

## De radicale verlichting van Spinoza

Koninklijk Instituut voor de Tropen, 6 Maart 2015

Wiep van Bunge

### Inleiding

De radicale Verlichting is een bij uitstek *filosofische*: a) het zijn filosofen die in dit verhaal over de Verlichting de helden zijn; b) de geschiedenis van de radicale Verlichting is ook goeddeels geschreven door filosofen en door historici met een grote fascinatie voor de geschiedenis van de filosofie.

Met deze twee op het eerste gezicht misschien onnozele, inleidende opmerkingen wil ik meteen wat volgt kwalificeren. Want zoals deze dag zelf al laat zien, wordt over de Verlichting door heel *verschillende* historici geschreven: wetenschapshistorici, cultuurhistorici, mentaliteitshistorici, boekhistorici, en zo kan ik nog wel even doorgaan. Politieke historici, kerkhistorici, stadshistorici, letterkundig historici, enzovoort: ze nemen allemaal hun eigen perspectief mee zodra ze het hebben over de lange 18<sup>de</sup> eeuw. Sterker nog: ze zullen ook allemaal die 'lange 18<sup>de</sup> eeuw' hun *eigen* lengte meegeven.

Die filosofische, radicale Verlichting begint vooral heel *vroeg*. En is – zou ik willen volhouden – in Nederland al weer afgelopen wanneer de 18<sup>de</sup> eeuw begint. Maar daarover straks meer. Eerst nog iets over de bijzondere relatie die filosofen en historici van de filosofie onderhouden met de Verlichting.

In de eerste plaats valt op dat wanneer filosofen over de Verlichting spreken, zij veel sterker dan historici die over de 18<sup>de</sup> eeuw schrijven *oordelen*. Filosofen zijn al snel *voor* of *tegen* de Verlichting – en alleen dit al wekt bij historici dikwijls verwondering. Die normatieve neiging van filosofen kan zelfs op de lachspieren werken: denk aan *A Confederacy of Dunces* – die schitterende roman van John Kennedy Toole over Ignatius Reilly, die vooral heel erg *voor* de *Middeleeuwen* is. Meer in het bijzonder koesteren veel historici ernstige twijfels over wat filosofen en filosofisch geïnspireerde historici in de regel voetstoots aannemen, namelijk dat de Verlichting de opstap vormde naar de *moderniteit*. Wyger Velema heeft zich nog niet zo lang geleden in een mooi artikel over de zeer 18<sup>de</sup>-eeuwse fascinatie voor de Oudheid

vertwijfeld afgevraagd waarom zo veel filosofen blijven volhouden dat de 18<sup>de</sup> eeuw vooral *vooruit* wees?

Dat filosofen volharden in hun normatieve benadering en de 18<sup>de</sup> eeuw blijven opvatten als de eeuw waarin 'de moderniteit' werd uitgevonden was gedurende de 20<sup>ste</sup> eeuw vooral een *politiek* verschijnsel: tot aan de jaren zestig van de 20<sup>ste</sup> eeuw waren de twee belangrijkste filosofische studies van de Verlichting, namelijk die van Ernst Cassirer en Adorno en Horkheimer.

Cassirer publiceerde in 1932 *Die Philosophie der Aufklärung*, Adorno en Horkheimer kwamen in 1945 met hun *Dialektik der Aufklärung*. Beide boeken stonden nadrukkelijk in de schaduw van de Tweede Wereldoorlog. Cassirer was een briljante, joodse neo-kantiaan, die vlak voordat het te laat was Duitsland nog één keer wilde herinneren aan wat het óók was: het land van Denkers en Dichters. Het land van Leibniz, Lessing en Kant.

Adorno en Horkheimer schreven hun boek over de Verlichting toen het al te laat *was*: in de nadagen van de Tweede Wereldoorlog probeerden zij, gevlucht naar New York, te laten zien dat de Verlichting geen antwoord is op totalitarisme, maar dat integendeel, de Verlichting gedurende de 18<sup>de</sup> eeuw was ontspoord en totalitarisme juist mogelijk had gemaakt. De Verlichting was in hun ogen niet zozeer het antwoord op totalitarisme als wel een deel van het probleem. Want - heel kort: – in de loop van de 17<sup>de</sup> en 18<sup>de</sup> eeuw zou de oorspronkelijke ambitie om te bevrijden door het vergaren van kennis zijn ontspoord in een 'instrumentalistisch' rationalisme, en zou de Verlichting er slechts in zijn geslaagd de ene mythe te vervangen door de andere.

Goed – na de Tweede Wereldoorlog bleef die verhouding tussen filosofie en politiek het onderzoek domineren. Vooral de manier waarop we Rousseau moeten begrijpen – de belangrijkste politieke filosoof van de 18<sup>de</sup> eeuw - bleef de gemoederen bezig houden: had hij de blauwdruk voor totalitarisme geleverd, zoals Jacob Talmon beweerde of stond hij aan de basis van de liberale democratie, zoals Peter Gay volhield?

Gay, een uit Berlijn gevluchte Duitse jood, was lang de laatste die eind jaren zestig nog een poging had gedaan *The Enlightenment* te karakteriseren. Gay droeg zijn boek op aan Cassirer, maar hij probeerde Cassirers werk nadrukkelijk te verbeteren. In de eerste plaats

deed hij althans een *poging* de ideeën van Montesquieu, Voltaire, Hume en al die anderen van een sociale, historische *context* te voorzien. Bij Cassirer zoek je namelijk vergeefs naar bijvoorbeeld de Franse Revolutie – komt in heel zijn boek niet voor, net zo min als de herroeping van het Edict van Nantes, de leesrevolutie, het genootschapswezen, om maar wat te noemen. En bovendien probeerde Gay Cassirers essentialisme te vermijden door voor te stellen de Verlichting op te vatten als een *familieportret*: Cassirer had nog geprobeerd het *wezen* van de Verlichting te onthullen, volgens Gay bestond de Verlichting vooral uit *verwante* denkers. Locke, Diderot en Lessing deelden volgens Gay geen *wezen* maar wat Wittgenstein een ‘*Familienähnlichkeit*’ had genoemd.

