

Het raadsel van de verhouding tussen wetenschap, godsdienst en ethiek

Marin Terpstra | april 2007

Jonathan Israel, een vooraanstaande historicus die vrijdag 15 juni Nijmegen zal bezoeken, heeft Spinoza uitgeroepen tot de voortrekker van de radicale Verlichting. Terwijl gematigde verlichters een vergelijk zochten met wereldlijke en geestelijke leiders van hun tijd, zouden de meer radicale representanten van de Verlichting elke buiging voor politiek en godsdienstig gezag hebben afgewezen. Zij zijn dan ook de echter grondleggers van de moderne vrije samenleving. Israel maakt zich ook erg druk over de geringe aandacht voor Spinoza's denken in Nederland – of zelfs een weerstand die diepe wortels heeft. Tegen die achtergrond heb ik maar weer eens Spinoza's opvatting over religie bestudeerd. Was Spinoza werkelijk anti-religieus? De stelling van onderstaande tekst is dat zijn opvatting veeleer raadselachtig is.¹

Een deel van het raadsel van Spinoza's opvatting van godsdienst zit in de dubbelzinnigheid waarmee hij wetenschap en godsdienst, filosofie en theologie, onderscheidt. Er is geen twijfel mogelijk dat Spinoza afstand neemt van veel van de destijds heersende denkbeelden over God en godsdienst. Hij houdt uitdrukkelijk het domein van de filosofie en dat van de theologie uit elkaar.² Tegelijkertijd ontwerpt Spinoza een theologie³ die lijkt samen te vallen met de toenmalige (theoretische) natuurwetenschap. De vraag is dan: doet Spinoza daadwerkelijk een poging een nieuwe theologie en een nieuwe godsdienst te ontwerpen, of is de theologie slechts de verpakking voor een uiteindelijk *atheïstische*, naturalistische ethiek?

Deze vraag betreft niet alleen theologie en godsdienst, maar ook de ethiek. Spinoza behandelt het spreken over God op dezelfde wijze als het spreken over goed en kwaad. Voor zover een mens zich door voorstellingen laat leiden die gekoppeld zijn aan zijn affectieve leven, spreekt de mens over God en over goed en kwaad op een inadequate wijze. Daarin schuilt de eigenlijke kritiek van Spinoza op de overgeleverde godsdienst en moraal. Men kan het raadsel daarom ook anders onder woorden brengen: waarom zou men blijven vasthouden aan woorden als 'God' en 'goed en kwaad' zodra men op adequate wijze denkt? Door de vraag zo te stellen nemen we meer afstand van een gangbare uitleg van de verpakking van Spinoza's filosofie, namelijk dat deze een *façade* is, een masker waarachter zich iets *totaal anders* verbergt. Volgens deze opvatting is Spinoza's eigenlijke denken volledig onverenigbaar met elke traditionele vorm van godsdienst of moraal, maar was Spinoza genoodzaakt uit zelfbescherming zijn toevlucht te nemen tot voorwendsels die zijn 'goede trouw' moesten bewijzen. Dit rookgordijn werd gemakkelijk doorzien door de kritische tijdgenoten: Spinoza werd al ras ontmaskerd als een verscholen atheïst. De stelling van Spinoza als voorhoede van de radicale Verlichting is eigenlijk het spiegelbeeld van deze ontmaskering door Spinoza's tegenstanders.

Morele en godsdienstige taal: maskering of uitdrukking?

Deze stelling ziet ten minste één kleinigheid over het hoofd. De vraag is namelijk of een adequaat denken over het menselijke leven wel onder woorden kan worden gebracht op een wijze die voor mensen begrijpelijk en in de praktijk bruikbaar is. Met andere woorden, zou het niet zo kunnen zijn dat Spinoza genoodzaakt is de taal van de menselijke affecten en van het menselijke verlangen te blijven spreken? Mocht dit zo zijn, dan gaat het niet meer om een

¹ Dit is het laatste deel van de uitwerking van een voordracht die ik op 21 april hield voor de Vereniging Het Spinozahuis. Het eerste deel is een uiteenzetting over Spinoza's *Ethica* voorzover relevant voor dit onderwerp. Wie belangstelling heeft voor de volledige tekst, kan zich bij mij melden.

