

Ondanks de belangrijke verschillen tussen het werk van Spinoza en Koerbagh, vertonen *Ethica* en *Licht* toch opvallende overeenkomsten. Maar de aanwezigheid van overeenkomsten tussen ideeën impliceert nog niet dat er sprake is van invloed of afhankelijkheid. In welke mate is Koerbagh dan door Spinoza beïnvloed en heeft hij ideeën aan hem ontleend? Deze vraag is zeer moeilijk met zekerheid te beantwoorden. Het is voor de beantwoording ervan immers van groot belang vast te stellen wat de sociale relatie was tussen de beide filosofen. Maar over het leven van beide denkers is relatief weinig bekend. Koerbagh laat in *Licht* bovendien nauwelijks expliciet zien door welke denkers hij geïnspireerd is of tegen wie van hen hij ageert. Hij noemt hen niet bij naam en citeert hen nauwelijks. In de zeldzame gevallen dat hij dit wel doet, citeert hij bijvoorbeeld Plinius en Hobbes' *Leviathan*. Spinoza wordt in het werk van Koerbagh niet genoemd; andersom wordt Koerbagh niet in het werk van Spinoza genoemd. Een verdere complicatie is nog dat Koerbagh zich onder de collegianten bevond, en het zeer aannemelijk is dat alle leden elkaar in deze intellectuele smeltkroes hebben beïnvloed toen zij delibereerden over allerlei afwijkende filosofische en religieuze ideeën. Israel stelt dan ook terecht dat niet alleen Spinoza, maar ook onder meer Van den Enden, Meijer, Hobbes, Van Berkel (1629 – 1686) en Bouwmeester het werk van Koerbagh in belangrijke mate hebben beïnvloed.²⁴⁶ Kortom: het is misschien wel vast te stellen welke denkers, met inbegrip van Spinoza, Koerbagh mogelijkwerwijs hebben beïnvloed, maar de vaststelling van de mate waarin dit het geval is, is bijna onmogelijk. Toch staat het vast dat Spinoza en Koerbagh elkaar kenden; hoogstwaarschijnlijk waren zij ook bevriend.²⁴⁷ Dit blijkt onder meer uit de bekentenis die Koerbagh had afgelegd toen hij op grond van de publicatie van *Bloemhof* en de voorgenomen publicatie van *Licht* werd gearresteerd. In deze bekentenis stelde hij dat hij Spinoza weliswaar had bezocht, maar nooit met hem had gedelibereerd over filosofie en theologie. Ook zijn er veel indirecte bewijzen, zoals inmiddels verloren gegane briefwisselingen tussen Spinoza en Koerbagh.²⁴⁸ Pas nadat Koerbagh tijdens de verhoren met deze briefwisselingen werd geconfronteerd, gaf hij toe dat hij Spinoza kende en dat hij hem thuis had bezocht. Uit diezelfde verhoren blijkt echter duidelijk dat Koerbagh zijn vrienden en zijn broer Johannes in bescherming wilde nemen. Het lijkt mij daarom zeer ongeloofwaardig dat Koerbagh niet met Spinoza over allerlei filosofische onderwerpen heeft gedebatteerd, zeker gezien de duidelijke verwantschap van enkele ideeën in hun werk. Tegelijkertijd moet de relatie tussen Spinoza en Koerbagh ook genuanceerd worden. In de

²⁴⁶ Israel, J.I. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, p. 193.

²⁴⁷ Leeuwenburgh, B. 2013. *Het noodlot van een ketter: Adriaan Koerbagh 1633-1669*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 115-120.

²⁴⁸ Ibid.