Gay’s boek kon niet verhinderen dat andere historici steeds sceptischer werden over de mogelijkheid en de wenselijkheid *de* Verlichting te herleiden tot filosofisch programma’s. De grote Nijmeegse 18<sup>de</sup>-eeuw specialist Piet Buijsters heeft dat eens fraai uitgedrukt, toen hij zich liet ontvallen dat hij zich zo ongeveer de *hel* voorstelde: een zaal vol geleerden in debat over het *wezen* van de Verlichting.

Het was, denk ik, vooral Franco Venturi die na de Tweede Wereldoorlog grote indruk maakte met de manier waarop hij de enorme variëteit aan nationale, regionale en soms, bijvoorbeeld in Italië, lokale ‘Verlichtingen’ demonstreerde: *Le siècle des Lumières* was echt iets anders dan de *Scottish Enlightenment* of de Duitse *Aufklärung*. Tot op grote hoogte is zijn benadering nog steeds maatgevend, vooral onder cultuurhistorici. En dat ligt nogal voor de hand, want cultuurhistorici zoeken naar de *betekenis* van historische verschijnselen, en die betekenis proberen zij te reconstrueren door na te gaan welke *functie* die verschijnselen kunnen worden toegeschreven. En die functie is in de regel een locale. Die functie hebben ideeën altijd op enig *moment*, en binnen een bepaalde *ruimte*, op een bepaalde *plek*.

Het was ook deze benadering die het onderzoek naar de *Nederlandse Verlichting* domineerde – onderzoek dat overigens pas heel laat vorm kreeg: ik heb het inmiddels over de jaren tachtig van de 20<sup>ste</sup> eeuw. De vraag of Nederland überhaupt enige Verlichting had ondergaan was om allerlei redenen tot dat moment nauwelijks aan de orde geweest – onder andere natuurlijk vanwege de enorme nadruk die van oudsher op de Nederlandse *zeventiende* eeuw had gelegen. Op de Gouden Eeuw.

Toen met name Wijnand Mijnhardt ging proberen de contouren van de Nederlandse Verlichting te schetsen, nam hij als vanzelf zijn uitgangspunt in dit probleem: dat in de loop van de 18<sup>de</sup> eeuw steeds meer Nederlanders achterom keken, om te verzuchten *once we were Kings*. Nu dreigen we een tweede-, derderangs natie te worden. Hoe dat *verval* te stoppen? De Nederlandse Verlichting was nostalgisch, naar binnen gekeerd, en daardoor in toenemende mate irrelevant voor de ons omringende landen. Zo luidde althans Mijnhardts diagnose van de zogenaamde Zilveren Eeuw van de Nederlandse Republiek. En inderdaad: waar *waren* de Nederlandse Voltaire, Hume en Kant?

In dit spoor concentreerde het Nederlandse onderzoek zich lang op de tweede helft van de 18<sup>de</sup> eeuw, wanneer de Republiek definitief door haar hoeven zakt, vooral ook omdat precies vanuit de chaos die vanaf de jaren tachtig van de 18<sup>de</sup> eeuw over de Republiek spoelde ook iets heel nieuws zichtbaar werd: zoals Niek van Sas heeft laten zien ontstond al aan het eind van de 18<sup>de</sup> eeuw een nieuwe politieke cultuur van waaruit het moderne Koninkrijk der Nederlanden zou ontstaan. Tussen haakjes: daarmee stuiten we meteen op misschien wel *het* probleem van de Nederlandse geschiedenis – dat ‘wij’ zo’n bijzonder parcours hebben afgelegd naar de moderniteit. Een normaal land is, sinds pakweg het Romeinse Rijk, eerst een koninkrijk en dan een republiek, ‘wij’ hebben de omgekeerde route afgelegd.

### **Margaret Jacob en Jonathan Israel**

Maar hoe zit het dan met die radicale Verlichting? Hoe past die in wat ik zojuist – bij wijze van Inleiding - over filosofen, historici en de Nederlandse Republiek heb beweerd? Het 20<sup>ste</sup>-eeuwse verhaal van die radicale Verlichting begon in 1980, toen Margaret Jacob, een Amerikaanse historica een boek publiceerde met de titel *The Radical Enlightenment*, een boek waarin zij verslag deed van een bijzondere vondst: zij was in Londense archieven gestuit op een informeel, internationaal, half ondergronds opererend netwerk van heel en half vergeten auteurs – Britten, Fransen en Nederlanders - die er merkwaardige ideeën op na hielden. Radicale ideeën over de staat, over de godsdienst en over de natuur. Jacob karakteriseerde hen als ‘republikeinen’, ‘pantheïsten’ en ‘materialisten’. Zij wierp vervolgens de these op dat er kennelijk een radicale, *vroege* Verlichting heeft bestaan, en zij *suggereerde* dat deze vroeg 18<sup>de</sup>-eeuwse radicalen wel eens door Spinoza geïnspireerd

zouden kunnen zijn geweest. Jacob gaf eerlijk toe haar vinger er niet echt achter te kunnen krijgen – maar wat zij hier aantrof deed haar aan Spinoza denken.