² Spinoza doet dit uitdrukkelijk in hoofdstuk 15 van het *Theologisch-politiek traktaat*.

³ Een theologie uiteraard in de filosofische zin waarin ook Plato reeds voorstelde nieuwe soorten theologie te ontwikkelen teneinde de traditionele, mythische theologie te vervangen: *Politeia*, 379a.

verpakking van een inhoud die los van die verpakking kan bestaan, maar gaat het eigenlijk om een uitdrukkingmiddel – de onvermijdelijke communicatie van denkbeelden die vertaald moeten worden naar een taal die in de praktijk voldoet. Daarom heeft Spinoza zijn hoofdwerk toch *Ethica* genoemd en niet ‘een verhandeling over de natuur en de natuur van de mens’ of iets dergelijks.⁴ De stelling die ik derhalve hier wil voorleggen is dat het geenszins Spinoza's bedoeling is geweest een wereldbeeld te propageren waarin niet langer over ‘God’ of over ‘goed en kwaad’ kan worden *gesproken*. Integendeel, zijn filosofie kan slechts in het medium van deze taal bestaan.

Zo kan men Spinoza's teksten ernstig nemen, zonder genoodzaakt te zijn in de schrijver een geslepen bedrieger te zien die een revolutionaire boodschap probeert te verspreiden en tegelijk te verhullen, een bedrieger die dan wel erg naïef geweest moet zijn aangezien alle tijdgenoten juist dit onmiddellijk meenden te doorzien. Mijn bedoeling is het echter een ander beeld van Spinoza neer te zetten, namelijk dat van een *hervormer* van de godsdienstige en morele taal, die ongetwijfeld verzet opriep, maar wellicht ook (en pas later) gebruikt werd om een anti-godsdienstige en anti-morele taal te ontwikkelen – de taal van de hedendaagse secularistische ideologie. Ik zeg niet ‘misbruikt’, alhoewel dit op het puntje van mijn tong ligt, omdat Spinoza voor deze uitleg zeker aanleiding heeft gegeven. Daarom spreek ik liever over zijn teksten als een raadsel (of een probleem) dat men in verschillende richtingen kan proberen op te lossen.

Spinoza is geen godloochenaar

Hoe dan ook zijn er duidelijke uitspraken van Spinoza die mijn uitleg ondersteunen. De eerste uitspraak is natuurlijk zijn eigen uitdrukkelijke verwerping van de beschuldiging een atheïst te zijn. In een brief aan Jacob Ostens van februari 1671, een antwoord op een kritiek op het *Theologisch-politiek traktaat* door Lambert van Velthuysen die deze beschuldiging ook uit, schrijft Spinoza hierover:

“Wat die man onder godsdienst verstaat en wat onder bijgeloof, weet ik niet. Legt hij soms alle godsdienst af, zo vraag ik u, die stelt dat God moet worden beschouwd als het hoogste goed en dat hij als zodanig met een vrij gemoed bemind moet worden? En dat alleen hierin ons hoogste geluk en onze hoogste vrijheid bestaat? Dat verder de beloning van de deugd de deugd zelf is, en de straf voor dwaasheid en onbeheerstheid de dwaasheid zelf? En tenslotte, dat ieder zijn naaste moet liefhebben en de geboden van het hoogste gezag moet gehoorzamen? En dit heb ik niet alleen uitdrukkelijk gezegd, doch ook met zeer sterke argumenten bewezen.”⁵

We zien in deze tekst niet alleen dat Spinoza weinig onderscheid maakt tussen godsdienst en moraal (een zedelijke levenswandel), maar ook dat het hem gaat om het onderscheid tussen godsdienst en bijgeloof, oftewel om *waarachtige* godsdienst. Beide punten hebben een polemische strekking: godsdienst schuilt niet allereerst in het juiste geloof (*sola fides*, laat staan in het verabsolteren van de Heilige Schrift, *sola Scriptura* – de godsdienstopvatting van bijvoorbeeld de calvinisten), maar in het gerechte handelen – de werken. Strijden om de leer, zonder naar die leer te handelen, is nu juist kenmerkend voor bijgeloof volgens Spinoza.⁶

⁴ Het probleem is vergelijkbaar met dat van een hedendaagse natuurwetenschapper die bijvoorbeeld de snaartheorie moet uitleggen voor een lekenpubliek (nagenoeg iedereen). Dat gebeurt dan met mooie inzichtelijke plaatjes. De theorie zelf bestaat echter louter uit wiskundige vergelijkingen die slechts enkele mensen kunnen begrijpen. Als mensen iets zouden moeten leren van die natuurwetenschappelijke theorieën, dan kan dat alleen maar in de taal van de verbeelding!