eerste plaats vanwege het reeds genoemde feit dat zij nergens naar elkaar citeren. Maar ook omdat uit de recentelijk geïnterpreteerde boekenverzamelingen van zowel Spinoza als Koerbagh bleek dat zij geen boeken van elkaar bezaten.²⁴⁹ Dan is er nog het feit dat het werk van Koerbagh enkele jaren eerder is gepubliceerd ten opzichte van het werk van Spinoza. *Bloemhof* is gepubliceerd in 1668; Koerbagh had het voornemen *Licht* in datzelfde jaar te publiceren. De *Tractatus Theologico-Politicus* is echter pas in 1670 gepubliceerd; de *Ethica* pas postuum in 1678. Sommige auteurs, waaronder Israel en Nadler, wijzen er op dat Koerbagh een vroeg manuscript van Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* heeft bestudeerd of de *Korte Verhandeling*.²⁵⁰ Al lijkt dit inderdaad aannemelijk, toch moeten we realiseren dat ook dit eerder berust op vermoedens en veronderstellingen dan op feitelijkheden. Voor 1670 hadden enkele goede vrienden van Spinoza namelijk wel toegang tot een conceptversie van het eerste deel van de *Ethica* en de *Korte Verhandeling*, maar niet de *Ethica* of de *Tractatus Theologico-Politicus* zelf.²⁵¹ Bovendien is het niet duidelijk of Koerbagh tot deze groep vrienden behoorde. Op grond van de ideeën in *Licht* die contrasteren met het werk van Spinoza, lijkt Koerbagh regelmatig meer geïnspireerd door Meijer, Hobbes en Descartes dan door Spinoza. Ook Meijer behoorde namelijk tot de collegianten, en ook hij meende dat de theologie ondergeschikt was aan de filosofie; dat het de filosofen zijn die de Bijbel zouden moeten interpreteren en dat men de cartesische analyse los zou moeten laten op de Heilige Schrift om het Woord van God te achterhalen.²⁵² Ook deelde Koerbagh met Meijer het taalpurisme, de idealen van de verlichting van de massa en de popularisering van wetenschap en pleitte hij ook voor het intellectuele belang van de Nederlandse taal.²⁵³ Koerbagh citeert Hobbes' *Leviathan*, die hij door zijn vriend Van Berkel had leren kennen.²⁵⁴ Ook Van Berkel was een denker die het gewone volk wilde verlichten: in 1667 publiceerde hij een Nederlandse vertaling van het voornoemde hoofdwerk van Hobbes. En in navolging van Descartes meent Koerbagh dat we alleen datgene voor waar aan dienen te nemen, wat helder en onderscheiden is. De relatie tussen Meijer, Hobbes, Descartes, Van Berkel, enkele overige denkers en Koerbagh vormt een vruchtbaar onderwerp voor toekomstig filosofisch of historisch onderzoek. Het blijft gezien het voorgaande echter vooralsnog een moeilijk opgave het spinozisme, Meijerianisme, cartesianisme en Hobbesianisme in het werk van Koerbagh precies vast te stellen. Het wordt wel duidelijk dat Spinoza zeker niet de enige denker is die Koerbagh heeft beïnvloed en dat de relatie van Koerbagh tot andere denkers, zoals Meijer, Hobbes en Descartes, misschien zelfs wel belangrijker is dan de verhouding tussen hem en Spinoza. Dat Koerbagh een volgeling van Spinoza zou zijn en Spinoza dus zijn leermeester, lijkt mij dan ook volstrekt ongefundeerd.

Wanneer we de bronnen van Spinoza en de filosofische tradities waar hij zich in bevindt vergelijken met die van Koerbagh, dan ontstaat een belangrijk contrast tussen beide denkers. Net als Koerbagh liet ook Spinoza zich in zijn werk inspireren door bijvoorbeeld Van Berkel, Meijer, Hobbes en Descartes. Op het eerste gezicht lijken Spinoza en Koerbagh dan in vergelijkbare tradities te staan. De voorbarigheid van deze conclusie blijkt echter wanneer we kijken naar de invloed die Meijer op deze denkers heeft uitgeoefend. Klever stelt vast dat Meijer een belangrijke invloed heeft gehad op Spinoza.²⁵⁵ Hij noemt Spinoza een volgeling

²⁴⁹ Van Bunge, L. 2011. In Wielema, M. *Adriaan Koerbagh, A Light Shining in Dark Places, to Illuminate the Main Questions of Theology and Religion*. Leiden/Boston: Brill, p. 28.

²⁵⁰ Zie bijvoorbeeld Israel, J.I. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press of Nadler, S. 2011. *A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. Princeton: Princeton University Press.

²⁵¹ Van Bunge, L. 2011. In Wielema, M. *Adriaan Koerbagh, A Light Shining in Dark Places, to Illuminate the Main Questions of Theology and Religion*. Leiden/Boston: Brill, p. 29.