Nu was die gedachte van een vroege radicale fase van de Verlichting niet zó raar: de grote Belgische historicus Paul Hazard had al in 1935 een werkelijk schitterend boek geschreven over *La crise de la conscience européenne*, en die crisis situeerde hij tussen 1680 en 1715. Dat wil zeggen: tussen de jonge Bayle en de jonge Voltaire. En hij liet toen al zien dat het ‘daderprofiel’ van de verlichte *philosophe* toen al vorm kreeg, want dan al zie je Europa in intellectueel opzicht in *beweging* komen: de grote pleidooien vóór *tolerantie* van Bayle en Locke verschijnen al in de jaren tachtig; vervolgens zie je verzet tegen allerlei vormen van *bijgeloof* groeien: denk aan Balthasar Bekker en zijn aanval uit de jaren negentig van de 17<sup>de</sup> eeuw tegen het geloof in heksen en tovenarij. Zowel binen de hervormde als binnen de katholieke kerk bloeit de *heterodoxie*: Hazard wees op jansenisten en socinianen. En al vroeg in de 18<sup>de</sup> eeuw duiken allerlei deïsten op, vooral in Engeland. Kortom: rond 1715 waren in bepaalde kringen al veel barrières genomen.

Vrijwel gelijktijdig met Hazard’s prachtige boek verscheen, in 1938, een Amerikaanse studie naar één heel bijzonder genre uit die vroege Verlichting: Ira O. Wade publiceerde toen namelijk een hoogst origineel overzichtswerk, gewijd aan zogenaamde ‘clandestiene manuscripten’ – teksten die pas heel laat in de 18<sup>de</sup> eeuw in druk verschenen, *if at all*, maar die vanaf de tweede helft van de 17<sup>de</sup> eeuw met name in Frankrijk, maar tot op zekere hoogte ook in Duitsland en Engeland begonnen te circuleren. Iets meer dan tweehonderd titels; van enkele zijn tientallen afschriften bekend: materiaal dat kennelijk te brisant was om te drukken, maar dat door bekende *philosophes* als Voltaire, La Mettrie en Diderot wel werd gebruikt. En Wade kwam al tot de conclusie dat in dit soort teksten – het *Traité des trois imposteurs*, *L’Âme matérielle*, *Le philosophe militaire* – geen filosoof zo dikwijls werd geciteerd als Spinoza.

Zo kwam Margaret Jacob’s voorstel om eens goed te kijken naar een mogelijk spinozistisch georiënteerde, radicale vroege Verlichting dus niet geheel uit de lucht vallen. Toch duurde het tot 2001, dat wil zeggen totdat Jonathan Israel zijn *Radical Enlightenment* publiceerde dat die radicale Verlichting een kwestie werd die niet alleen door een handjevol vakgenoten werd bediscussieerd. Israels boek baarde zo’n opzien omdat het zo polemisch was. Dat zie je

er op het eerste gezicht misschien niet aan af, maar in feite probeerde hij heel het Verlichtingsonderzoek op zijn kop te zetten:

- 1) om te beginnen bleek hij van oordeel dat er maar één *echte* Verlichting was, namelijk de radicale. Deze radicale Verlichting bevatte al ver vóór 1700 alle cruciale elementen die de 18<sup>de</sup>-eeuwse Verlichting vervolgens zou herhalen, in één, coherent, filosofisch programma, want:
- 2) al in die radicale Verlichting vind je de meest radicale pleidooien voor *tolerantie*: namelijk die van Spinoza, uit 1670, en die van Bayle, uit 1687, die veel verder gaan dan de gematigde pleidooien van Locke en Voltaire;
- 3) bovendien vind je al in de radicale Verlichting van Spinoza een expliciet *seculiere moraal*: de kern van Spinoza's filosofie vind je in zijn *Ethica*, uit 1677, en al in dat boek vind je een moraalfilosofie die elk beroep op enige bovennatuurlijke Openbaring uitsluit. Israels Spinoza is een atheïst die nog wel over God schrijft, maar daar bedoelt hij de Natuur mee, en niets anders.
- 4) Bovendien – en hier raken we denk ik aan de kern van Israels visie op de radicale Verlichting – was Spinoza de eerste filosoof uit heel de Europese geschiedenis die een principiële *democraat* was. Weliswaar heeft Spinoza niet veel over democratie geschreven – hij stierf in 1677 midden in het hoofdstuk over democratie van de *Tractatus politicus*, zijn laatste, onvoltooide werk, maar Spinoza heeft wel laten zien dat alleen een atheïst een echte democraat kan zijn. Alleen een atheïst die zijn normen ontleent aan het *Diesseits*, aan de dingen zoals ze zijn, in plaats van zoals je graag zou willen dat ze zijn, kan de principiële gelijkwaardigheid van mensen beargumenteren. Aldus Jonathan Israel.
- 5) Zodat het geen toeval is dat Spinoza's filosofie een bij uitstek *emancipatoire* is: vóór de emancipatie van vrouwen, vóór een verlichte benadering van seksualiteit in het algemeen.

Deze radicale Verlichting van Spinoza lokte volgens Israel eerst de gematigde Verlichting uit – van Locke, Newton en Voltaire. En die gematigde lokte vervolgens samen met de radicale Verlichting een conservatieve, zogenaamde *Counter Enlightenment* uit. Dat waren de drie polen waartussen zich heel de Europese Verlichting afspeelde: het initiatief lag steeds bij de radicalen, die vooral zo radicaal waren omdat ze geen compromis sloten tussen rede en

geloof, filosofie en theologie, zoals Locke, Newton en Voltaire dat wél bereid waren te doen. Volgens Locke zijn rede en geloof in balans, is het Christendom zélf redelijk.

