

17. Höffe, O. *Immanuel Kant*, München 1983, p.204.
18. VIII 426 Anm.
19. Cf de bundel van Geismann en Oberer, p.23.
20. Beets, p.34; vergelijk p. 30.
21. Beets, p. 34, vergelijk tevens p. 33: "...could start on the wrong track".
22. Beets, p. 34.
23. MSR VI 235f.
24. Wat de mogelijkheid van het noodrecht betreft is Kant m.i. eenduidiger dan uit de bundel van Geismann en Oberer blijkt. Oberer wijst in zijn voorwoord wel via een voetnoot op de omstreden status van Kants Vorlesungen, maar dat heeft hem niet weerhouden slechts een fragment van de "Praktische Philosophie Powalski" (XXVII 231f) in de bundel op te nemen, waarin het bestaan van het noodrecht ontkend wordt. Dit is spijtig, wie een pagina doorleest, komt er namelijk achter dat de daar geventileerde opmerkingen strijdig zijn met de door Kant gehuldigde opvattingen ten tijde van zijn discussie met Constant: volgens deze tekst lijkt hij als het ware de mening van Constant te delen. Dan slaat het "Adickes-verbod" toe: deze tekst kan niet geacht worden de opvattingen van Kant zelf weer te geven.
25. MST VI 401f.
26. Ik heb wel meer punten van kritiek op Beets' artikel, met name op zijn begrippen van natuur en handeling, maar die zijn voor de hoofdlijn van mijn reactie minder relevant en daarom weggelaten.

VERANTWOORDELIJK VOOR DE SAMENLEVING?

De Stoa en Spinoza: deterministische alternatieven voor maakbaarheid

door Marcel Wissenburg

1. Inleiding

Wie 'verantwoordelijkheid' zegt, rent met zevenmijlslaarzen de problemen tegemoet. Verantwoordelijkheid is immers een begrip dat naar het dagelijks leven verwijst, naar de keuze die we maken om al of niet Atlas te spelen en de wereld op onze schouders te nemen. Bovendien is het een theoretische slangenkul, een concept dat moeilijk beheersbaar en zeer ruim van betekenis is.

De verantwoordelijkheid waarover ik hier wil spreken, is niet meer dan een facet van dit grote concept. Ik wil een bescheiden poging doen de interpretaties te reconstrueren die de stoïci en Spinoza gaven, of zouden hebben gegeven, van de menselijke verantwoordelijkheid voor de samenleving. Beide standpunten bieden een ongebruikelijk filosofisch panorama op deze - wat ik verder zal noemen - politieke verantwoordelijkheid.

Wij zijn gewoon de wereld vanuit een sociaal-democratische positie te beschouwen, als een klomp klei die onze vingers doet jeuken, als het zinnebeeld van maakbaarheid. Deze kneedbaarheid van de samenleving, en de knedende macht waarover de mens bij uitstek beschikt, zijn het volstrekte tegendeel van het premoderne denken, waarvoor Augustinus model staat. Wanneer nu iemand twijfelt aan de wenselijkheid van maatschappelijke veranderingen, heeft dat niets te maken met een walging voor het profane, maar alles met technische kwesties die de wending naar de wereld oproept.

Marcel Wissenburg studeerde politicologie en wijsbegeerte in Nijmegen. Momenteel werkt hij als assistent in opleiding bij de vakgroep politicologie van de KU Nijmegen aan een proefschrift over de (Angelsaksische) filosofie rond vraagstukken van sociale rechtvaardigheid.

In het moderne denken valt, naast deze humanistische tendens, een antropocentrisme te signaleren: de centrale plaats van de mens als architect en metselaar is behalve een ethisch ook een ontologisch axioma geworden. De verantwoordelijkheid voor de samenleving is, naast een heilige plicht, een feitelijke mogelijkheid. Dissidente denkers bewegen zich binnen deze grenzen van het moderne denken. Echte conservatieven keuren veranderingen af omdat de maatschappij geen verdere volmaking behoeft, of omdat ze het product is van dode zielen die respect verdienen, of domweg omdat grote veranderingen grote kansen op rampen inhouden. Echte Smithianen zweren bij een onzichtbare hand die, beter en sneller dan enige partij op de markt, de noodzakelijke aanpassingen in de maatschappij bewerkstelligt.

Ondanks die kritische kanttekeningen bij de menselijke vermogens en de voorspelbaarheid van natuur en samenleving blijft de idee overeind dat 'de' mens (het liberale individu, het socialistische collectief) de uiteindelijke willende en handelende oorzaak kan zijn van politiek handelen, het 'vormgeven aan de samenleving', zoals een klassieke definitie zegt. De critici prediken hooguit matigheid of abstinentie van dit vermogen de eerste onbewogen beweging te zijn. Ze dingen af op de politieke verantwoordelijkheid met louter praktische argumenten: de ervaring leert dat er conflicten zijn waarin de dynamiek van de situatie tot ongewenste en onvoorziene resultaten kan leiden (zoals bij voorbeeld in het 'prisoner's dilemma' of de klassenstrijd).

Wanneer ik hieronder over 'het moderne denken' spreek, bedoel ik daarmee de dominante traditie van al die politieke filosofieën en theorieën waaraan dit beeld van een wat overdadige menselijke vrijheid ten grondslag ligt. Hoewel dit type denken zijn aanhangers bij de vele mislukkingen bitter heeft teleurgesteld, en daarmee aanleiding gaf tot kanttekeningen als de bovengenoemde, zijn uitdrukkingen van fundamenteel onbehagen zeldzaam. Debet aan deze schaarste is bovenal het intellectuele probleem zich een ook voor 'moderne' denkers aanvaardbaar begrip van politieke verantwoordelijkheid voor te stellen waarin de mens geen *Kulturheld* is. Het alternatief voor dit moderne denken moet per definitie deterministisch zijn, en determinisme lijkt op het eerste gezicht niet met verantwoordelijkheid te verenigen. Aan de ene kant betekent determinisme immers dat, vanuit menselijk oogpunt, de hele geschiedenis van de toekomst in zekere zin reeds vastligt. Anderzijds lijkt zo'n 'voorbeschikking' geen ethische spin-offs op te leveren - niets dat de subjectieve ervaring van handelingsvrijheid bevestigt of helpt overmeesteren en besturen. De implicatie van een deterministisch wereldbeeld lijkt, kortom, te zijn dat we ons weer van de wereld moeten afwenden.