²⁵² Leeuwenburgh, B. 2013. *Het noodlot van een ketter: Adriaan Koerbagh 1633-1669*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 157.

²⁵³ Leeuwenburgh, B. *Koerbagh: Dutch as a weapon in politics*, p. 6 (nog te publiceren).

²⁵⁴ Leeuwenburgh, B. 2013. *Het noodlot van een ketter: Adriaan Koerbagh 1633-1669*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 161-162.

²⁵⁵ Klever, W.N.A. 1997. *Mannen rond Spinoza (1650-1700). Presentatie van een emanciperende generatie*. Hilversum: Uitgeverij Verloren, p. 80-81.

van Meijer wanneer het gaat om de hermeneutiek; ook vermoedt hij dat Meijer een belangrijke inspiratiebron vormde voor Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*. Spinoza staat echter duidelijk niet in de traditie van Meijer, wanneer het gaat om de lexicografie en het taalpurisme van laatstgenoemde. Met de publicatie van enkele lexicografische werken, zoals het *Nieuw Woorden-boek der Regten*, en het belang dat Koerbagh aan de Nederlandse taal hecht, staat hij wel in deze filosofische en taalkundige traditie. Zowel Spinoza als Koerbagh zijn dus duidelijk beïnvloed door de moderne filosofie van Descartes en Hobbes, Van den Enden, Van Berkel en Meijer. Maar het cruciale verschil tussen hen is gelegen in het filosofisch-taalkundige denken dat tot uitdrukking komt in de lexicografie en de liefde voor de Nederlandse taal, op grond waarvan Koerbagh eerder in een Meijeriaanse traditie staat. Bij Spinoza is een dergelijk element in zijn filosofie geheel afwezig. De sterke etymologische inzet van Koerbagh verklaart ook waarom hij zich op andere filosofische onderwerpen richt dan Spinoza.

6.3 Koerbagh als zelfstandig intellectueel

Toch kunnen we niet ontkennen dat *Licht* mede door Spinoza geïnspireerd is, gegeven de sociale relatie tussen hem en Koerbagh in samenhang met de inhoudelijke verwantschap van hun werk. Het grote vertrouwen in de menselijke rede in het werk van Koerbagh is ook aanwezig in het werk van Spinoza, maar dit had Koerbagh, die goed bekend was met het werk van Descartes, ook aan deze laatste kunnen ontlelen. Weliswaar menen zowel Spinoza als Koerbagh dat ethiek en kennis met elkaar samenvallen, maar het is moeilijk aan te geven of Spinoza op dit gebied Koerbagh heeft beïnvloed, of dat Koerbagh deze opvatting op een andere wijze of onder invloed van een andere filosofische stroming heeft gevormd, zoals de Stoa. Ook de Stoïcijnen meenden namelijk dat rationaliteit, kennis en geluk sterk samenhangen.²⁵⁶ Daarnaast had Koerbagh geen toegang tot het ethische gedeelte van de *Ethica*, maar vermoedelijk wel tot een vroeg manuscript hiervan of de *Korte Verhandeling*. Spinoza en Koerbagh zouden mogelijk over deze ethische onderwerpen gesproken kunnen hebben. Kortom: het is zeer moeilijk de exacte bron van de ethiek van Koerbagh, die toch al niet de hoofdzaak van zijn werk vormt, te achterhalen. Het is dan ook zeer discutabel dit als spinozistisch element in Koerbagh te beschouwen. Uiteindelijk is het dan toch de spinozistische metafysica waardoor Koerbagh, mondeling dan wel schriftelijk, geïnspireerd moet zijn geraakt: aan wie anders had hij dit idee immers kunnen ontlelen?²⁵⁷ Het lijkt mij zeer waarschijnlijk dat de bron van het monisme in het denken van Koerbagh bij Spinoza ligt. Maar dat hij in *Licht* geïnspireerd is geraakt door een metafysisch idee van Spinoza, maakt van Koerbagh nog geen spinozist of denker die uitsluitend in de spinozistische traditie staat. We moeten van Koerbagh geen verkapte of zelfs amateuristische spinozist maken en van het werk van Koerbagh absoluut geen voorbode van de *Tractatus Theologico-Politicus* of de *Ethica*. Koerbagh is namelijk intellectueel zelfstandig ten opzichte van Spinoza, omdat hij zijn spinozistisch getinte metafysica niet op een ethische, maar eerder op een politieke, hervormende en verlichtende manier inzet. Koerbagh is een intellectueel, die met zijn denken het politieke en religieuze landschap wilde veranderen, in het licht van welk doel hij het metafysische idee van Spinoza in de basis had ingezet, maar hier tegelijkertijd naar eigen inzicht en opvattingen invulling aan heeft gegeven, bijvoorbeeld wanneer het gaat om de introductie van het begrip "ipstantie". Hij was een geloofscriticaster en verlichter die om filosofische en politieke redenen in het Nederlands schreef. Dit terwijl Spinoza meende dat verlichting slechts voor een zeldzame groep mensen was weggelegd. Zijn denken gaat dan ook schuil achter een zeer complex wiskundig opgebouwd systeem. Koerbagh was zeker niet alleen beïnvloed door Spinoza, maar ook door Descartes, Meijer, Hobbes, Van Berkel, Bouwmeester, andere collegianten en niet te vergeten: zijn broer Johannes. Koerbagh maakte hiermee onderdeel uit van een rijke intellectuele smeltkroes. Het wordt nu ook duidelijk waar de originaliteit van Koerbagh ten opzichte van Spinoza in gelegen is.