⁵ Spinoza, *Briefwisseling* (vertaald uit het Latijn en uitgegeven naar de bronnen alsmede van een inleiding en van verklarende en tekstkritische aantekeningen voorzien door F. Akkerman, H.G. Hibbeling, A.G. Westerbrink), Wereldbibliotheek, Amsterdam 1977, blz.286 (Brief 43, al.3).

⁶ Dat dit alles een bepaalde Bijbellezing vooronderstelt en dat deze als zodanig strijdig kan zijn met een andere Bijbellezing die een ander soort handelen oplevert, is een moeilijkheid waarop ik zo dadelijk nog kort terugkom.

Spinoza wil dus geen afstand doen van de godsdienst en van een persoonlijke en sociaal-politieke moraal, die duidelijk christelijke trekken vertoont. Deze verklaring sluit aan bij wat Spinoza in het vierde boek van de *Ethica* over godsdienst schrijft, zij het dat hij er daar iets aan toevoegt dat wellicht doorslaggevend is voor een oplossing van ons raadsel. Dit zijn nogmaals de reeds aangehaalde teksten:

“Het goed dat elk die de deugd volgt, voor zichzelf begeert, zal hij ook de overige mensen toewensen en dat temeer, naarmate hij groter kennis van God heeft.”⁷

“Al wat wij wensen en doen en waarvan wij zelf oorzaak zijn, voorzover wij een voorstelling van God hebben, of voorzover wij God kennen, reken ik tot de godsdienst.”⁸

Ook hier blijkt duidelijk dat Spinoza zijn filosofie, of in ieder geval zijn ethiek, als deel van de godsdienst opvat en niet tegenover de godsdienst stelt. Veeleer lijkt het te gaan om een schaal van minder naar meer: minder of meer deugd, minder of meer kennis van God, minder of meer neiging om andere mensen hetzelfde goed te gunnen. Kortom, moraal, godsdienst en samenleving hangen nauw samen en kunnen zich in verschillende toestanden bevinden, die men onderling kan vergelijken. Dan blijkt dat de ene toestand beter is dan de andere. Spinoza stelt daarmee de klassieke vraag naar de maatstaf van dit onderscheid tussen slechter en beter: het goede leven, de goede samenleving, de ware godsdienst. Hij spreekt ontegenzeggelijk een morele taal. Zou dit nu louter veinzerij zijn, gefingeerd om *iets anders* te verbergen?

De maatstaf moeten we zoeken in het wezen van het menselijk verlangen en in alles wat de vervulling van dit verlangen bevordert. Het verlangen van de mens is echter dat te zijn wat hij van nature is: het gaat om het verbeteren of versterken van zijn vermogen tot denken en handelen, het zoeken naar de deugd (*virtus*). Volgens de beschrijvende naturalistische taal van Spinoza kunnen we alleen zeggen dat de ene mens krachtiger is in dit opzicht dan een ander mens, en daarmee ook gelukkiger of tevredener. In de taal van de moraal zou men ook kunnen zeggen dat de krachtige mens *beter* is dan de zwakkere mens. Denkt Spinoza ook werkelijk in deze morele termen? Of is dit allemaal slechts verpakking, verhulling en veinzerij, die verbergen dat Spinoza slechts een koel oog heeft voor de *survival of the fittest*? Ik denk het niet. Spinoza wil veeleer laten zien dat *een bepaald moreel ideaal* (zelfstandigheid) kan worden onderbouwd met *wetenschappelijke* inzichten in de menselijke natuur.

Een valkuil: natuur of norm?