Israel herschrijft dus de *chronologie* van de Verlichting: vrijwel al zijn collega's laten de Verlichting gematigd beginnen, en stellen rond 1750 een radicalisering vast, met name in Frankrijk: dan begint Lamettrie te publiceren, dan wordt Voltaire echt boos, dan bezwijkt de Franse censuur, dan, in 1751, verschijnt het eerste deel van de *Encyclopédie*. Diderot en D'Holbach groeien vervolgens uit tot het gezicht van de *late* radicale Verlichting. En Rousseau proclameert het beginsel van de volkssoevereiniteit. Nee, zegt Israel: radicaler dan Spinoza *werd* het niet, en vergeet niet dat Diderot en D'Hobach beiden spinozisten waren. Zij deden een stap vooruit door zich als het ware te herbronnen op de man met wie het allemaal begonnen was.

Israel herschrijft niet alleen de chronologie, maar ook de *geografie* van de Verlichting: ook volgens Hazard, maar zeker volgens Cassirer en helemaal volgens Peter Gay ontstond de Verlichting op de as Londen-Parijs. Om het overzichtelijk te houden: eigenlijk ging de Verlichting pas van start toen Voltaire Locke en Newton ging lezen. Israel heeft een hekel aan Locke en kan Voltaire niet uitstaan, en wijst er vervolgens op dat heel de Verlichtingshistoriografie van de 20<sup>ste</sup> eeuw voorbij is gegaan aan de evidente moderniteit van de 17<sup>de</sup>-eeuwse Nederlandse Republiek.

En toen kwam hij natuurlijk op vertrouwd terrein: Israels *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall*, uit 1995, geldt nog steeds in brede kring als een meesterwerk, en als het beste integrale overzicht van heel de geschiedenis van de Nederlandse Republiek. Als je goed naar dat boek kijkt, zie je dat de kern van *Radical Enlightenment* al in dat boek besloten ligt. Daar schrijft hij ook al over de twee Verlichtingen: de gematigde en de radicale. Al in dat boek maakt hij opvallend veel werk van Spinoza en, bijvoorbeeld van Balthasar Bekker.

Dat een land met een stedelijke cultuur, met een redelijke verdraagzaamheid jegens godsdienstige minderheden, met een beperkte intellectuele censuur, met een hoge alfabetiseringsgraad van de bevolking, met een excellent netwerk van scholen en jonge universiteiten, met een bloeiend uitgeverswezen, met wijze koopmannen aan het stuur van de staat in plaats van eerzuchtige vorsten en driftige adel, een land bovendien dat gekenmerkt wordt door relatief horizontale sociale structuren – dat zo'n land wel eens de

werkelijke kraamkamer van de 18<sup>de</sup>-eeuwse Verlichting zou kunnen zijn geweest, is natuurlijk nog niet zo'n gek idee.

### **De nieuwe Spinoza**

Maar *Spinoza* als geestelijke vader van de *Verlichting*? Als de man bij wie alle intellectuele elementen van de Verlichting in één coherente filosofie bijeenkwamen? Voor de goede orde: in Cassirer, Adorno en Horkheimer, én bij Peter Gay speelt Spinoza geen enkele rol van betekenis. Margaret Jacob kon niet veel meer dan *suggereren* dat, wie weet, aan het begin van de 18<sup>de</sup> eeuw een soort van spinozisme de 17<sup>de</sup> eeuw had overleefd. Hoe kon Israel dan zo plotseling beweren dat heel de geschiedschrijving van de Verlichting de plank zó had misgeslagen? Het antwoord op die vraag bestaat uit drie elementen:

*In de eerste plaats* was ook Israel, begin jaren 2000, een kind van zijn tijd: vrij plotseling verscheen namelijk rond het jaar 2000 een hausse aan boeken over de Verlichting. Ik zou hier weer een lange lijst van namen kunnen noemen, maar ik heb al zo véél namen genoemd (A.C. Kors, Roy Porter, Dorinda Outram, Dan Edelstein, Louis Dupré, Antony Pagden). In veel van die boeken werd weer tamelijk onbekommerd gezocht naar de intellectuele kern van de Verlichting. Het ging plotseling weer over *theorie* en niet hoofdzakelijk over verlichte *praktijken*.

Ik denk dat we dit verschijnsel tegen de achtergrond van heel verschillende ontwikkelingen moeten zien. Aan de ene kant een groeiend onbehagen over het zogenaamde postmodernisme, dat steeds in de traditie van Adorno en Horkheimer expliciet anti-Verlichting was geweest. Bovendien zag je met name na de Rusldie affaire en na 9-11 een toenemende belangstelling voor de Verlichting als een *defining moment* in de ontstaansgeschiedenis van het moderne Westen, in het bijzonder in zijn verhouding tot de Islam. En sommige historici leken rond 2000 wel een beetje genoeg te hebben van onderzoek naar alleen maar praktijken en mentaliteiten: hoeveel studies naar 18<sup>de</sup>-eeuwse Hongaarse gevangenen, Italiaanse wisselmarkten en Nederlandse genootschappen hebben we nodig? Dat de Verlichting *ook* wel eens iets met *ideeën* te maken zou kunnen hebben, was kennelijk rond 2000 niet zo'n raar idee meer.



*In de tweede plaats* is gedurende de afgelopen vijftig jaar ons beeld van Spinoza drastisch bijgesteld. Tot aan de jaren zestig van de 20<sup>ste</sup> eeuw gold Spinoza bepaald niet als een moderne filosoof. Hij werd – internationaal – slechts in kleine kring bestudeerd, en werd heel lang eerder als ‘de laatste Middeleeuwer’ gezien dan als een heraut van de Verlichting. ‘De laatste grote Joodse mysticus’, zo noemde Harry Wolfson hem nog. Dat veranderde eind jaren zestig drastisch – in Parijs verschenen vlak na elkaar adembenemende, nieuwe commentaren op zijn filosofie, die tot de dag van vandaag maatgevend zijn gebleven. Inmiddels wordt Spinoza wereldwijd gelezen – niet als erfgenaam van Maimonides, maar van Descartes en Hobbes.