²⁵⁶ Irwin, T. 1989. *Classical Thought*. New York: Oxford University Press, p. 173-174.

²⁵⁷ Leeuwenburgh, B. 2013. *Het noodlot van een ketter: Adriaan Koerbagh 1633-1669*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, p. 158-159.

Koerbagh was een taalpurist, iemand die ook duidelijk in een lexicografische traditie staat, in het Nederlands schreef in plaats van het Latijn en zich dus verzette tegen de ontoegankelijkheid van de academische wereld. Hij zette zich daarmee ook in voor de autonomie en zelfstandigheid van de Nederlandse Republiek. Daarnaast was hij een rationeel-etymologische godsdienstcriticus: hij meende vanuit scherpe en zeer idiosyncratische taalkundige analyses dat de bevolking door geestelijken werd bedrogen en misleid, bijvoorbeeld wanneer het gaat om de triniteit, wonderen, hemel, hel, engelen en duivels. Dit terwijl Spinoza eerder een klassieke en ook elitaire filosoof is: het denken is bij hem meer een doel op zich.²⁵⁸ De opvattingen van Koerbagh zijn zeer eigenzinnig, bijvoorbeeld wanneer het gaat om de idee dat de Schrift voor verbetering vatbaar is. Hij wilde godsdienstige conflicten opheffen door te pleiten voor een universeel geldende en op het verstand gestoelde godsdienst. Hij identificeerde zich met Jezus: iemand die hij beschouwde als een wijs mens die onwetendheid wegneemt, waarheid brengt en de mens aanzet tot zelfstandig denken. Koerbagh was daarmee meer een maatschappelijk, politiek en religieus hervormer: een moedige denker bij wie het verlichtingsideaal in vrijwel ongelimiteerde vorm tot uitdrukking komt. Hij was een martelaar van het vrije woord.

6.4 Conclusie: de verlichting als heterogeen fenomeen

Op grond van de specialistische en inhoudelijke analyse van het werk van Spinoza en Koerbagh kan een interpretatie van algemene aard worden toegevoegd aan de idee van de verlichting als historisch en filosofisch fenomeen. We hebben immers gezien dat Spinoza een elitaire filosoof en systeembouwer is, terwijl Koerbagh eerder een volksverlichter was, een intellectuele activist en een hervormer. Dit duidt er op dat we de verlichting niet als homogeen proces dienen te beschouwen. Het contrast in ideeën tussen Spinoza en Koerbagh illustreert immers dat er in de zeventiende eeuw een grote diversiteit aan opvattingen bestond over een cruciaal aspect van het verlichtingsideaal, namelijk de sociale reikwijdte ervan. Wie zou verlicht moeten worden en welke mensen hebben de capaciteit om verlicht te zijn? Spinoza meent dat alleen een intellectuele elite tot verlichting in staat is, terwijl Koerbagh het gewone volk wenst te verlichten. In de specifieke vergelijking tussen Spinoza en Koerbagh wordt de heterogeniteit en diversiteit van het verlichtingsconcept dus goed zichtbaar.