Hieronder zal ik twee schoolvoorbeelden van deterministische filosofie presenteren, die niet of niet per se een retraite bepleiten: de stoïsche

traditie en de wijsbegeerte van Spinoza. In beide gevallen blijft het toch mogelijk te spreken van menselijke verantwoordelijkheid, ook op politiek gebied, en juist in ethisch opzicht. Ik zal eerst een korte schets geven van de stoïsche filosofie (2), waarbij ik de nadruk leg op de metafysische premissen die het stoïsche begrip van verantwoordelijkheid (3) schragen. De overlevingskansen van een herrezen stoïcisme in moderne context is onderwerp van paragraaf 4. Volgens dezelfde orde worden Spinoza's metafysica (5), zijn visie op verantwoordelijkheid (6) en de verhouding tot het moderne denken (7) besproken.

Er zijn drie onderwerpen die ik in dit opstel niet kan aansnijden, maar die hier toch kort genoemd moeten worden. In de eerste plaats de filosofische stammentwist tussen deterministen en volutaristen over de vraag welke theorie als basis voor ethiek kan dienen: de deterministische, of die van de vrije wil. Ook de theorie van de vrije wil laat zich niet probleemloos in een ethiek vertalen: de volutarist moet aannemelijk maken dat wat in een niet-gedetermineerde wereld gebeurt, niet uiteindelijk het product van toeval is - ofwel dat vrije wil niet hetzelfde is als willekeur.

Ten tweede zal ik niet ingaan op de verschillen tussen de Spinoza van de *Ethica* en die van de twee politieke tractaten. Ik zal vrijwel uitsluitend aan de *Ethica* refereren, en het probleem van de consistentie binnen Spinoza's oeuvre aan de specialisten laten.

Ten derde zal ik geen poging wagen, het begrip verantwoordelijkheid te definiëren. Waar het mij om gaat is de verschillen tussen de deterministische en de moderne opvatting van verantwoordelijkheid te illustreren - naast thema's die in beide gedachtenwerelden een rol spelen, zoals aansprakelijkheid, handelingsvermogen en deugdelijkheid. Waar de deterministen politiek verantwoordelijkheid vooral als taak denken, vindt het in het moderne denken meer een plaats binnen een causaal denken. Om nu, naast deze beide theorieën een derde, eigen visie op verantwoordelijkheid te presenteren, zou hier te ver voeren.

2. De Stoa door de eeuwen heen

'De' Stoa bestaat nauwelijks. In de rumoerige tijden van Alexander de Grote, de ondergang van de Griekse stadsstaat en de opkomst van een, zelden verlicht, despotisme, is een Helleense Stoa ontstaan. Uit ongeveer dezelfde periode stammen nu nog bekende wijsgerige scholen als die van de cynici, de sceptici en de epicureeërs. Maar de door Zeno van Citium rond 300 v.C. in de Atheense *stoa poikinè* (bonte zuilengang) gestichte school is in veel opzichten niet identiek met de (laatste) Romeinse Stoa van Seneca, Marcus Aurelius en Epictetus. Uit een - soms ludieke-

filosofische vorm van protest is dan een respectabele en gerespecteerde stijl van denken en leven gegroeid¹. Het interieur van de school veranderde eveneens. De vroege Stoa kenmerkt zich door monisme, materialisme en daarmee de idee van de vergankelijkheid van de ziel. De dood is hier absoluut. Sommige latere stoïci hebben deze en andere dogma's grondig geamendeerd. Waar de Stoa aanvankelijk wijzen (stoïci) van dwazen (andersdenkenden) onderscheidde, naar gelang hun levenswijze, trad al snel de min of meer revolutionaire gedachte van de fundamentele gelijkheid van alle mensen - burgers, slaven en zelfs barbaren.

Dat, ondanks de verscheidenheid van het stoïsch gedachtengoed, van één historische traditie gesproken kan worden, is te danken aan een consensus onder stoïci over een aantal thema's, waarop ieder zijn variaties schrijft. Ik zal me hier uiteraard beperken tot die thema's die het stoïsch denken over politieke verantwoordelijkheid hebben gevormd. Op *metafysisch* gebied bestaat de stoïsche consensus met name in het beeld van een heelal,

(a) waarin elk ding op een of andere wijze met alle andere dingen verbonden en ervan afhankelijk is; de kosmos is één en ondeelbaar;

(b) waarin een wereldziel (*nous*) bestaat; een vonkje van dit heilige vuur brandt in alle dingen in de kosmos; en

(c) waarbij die wereldziel overeenkomt met de *logos*, het (nood)lot en de alles besturende natuurwet: de Stoa is voor alles deterministisch. Met de idee van een natuurwet heeft de Stoa overigens ook het revolutionaire idee van het natuurrecht (in tegenstelling tot de willekeur van de soeverein) ter sprake gebracht.

Op *antropologisch* gebied verkondigen de vroege stoïci de *oikeiosis*-theorie, waaruit de eis van menselijke gelijkwaardigheid voort zal komen. Ieder ontluikend wezen heeft besef van zichzelf en zijn natuur, als een individueel en uniek 'zelf' tussen anderen (op dit besef van eigenheid duidt de term *oikeiosis*). Het streeft allereerst naar zelfbehoud, en heren erkent andere wezens als gelijkgeaarde eigenheden². Elk stadium van leven heeft een onderscheiden vorm van *oikeiosis*. Zo onderscheidt de mens zich van plant en dier door een besef van rationaliteit, een eigenschap die uniek is voor de volgroeide mens. Tegelijk legt *oikeiosis* de grondslag voor het menselijk saamhorigheidsgevoel; iedereen deelt immers dezelfde rede en natuur. Merkwaardig voor hun tijd schijnen de vroege stoïci geen onderscheid te hebben gemaakt in de redelijke vermogens van de seksen, al onderscheidden zij wijzen en dwazen. De latere Stoa maakt zelfs dat onderscheid niet meer.