Ik ga u niet vermoeien met de technische details van Spinoza’s metafysica, maar wat de afgelopen decennia duidelijk is geworden, is vooral dat hij *geen platonist* was. U kent vast de terminologie: op de vraag wat er zoal bestaat in de wereld luidt het antwoord van Spinoza: de wereld zelf. Ofwel de Natuur, ofwel de substantie: God of de Natuur. Alleen de Natuur, alleen de substantie is oneindig, ondeelbaar, almachtig en uniek – er is er maar één van. Dus kun je de Natuur ook God noemen.

Mensen zijn een onderdeel van die Natuur. Spinoza zegt: mensen zijn modi van de substantie. Net als wolken dat zijn en bomen. Maar wolken, bomen en mensen zijn allemaal op een bepaalde *manier* modi van de substantie. Mensen onderscheiden zich van andere modi doordat ze buitengewoon ingewikkeld zijn van samenstelling. Wij zijn *complexer* dan een wolk. Dat blijkt uit het feit dat wij zelfbewustzijn hebben. Die complexiteit maakt ons kwetsbaar, maar ook potentieel zeer succesvol in de interactie met onze omgeving. Alles wat bestaat streeft er volgens Spinoza namelijk naar te *blijven* bestaan. Aangezien alles wat bestaat is onderworpen aan de universele wetten van oorzaak en gevolg, spreekt dat bestaan nooit vanzelf. Wanneer de temperatuur stijgt, verdwijnt de wolk. Mensen krijgen het dan warmer. Maar door hun complexe samenstelling zijn mensen in staat op verschillende manieren te reageren op wat hen overkomt. (Ze kunnen de schaduw opzoeken een parasol kopen of airconditioning uitvinden: wolken zijn daartoe niet in staat.) Zo hebben mensen althans de *mogelijkheid* hun *macht* te vergroten. In de *Ethica* stippelt Spinoza vervolgens een pad uit naar een zekere vrijheid voor de mens in een overigens volledig gedetermineerde natuur. Dat pad bestaat uit het verkrijgen van *inzicht* in de manier waarop wij door de rest van de natuur worden aangedaan op de *manier* dat wij worden aangedaan.

Goed – dat ethiek inderdaad een kwestie van kennis is, is inderdaad een *platoons* idee. Plato had al gezegd dat alleen wie het goede kent het goede kan doen – sterker nog: wie het goede kent, kan niet anders dan het goede doen. Dat is het punt niet: volgens oudere Spinoza-exegeten was ook Spinoza's *metafysica* platoons: die modi zouden uit de substantie voortvloeien. De eindige dingen zouden het resultaat zijn van een proces van *emanatie*: uit het Ene, oneindige emaneert de veelheid van eindige dingen. Platoonse metafysica's zijn verticaal: dat er dingen zijn, kun je alleen verklaren door naar boven te kijken. In een platoons perspectief zijn dingen inherent, onherroepelijk 'hoger' of 'lager'. Maar dat is niet wat Spinoza zegt. Spinoza zegt: God of de natuur is de oorzaak van de eindige dingen, maar die eindige dingen bestaan ín God of de Natuur, die uit niets anders bestaat dan uit eindige dingen, die allemaal van nature streven naar vergroting van hun macht. De wereld is volgens Spinoza eerder een horizontaal netwerk van steeds wisselende krachten dan een hiërarchisch uitvloeisel vanuit een eerste 'beginsel'.

Buiten de Natuur ís er volgens Spinoza dus niets – en juist dat inzicht zou hem in aanvaring brengen met de godsdienstige autoriteiten uit zijn tijd: u weet: zijn boeken, zowel zijn *Tractus theologico-politicus* uit 1670 als de *Opera posthuma* uit 1677 werden zelfs in Holland verboden. Want voor een transcendente God, die op enig moment een bovennatuurlijke Openbaring levert, daarvoor biedt Spinoza's filosofie helemaal geen plaats. Dat blijkt al uit zijn *Tractus theologico-politicus*, waarin hij de Bijbel beschrijft als het produkt van mensenwerk.

Die nieuwe 'horizontale' Spinoza, die de afgelopen decennia is herontdekt, baarde ook opzien doordat bleek dat de twee grote boeken die hij schreef – *Ethica* en *TTP* – veel nauwer samenhangen dan lang werd gedacht. Het zijn twee heel verschillende boeken, waarin Spinoza zich vooral van een heel verschillende stijl bedient, maar vooral de manier waarop hij in beide boeken over het ontstaan van samenlevingen, over politiek schreef, bleek veel coherenter te zijn en veel moderner dan men zich vóór de jaren zestig had gerealiseerd.

## **De Nederlandse Spinoza**

Waar waren we ook alweer? Bij de vraag hoe Jonathan Israel, *seemingly out of the blue*, ineens kon beweren dat Spinoza de werkelijke vader van de echte, namelijk de radicale Verlichting was. Ik zei: het antwoord op die vraag bestaat uit drie elementen. In de eerste plaats: rond 2000 was het vrij plotseling weer *bon ton* over de Verlichting te schrijven, en meer in het bijzonder over de *intellectuele* kern van die Verlichting. Tweede element: de afgelopen halve eeuw is ons beeld van Spinoza gekanteld: we zien hem nu niet meer als een Middeleeuwse platonist, maar als een ‘horizontale’, *moderne* denker over macht. Dan nu, tot slot, het derde onderdeel van dat antwoord. Dat is mijn eigen favoriete onderdeel. Ik heb geprobeerd het beste voor het laatst te bewaren.

