

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a preprint version which may differ from the publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/190916>

Please be advised that this information was generated on 2019-11-21 and may be subject to change.

SPINOZA OVER DE MAATSCHAPPELIJKE BETEKENIS VAN RELIGIE EEN COMMENTAAR BIJ STELLING 37 VAN DEEL IV VAN DE *ETHICA*

Marin Terpstra | Voordracht Vereniging het Spinozahuis, 15 april 2017

Wie het vierde boek van de *Ethica* leest, maakt kennis met verschillende personen die kennelijk allemaal in Spinoza's geest rondspookten. Allereerst is er de welbekende meetkundige, de rigide wijsgeer van de *more geometrico*, die zijn stellingen op de wijze van de oude Euclides wilde bewijzen. Daarachter schuilt een Spinoza die nog met allerlei draden vast zit aan een lange metafysische traditie die meende dat aan de werkelijkheid een weldoordacht idee ten grondslag ligt dat een ijverig en geduldig verstand uiteindelijk kan ontrafelen. Ook zien we een voorloper verschijnen van het latere Verlichtingsoptimisme, een denker die gelooft dat mensen meer in hun mars hebben dan ze tot nu toe hebben laten zien. De mens is verbeterbaar als hij of zij maar op de juiste wijze zijn leven weet te leiden. De mens is zelfs in staat dit zelf te doen, zij het geholpen door het lezen van de juiste geschriften – zoals de *Ethica*. Tegelijk vinden we een daaraan tegengestelde persoon, een wijsgerige pessimist in de trant van de oude Plato die vaststelt dat de meeste mensen slechts de slaven zijn van hun eigen hartstochten die zij niet begrijpen maar die hen wel en ook anderen de nodige ellende bezorgen. En verder is daar de religieuze Spinoza die op zoek is naar een godsbeleving die gezuiverd is van alle bijgeloof en uiterlijke franje – de Spinoza van de *amor intellectualis Dei*. En ten slotte is er de filosoof die nooit helemaal filosoof is, maar de vooroordelen deelt van het gezelschap en het geslacht waartoe hij behoort – met inbegrip van de hooghartigheid jegens anderen (met name vrouwen) of de geringschatting van het lot van dieren die daar meestal bij komt kijken. Kortom, Spinoza de meetkundige, de metafysicus, de verlichte geest, de pessimistische misantroop, de godzoeker en puritein, en de banale alledaagse mens die zichzelf normaal vindt en anderen de afwijking. Voor ieder wat wils dus.

Ik wil in deze inleiding vooral twee van die persoonlijkheden in het complexe karakter van Spinoza naar voren halen: de optimistische verlichtingsdenker en de religieuze puritein. Ik doe dat omdat ik daarmee ook aan de actualiteit kan raken, de wereld waarin wij leven. De meeste mensen zijn geneigd Verlichting (wetenschap, vrijheid van denken, democratie, mensenrechten) en religie (onwetendheid, geloofsdwang, onderdrukking) tegenover elkaar te plaatsen. Er zijn wereldberoemde schrijvers die menen dat Spinoza één van de intellectuele grondleggers is van de moderne vrije samenleving. Het zij zo. Maar wie de tekst van Spinoza leest, moet er op bedacht zijn dat er iets anders staat dan wat de meeste mensen vandaag denken en uitspreken. De boodschap die Spinoza ons wil geven, lijkt een beetje haaks te staan op wat voor de meeste mensen vandaag vanzelfsprekend is. Ik doel daarbij vooral op de omschrijving van het begrip *religie* die we kunnen lezen in samenhang met een wat langere passage waarin Spinoza spreekt over de maatschappelijke en politieke gevolgen van zijn ethische benadering. Ik wil daar beginnen en van daaruit de rest van het vierde boek van de *Ethica* behandelen.