²⁵⁸ Ibid., p. 132.

7. Conclusie

In deze masterscriptie stond de volgende onderzoeksvraag centraal: moeten we Koerbagh intellectueel emanciperen van Spinoza? Zo ja, waarin is dan zijn originaliteit gelegen? Deze vraag is beantwoord aan de hand van Spinoza's *Ethica* en *Licht*, het meest systematische werk van Koerbagh.

Ter beantwoording van de onderzoeksvraag zijn ten eerste het leven en werk van de voornoemde denkers uiteengezet in een beknopte biografie. Spinoza en Koerbagh leefden beiden in de Nederlandse Republiek gedurende de periode van de vroege verlichting. De jonge Republiek werd gekenmerkt door grote economische voorspoed en een relatief grote mate van tolerantie jegens andersdenkenden, maar ook door godsdienstige conflicten. De beide denkers zijn geïnspireerd door de wetenschappelijke revolutie die tijdens hun leven plaatsvond: als gevolg van revolutionaire wetenschappelijke ontdekkingen veranderde ook de kennistheoretische eisen die aan de filosofie werden gesteld en daarmee haar karakter. In de belangrijkste werken van Spinoza, namelijk de *Ethica* en de *Tractatus Theologico-Politicus*, maar ook in die van Koerbagh, namelijk *Bloemhof* en *Licht*, komt deze mechanistic invloed duidelijk naar voren. Koerbagh staat met de publicatie van enkele woordenboeken tevens in een lexicografische traditie. Zowel Spinoza als Koerbagh behoorden tot een groep van ondergrondse vrijdenkers, de collegianten genaamd. Deze vrijdenkers bespraken allerlei radicale en soms ook verboden theologische en filosofische ideeën van bijvoorbeeld spinozistische, cartesische, antitrinitaristische of socinianistische aard. Spinoza stierf vermoedelijk aan tuberculose, opgelopen door zijn beroep als lenzenslijper. Koerbagh belandde vanwege zijn voornemen publicatie van *Licht* in de gevangenis, kort waarna hij door de slechte omstandigheden aldaar overleed.

Vervolgens is onderzocht hoe Spinoza in zijn *Ethica* een ethische leer construeert die gefundeerd is op een metafysisch en epistemologisch bouwwerk. Het doel van de *Ethica* is te onderzoeken hoe de mens vrijheid en geluk kan bereiken in een wereld die uitsluitend volgens efficiënte causaliteit wordt beheerst. Dit gehele werk is hiertoe op meetkundige wijze uiteengezet. In zijn metafysica vereenzelvigd Spinoza God met de natuur als enige substantie. Hij bewijst dat God enig, eeuwig, oneindig en noodzakelijk is. Deze immanente conceptie van God staat lijnrecht tegenover de traditionele conceptie van Hem als transcendente entiteit. Dit blijkt des te meer wanneer de werkwijze van God of de natuur uiteen wordt gezet. Spinoza keert zich namelijk tegen de antropomorfisering en teleologisering van God of de natuur. Deze natuur werkt op een strikt deterministische wijze, waarmee de aristotelische notie van finale causaliteit wordt afgebroken. Hiermee ontkent Spinoza ook de vrije wil zoals deze traditioneel wordt begrepen. Omdat hij uiteindelijk geïnteresseerd is in de manier waarop de mens in deze wereld gelukzaligheid kan bereiken, richt hij zich vervolgens op de plaats van de mens in de natuur. Spinoza meent dat niet alleen de mens, maar de gehele werkelijkheid bezielde is. De mens heeft hiermee geen radicaal onderscheiden plek in de natuur. De mens is een wezen net als alle andere wezens, zij het dat hij complexer en intelligenter is. Spinoza acht het mogelijk dat de mens adequate ideeën verwerft van de natuur, waarmee hij voor wat betreft zijn ideeën gedeeltelijk samen kan vallen met het intellect van God. De mens kan met andere woorden kennis verkrijgen die absoluut is. Omdat Spinoza deze verkrijging van adequate ideeën koppelt aan het discursieve en intuïtieve denken en hij de verbeelding als bron van gebrekkige kennis beschouwt, is Spinoza een rationalist. Het intellect van God is namelijk op dezelfde manier gestructureerd als de adequate ideeën van de mens, waarmee Spinoza een groot vertrouwen heeft in het menselijke verstand. Na zijn epistemologie, richt Spinoza zich op ethiek. In de eerste plaats bespreekt hij daartoe de emoties van de mens, waarvan hij een uitgebreide taxonomie verschaft. Passieve hartstochten, oftewel hartstochten voor zover deze voortkomen uit een inadequate ideeën, kunnen tot droefheid leiden, terwijl actieve hartstochten, voortkomend uit adequate ideeën, altijd resulteren in blijdschap. Wanneer wij als mens op egoïstische wijze streven naar zelfbehoud door kennis te verkrijgen van God of de natuur, dan kunnen wij ons geluk maximaliseren en een blijvende vorm van geluk ervaren. Hiertoe construeert Spinoza een ideaalbeeld, namelijk dat van de vrije en