De ‘oude’ Spinoza was joods, schreef uitsluitend in het Latijn, en had, zo dacht men lang, nauwelijks school gemaakt. Pas in het Duits idealisme – denk vooral aan Schelling en Hegel –, pas aan het begin van de 19<sup>de</sup> eeuw werd de *Ethica* weer uitgegeven en afgestoft. Die oude Spinoza was wezenlijk een eenling: hij vertegenwoordigde niets behalve zijn eigen uitzonderlijkheid en niemand minder dan de grote Van Deursen schreef nog niet zo lang voor zijn dood: hij had zijn tijd- en landgenoten dan ook niets te zeggen.

In het perspectief van *Radical Enlightenment* daarentegen, biedt de Nederlandse Republiek zowel een buitengewone relevante *ontstaangeschiedenis* voor Spinoza’s filosofie als de eerste *receptiegeschiedenis*. Spinoza was met andere woorden wel degelijk een Nederlandse filosoof, die ook nog eens omringd werd door hem zeer toewijde vrienden en leerlingen. En ondanks dat zijn boeken verboden werden, ontstond er wel degelijk zoets als een laat 17<sup>de</sup>-eeuws Nederlands ‘spinozisme’. Tussen haakjes: Spinoza werd in Amsterdam geboren, in 1632, stierf in Den Haag, in 1677, en heeft voorzover wij nu weten maar één keer het grondgebied van Holland *verlaten*, namelijk toen hij in 1673 een reis ondernam naar Utrecht. Ja, hij had joodse ouders, maar u weet: hij werd in 1656 verbannen uit de Portugese synagoge, en leefde vervolgens temidden van Hollandse ambachtslieden en kooplui.

Eerst de relevantie van de Republiek voor het ontstaan van Spinoza’s denkbeelden: we zagen al, heel in het algemeen: die Republiek was in veel opzichten een stedelijke, hoogontwikkelde, ruim van drukwerk voorziene vrijhaven. Terugkijkend vanuit Spinoza’s werk moeten we ons denk ik op twee aspecten van de Gouden Eeuw in het bijzonder concentreren.

*In de eerste plaats* op de specifieke, politieke geschiedenis van de Republiek, want die geschiedenis fascineerde Spinoza. Dat wéten we. Hij schreef er over, in *TTP* en *TP*, en ook nog eens in zijn brieven. Spinoza leefde tamelijk teruggetrokken, in Rijnsburg, Voorburg en Den Haag, maar hij hoorde duidelijk bij een ‘partij’ – die der *staatsgezinden*. U kent het verhaal over zijn ontzetting na de moord op de gebroeders De Witt. Buiten zichzelf van woede wilde hij een pamflet ophangen op de plek van de slachting: *Ultimi barbarorum*. Zijn huisbaas kon hem daar ternauwernood van weerhouden. Zijn politieke werk staat dan ook in de zeer Hollandse, *republikeinse* traditie van onder anderen de Leidse gebroeders De La Court. De ongedeelde soevereiniteit rust bij de Staten en Spinoza is er net als veel andere republikeinen van zijn tijd van overtuigd dat met name het machtsstreven van de Kerk moet worden ingetoomd. Voor heel deze traditie was onder andere het werk van de Britse filosoof Thomas Hobbes heel belangrijk – net zoals het dat voor Spinoza was.

*In de tweede plaats* was Spinoza één van de vele Nederlandse *cartesianen* – aanhangers van Descartes, de Fransman die een revolutie had ingeluid in de filosofie, en die tot op de dag van vandaag geldt als de vader van de moderne filosofie. En die het grootste deel van zijn werkzame leven in de Republiek had gewoond en zich hier zijn eerste aanhang verwierf. Veel meer aanhang dan hij zich zelf lijkt te hebben gerealiseerd. Descartes was vooral verontwaardigd over de verboden waardoor zijn denkbeelden in de jaren veertig van de 17<sup>de</sup> eeuw aan de universiteiten van Utrecht en Leiden waren getroffen. Die verboden waren echter wel erg Hollands: ferm geformuleerd, maar in de praktijk wás de soep niet zo heet, en we weten dat er rond het midden van de 17<sup>de</sup> eeuw een snel groeiend netwerk van cartesiaanse hoogleraren ontstaat, die met name in Leiden, maar later ook in bijvoorbeeld Groningen en Franeker met volledige instemming van de autoriteiten de filosofie van Descartes propageren.

Spinoza was natuurlijk niet zo maar een cartesiaan. Zijn eerste boek is nog een uiteenzetting van de cartesiaanse beginselen, maar al in het voorwoord van dat boek lezen we dat de auteur op een aantal punten met Descartes van mening verschilde. Uiteindelijk zal de *Ethica* sterk verschillen van Descartes’ filosofie, maar Spinoza hanteert dezelfde *terminologie* en deelt veel van Descartes’ *uitgangspunten*.

Kortom: zowel de republikein als de cartesiaan die Spinoza was, waren zeer *Hollandse* fenomenen, en hij bracht zorgen onder woorden die breed werden gedeeld in het geletterde Holland van zijn tijd. Bijzonder was vooral de *kwaliteit* van zijn werk, de interne coherentie, en de radicaliteit van zijn filosofie – die ging de meeste van zijn tijdgenoten veel te ver. Maar niet alle: al in Amsterdam, vlak na de verbanning uit de synagoge verzamelde hij een kring van toegewijde vrienden: vrijdenkers als Lodewijk Meyer en de gebroeders Koerbagh, liberale doopsgezinden als Pieter Balling en Jarig Jelles. Ook de voormalige Jezuiet Franciscus van den Enden speelde een prominente rol in dit milieu. Met die vrienden bleef hij contact houden, lang nadat hij Amsterdam had verlaten, en die vrienden gaven na zijn dood de *Opera posthuma* uit. Vervolgens werden die *Opera* verboden en werd de jacht geopend op hele en halve ‘spinozisten’ - die er in weerwil van de mythe dat Spinoza pas door Hegel weer serieus zou worden genomen wél waren, ín de Republiek.