Op *meta-ethisch* gebied tenslotte omvatte de consensus tenminste de volgende drie elementen:

(a) De maxime 'leven in overeenstemming met de natuur', hetgeen per definitie hetzelfde is als 'leven in overeenstemming met de *logos*'. Gezien

het determinisme van de Stoa betekende overeenstemming in het algemeen: gewilde onderwerping aan, harmonie met het lot en de eigen natuur³.

(b) De beperking van de handelingsvrijheid van de mens tot een minimum: het enige wat een mens in zijn macht heeft, is de keuze voor of tegen instemming met zijn lot. De invloed op het lot zelf is nihil. In dit opzicht is de toch al oppervlakkige overeenkomst met Kants ethiek geheel zoek. De kantiaan weet *niet* welk effect zijn handelen zal hebben, de stoïcus weet dat zijn handelen beschikt en onveranderlijk is.

(c) De beperking van de deugden tot die ene keuze voor die ene maxime. Alle andere doelen en deugden - gezin, geluk, barmhartigheid, geld - zijn van onwaarde, en moeten zonder passie, met 'a-pathie' tegemoet worden getreden. Elke negatieve of positieve emotionele betrokkenheid is een inbreuk op de eigen soevereiniteit, daar affecten het intern *gewilde*, in een extern *veroorzaakt*, leven 'in overeenstemming met de natuur' veranderen.

3. Politieke verantwoordelijkheid volgens de Stoa

Wie in stoïsche termen over verantwoordelijkheid wil spreken wordt met een moeilijkheid geconfronteerd: het begrip menselijke vrijheid, dat toch nauw verbonden is met verantwoordelijkheid in de moderne zin, moet overboord worden gezet. De enige vrijheid in de stoïsche wereld is de vrijheid van het individu, of de wijze waarop deze zijn lotsbestemming en natuur aanvaardt. Verantwoordelijkheid bestaat enkel in relatie tot deze, moeilijk voorstelbare, vrijheid.

De Stoa maakte onderscheid tussen mensen en dieren door de redelijke vermogens die de mens eigen zijn. In die vermogens ligt de reden besloten waarom dieren zich in hun lot 'schikken', en mensen 'toestemmen'⁴. De mens heeft, onder andere, het vermogen observaties onder woorden te brengen en logisch te ordenen, hetgeen hem in staat stelt ware oordelen over 'de feiten' te vellen. Nogmaals, kinderen en dieren beschikken niet over dit vermogen⁵. Vanuit de late Stoa klinken overeenkomstige geluiden. Volgens keizer Marcus Aurelius: "je bent niet gedwongen een mening te vormen over de kwestie die voor je ligt, noch ben je gedwongen je gemoedsrust op zich te verstoren. De dingen op zich hebben niet de macht een oordeel aan je te onttrekken"⁶. Dit vermogen te oordelen maakt de mens verantwoordelijk voor zijn handelen, aansprakelijk en, waar nodig, strafbaar.

Een van de lastigste problemen in de stoïsche filosofie betreft de verzoening van het determinisme met de 'morele' verantwoordelijkheid voor het oordeel, dat een mens steeds aan zichzelf moet onttrekken, al

of niet bewust, alvorens tot handelen over te gaan. Passies en aandoeningen kunnen ons handelen beïnvloeden, evenals ons karakter, op zijn beurt gevormd door ervaring en opvoeding, dat doet. In beide gevallen zou een stoïcus weigeren van autonomie in het handelen te spreken, en er juist externe determinatie in lezen. Alleen een mens die *redelijk* oordeelt is niet aan dergelijke externe oorzakelijke relaties onderhevig. Maar tegelijk kunnen noch zijn handelen noch het voorafgaande oordeel 'vrij' zijn in betekenissen die insluiten dat iets onttrokken is aan de werking van het lot of de rede. Vrijheid kan in de stoïsche ethiek enkel en alleen betekenen: vrij zijn van externe invloeden. Een mens kan niet vrij zijn van zichzelf. De interne invloeden die tot oordelen en handelen aanzetten, de redelijke overwegingen, zijn weliswaar onderworpen aan de regels van de rede, maar toch ook ontsproten aan de *eigen* natuur van de mens: de redelijkheid van een volwassen persoon⁷.

Handelen geschiedt dus op basis van een eigen verantwoordelijkheid, die niet te reduceren is tot verontschuldigende externe oorzaken, oorzaken van oorzaken et cetera. Wie de redelijke vermogens niet koestert, wie zijn eigen karakter niet ontwerpt en de passies beheerst, verzaakt. Niet voor niets zijn de beroemdste stoïsche geschriften handleidingen in zelfbeheersing: Marcus Aurelius' *Meditaties* en Epictetus' *Enchiridion*. Voor de Stoa is de mens zichzelf een project.

Er moeten twee kanttekeningen worden gemaakt bij de stoïsche theorie van verantwoordelijkheid. In de eerste plaats moet mijn karakterisering van deze theorie enigszins gerelativeerd worden voor wat betreft de vroege Stoa. Er zijn uit die tijd juist genoeg tekstfragmenten overgeleverd om grote inconsistenties te ontdekken tussen stoïci onderling. In de tweede plaats blijft het stoïsch denken over niet-redelijk handelen, afgezien van deze inconsistenties, op zichzelf problematisch. Niet-redelijk handelen kan handelen zijn dat tegen het eigen, redelijk oordeel ingaat (bij voorbeeld in geval van 'force majeure'), of handelen volgens een onjuist oordeel. In het eerste geval is het handelend subject waarschijnlijk niet verantwoordelijk, in het tweede geval wel. Het onderscheid tussen de twee gevallen is natuurlijk een kwestie van graden. In beide gevallen is het handelen gedetermineerd: er *gebeurt* wat redelijk is, omdat het niet anders zijn kan, ook al wordt er niet redelijk *gehandeld*. Ook de stoïsche theorie van de onvrije wil heeft zo haar paradoxen, die ik laat voor wat ze zijn: lastig, maar niet onoverkomelijk⁸.