deugdzaame mens. Wij moeten leven onder de leiding van de rede, en dus niet onder het juk van de passies. Spinoza laat uitgebreid zien hoe wij op een dergelijke wijze zouden moeten leven en hoe wij ons kunnen bevrijden uit deze slaafse positie van de passieve hartstochten. Als wij deugdzaam leven, dat wil zeggen onder de leiding van de rede, dan kunnen wij ook een zekere mate van spontane vrijheid bereiken, omdat onze ideeën dan uitsluitend uit onze interne activiteit zijn voortgekomen, en dus niet uit zaken die extern op ons inwerken. Door alleen op egoïstische wijze te streven naar ons eigen zelfbehoud, vertonen wij als mens ook de meest ethische vorm van gedrag jegens anderen. Door op deze wijze een grote mate van intellectuele activiteit te hebben in ons leven, kent onze ziel meer eeuwige aspecten, wanneer ons lichaam door de dood vergaat. Wanneer wij geluk ervaren dat gepaard gaat met het idee van God, leidt dit er volgens Spinoza toe dat wij een verstandelijke liefde tot Hem ontwikkelen. In deze verstandelijke liefde tot God bestaat volgens Spinoza de ware gelukzaligheid. In het slot van de *Ethica* stelt Spinoza vast dat slechts enkelen in staat zijn deze ware gelukzaligheid te bereiken.

Daarna is overgegaan naar een bespreking van *Licht*. In dit werk laat Koerbagh licht, oftewel het menselijke verstand, schijnen op een aantal duistere kwesties, dat wil zeggen dat zij bijgelovig en verward zijn. Hij constateert dat de meeste conflicten in zijn tijd gevoed worden door de grote verscheidenheid in religieuze interpretaties. Het zijn met name de theologen en geestelijken die vanuit geldelijke of machtswellustige overwegingen de oorzaak zijn van deze religieuze conflicten. Zij hebben de Bijbel bewust verkeerd geïnterpreteerd, verkondigen daarmee onwaarheden richting het volk en laten het op die manier in onwetendheid. Geestelijken streven naar macht en omdat zij het volk bedriegen met hun theologische verwardheden, propageren zij haat. Maar ook de Heilige Schrift zelf bevat onduidelijkheden en contradicties. Koerbagh schrijft *Licht* in de Nederlandse taal om het gehele volk te zuiveren van deze onwaarheden. Hiertoe gaat Koerbagh als etymoloog en taalpurist te werk: hij onderwerpt een groot aantal noties aan een strenge rationalistische en taalkundige analyse en gaat over tot de herformulering daarvan. Hij is hiermee niet alleen een denker die noties afbreekt, maar ook iemand die deze op een constructieve manier opbouwt. Koerbagh identificeert in *Licht* eerst God met de natuur en de enige substantie. God is daarmee immanent, enig, eeuwig en oneindig. In zijn substantieel hertaalt Koerbagh “substantie” als een ware taalpurist naar “ipstantie”. Over de theologie meent Koerbagh dat deze volledig opgaat in de filosofie of natuurkunde, die hij aan elkaar gelijkstelt. Een ware bestudering van God is een filosofische of natuurkundige: wie kennis wil verkrijgen van God, moet de natuur bestuderen. Koerbagh is een bijbelcriticus. Hij meent dat de Bijbel niet gelijk is aan het Woord van God en dat het slechts een boek is, zoals alle andere boeken. Dit Woord van God, dat een verzameling van alle absolute waarheden over de totale werkelijkheid omvat, is net als het menselijke verstand op een rationele manier geordend. Op grond hiervan plaatst Koerbagh een groot vertrouwen in de menselijke rede. De Bijbel valt dan slechts met het Woord van God samen voor zover deze ideeën bevat die helder en welonderscheiden zijn. In *Licht* bekritiseert Koerbagh verder op zeer gedetailleerde wijze een groot aantal theologische noties, zoals “hemel”, “hel”, “ketterij” en “wonderen”. Een groot deel van dit werk is er echter aan gewijd de goddelijke drie-eenheid af te breken. Uit deze deconstructie van de triniteit vloeit de interpretatie van Koerbagh aangaande Jezus voort. Hij ontdoet Jezus namelijk van zijn goddelijke status en bevrijdt hem van allerlei onwaarheden en profetieën. Jezus is volgens Koerbagh vooral een bijzonder en wijs mens, die het volk van zijn onwetendheid wilde ontdoen. Vanwege de overeenkomst in doelstelling identificeert Koerbagh zich met Jezus. Hij beschouwt Jezus als redder of behouder, omdat hij in zijn missie het volk te ontdoen van zijn onwetendheid bij heeft gedragen aan de eeuwigheid van hun zielen. Want in de intellectuele of epistemologische vereniging met het verstand van God bestaat naar de opvatting van Koerbagh de eeuwigheid van de ziel. Koerbagh is wat betreft de verhouding tussen lichaam en geest een dualist, omdat hij gelooft in een wederopstanding van de mens uit de dood. Uiteindelijk pleit Koerbagh dan ook voor een godsdienst, die door de gemeenschappelijke aard van de rede universeel is. Deze universele godsdienst is gezuiverd van alle onwaarheden, absurditeiten en verwardheden. Deze ware religie zal niet alleen leiden tot het verkrijgen van kennis over God of de natuur en