Op dit punt doemt een valkuil op.⁹ Terwijl Spinoza zijn best doet in de *Ethica* aan te tonen dat het op grond van de menselijke natuur *mogelijk* is aan dit morele ideaal te voldoen, zij het slechts in zeldzame gevallen, verzuimt hij aan te tonen dat men ook aan dit morele ideaal *behoort* te voldoen. Sterker nog, zijn wetenschappelijke of naturalistische benadering maakt het eenvoudig onmogelijk vast te stellen wat een mens behoort te doen. Ze kan alleen maar verklaren waarom mensen zich *zus* of *zo* gedragen en ze kan, zoals gezegd, alleen maar aangeven wat van nature mogelijk en onmogelijk is. Dat is nu juist de *potentia* van de mens: bepaald en daarmee begrensd. De *Ethica* had zo gezien ook de ontwikkeling van een mens tot

⁷ Spinoza, *Ethica*, (uit het Latijn vertaald en van verklarende aantekeningen voorzien door Nico van Suchtelen), Wereldbibliotheek, Amsterdam 1979, blz.234 (Deel 4, Stelling 37).

⁸ Spinoza, *Ethica*, a.w., blz.236 (Deel 4, Stelling 37, Opmerking 1).

⁹ Die valkuil is de zogenaamde naturalistische drogreden: uit een feit een norm afleiden. Deze drogreden vooronderstelt een zekere scheiding tussen ‘zijn’ en ‘behoren’, tussen feit en norm. De vraag is of deze scheiding voor Spinoza al volkomen helder is. Het overgeleverde christelijke wereldbeeld vat de morele orde (door God gegeven) als een scheppingsorde op, dat wil zeggen als een vorm van zijn waarvan de empirische gedragingen van mensen kunnen afwijken (zonden). Hoe zit de verhouding tussen natuur en heil bij Spinoza? Het is duidelijk dat Spinoza een morele opvatting van de natuur afwijst en de moraal als een louter menselijke aangelegenheid beschouwt. Het gaat er echter hier om of Spinoza niet toch tegelijk de menselijke natuur *op zich beschouwd* als norm opvat.

ziekelijke leugenaar, of verslaafde of moslimextremist kunnen beschrijven. Spinoza is geen positivist *avant la lettre*, maar evenmin een voorloper van Kant en zijn vraag naar de grond van de plicht. Hij wéét echter wat het ware goed voor de mensen is.

De valkuil bestaat in de verwarring tussen het wetenschappelijke bewijs van de mogelijkheid van een menselijke gesteldheid die beantwoordt aan het morele ideaal met het ethische bewijs dat dit het morele ideaal is. De weg die leidt naar het morele ideaal, “de ware kennis van goed en kwaad” waarover Spinoza vanaf stelling 14 van het vierde deel van de *Ethica* begint te spreken, is echter nog geen onderbouwing van de morele juistheid van het doel dat men aldus bereikt. Voor Spinoza is de overgang van een *bewustzijn* van de aandoening van blijdschap of droefheid, onze spontane of aangeboren kennis van goed en kwaad¹⁰, naar *ware kennis* van goed en kwaad echter het belangrijkste. Het bereiken van het morele ideaal is immers afhankelijk van de ware kennis van ons verlangen, dat wil zeggen ons wezen en onze kracht (*potentia*). Het bezitten van die ware kennis is eigenlijk de deugd. Dat stelt Spinoza echter doodeenvoudig alleen in een definitie.¹¹

Dit is nu het punt waarop Spinoza het wetenschappelijke of naturalistische denken (“de ware kennis”) tegenover vele godsdienstige en morele opvattingen (gewoon “kennis”) begint te stellen en tegelijk in moreel opzicht daarboven verheft. Het onderscheid tussen adequate kennis en onvolmaakte kennis krijgt daarmee een morele betekenis. Dit is de weg die leidt tot de radicale Verlichting, die traditionele morele begrippen voor achterhaald zal verklaren. Men kan Spinoza in deze richting lezen, wanneer men consequent het naturalistische met het moralistische gezichtspunt verwacht. Men vergeet dan Spinoza's herhaalde oproep om de menselijke zwakheid niet te veroordelen en te bespotten, maar te gaan begrijpen – zoals men driehoeken of cirkels begrijpt.¹²