Deze theorie van verantwoordelijkheid is vanzelfsprekend van grote logische betekenis geweest voor de politieke filosofie van de stoïci, hoe uiteenlopend hun theorieën over de meest 'natuurlijke' sociale orde ook mogen zijn. Omdat het leven en het al in handen van het lot liggen, kan

de wijze mens als individu slechts een *reactieve* houding aannemen in de politiek. In het vormgeven van de samenleving zijn mensen enkel elementen van de machine van het lot. Zo ontwierpen vroege stoïci als Zeno en Chrysippus utopieën die, in navolging van Plato's model van de ideale Staat, de ideale wereld beschreven als een plaats waar alle dingen 'zijn' naar hun ware natuur - en niet ontworpen worden⁹. Zo er al iets maakbaar is in de politieke wereld van de Stoa, dan is dat het persoonlijk karakter en de eigen deugdzaamheid. De vroege Stoa staat even machteloos tegenover de buitenwereld als de late. Zo schreef de ex-slaaf Epictetus: "Sommige van de dingen hebben wij in onze macht, doch niet alle. In onze macht hebben wij onze mening, ons streven, onze begeerte en afkeer, kortom alle onze handelingen, die van ons uitgaan"¹⁰ - en verder niets. De Stoa benadrukt de grenzen van de menselijke macht en kennis: niemand is verantwoordelijk voor wat *er* moet gebeuren en voor wat *er* zal gebeuren.

In deze visie op de maatschappij bestaat politieke verantwoordelijkheid, als attribuut van een handelend subject dat vorm geeft aan de samenleving, enkel op beperkte schaal. Vorm 'geven' kan slechts plaatsvinden als uitwerking van de *logos*. Zelfs een mens of een hond die zich tegen zijn lot verzet, voert daarmee uit wat het lot reeds had beschikt. Een creatief subject - een parlement, maar ook een schepende, persoonlijke God - zou de Stoa een gruwel zijn. Verder kan een volk, een klasse of factie, net zo min als een kudde buffels, ergens voor verantwoordelijk zijn. De term verantwoordelijkheid past alleen met rede begaafde wezens. En aangezien de Stoa zich verantwoordelijkheid slechts als individuele verantwoordelijkheid kan voorstellen, en politiek als handelen volgens de natuur, is politieke verantwoordelijkheid voor haar in laatste instantie niets meer dan een beperkte vorm van morele verantwoordelijkheid.

4. De Stoa en de Modernen

Volgens een wat strenge lezing van de stoïsche ethiek doet het er niet toe in welke maatschappij je leeft, zolang je maar deugdzaam leeft - en deugdzaam leven ligt binnen ieders bereik. Ondanks deze universele pretenties kan de stoïsche filosofie niet zonder meer naar de moderne tijd worden getransplanteerd. In menig opzicht is het stoïsche denken moeilijk aanvaardbaar geworden. De moderne mens kan weinig aanvangen met de onvoorwaardelijke en absolute internalisering die de stoïsche wijsgerige traditie als levenswijze verlangt. Laat ik dat met twee voorbeelden verduidelijken.

De Stoa gelooft dat alle mensen gelijk zijn in zoverre ze alle in de

Rede vermogen te delen. Die gedachte was slechts tot op zekere hoogte nieuw. De geestelijke gelijkheid van de mens vormde geen argument tegen, maar soms een vrijbrief voor, het negeren van iedere andere vorm van ongelijkheid. Dat meester en slaaf beiden in overeenstemming met de natuur kunnen leven, is het enige wat de Stoa interesseert; echter dat de meester een slaaf, en de slaaf een meester heeft, verdient goed- noch afkeuring¹¹. Ongetwijfeld is de stoïsche variant van het determinisme deels oorzaak van deze a-pathie.

Bertrand Russell heeft in een essay over zelfdiscipline 'stoïcisme' eens verdedigd met de woorden: "It is impossible to make the whole of life soft and pleasant, and therefore human beings must be capable of an attitude suitable to the unpleasant portions"¹². Een klassiek stoïcus zou de strategie om zelfbeheersing te betrachten als de wereld niet beheerst kan worden afwijzen als op z'n minst eclectisch - als hij deze strategie al zou begrijpen.

Het is niet alleen zo dat de moderne wereld niet overweg kan met de materiële onderwerping die de Stoa verlangt; omgekeerd is het ook zo dat de Stoa niet overweg kan met het formele, strategische handelen dat het moderne denken lijkt te veronderstellen. Voor een moderne 'theorieënconsumant' in de zin van Russell zou het aannemen van een stoïsche levensstijl tot schizofrene toestanden leiden, in het privé-leven evenzeer als in de politiek.

De stoïci hebben, om een van de belangrijkste aporieën van dit denken te noemen, nooit veel aandacht besteed aan verschijnselen als coöperatie en sociale associatie. Voor moderne mensen daarentegen zijn associaties (klassen, partijen, pressiegroepen etc.) het antwoord op de individuele onmacht. Voor stoïci is die sociaal-politieke wereld een schijnwereld, waarin individuen zich verschuilen achter bewegingen waarvan het lot reeds gedetermineerd is. Al die aandacht voor associaties leidt af van het enige menselijke probleem dat ertoe doet: de deugd. Groepsvorming verandert niets aan de menselijke onmacht. Er is immers geen andere macht dan die van het individu, en dat is geen andere macht dan om ja te zeggen tegen het lot. Een individu kan het politieke spel spelen en tegelijkertijd stoïsch leven, zolang hij de macht en de verantwoordelijkheid die hij als politicus voor en over *zichzelf* heeft maar niet verwacht met een louter illusoire macht en verantwoordelijkheid voor en over *de wereld*. Groepen zijn daarentegen niets meer dan veredelde werktuigen van het lot, en geen entiteiten die een eigen geest, een eigen Rede, dus verantwoordelijkheid, vrijheid of macht hebben.