daarmee ons geluk en de eeuwigheid van onze zielen, maar ook tot godsdienstige eenheid van de mens. Wanneer de mens op grond van de universele rede overeenstemt, dan heft dit religieuze conflicten op.

De systematische vergelijking van Koerbagh met Spinoza was het onderwerp van het volgende hoofdstuk. Hoe verhouden de werken *Ethica* en *Licht* zich tot elkaar wanneer het daarin neergelegde denken op zichzelf wordt beschouwd? In de literatuur wordt Koerbagh regelmatig uitsluitend in een spinozistische context genoemd. Hij zou een denker zijn die opmerkelijke ideeën vermengd heeft met het werk van Spinoza. Spinoza zou zijn leermeester zijn en de werken van Koerbagh een prematuur voorspel op het werk van Spinoza. De meest belangrijke overeenkomsten tussen *Ethica* en *Licht* hebben betrekking op het substantiëmonisme en de aard van God, het vertrouwen op het menselijke verstand, het daaruit voortvloeiende rationalisme en de intrinsieke samenhang tussen ethiek, deugdzaamheid en kennis. Verschillen zijn aanwezig in de verschillende doelstellingen en agenda's van de denkers en daarmee hun doelgroep, hun methodologie, de aandacht voor verschillende filosofische onderwerpen, de eeuwigheid van de ziel en de verhouding tussen de filosofie en de theologie. Uiteindelijk is vastgesteld dat de overeenkomsten minder relevant zijn voor de uiteindelijke positiebepaling en vaak eerder aanleiding geven om van een verschil te spreken. Er zijn op een groot aantal fronten cruciale verschillen tussen de werken aanwezig. Op grond hiervan is geconcludeerd dat Spinoza meer een metafysisch en ethisch denker is of systeembouwer en Koerbagh meer een intellectuele activist, een geloofscriticaster en religieus hervormer.