Stelling 37 van deel IV van de *Ethica* bevindt zich in het midden van alle stellingen in dit deel, voorafgegaan door 36 stellingen en gevolgd door 36 stellingen. De 'getallenmystiek' die men hier kan vermoeden, heeft wellicht vooral een praktische betekenis: de geheugenkunst. Deze maakt, aldus Frances Yates in *The Art of Memory* (1966), in de zestiende eeuw een wending

door: niet beelden in een ruimte (bijvoorbeeld de rijkelijk met afbeeldingen en symbolen gevulde kerk), maar getalsverhoudingen of abstracte modellen moeten het geheugen helpen de onderdelen van een betoog te onthouden. Ook de geheugenkunst kende een beeldenstorm: tegen de *imaginatio*. De geheugenkunst moet de mens in staat stellen op elk moment in zijn of haar leven de kennis van de wereld toe te passen: men moet dan weten waar in het systeem men zich bevindt. De *Ethica* is in dit licht een praktische handleiding voor het leven en samenleven, maar dan moet men wel de weg weten in dit boek. Daartoe dient de ‘geometrische orde’. De bewijsvoering in de *Ethica* laat zien hoe elke stelling samenhangt met eerdere stellingen. Alexandre Matheron heeft al onderzocht hoe de getalsmatige ordening van de *Ethica* er uitziet.¹ In zijn schema neemt stelling 37 overigens niet als enige een sleutelpositie in.

Niettemin gaat het om een centrale stelling. Ze luidt: “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.” Gegeven de orde van de uiteenzetting in de *Ethica* heeft deze stelling een bijzondere eigenschap: ze bevat in één zin alle belangrijke elementen van de gedachtegang van de *Ethica*. Hier onderscheiden we er vier: (1) de grondgedachte van deel III dat de mens door begeerte wordt bepaald (een overlevingsdrang tenminste maar nog meer het verlangen om te versterken en te verwerklijken wat een mens van nature vermag), een streven naar een goed leven, (2) de idee dat de mens dit op verschillende manieren kan doen en dat de beste manier is om het goede op redelijke wijze te begeren, dat wel zeggen als deugdzaam mens, (3) aandacht voor de sociale dimensie van het menselijk bestaan, waardoor dezelfde begeerte naar een goed leven ook andere mensen wordt toegewenst, en (4) de stelling dat dit alles des te beter zal kunnen gebeuren wanneer deze mens meer kennis van God heeft, dat wil zeggen zichzelf beter begrijpt vanuit datgene wat hem doet bestaan en alles doet bestaan. Een ‘natuurlijke theologie’, een theologie van filosofen, bevordert de saamhorigheid en het welzijn in de samenleving.² Het handelen dat uit deze theologie voortvloeit, duidt Spinoza met de termen *religio* en *pietas* aan.³ Van belang in deze stelling (met de daarbij horende opmerkingen) is niet alleen dat Spinoza meent dat een deugdzaam omgang met de eigen begeerte de samenleving kan verbeteren, maar ook dat de godsdienst, mits steunend op kennis van God (en niet op verkeerde voorstellingen van God), hier nog meer aan bijdraagt. Alles draait om de verbetering en dus om de ontwikkeling van mens en samenleving – een *evolutionair perspectief*. Dit gezichtspunt is mogelijk geworden door de omkering die Spinoza (maar niet hij alleen) in de ethiek teweegbrengt. Niet langer is ‘het goede’ vooraf gegeven in wat een samenleving als voortreffelijke mensen opvat of wat door God is geopenbaard aan maatstaven van

¹ *Individu et communauté chez Spinoza* (1969), Minituit, Parijs 1988, blzn.616 e.v. (‘Annexe’).

² Deze gedachte deelt Spinoza met een lange traditie in de filosofie die begin in Plato’s *Politeia* (379a) waar een theologie wordt voorgesteld die heilzaam is voor het menselijk leven en samenleven: “Adimantus, jij noch ik zijn op dit moment dichters, maar we zijn bezig een staat te stichten. En als stichters behoren we wel de modellen te kennen, waarnaar de dichters hun verhalen moeten opstellen, en waarvan we hen niet mogen laten afwijken. Maar de verhalen zelf te dichten, dat is niet onze taak. ‘Zeer juist’, gaf hij toe. ‘Maar dat is nu de vraag: wat zijn de modellen, waarnaar men de godenleer dient op te stellen?’ (typoi peri theologias)” Zie mijn artikel ‘Het zwijgen der theologen. Wijsgerige overwegingen over de politieke theologie’, in *Tijdschrift voor theologie*, 52(2012)4, blzn.349-371.