5. Spinoza's Ethica

Groepen zijn niet noodzakelijkerwijs een blinde vlek op het oog van de determinist. Bij Spinoza treffen wij een filosofie aan die, met name in ethische kwesties, veel gemeen heeft met de stoïsche. Overigens biedt Spinoza een geheel andere visie op de mens, de sociale wereld en dientengevolge, op de politieke verantwoordelijkheid.

Allereerst valt op dat Spinoza en de Stoa op metafysisch terrein in grote lijnen dezelfde standpunten innemen, en dit zijn niet toevallig die standpunten, die Spinoza's conceptie van politieke verantwoordelijkheid mogelijk zullen maken. In een van zijn zeldzame sarcastische buien schreef Spinoza over zijn tijdgenoten en collega's: "De meesten, die over de aandoeningen en de levenswijze van de mensen hebben geschreven, schijnen niet over natuurlijke dingen, die de gewone wetten van de Natuur volgen, maar over dingen, die buiten de Natuur staan, te handelen"¹³. Spinoza denkt, zij het bij nader inzien anders dan de stoïci, monistisch. Om de interactie tussen het geestelijke en het lichamelijke inzichtelijk te maken hanteerde hij het scheermes van Ockham: hij sneed alle overbodige, gecompliceerde verklaringen weg. Zoals bekend kent de wereld van Spinoza, in tegenstelling tot Descartes' dualistische model, slechts één substantie, God of de Natuur, waarvan denken en uitgebreidheid attributen zijn, en waarvan alles wat wij dingen noemen, *modi*, ofwel modaliteiten, uitdrukkingsvormen zijn. Zo is ook de mens, als *modus* van de ene substantie, tegelijk lichaam en geest. Het lichaam communiceert niet met de geest, of omgekeerd, want ze zijn van hetzelfde laken een pak, van dezelfde munt twee zijden.

De ene, ondeelbare, eeuwige, volmaakte en oneindige substantie, *Deus sive Natura*, bestaat noodzakelijk op de wijze waarop ze bestaat (als een en ondeelbaar etc.) - er is geen andere wijze van bestaan denkbaar. Gods handelen is daarom niet van buiten af veroorzaakt, maar vloeit voort uit wat Spinoza noemt de goddelijke aard zelf (die samenvalt met de natuurwet). Hetzelfde geldt voor al die stukjes Natuur, de *modi*¹⁴. Maar de Natuur is enkel de *immanente* oorzaak van het tijdloze wezen en het feitelijk bestaan der *modi*¹⁵. Er kan immers niets buiten de substantie bestaan, de substantie kan daarom ook niet in een causale relatie tot enig ander ding staan, want er zijn geen 'andere dingen'! Vanuit het standpunt van de eeuwige substantie, *sub specie aeternitatis*, zijn externe causaliteit en teleologie een illusie. Spinoza is deterministisch, maar op een andere wijze dan de Stoa: alles wat is, is zo omdat het niet anders kan zijn.

In het verlengde van dit determinisme met betrekking tot de tijdloze substantie past Spinoza nog een andere vorm van determinisme toe: elke gebeurtenis die tussen individuele dingen plaatsvindt, volgt de wetten

van de mechanische causaliteit, en kan niet anders *gebeuren* dan zoals ze gebeurt.

Op antropologisch gebied verschilt Spinoza nog sterker van de Stoa. Centraal begrip in zijn leer van de *modi* is de *conatus perseverandi*, de drang en dispositie zichzelf te handhaven en te ontplooiën¹⁶, ofwel het eigen handelingsvermogen, de macht¹⁷. Om te kunnen handelen behoeft de *modus* voor alles kennis, en daarin onderscheidt Spinoza drie vormen. De eerste vorm van kennis, *imaginatio*¹⁸, stamt uit de ervaring en speelt in Spinoza's sociale filosofie de rol van wat wij ideologie noemen¹⁹. De tweede vorm, het rationele denken, is het product van abstract denken en heeft betrekking op de attributen van de substantie (denken en uitgebreidheid). De derde vorm tenslotte is de intuïtieve kennis, het adequate inzicht in het wezen der dingen; deze leidt tot de beroemde gedachte van de geestelijke liefde tot God. In deze act van erkenning van de samenhang en het gedetermineerd zijn van de Natuur ziet Spinoza de grootste deugd²⁰. Ze komt overeen met de enige stoïsche deugd: leven in overeenstemming met de eigen natuur, die per definitie gelijk is aan de kosmische Natuur.

Kennis uit ervaring gaat gepaard met gevoelens: passies en affecties. Wat een mens als nuttig ervaart voor het handelingsvermogen, gaat vergezeld van een gevoel van blijheid (of omgekeerd droefheid) op geestelijk gebied, en van overeenkomstige lichamelijke gewaarwordingen. Mensen handelen van nature in overeenstemming met wat ze als nuttig leren kennen. In het vierde boek van de *Ethica* ontwerpt Spinoza, met aandoeningen als blijdschap, droefheid en begeerte als uitgangspunt, een systematisch model van de menselijke aandoeningen. Daarvan wil ik in dit verband drie kenmerken nader bespreken.

In de eerste plaats schetst Spinoza de relatie tussen de mens en wat daarbuiten is, en waarmee hij in contact komt, als een subjectieve kennisrelatie. 'Subjectief' is hier gebruikt in een ongunstige betekenis. Kennis, gebaseerd op de subjectieve ervaring alleen, bevat inadequate ideeën. Een dergelijke, onvolmaakte kennis leidt tot misverstanden en contraproductief handelen. In die omstandigheden kan volgens Spinoza niet gezegd worden dat de mens handelt, maar, als slachtoffer van de omstandigheden, 'wordt hij gehandeld'.