Wie zich op morele verhevenheid beroept op grond van ‘gevorderd inzicht’, daarbij de onwetenden achter zich latend, verwacht naturalisme en moralisme daarentegen wel. Spinoza is hier niet geheel vrij van – tenslotte is ook hij een mens met affecten. Deze neiging verklaart mede waarom Spinoza soms weinig oog lijkt te hebben voor de gehechtheid van mensen aan hun wereldbeeld (hoezeer deze hen ook doet lijden), die soms zo ver gaat dat zij bereid zijn ervoor te doden en te sterven. Spinoza meent aan het slot van het *Theologisch-politiek traktaat* dat men een samenleving kan inrichten waarin vrede en maatschappelijke orde gewaarborgd blijven wanneer mensen zich aan de wetten houden en niet tot onderlinge haat en strijd oproepen, waarbij zij verder mogen denken en zeggen wat zij goed achten. Deze vrijheid is echter paradoxaal genoeg alleen denkbaar en realiseerbaar wanneer niemand meer hecht aan zijn wereldbeeld en kan leven met de privatisering ervan. Tegelijkertijd is echter verondersteld dat het wereldbeeld dat aan deze politieke orde ten grondslag ligt daadwerkelijk heerst.¹³

De betekenis van de rede voor Spinoza's ethiek en godsdienst

Dit wereldbeeld, dat ook een voorstelling van het morele ideaal en van de beste politieke orde bevat, berust op de rede. Ook Spinoza hoort thuis in de filosofie die de mens als ‘een redelijk beest’ opvat, dat wil zeggen als een natuurlijk wezen dat begiftigd is met de rede – zij het in

¹⁰ Spinoza, *Ethica*, a.w., blz.214 (Deel 4, Stelling 8): “De kennis van goed en kwaad is niets anders dan een aandoening van blijheid of droefheid voorzover we ons daarvan bewust zijn.”

¹¹ Spinoza, *Ethica*, a.w., blz.208 (Deel 4, Definitie 8): “Onder ‘deugd’ en ‘vermogen’ [*potentia*] versta ik hetzelfde. D.w.z. deugd is, voorzover zij betrekking heeft op de mens, 's mensen wezen of aard zelf, voorzover dit het vermogen bezit dingen tot stand te brengen, die uit de wetten van deze aard alleen reeds verklaarbaar zijn.”

¹² Spinoza, *Ethica*, a.w., blz.125 e.v. (Deel 3, Voorrede).

¹³ Zie voor een uitvoeriger uiteenzetting van dit punt mijn artikel ‘Politieke orde en het alleenrecht op duiding – Over de wending naar ‘het rijk van de vrijheid’ bij enkele vroegmoderne denkers’, in Stephan van Erp (red.), *Vrijheid in verdeeldheid. Geschiedenis en actualiteit van religieuze tolerantie*, Valkhof Pers, Nijmegen 2007.

behoorlijk verschillende mate. Dit 'in verschillende mate' en dus de vergelijking tussen de mate waarin mensen van de rede gebruik maken is het eigenlijke onderwerp van het vierde deel van de *Ethica*.¹⁴ De af- en aanwezigheid van redelijkheid (of kennis) duidt op verschillende gesteldheden van de menselijke natuur¹⁵, oftewel verschillende vormen van de menselijke ervaringswereld. Niettemin heeft de redelijkheid ook een eigen bestaansvorm: de tweede soort van kennis. De eerste soort van kennis bestaat in de menselijke ervaringswereld in haar basale vorm: een wereldbeeld bepaald door wat mensen ervaren en de associaties die met die ervaringen worden gemaakt. De tweede en de daarop voortschrijdende derde soort van kennis berust op systematisch onderzoek van die ervaringen, bijvoorbeeld door wiskundige berekeningen. Over de verhouding tussen deze twee geestesgesteldheden schrijft Spinoza:

“Zo verbeelden wij ons, wanneer wij naar de zon kijken, dat zij omstreeks 200 voet van ons verwijderd is. Deze dwaling nu bestaat niet uitsluitend in deze verbeelding, maar in het feit, dat, terwijl wij ons dit verbeelden, haar ware afstand en de oorzaak van die verbeelding ons onbekend zijn. Want al erkennen wij later dat zij meer dan 600 aardmiddellijnen van ons verwijderd is, wij blijven ons niettemin steeds verbeelden dat zij dichterbij is. Immers wij stellen ons de zon niet zo dichtbij voor omdat wij haar ware afstand niet kennen, maar omdat haar inwerking op ons lichaam het wezen van de zon slechts in zich sluit voorzover dit lichaam zelf die inwerking ondergaat.”¹⁶