³ Zie de eerste opmerking bij stelling 37. Het is van belang te beseffen dat Spinoza met deze termen teruggrijpt naar een voorchristelijke, Romeinse traditie die ethiek, politiek en religie met elkaar verbindt in een sterk begrip van deugdzaam burgerschap – en niet zoals het christendom de godsdienst losmaakt van de politieke gemeenschap (en dat het heil van de mens alleen een plaats geeft in Gods Rijk).

deugdzaamheid. Wat goed is, verschijnt pas omdat de mens begeert, en wordt pas in het menselijk begeren ontdekt.⁴

Men kan het vierde deel van de *Ethica* lezen als een uiteenzetting van deze ontwikkeling van een mens van de geboorte af – het beginpunt waarop een mens niets weet en nog alles moet leren – naar mogelijksterwijs een bestaan als vrij en wijs mens, zij het dat slechts weinigen tot dit laatste stadium geraken. De ontwikkeling begint in een *onmiddellijkheid* en beweegt voort als gevolg van allerlei bemiddelingen: het goede leven dient zich allereerst aan in het verlengde van de begeerte, maar verandert geleidelijk aan van karakter. De onmiddellijkheid van de begeerte is een grensgeval: een mens doet wat hem of haar hier en nu goed dunkt. Zo wordt een mens geboren in volledige afhankelijkheid en nabijheid van de aandoeningen (honger enzovoort), en zo kan een mens later ook nog bestaan. (In het begin van het vierde deel van de *Ethica* wijst Spinoza erop dat aandoeningen die zich hier en nu voordoen sterker zijn dan aandoeningen die in tijd en ruimte meer verwijderd zijn: de mens laat zich ‘op kinderlijke wijze’ leiden door wat tegenwoordig is.) De eerste stap uit de onmiddellijkheid heeft te maken met de vorming van een geheugen: *ervaring*. De mens is meer of minder geschikt voor het opdoen van ervaringen door aandoeningen (E4P38) en zal dus moeten leren leven met een verscheidenheid van soms tegenstrijdige aandoeningen (E4Def5, E4P4): hoe meer aandoeningen, hoe meer ervaring. Hier begint het vergelijken waarover Spinoza in de inleiding van dit deel schrijft: het begin van een bepaalde vorm van redelijkheid die nog onmiddellijk verbonden is met de sfeer van gemoedsaandoeningen. Een mens begeert iets wat hij of zij als goed ziet, maar ervaart vervolgens dat er ook onaangename gevolgen aan verbonden zijn. Het geheugen verbindt in het vervolg het goede met het kwade: de begeerte zal de volgende keer dat ze zich aandient getemperd worden.⁵ Het geheugen en de ervaring kunnen leiden tot gewoontevorming: een mens leert wat hij of zij moet vermijden en wat de beste wegen zijn die naar een doel leiden. De bemiddeling bestaat hier in een soort terugkoppeling tussen aandoening en geheugen, die de aandoening wijzigt.⁶ Ervaring bestaat uiteraard al in de omgeving van een mens die zich ontwikkelt en ontdekt dat de begeerte niet altijd tot het goede leven leidt dat verwacht werd. De oudere mensen ‘weten’ al hoe het leven in elkaar zit en kunnen de mens in ontwikkeling een handje helpen. De tweede stap uit de onmiddellijkheid bestaat derhalve in vormen van *heteronomie*, gemeenschappelijke voorstellingen over goed en kwaad die een mens opgelegd krijgt door de omgeving in de vorm van regels, gebruiken, wetten, bevelen, waarschuwingen en goede raad. Men kan ook zeggen: een mens krijgt extra prikkels aangeboden, nieuwe aandoeningen, die meehelpen zijn of haar gedrag te sturen. Ervaring en heteronomie worden vervolgens opgeslagen en verinnerlijkt, maar ze worden ook onder woorden gebracht en in taal gegoten. In de inleiding van het vierde deel heeft Spinoza uitdrukkelijk verklaard dat goed en kwaad bovenal woorden zijn, een taal om mensen of gebeurtenissen te vergelijken, te waarderen en te beoordelen. Hij acht dit bijzonder nuttig, ook al beschrijft deze taal niet wat er werkelijk

⁴ Deze omkering is echter niet zo abrupt als het lijkt, want in moreel opzicht herneemt Spinoza in grote lijnen de klassieke ideeën van het goede leven, keert deze hier en daar tegen de christelijke moraal van de nederigheid en het zondebesef, maar maakt daarvan niet echt iets dat nog open is voor ontdekking. De moderne wending naar een evolutionair perspectief blijft beperkt tot de ontologie: werk- en stofoorzaken nemen het voortouw en bepalen voortaan de vorm- en doelloorzaken.