Daarmee is overigens niet gezegd dat Spinoza empirische kennis voor waardeloos houdt, en uitsluitend gelooft in uit axioma's gededuceerde kennis, zoals bij voorbeeld Bertrand Russell heeft geopperd²¹. Wat de vorm van de *Ethica* betreft heeft Russell wel gelijk, maar wat de inhoud betreft is Spinoza zeker geen archetypische 17e eeuwse rationalist. Bij hem geen tegenstelling tussen generalisaties of principes enerzijds en de nominale feiten anderzijds. Het onderscheid tussen de twee eerste vormen van kennis betreft dan ook *twee aspecten van één substantie*,

attributen en modaliteiten, en deze vullen elkaar aan²². De deductieve ordening van Spinoza's filosofie tenslotte valt te herleiden tot zijn geloof in een gedetermineerde, ordelijke Natuur²³. Het gaat Spinoza erom, aan te tonen dat het ordelijke heelal ook als zodanig gerepresenteerd kan worden²⁴.

Ten tweede lijkt het alsof de mens in een volstrekt passieve verhouding staat tot zijn leefwereld. Dat is maar tot op zekere hoogte, namelijk in twee opzichten, waar. Allereerst is de mens, als *modus* van de oneindige substantie, niet meer dan een zandkorreltje in de woestijn: zonder de substantie zou de mens niet kunnen bestaan. In dit opzicht, het opzicht van de eeuwigheid, kan geen enkele *modus* een andere dan afhankelijke positie ten opzichte van God of de Natuur innemen, en blijft deze tot de 'genatuurde natuur' behoren²⁵. Voorts is, ook voor zover de mens in de wereld van de individuele dingen bestaat, alles in hem en aan hem veroorzaakt²⁶. De mens die door zijn passies geleefd wordt kan echter ook in overeenstemming met die passies leven en doen leven.

Want, en dat is het derde kenmerk van Spinoza's psychologie, ook de macht van de passies is beperkt. Hun invloed is afhankelijk van het voorstellingsvermogen van de menselijke geest, en de geest kan zich *zelfstandig* dingen voorstellen en herinneren, zonder dat daar externe stimulansen bij te pas komen. De mens is van nature een 'manager' van zijn eigen voorstellingen, omdat de natuur van iedere mens is, *conatus* te zijn. "De Geest tracht zich zoveel mogelijk voor te stellen wat het vermogen tot handelen van het Lichaam vermeerderd of bevordert"²⁷. Wat betreft de passies betekent dit dat de mens vuur met vuur kan bestrijden: "Een aandoening kan alleen worden bedwongen of opgeheven door een andere, tegengesteld aan en sterker dan die welke moet worden bedwongen"²⁸.

Mensen kunnen leven in plaats van geleefd worden, 'handelen' in plaats van 'lijden'²⁹ - in zoverre ze adequate ideeën hebben, dat wil zeggen, kennis van de tweede of derde soort. In de mate waarin een mens weet wat hij doet, en dus ook rationeel handelt, ofwel zichzelf in stand tracht te houden, in die mate is hij zelfs vrij te noemen³⁰. Het hoogste wat de menselijke *modus* kan bereiken, het hoogtepunt van kennis en macht, is de kennis van de Natuur als Natuur: de immanente oorzaak van zichzelf, van alle individuele zaken en gebeurtenissen, en de noodzakelijkheid zelf³¹.

Spinoza deelt met de Stoa het antropologisch credo dat de mens zichzelf een project is. Hij schat de menselijke macht evenwel tegelijk groter en kleiner dan de stoïci. Spinoza beweert niet dat de wil onbreekbaar is: alles in de wereld kan door iets machtigers overtroffen worden. Meer dan de Stoa heeft hij oog voor situaties waar de men-

selijke wil wel degelijk breekbaar blijkt te zijn, bij voorbeeld martelingen. Niettemin meent Spinoza dat mensen de dingen buiten hen wel degelijk kunnen besturen. Er is geen sprake van predestinatie - en overigens ook niet van 'schepping' door de mens: alles wat in de wereld gebeurt, valt onder de categorie van de 'genaturde' Natuur; het is reeds geschapen.

Het bestaan van zoiets als vrijheid binnen Spinoza's gedetermineerde wereld heeft voor verwarring gezorgd. Daarbij komen Spinoza's uitspraken over de vrije wil, die een illusie zou zijn, voortkomend uit gebrekkige kennis van de oorzaken van het handelen, en vooral van het begeren³². En bovendien: in Spinoza's metafysica bestaat het probleem van de verenigbaarheid van determinisme en vrijheid niet. Er zijn minstens twee betekenissen waarin Spinoza determinisme kent, en evenzovele vormen van vrijheid³³, en hij heeft zich nooit veel moeite getroost om de betekenis ervan te onderscheiden.

Voor wat de mens aangaat, betekent vrijheid bij Spinoza steeds 'vrij van externe invloeden' en 'in staat en daadwerkelijk doende zichzelf te besturen' - een siamese tweeling, die niet gescheiden kan worden. Deze complexe menselijke vrijheid is hoe dan ook betrekkelijk: alleen de Natuur kan volkomen zijn. De menselijke *modus* is min of meer vrij in de mate waarin het handelen op adequate kennis is gebaseerd, dus naar mate het wezen van de mens, de *conatus*, uitgedrukt wordt. Volgens deze interpretatie blijft elk mens allereerst door de buitenwereld in zijn handelingsmogelijkheden beperkt, en ten tweede is hij nog steeds 'wezenlijk' gedetermineerd. Overigens is hij wel vrij anders te handelen dan hij, met kennis van de eerste soort, zou hebben gedaan³⁴. Daarnaast is het, volgens de Spinoza-exegeet F. Lucash, nog mogelijk de term vrijheid te betrekken op het bestaan in plaats van op het wezen van de mens. Ontdaan van de invloeden van buiten die voor het feitelijk bestaan van een ding verantwoordelijk zijn³⁵ - en voorzien van adequate ideeën bestaat dan de vrijheid over het eigen bestaan te beschikken, zodat "the mind and the body are free, not in relation to the essence of something, but in relation to external objects"³⁶.