Redelijkheid en kennis veranderen derhalve niet noodzakelijk onze ervaring¹⁷, maar voegen daar iets aan toe en maken tegelijk deze ervaring begrijpelijk. We kunnen de wereld waarin wij bestaan daarom op twee verschillende manieren voorstellen of verbeelden. De eerste manier: we kunnen ervaringsgegevens met elkaar verbinden of associëren en zo een wereldbeeld opbouwen, waarin die gegevens ook voor zaken model staan die buiten onze ervaring vallen (analogie). De wereld is een verlengstuk van onze spontane, alledaagse ervaring. Er is niets nieuws onder de zon. De tweede manier: op grond van kennis van het geheel waarvan we deel uitmaken verklaren we onze ervaring als effect of product daarvan. Het geheel waarvan wij deel uitmaken valt echter buiten onze onmiddellijke ervaringswereld: de zon staat 'echt' 200 voet van ons vandaan en ze doorloopt 'echt' een boog om de aarde (althans, we zien een halve boog). De werkelijke afstand en de werkelijke banen van aarde en zon kunnen we niet waarnemen. De werkelijke afstand is vele malen groter, de structuur van het helaal geheel anders, zo weten we uit berekeningen die mensen hebben gemaakt op grond van meetbare gegevens.

¹⁴ Dit vierde deel, er zij maar eens aan herinnerd, zit tussen het derde deel dat over de oorsprong en natuur van de hartstochten gaat en het vijfde deel dat de macht van het verstand of de menselijke vrijheid behandelt. Het gaat dus om een overgang van het oorspronkelijke affectieve leven van de mens naar een leven dat bepaald wordt door het verstand (*intellectus*).

¹⁵ Spinoza probeert de redelijkheid niet te denken als iets wat uitwendig is aan de menselijke natuur die bepaald is door de fundamentele hartstochten of affecten: blijdschap, droefheid, begeerte, maar als iets wat daar deel van uitmaakt: “De ware kennis van goed en kwaad, als waarheid beschouwd, kan geen enkele aandoening temperen, doch zij kan dit alleen, voorzover zij zelf als aandoening wordt beschouwd” - Spinoza, *Ethica*, a.w., blz.218 (Deel 4, Stelling 14).

¹⁶ Spinoza, *Ethica*, a.w., blz.99 e.v. (Deel 2, Stelling 35, Opmerking).

¹⁷ De eerste reeks stellingen van het vierde deel van de *Ethica* maken duidelijk dat kennis die wij verwerven niet uit zichzelf, hoe waar ze ook is, tot een verandering van ons zelfbeeld, van onze wensen en van ons handelen leidt. De wetenschap dat roken slecht is voor de gezondheid, leidt niet noodzakelijk tot het stoppen met roken – zo weten vele mensen uit ervaring. Pas als het streven naar een goede gezondheid sterk genoeg is in de mens zal deze wetenschappelijke informatie ernstiger nemen. Verlichting komt derhalve niet allereerst voort uit een verwetenschappelijking van de samenleving, maar uit een daaraan voorafgaande morele hervorming of disciplineren van de mens.

Vertrouwen in de wetenschap

Op dit punt aangekomen, moet gezegd worden dat Spinoza een groot vertrouwen heeft in deze kennis van de tweede soort. Dit vertrouwen steunt niet op een stevig onderbouwd methodologisch inzicht in die kennis. Het experimentele werk van wetenschappers van zijn tijd (bijvoorbeeld Robert Boyle met wie Spinoza een korte briefwisseling heeft gevoerd) interesseert hem niet zo veel. Spinoza en zijn bronnen zaten er in ieder geval wat de afstand tussen aarde en zon betreft behoorlijk naast: die afstand is 16000 keer de middellijn van de aarde! Dat doet niets af aan de opmerking van Spinoza over de verhouding tussen eerste en tweede soort van kennis, maar maakt ons wel attent op een belangrijk punt. Hetzelfde kan immers gelden voor Spinoza's psychologische theorie en in het algemeen zijn wetenschappelijke voorstelling van de menselijke natuur. Stel, dat deze net zo inaccuraat is als zijn kennis van de afstanden in het heelal. Wat betekent dit dan voor zijn ethische conclusies in deel 4 en 5?