⁵ De werking van het geheugen (de associatie van voorstellingen) heeft Spinoza in het tweede deel uiteengezet en wordt hier verbonden met een leer van de aandoeningen als *krachten* met verschillende sterkte.

⁶ De machine heeft een geschiedenis en deze wijzigt de interne toestand van de machine (Heinz von Foerster).

aan de hand is. De misleiding van de morele taal bestaat erin om goed en kwaad te verzelfstandigen als ‘waarden’, ‘maatstaven’ of ‘doelen’. Dat heeft de maken met de *vorm* waarin de begeerte naar een goed leven zich in deze stap van de ontwikkeling voordoet: als gezaghebbend spreken dat zich voor mensen voordoet als uiterlijke maat. Deze *redelijkheid* heeft echter ook een ander gevolg: omdat goed en kwaad verzelfstandigd worden in het spreken, en ogenschijnlijk los komen te staan van de *begeerte* naar een goed leven, namelijk als uitwendig doel, wordt dit alles ook het voorwerp van menselijke gesprekken en van het innerlijke gesprek van de ziel met zichzelf.⁷ Mensen beginnen te redeneren over goed en kwaad, ze nemen in de redelijkheid van hun denken afstand in tijd en ruimte tot de onmiddellijkheid – een derde stap in de ontwikkeling. Pas in de vierde stap uit de onmiddellijkheid wordt deze redelijkheid verbonden met een inzicht in de ware natuur van de mens: de begeerte die verbonden is met een bepaald vermogen tot bestaan (*potentia*), een begeerte die zich zo heeft ontwikkeld door ervaring, heteronomie en redelijkheid dat ze ook een macht (*potestas*) is geworden die recht kan doen aan deze ware natuur van de mens – en die dus goed en kwaad, en zelfs het denken over goed en kwaad, weer als eigenschappen van de begeerte denkt (E4Def8). Deze vierde stap ontdekt wat mensen werkelijk gemeenschappelijk hebben omdat de mens nu kennis heeft verkregen van het geheel waarvan hij of zij deel uitmaakt, een geheel dat ‘God’ wordt genoemd. Deze stap is derhalve de *religio*: “al wat wij wensen en doen en waarvan wij zelf oorzaak zijn voor zover wij een voorstelling van God hebben” en de *pietas*: “de begeerte om wel te doen ... die ontspringt uit het feit dat wij volgens de rede leven” (E4P37S1). Hier verschijnt de deugdzame burger, die een vrij (en misschien ook wel wijs) mens is – vrij in de zin dat hij of zij zich van de onmiddellijkheid bevrijd heeft en zijn eigen natuur heeft ontdekt en gevonden, zijn *eigen* begeerte, door bemiddeling van ervaring, heteronomie, redelijkheid en “kennis van God”. Spinoza lijkt te zeggen: het is al heel mooi als de mens de heteronomie door de redelijkheid heeft overwonnen, maar het kan nog beter wanneer de intellectuele liefde tot God ware kennis heeft voortgebracht van de menselijke natuur en het bestaan van de mens in de natuur heeft geleid.

Deze morele ontwikkeling van de mens kan men evenwijdig laten lopen aan de politieke ontwikkeling die Spinoza in E4P37S2 kort uitwerkt, maar die uitvoeriger geschetst worden in met name de laatste vijf hoofdstukken van het *Theologisch-politiek traktaat* en het tweede en vijfde hoofdstuk van het *Politiek traktaat*. Beginpunt en de vier stappen uit de onmiddellijkheid zijn dan op de volgende wijze gekoppeld aan politieke toestanden die men kan duiden als het uitgangspunt en de stadia die de mensheid in politiek opzicht doorloopt. (1) De onmiddellijkheid als politieke toestand is de *natuurtoestand*, de toestand waarin mensen hun eigen begeertes volgen zoals zij die goeddunken, en daarom op elkaar botsen en in strijd raken. De mens is hier geheel en al op zichzelf aangewezen: ervaring of redelijkheid krijgen hier ook geen kans zich te ontwikkelen in een bestendige vorm. Het enige wat de mens weet is dat hij of zij moet zien te overleven in de oorlog van ieder tegen ieder. (2) In tegenstelling tot Thomas Hobbes, meent Spinoza dat er ook in de natuurtoestand al vormen van samenleving kunnen