6. Ethiek en politiek

Spinoza gebruikt het begrip verantwoordelijkheid nooit. Hij erkent de vrije wil niet, en gelooft in een slechts zeer beperkt 'vrije' mens. Hij erkent goed noch kwaad. In een wereld waarin alles is en niet anders kan zijn, hebben zulke termen geen zin, behalve wanneer iets al of niet nuttig is voor en volgens een individueel ding³⁷. De drang zichzelf te handhaven is de maat van alle individuele dingen. Spinoza erkent geen

moraal - en dus ook geen morele verantwoordelijkheid. Ondanks de overwinning van goed en kwaad blijven echter leidraden nodig. Zelfs de wijze en vrije mens heeft een tijdelijk en eindig verstand: hij kan niet in de toekomst zien. Die leidraad levert de *conatus*. Al heeft ieder de macht en daarmee het recht te doen of te laten wat hij verkiest - het is, onder het opzicht van de rede en de eeuwigheid, verstandig te leven in overeenstemming met deze drang tot zelfhandhaving. Waar een mogelijkheid bestaat vrij te zijn, moet dan ook een rationele verantwoordelijkheid voor het handelen bestaan.³⁸ Bij ontstentenis van absolute principes bestaat die verantwoordelijkheid van de handelende *modus* alleen in de eigen ogen en alleen jegens zichzelf.

Een groep, klasse of volk kan, evenzeer als een individu, verantwoordelijkheid zijn - maar alleen in zoverre de groep uit vrije mensen is samengesteld³⁹, en zonder dat het individu zijn verantwoordelijkheid verliest. Het volk dat de gebroeders de Witt vermoordde is dan ook niet verantwoordelijk.

Op twee wijzen kan de mens verantwoordelijk zijn voor de vormgeving van de samenleving: rechtstreeks of afgeleid. De laatste vorm van verantwoordelijkheid wordt afgeleid van de Staat. Recht of onrecht, wet en misdaad ontstaan eerst wanneer de samenleving een Staat wordt, en de Staat die begrippen inhoud geeft. Zo kan ook de politieke verantwoordelijkheid, het hoe en wie van het Staatsbestuur, een uitvinding van de samenleving en kenmerk van de Staat zijn. Staat en samenleving zijn immers vrij te doen wat ze willen, zolang ze er de macht maar toe hebben. Politieke verantwoordelijkheid kan daarom in elke samenleving en voor elke Staat anders verdeeld, vorm gegeven, of geïnterpreteerd worden. Er is maar één limiet aan deze vrijheid van constitutie: de natuurwet, hetgeen concreet betekent: de politieke steun waar regeringen afhankelijk van zijn⁴⁰.

Staat en maatschappij zijn op hun beurt kunstmatig. Historisch gezien kunnen ze op vele manieren ontstaan⁴¹, maar in de *Ethica* ligt de nadruk op de rationele oorzaak van het bestaan van de Staat: wederzijdse hulp van op zich machteloze individuen⁴², geïnspireerd door de drang tot zelfhandhaving. Elders noemt Spinoza als doel van de Staat: vrijheid, hetgeen hij nader omschrijft als burgerlijke vrijheden⁴³. In de regel wordt deze paradox opgelost door verwijzing naar de *Ethica*: een liberaal klimaat garandeert de mogelijkheid adequate kennis te vormen⁴⁴. De Staat bevordert de individuele ontwikkeling. Vanuit het oogpunt van de staatsburger, die streeft naar de meest volmaakte vorm van kennis, moet vervolgens de andere, directe vorm van politieke verantwoordelijkheid worden beschouwd.

Verantwoordelijkheid is een bijproduct van de menselijke vrijheid zoals Spinoza die verstaat, met de betekenis van actieve en passieve

zelfbeheersing. De in beginsel vrije mens geeft, door zijn handelen te beheersen, een 'actuele' betekenis aan zijn potentiële verantwoordelijkheid. Daarbij speelt de Staat een grensverleggende rol. In de mate waarin de Staat als politieke arena het milieu van het individu verandert, ten opzichte van een fictieve natuurtoestand, ontstaat politieke verantwoordelijkheid in directe zin. De Staat beïnvloedt immers op vele wijzen de mogelijkheid op eigen kracht en naar eigen inzicht te leven. Enerzijds ontstaat een forum, waarbinnen de vrije mens aandoeningen kan beheersen - de eigen, of die van de medeburgers. De Staat introduceert nieuwe mogelijkheden om te goeder of te kwader trouw te handelen⁴⁵, te beginnen met de mogelijkheid een mentaal sociaal contract aan te gaan, en de rationaliteit van het staatsburgerschap al of niet te beamen.

Zoals alles bij Spinoza heeft ook de Staat in de periferie van de menselijke verantwoordelijkheid een keerzijde: hij overtreft de macht van elk individu vele malen. Zodoende omgeeft hij zijn burgers met normen, wetten, regels en gebruiken. In een zeer letterlijke zin betekent dat, dat de Staat zijn burgers vormt en hen een tweede natuur geeft⁴⁶.

Dat, tenslotte, het bestaan van samenleving en Staat, vergeleken met de natuurtoestand, de *vorm* van verantwoordelijkheid verandert, heeft geen wezenlijk effect op de individuele verantwoordelijkheid. Het wezen van de mens blijft immers wat het was: de *conatus*, de drang zich te handhaven en te ontplooien.