Dat Margaret Jacob de omvang en de betekenis van die Nederlandse spinozisten in 1980 nog niet zag kon haar toen moeilijk kwalijk worden genomen: de literatuur was erg verbrokken, ongelijksoortig en vrijwel geheel Nederlandstalig. Oude, obscure proefschriften, losse artikelen, en het was nota bene precies in het begin van de jaren tachtig van de 20<sup>ste</sup> eeuw dat Europese Spinoza specialisten, aangevuurd door de geheel nieuwe interpretaties die toen nog maar net voorhanden waren gekomen, opnieuw en enigszins systematisch de vroege Spinoza-receptie in Europa begonnen te bestuderen. Vanaf de jaren tachtig verscheen plots in Duitsland, Frankrijk, Italië en Nederland een reeks van studies over dat vroege spinozisme in Frankrijk, Duitsland, Engeland en natuurlijk: in Nederland. En de lijst van Nederlandse spinozisten groeide: behalve Meyer en Koerbagh, Jelles en Balling, werden nu ook Van den Enden, Adriaan Beverland, Willem Deurhoff, Petrus van Balen, Johannes Bredenburg, Abraham Cuffeler, Johannes Duijkerius, Frederik van Leenhoff en Pontiaan van Hattem nog eens onder de loep gelegd.

Dat het *allemaal* uitzonderlijke enkelingen waren, kon natuurlijk niet worden volgehouden. En hoewel een enkeling wel behoorlijk raar was – ik denk dan vooral aan Adriaan Beverland, spinozist én pornograaf – bleek er wel *method* in hun *madness* te steken. En zó raar was zelfs Beverland ook weer niet: Inger leemans heeft een prachtig proefschrift geschreven over laat-17<sup>de</sup>-eeuwse, Hollandse pornografie, een vehikel voor op zijn zachtst gezegd opmerkelijke, inderdaad radicale denkbeelden.

Zo veel lijkt inmiddels wel duidelijk, dat Spinoza in een aantal opzichten heel goed paste in het intellectuele landschap van de Gouden Eeuw en dat hij niet alleen stond. Hij had voorgangers én volgelingen.

### **Conclusie: Spinoza in Europa**

Toch: is daarmee bewezen dat in Spinoza's kring de *Europese* radicale Verlichting van start ging? Want: wie had rond 1700 *buiten* Nederland nog van bijvoorbeeld Adriaan Koerbagh gehoord? Ik noem hem omdat hij natuurlijk de spectaculairste Nederlandse spinozist was – al in 1668, nog voordat Spinoza zelf zijn belangrijke werken publiceerde, was hij gearresteerd en verdween hij in het Amsterdamse rasphuis alleen vanwege zijn *voornemen* om een tekst te publiceren met spinozistische, dat wil zeggen 'ongodistische' elementen? Koerbagh schreef net als de meeste Nederlandse spinozisten in het Nederlands en zijn hoofdwerk zou pas meer dan 300 jaar na zijn dood in de gevangenis alsnog verschijnen. In het werk van pakweg Diderot zoeken we ook vergeefs naar verwijzingen naar Cuffeler of Van Leenhoff. Voltaire wijdde een paar regels aan Bredenburg, maar die ontleende hij aan Bayle – maar het is precies deze Pierre Bayle, die voor Jonathan Israel na Spinoza cruciaal is. Want volgens Israel *infecteerde* als het ware die van oorsprong Nederlandse, spinozistische Verlichting de Nederlandse *Refuge*, en het was Bayle wiens werk als springplank dienst deed van de radicale Verlichting.

Iedereen in Europa die rond 1700 ook maar een minimum aan geletterdheid pretendeerde las Frans. Het zou niet lang duren of belangrijke Nederlandse 18<sup>de</sup>-eeuwse auteurs zouden zelf in het Frans gaan publiceren: denk aan Justus van Effen, Belle van Zuylen en Frans Hemsterhuis. En nergens in Europa werden zoveel pamfletten, tijdschriften en boeken geproduceerd als in Holland. Het kwam dus goed uit dat vanaf 1685 datzelfde gewest was overspoeld door duizenden hoogopgeleide Franse protestanten, die tientallen uitgeverijen begonnen.

Rond 1700 was Pierre Bayle op afstand de beroemdste Franstalige auteur in Nederland, waar hij al woonde sinds 1681, toen hem de kans werd geboden Frankrijk te ontvluchten en hoogleraar te worden aan de Illustre School van Rotterdam. En volgens Israel was het Bayle

en waren het talloze andere, minder bekende, diep gefrustreerde hugenoten die dat van oorsprong Nederlands radicalisme vervolgens begonnen te exporteren over heel geletterd Europa.

(Tussen haakjes: er wordt natuurlijk al heel lang een betekenisvol verband gelegd tussen het verjagen van de protestanten uit Frankrijk en, 100 jaar later, de Franse Revolutie. Al heel lang is er op gewezen dat de Franse staat op termijn haar eigen legitimiteit ondermijnde door zelf een cordon te creëren van uitgevershuizen in Londen, Amsterdam en Rotterdam, Berlijn en Genève van waaruit het *Ancien Régime* onder vuur werd genomen. Joseph de Maistre, de ultraconservatieve criticus van de Verlichting in het algemeen en de Franse Revolutie in het bijzonder, zou aan het begin van de 19<sup>de</sup> eeuw monikelen dat Bayle, net als al die andere verdoemde protestanten, gewoon om zeep had moeten worden geholpen – dat had ons een hoop ellende bespaard.)