Nogmaals, aan het principe van Spinoza's uiteenzetting doet dit niets af. Maar de vraag is waarom Spinoza meende ware kennis te hebben (in tegenstelling tot anderen), terwijl zijn kennis wellicht niet eens accuraat is. Het antwoord op die vraag kan niet in de kennis zelf gevonden: die is immers minder waar dan Spinoza zelf dacht. Er moeten dus andere overwegingen zijn geweest. En hier zijn we weer terug bij de godsdienst. Mijn vermoeden is inmiddels dat zowel de verwarring of gelijkstelling van kennis van het morele ideaal en van de weg naar het morele ideaal, als de overtuiging adequate kennis van het geheel te hebben van waaruit het eigen bestaan kan worden begrepen, voortkomt uit een *theologisch* motief en niet uit de wetenschap zelf. Dit vermoeden is naar mijn idee belangrijk voor een begrip van wat 'radicale Verlichting' heet.

Spinoza's theologie

Wat bedoel ik daarmee? We hebben gezien dat de redelijkheid op zich een 'vreemd' deel van het menselijke denken is, in de zin dat het er ook niet kan zijn. Het lijkt vooral 'vreemd' voor mensen die leven in hun ervaringswereld en deze niet systematisch onderzoeken. De onderzoekende houding is de uitzondering. Weliswaar moet de redelijkheid voortkomen uit menselijke vermogens en kan ze zich alleen maar ontwikkelen omdat ze tot een hartstocht wordt die sterker is dan andere hartstochten, maar ze ontstaat *niet noodzakelijk* uit de menselijke natuur. Weinig mensen beoefenen wetenschap. Weinig mensen zijn bereid en in staat hun leven te wijden aan nauwkeurige waarnemingen, berekeningen en redeneringen. Ze blijven daarom hangen in een geestestoestand die bepaald wordt door andere affecten en verlangens dan de zucht naar kennis. Spinoza stelt zich er niet mee tevreden dit alleen vast te stellen en te verklaren (dat doet hij ook), maar vertaalt dit verhaal zoals gezegd in een *moreel* vertoog waarin wordt gezegd dat redelijkheid, oftewel het wetenschappelijke leven, heilzaam voor de mens is, sterker nog, dat ze de enige weg is naar het ware heil. Die vertaling voegt iets toe aan de loutere vaststelling dat we de wereld op de vertrouwde manier blijven ervaren ook al weten we door berekeningen beter. Menig wetenschapper zal dit alles aanvaarden en beide gezichtspunten naast elkaar laten bestaan. In zijn werk houdt hij zich bezig met berekeningen, maar daarbuiten leeft hij overeenkomstig zijn ervaringswereld.

Spinoza's filosofie in de *Ethica* zegt echter iets meer en iets anders, namelijk dat de weg naar het heil voor de mens erin gelegen is het beeld van zichzelf en de wereld te denken vanuit het geheel waarvan hij deel uitmaakt: God of de Natuur. Wij moeten onszelf denken als een voortbrengsel van dat geheel. Dat betekent ook dat we denkbeelden als inadequaaf of imaginair moeten verwerpen (ook al blijven ze bestaan), die dit fundamentele uitgangspunt loochenen – het belangrijkste denkbeeld is 'de vrije wil'. Doen we dit niet dan blijft wetenschap, hoe waar ook, louter een instrument voor subjectieve doeleinden, een middel om beter te kunnen doen wat we willen, maar geeft ze geen inzicht in ons ware heil. De

hedendaagse wereld is weliswaar door wetenschap bepaald, maar niet op een spinozistische manier. Wetenschappelijk onderzoek staat in dienst van imaginaire (of ideologische) doeleinden – het verlangen naar een aards welvaartsparadijs bijvoorbeeld. Waar wetenschap ons het idee geeft dat we deel uitmaken, met al deze doeleinden en strevingen, van een groter geheel, wordt dit veelal verdrongen.