Ten slotte is deze systematische vergelijking in haar historisch-filosofische context geplaatst, op grond waarvan de onderzoeksvraag kon worden beantwoord. Er is ingegaan op de filosofische bronnen van Koerbagh. Deze zijn moeilijk met zekerheid vast te stellen. Koerbagh is beïnvloed door een smeltkroes aan ideeën, afkomstig van onder meer Meijer, Descartes, Spinoza en Hobbes. Dit geldt ook voor Spinoza. In tegenstelling tot Koerbagh is Spinoza echter niet geïnspireerd door de lexicografie, het taalpurisme en het ideaal van het verlichting van het volk bij Meijer. Spinoza en Koerbagh waren waarschijnlijk bevriend, en het lijkt zeer aannemelijk te denken dat Koerbagh voor wat betreft zijn metafysische ideeën door hem geïnspireerd is. Dit maakt van Koerbagh echter niet uitsluitend een denker die in een spinozistische traditie staat. We moeten Koerbagh dan ook emanciperen van Spinoza en hem beschouwen als zelfstandig denker. De originaliteit van het werk van Koerbagh is gelegen in zijn rationeel-etymologische geloofskritiek in samenhang met zijn ideaal het gewone volk te verlichten, dat wil zeggen te bevrijden van onwetendheid. Hij was een taalpurist met zeer eigenzinnige ideeën: een martelaar van het vrije woord. Spinoza was echter meer een klassieke en elitaire filosoof. Zijn filosofie kent een hoge intellectuele drempel, omdat het in het academische Latijn is geschreven en een zeer complex filosofisch systeem omvat. De specifieke vergelijking van het werk van Spinoza met dat van Koerbagh duidt op de heterogene en diverse aard van het verlichtingsbegrip. Er bestond immers geen consensus over de sociale reikwijdte van de verlichting. Wie heeft het vermogen verlicht te zijn? En wie zou men wel moeten verlichten, en wie niet?

8. Lijst van geraadpleegde literatuur

- Irwin, T. 1989. *Classical Thought*. New York: Oxford University Press.
- Israel, J.I. 1997. *De Republiek, 1477-1806*. Franeker: Uitgeverij Van Wijnen.
- Israel, J.I. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. 1784. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*. Project Gutenberg. URL: <http://www.gutenberg.org/files/30821/30821-h/30821-h.htm>.
- Klever, W.N.A. 1997. *Mannen rond Spinoza (1650-1700). Presentatie van een emanciperende generatie*. Hilversum: Uitgeverij Verloren, p. 80-81.
- Klever, W.N.A. 1996. *Spinoza's life and works*. In: *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koerbagh, A. 1668. *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014). Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.
- Koerbagh, A. 1668. *Bloemhof*. DBNL. URL: http://www.dbnl.org/tekst/koer001bloe01_01/.
- Leeuwenburgh, B. 2013. *Het noodlot van een ketter: Adriaan Koerbagh 1633-1669*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.
- Leeuwenburgh, B. *Koerbagh: Dutch as a weapon in politics*. (nog te publiceren in Brill).
- Nadler, S. 2011. *A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. Princeton: Princeton University Press.
- Nadler, S. 2002. *A Companion to Early Modern Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Nadler, S. 2006. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parry, R. 2014. *Ancient Ethical Theory*. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Zalta, E.N., URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient>.
- Reijen, M. van. 2012. *Brieven over het kwaad*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Shein, N. 2013. *Spinoza's Theory of Attributes*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Zalta, E.N., URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/spinoza-attributes>.
- Siebrand, H.J. 1988. *Spinoza and the Netherlands. An Inquiry into the Early Reception of His Philosophy of Religion*. Assen/Maastricht: Van Gorcum.
- Steinberg, J. 2013. *Spinoza's Political Philosophy*. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Zalta, E.N., URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/spinoza-political>.

- Spinoza, B. de. 1677. *Ethica*. Vert. Krop, H. (2015). Amsterdam: Promotheus/Bert Bakker.
- Spinoza, B. de. 1670. *Tractatus Theologico-Politicus*. Vert. Elwes, R.H.M. (1997). URL: <http://www.gutenberg.org/files/989/989-h/989-h.htm#preface>.
- Wielema, M. 2011. *Adriaan Koerbagh, A Light Shining in Dark Places, to Illuminate the Main Questions of Theology and Religion*. Leiden/Boston: Brill.
- Wielema, M. 2003. *Adriaan Koerbagh: Biblical Criticism and Enlightenment*. In: Van Bunge, L. *The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750*. Leiden/Boston: Brill.
- Wielema, M. 2001. *The Two Faces of Adriaan Koerbagh*. In: *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland 12*. Budel: Uitgeverij DAMON bv, p. 57-75.