Israel gaat wel *ver*: hij maakt van Bayle een verkapte spinozist. En dat gaat denk ik *te ver*. Bayle liet er in zijn *Dictionnaire* uit 1697, het boek dat hem de officieuze president maakte van de Europese Republiek der Letteren, geen enkele twijfel over bestaan dat hij Spinoza's metafysica verwierp. Vooral de gedachte dat alles wat bestaat onderdeel uitmaakt van één substantie, vond hij absurd, en welbeschouwd, onbegrijpelijk. Wel onderschreef hij het *genie* van Spinoza en volgens Bayle liet Spinoza's leven zien dat ook *atheïsten* deugdzaam menschen kunnen zijn. Dat was voor Bayle al langer een kwestie, dit standpunt had hem in 1693 zijn baan gekost. Maar een spinozist?

Meer in het algemeen is het nog maar de vraag wat het zogenaamde '*nouveau spinosisme*' van La Mettrie, Diderot en D'Holbach nu precies met het spinozisme van Spinoza te maken heeft, en hoe verder Israel in zijn *trilogie over de Radical Enlighenment* de 18<sup>de</sup> eeuw in trekt, en hoe dicht hij in de buurt komt van de Franse Revolutie, hoe losser de band wordt met die vroege, spinozistische Verlichting uit de jaren zestig en zeventig van de 17<sup>de</sup> eeuw.

Dat roept als vanzelf de vraag op wat die spinozistische Verlichting precies *betekende*. Waarom bleven de *Ethica* en de *TTP* zowel libertijnen inspireren als doopsgezinden en collegianten die zich aan de uiterste 'linkervleugel' bewogen van de Reformatie? Op *welke vraag* leverde dat spinozisme een antwoord? Natuurlijk zullen al die vroege Nederlandse spinozisten ook zo hun eigen redenen hebben gehad om Spinoza te bewonderen, maar mijn

hypothese luidt dat zowel de Meyers als de Ballings ook één hoop *deelden*. De hoop dat die nieuwe cartesiaans-spinozistische manier van denken die zo'n stormachtige opgang had gemaakt in de Republiek een antwoord had op de vraag hoe de *Concordia*, de eendracht van de Republiek te bewaren.

Een van de redenen waarom Spinoza in het spoor van Hobbes en de Nederlandse republikeinen vóór hem er voor pleitte de macht van de Kerk aan banden te leggen, was dat hij als de dood was voor de politieke factievorming die godsdienstige scherpshijperij met zich mee bracht. In de *TTP* had hij expliciet naar de Synode van Dordt verwezen, uit 1619: een *theologisch* geschil had een *politieke* dimensie gekregen en de Republiek langs de rand van de afgrond gevoerd. Want: langs de rand van de burgeroorlog – het grootste gevaar dat iedere Republiek bedreigt. Na die crisis was de crisis van 1650 gevolgd: de aanslag van Willem II op Amsterdam, en Spinoza was zelf getuige van het rampjaar, 1672.

Het succes van de Republiek was gebaseerd op een wankel evenwicht tussen steden en staten, tussen de staten onderling in de Staten Generaal en tussen de bereidheid van verschillende groepen gelovigen elkaar te dulden. Dat evenwicht veronderstelde eendracht. *Concordia res parvae crescunt* was het motto van de Staten Generaal. Die eendracht werd voortdurend bedreigd door theologische en politieke verschillen van inzicht, die werden gevoed door de *inherente oeverloosheid* van theologische en politieke debatten.

Spinoza had een *Ethica* geformuleerd *ordine geometrico demonstrata*: iedere stelling werd 'meetkundig bewezen'. Descartes had al de eis gesteld aan wetenschap dat zij voortaan nog uitsluitend zou mogen werken met ideeën, voorstellingen die net zo helder en welonderscheiden zijn als de ideeën van de meetkunde. Over de definitie van een cirkel zijn we snel uitgepraat, over de juiste interpretatie van de stelling van Pythagoras zal niet snel een conflict uitbreken – laat staan een burgeroorlog.

In de theologie en de politiek dreigt dat gevaar voortdurend – zeker in een land dat meent het zich te kunnen veroorloven het zonder krachtig, dat wil zeggen: monarchaal, centraal bewind te kunnen doen. Als ik me niet ernstig vergis lag hier de hoop van de eerste Nederlandse spinozisten: dat met de *Ethica* in het bijzonder een boek voorhanden was gekomen dat voor eens en voor altijd met wiskundige precisie een moreel vocabulaire had



ontwikkeld dat die vurig verlangde eendracht zou kunnen vestigen. Bijna alle spinozisten *citeren* het *Concordia res parvae crescunt* – net als Spinoza zelf dat deed.

Deze interpretatie van de spinozistische Verlichting is, in mijn ogen, niet in de laatste plaats zo aantrekkelijk omdat ze vooral ook inzichtelijk maakt waarom het na 1700 in de Republiek zo snel weer gedaan was met dat spinozisme: het ging even snel als dat het kwam. Dat sluit goed aan bij mijn hypothese, want rond 1700 gebeuren er een paar dingen tegelijk: niet alleen nemen de theologische spanningen binnen de hervormde kerk en tussen de verschillende kleinere gezindten snel af, bovendien blijkt tijdens het tweede stadhouderloze bewind dat ook de politieke tegenstellingen binnen de Republiek veel van hun 17<sup>de</sup>-eeuwse scherpte verliezen. De motor van radicalisering werd als het ware niet langer van brandstof voorzien. Vervolgens, kreeg het Nederlandse spinozisme zijn definitieve nekslag met de verspreiding van Britse ideeën over wetenschap in het algemeen en wiskunde in het bijzonder. Daar heeft Eric Jorink veel over geschreven: over de vroeg-18<sup>de</sup>-eeuwse triomf van het Newtonianisme over het spinozisme. En zo werd aan het begin van de 18<sup>de</sup> eeuw in Nederland wat even inderdaad heel modern had geleken, vrij plotseling tamelijk ouderwets.