⁷ Kenmerkend voor dit stadium waarin de mens begint na te denken over goed en kwaad is dat hij of zij een tegenstelling ontwaart tussen wat ‘de maatschappij’ (of ‘de autoriteiten’) hem of haar aan moraal oplegt en de eigen begeerte – een tegenstelling die in het verloop van de ontwikkeling naar een vrij en wijs leven nog kan worden overwonnen wanneer de samenhang tussen begeerte en het onderscheid tussen goed en kwaad geheel is doordacht.

ontstaan die bovenal op ervaring en gewoonte berusten. De natuurlijke vormen van samenleving zijn traditioneel van aard. De *traditionele samenleving* geeft het idee van het goede leven van generatie of generatie door met slechts geringe wijziging. Overal waar mensen leven ontstaan door ervaring bepaalde gewoontes en gebruiken, min of meer bestendige omgangsvormen, die een idee geven van een goede samenleving. (3) Een traditionele samenleving is echter weinig bestendig, zeker niet als het om grote aantallen mensen gaat die op afstand van elkaar leven en verschillende tradities kennen. Een traditionele samenleving krijgt meer bestendigheid door de instelling van een politieke macht (*summa potestas*) die wetten vastlegt en de burgers aan die wetten houdt: een *autoritaire samenleving*. Pas door de stichting van een dergelijke staat, zo betoogt Spinoza ook in E4P37S2, kunnen we pas spreken van recht en onrecht, verdienste en zonde enzovoort. Het idee van het goede leven is pas nu een publieke, voor allen geldende, instelling. Dat sluit aan bij wat ik eerder zei over de tweede stap uit de onmiddellijkheid: het begrip van goed en kwaad neemt nu een uitwendige vorm aan. (4) In het *Theologisch-politiek traktaat* (begin zeventiende hoofdstuk en vooral in hoofdstuk 20) en het *Politiek traktaat* (met name hoofdstuk 5) heeft Spinoza aandacht gevraagd voor het feit dat de politieke gemeenschap die (deels) bestaat uit vrije mensen niet alleen maar autoritair kan zijn. Ze moet ruimte bieden aan een openbaar gesprek tussen mensen die op redelijke wijze over het goede leven en samenleven spreken. Aan de redelijkheid in de ethiek beantwoordt derhalve een vrije samenleving, een ‘gemeenschap van redelijke wezens’ (zoals Hugo de Groot schreef), een samenleving waarin burgers ‘rechten’ hebben om hun eigen leven te leiden omdat zij in staat zijn zichzelf in de richting van een deugdzaam leven te sturen en daarbij de overheid (het publieke gezag, de wetten en eventueel de straffen) niet nodig hebben. De autoritaire staat moet derhalve ruimte bieden aan een vrije markt, vrije wetenschapsbeoefening en een vrije discussie onder burgers over publieke zaken (een ‘deliberatieve democratie’). Dat is de reden dat Spinoza de democratie een staatsvorm noemt die het dichtst in de buurt van ‘de natuur’ ligt, dat wil zeggen het meest recht doet aan de mens als wezen dat het goede leven en samenleven begeert. (Hij komt daar in het *Politiek traktaat* ogenschijnlijk op terug, maar het elfde hoofdstuk blijft te kort om daarover goed te kunnen oordelen.) (5) Is dit niet genoeg? In stelling 37 suggereert Spinoza dat de ware kennis van God, verbreed onder de burgers, de samenleving nog een stapje verder zou kunnen brengen: naar een *volwaardige democratie*, een samenleving waarin de burgers elkaar hetzelfde goede leven toewensen en gunnen als zij voor zichzelf begeren. Een vrije samenleving waarin op redelijke wijze wordt bestuurd biedt nog ruimte voor een streven naar eigen belangen dat niet tegelijk ten goede komt aan andere mensen. Mensen kunnen redelijk zijn ook al vertrekken zij niet vanuit ‘kennis van God’. Die redelijkheid schiet uiteraard te kort, maar is nog altijd beter dan alleen gehoorzamen aan de bevelen van een politieke macht of een godsdienstig leergezag. De vrijheid die mensen veroveren ten opzichte van de autoritaire samenleving, is nog niet voldoende voor het bereiken van het welzijn voor ieder. De werkelijk goede samenleving, zo ‘weet’ Spinoza, is een samenleving waarin recht wordt gedaan aan ieders begeerte voor zover die uitsluitend uit de eigen natuur van mensen voortvloeit. Wat dat betekent, hoe een dergelijke samenleving eruit ziet – ook gegeven het feit dat Spinoza meent dat de natuur van ieder verschilt van die van anderen (E3P57) – blijft grotendeels onuitgewerkt.