Het idee dat de mens zichzelf moet denken vanuit het geheel waarvan hij het effect is, is een conclusie die Spinoza trekt uit de wetenschap, maar die daaruit niet noodzakelijk volgt. Spinoza wijst ons er op dat de wetenschap niet alleen bepaalde kennis oplevert over de wereld waarin we leven (de werkelijke afstand tussen aarde en zon bijvoorbeeld), maar ons *openbaart* wat de werkelijkheid is waarin wij daadwerkelijk bestaan. Deze openbaring, die Spinoza omschrijft als het 'natuurlijke licht' (van de redelijkheid namelijk die op de wereld schijnt), stelt hij tegenover de louter op getuigenissen steunende openbaringen (kennis van horen zeggen).¹⁸ De wetenschap onthult de ware natuur van God en is dus de eigenlijke theologische wetenschap, die tegelijk aantoont waarom de overgeleverde theologie louter mythologisch is. Deze natuurlijke theologie pas is de ware grondslag van een persoonlijke ethiek en de beste maatschappelijke en politieke orde: ze is ook *politieke theologie*. Of zoals Spinoza het in het *Theologisch-politiek traktaat* zegt: de vrijheid om te filosoferen (en de redelijkheid te bevorderen) maakt de godsdienstigheid en de politieke orde pas werkelijk mogelijk. Dat is ook de strekking van stelling 37 en de toegevoegde uitwerkingen in het vierde boek van de *Ethica*.

Besluit

Kennis is het begrijpen van de dingen in deze wereld vanuit een adequaat begrip van God. Dit adequate begrip is een soort 'theorie van alles': het geeft de aard van de werkelijkheid weer, van de meest abstracte eigenschappen tot allerlei bijzondere wetmatigheden in de natuur. Godsleer of theologie is dan weinig anders dan (natuurwetenschappelijke) verklaring van verschijnselen. Voor Spinoza betekent de theologie echter toch wat meer. Wat hij afwijst (eerder impliciet dan expliciet) is een instrumentele opvatting van wetenschap, die de mens een plaats geeft buiten de natuurlijke orde. De natuur wordt tot gekend object en inzoverre ook tot manipuleerbaar object. Kennis is macht: omdat we weten hoe de wereld in elkaar zit, kunnen we er ook onze wil aan opleggen. De instrumentele opvatting van kennis blijkt goed samen te gaan met een beeld van de mens als autonoom, van de natuur onafhankelijk, wezen. Spinoza's gedachtegang is echter dat het gezichtspunt van de kennis ook dit mensbeeld radicaal onderuit haalt. Deze voorstelling van de verhouding tussen mens en natuur is zelf nog imaginair! Voorzover deze voorstelling (de maakbaarheid van de wereld) tot de Verlichting behoort, moet men Spinoza's radicaliteit in een heel ander licht zien. Spinoza denkt hier tegen de Verlichting in! Hij deelt immers met de traditionele godsdienst een 'anti-humanistisch' beeld van de mens – als een wezen dat volledig in Gods hand ligt. Dit wereldbeeld waarin de mens niet het centrum is, maar deel is van God oftewel de Natuur, is in dit opzicht door en door religieus, zeker als we dit verbinden met Spinoza's gedachte dat juist in dit inzicht de menselijke gelukzaligheid te vinden is. Niettemin keert Spinoza zich tegelijk tegen de gevolgtrekkingen van de traditionele theologie dat dit wereldbeeld zou betekenen dat de mens een onderworpen wezen zou zijn. De 'humanistische' wending die Spinoza aan het 'anti-humanistische' wereldbeeld geeft, laat zien dat de mens als deel van God oftewel de Natuur ook deelt in de goddelijke *potentia*. Als de mens erin slaagt in zelfstandigheid te denken en te handelen, verwerkelijk hij het beeld dat in Gods oneindige verstand van zijn natuur bestaat. Gods zegen rust erop, zogezegd. De goddelijke genade verheft de mens uit zijn noodlottige

¹⁸ In de scholastieke filosofie was tot op zekere hoogte de redelijkheid al lang erkend als openbaringsbron, maar alleen naast en in samenhang met de eigenlijke openbaring van Gods woord. Spinoza keert de ene openbaring tegen de andere.

gehechtheid aan de dingen van de wereld. Was dat niet het hoogste goed waarnaar de jonge Spinoza op zoek was, getuige de openingsparagrafen van de *Tractatus de intellectus emendatione*? Dan lijkt Spinoza's wetenschappelijke, rationalistische en godsdienstkritische vertoog eerder de verpakking van een theologische boodschap. Het blijft een raadsel.