Tot slot nog een aantal opmerkingen over dit schema van vijf stadia in de menselijke morele ontwikkeling en in de politieke ontwikkeling van samenlevingen. Ten eerste gaat het niet om

een ontwikkeling waarbij eerdere stadia verdwijnen als de volgende zich aandient: in een volwaardig goed leven en samenleven blijven alle stappen aanwezig. Zelfs een wijs mens is niet altijd wijs en moet soms gecorrigeerd worden door anderen of een publieke gezagdrager. Ten tweede gaat het ook niet om een ontwikkeling die bij voorbaat vastligt en rechtlijnig uiteindelijk naar een doel gaat: er wordt soms vooruitgang geboekt, maar een mens of samenleving kan ook terugvallen. Zoals een mens ziek of overspannen kan worden, kan een samenleving tekenen van rotheid vertonen of door innerlijke spanningen uiteenvallen. Alles kan vernietigd worden (E4Ax en E4P3). Ten tweede en met de vorige punten samenhangend: Spinoza doordenkt deze ontwikkeling op twee manieren. Aan de ene kant gaat het om een mogelijke *emancipatie* of bevrijding uit de onmiddellijkheid, zoals ik die geschetst heb. De *potentia* die verbonden is met ieders natuur is een vermogen en mogelijkheid die volledig actueel kan worden (*actio* in tegenstelling tot *passio*). Aan de andere kant is elke *potentia*, elke mogelijkheid of elk vermogen, niet alleen maar maakt deel uit van een geheel van krachten, een *spel van krachten*. Legt men echter alleen de nadruk op dit laatste en ziet men dit spel als geheel en al gedetermineerd, dan zijn wij niets anders dan willekeurige spelingen van de natuur. We moeten dus het gezichtspunt van de bevrijding van de onmiddellijkheid en het spel der krachten samen denken – dat is wat Spinoza in de laatste twee delen van de *Ethica* probeert te doen. Of dat op samenhangende wijze is gebeurd, is een andere vraag. Ten vierde: de eerste drie stadia (onmiddellijkheid, ervaring, heteronomie) behoren tot de knechtschap en zijn verbonden met de eerste soort van kennis. De laatste twee stadia (vrijheid en wijsheid, of intellectuele liefde tot God) behoren tot de vrijheid en zijn verbonden met de tweede en derde soort van kennis. Ten vijfde: Spinoza is in gesprek met Thomas Hobbes die minder optimistisch was over het menselijke vermogen tot redelijkheid, laat staan wijsheid. Hobbes meent dat we nooit verder zullen komen dan heteronomie en autoritaire samenleving, en dat we al heel blij mogen wezen als we zover zijn gekomen. Verwachtingen scheppen over een volgende stap is in zijn ogen een bedreiging voor de bestendigheid van de samenleving. Iedere burger kan wel aanspraak maken op redelijkheid en wijsheid: geef je daar de ruimte aan, dan valt de samenleving terug in een burgeroorlog. Hobbes legt alle nadruk dus op stadia 1 en 3: ofwel onmiddellijkheid en natuurtoestand, ofwel heteronomie en autoritaire samenleving. Spinoza meent in Hobbes echter ook tekenen te vinden die verder reiken, en ontwikkelt deze in de richting van de mogelijkheid van een meer vrije en democratische samenleving. Dat berust op het vertrouwen in het leervermogen van mensen. Ten zesde en ten slotte is wezenlijk voor Spinoza's gedachtegang dat alle stadia *binnen de begeerte* blijven en dat hij het idee van een rede die de aandoeningen van buitenaf beheerst afwijst (zie vooral de inleiding bij het vijfde deel van de *Ethica*). Elk stadium is een vorm van begeerte: ook redelijkheid en kennis (intellectuele *liefde* tot God) zijn niet anders mogelijk dan als begeerte.