7. De actualiteit van Spinoza

Spinoza's conceptie van politieke verantwoordelijkheid blijkt dus nogal van die van de Stoa te verschillen. In de stoïsche wereld is alleen het karakter voorwerp van verantwoordelijkheid; politiek bestaat niet als zodanig, het is niet meer dan een vorm van morele verantwoordelijkheid. In Spinoza's substantie is plaats voor een praktische, maar niet wezenlijk van een algemene rationele verantwoordelijkheid te onderscheiden, politieke verantwoordelijkheid, die verder reikt dan het eigen karakter: "er bestaat in de wereld van de dingen geen enkel bijzonder ding, dat voor de mens nuttiger is dan een mens, die volgens leiding van de Rede leeft"⁴⁷.

Het verschil in visie op verantwoordelijkheid tussen de Stoa en Spinoza is geen toeval. Op metafysisch, meta-ethisch en antropologisch gebied, waar de premissen liggen voor de theorieën van politieke verantwoordelijkheid, bestaan opvallende, maar soms ook slechts oppervlakkige gelijkenissen tussen de stoïsche traditie en de filosofie van

Spinoza. Beide visies leggen in het bijzonder nadruk op wat Spinoza noemt de menselijke knechtschap, en in het algemeen op de fundamentele determinatie door de kosmos - maar de opvatting van het begrip determinisme is totaal verschillend.

Drie implicaties van beide theorieën moeten hier genoemd worden. Allereerst blijkt het zo te zijn dat verantwoordelijkheid niet uitsluitend en rechtstreeks afgeleid kan worden van een onomstreden begrip van vrijheid - zoals Russells vrije theorieënconsument. Ten tweede voert de bespreking van deze vormen van determinisme van een, op zichzelf altijd actuele, kritiek van de mens als slachtoffer van zijn lusten, tot het presenteren van alternatieven, waarbij de lusten en voorkeuren zelf tot voorwerp worden van een didactiek. En tenslotte is het verschil tussen beide interpretaties van determinisme er de oorzaak van, dat er minstens twee verschillende doctrines kunnen worden aangeboden als alternatief voor de mens als onbewogen beweging.

Wanneer het er slechts om ging, uit te maken welke van de twee het meest 'realistisch' en 'actueel' is, zou de keuze voor de meest levensvatbare deterministische conceptie van politieke verantwoordelijkheid eenvoudig zijn. Vergeleken met het wat vage en voor velerlei uitleg vatbare 'leven in overeenstemming met de natuur' levert Spinoza een eenduidiger, maar niet minder omstreden leidraad: het rationeel berekende eigenbelang. Spinoza erkent, ondanks het determinisme, de mogelijkheid van politiek. Het bestaan van sociale en politieke groepen en ideologieën dwingt eventuele Spinozisten daarom ook niet tot de wat schizofrene houding die een modern stoïcus zou moeten ontwikkelen. Spinoza heeft meer oog voor de zwakte van de mens en voor het ontbreken van een echte kloof tussen de individuele geest en de rest van de wereld. Daardoor lijken zijn ideeën over ideologie en zelfstandig handelen dichter bij de moderne ervaring en de sociaal-wetenschappelijke bevindingen te liggen dan het stoïsche heldendom. Om niet te spreken van het verschil tussen die ervaringen en de denkbeeldige 'vrije' mens die zijn voorkeuren even gemakkelijk beheerst als zijn milieu en de maatschappij waarin hij staat.

Maar - en hier raken we aan Spinoza's Achilleshiel - het gaat ernstig om, 'realistisch' of 'modern' genoemd te worden, en al helemaal niet wanneer dat gebeurt op grond van subjectieve ervaringen, of van de onzekere uitkomsten van empirisch onderzoek (wat Spinoza noemt, kennis van de eerste soort). Spinoza zou zulk bewijs beschouwd hebben als een uitnodiging om te zoeken naar doorslaggevende argumenten, maar het voegt niets toe aan de waarheid van de theorie zelf. Het enige argument dat de moderne theorieënconsument zou kunnen overtuigen, namelijk de overeenkomst tussen zijn filosofie en 'de feiten', kan hij niet oprecht gebruiken. Het is zijn lot om of de waarheid te spreken volgens zijn

eigen visie op waarheid (dat wil zeggen bewijzen dat elke nieuwe uitspraak noodzakelijk volgt uit, en consistent is met de Natuur), of anders te zwijgen. Hij koos het eerste: "Het ligt niet in de aard van de Rede de dingen als toevallig, echter wel ze als noodzakelijk te beschouwen"⁴⁸.

Er ligt een kloof tussen de levensvatbaarheid van Spinoza's theorie van de politieke verantwoordelijkheid en de objectieve waarde of waarheid daarvan - een kloof die aangeeft in hoeverre zijn determinisme een alternatief kan zijn voor de moderne visie op verantwoordelijkheid. Spinoza veronderstelt de aanwezigheid van de rationele mentaliteit die hij tracht te rechtvaardigen - als een slang die zichzelf in de staart bijt⁴⁹.

* Bij het schrijven van dit artikel heb ik gebruik gemaakt van M.A.P. Bovens, *Verantwoordelijkheid en organisatie*. Beschouwingen over aansprakelijkheid, institutioneel burgerschap en ambtelijke ongehoorzaamheid (Zwolle 1990), en voorts van advies en kritiek van Mr. Bovens, prof.dr. G.E. Lock, drs. A.F. Heijerman en A.M. Wissenburg.

Literatuur

- Marcus Aurelius Antoninus, *Unterhaltungen*, Frankfurt am Main 1797 (eng. *Meditations*, Harmondsworth, 1964).
- Bartuschat, W., "The ontological basis of Spinoza's theory of politics", in: C. de Deugd ed., *Spinoza's political and theological thought*, pp. 30-36. International symposium under the auspices of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, commemorating the 350th anniversary of the birth of Spinoza, Amsterdam 24-27 November 1982, Amsterdam/Oxford/New York, 1984.
- Epictetus, *Enchiridion*. Zedekundig handboekje, 's Gravenhage 1939.
- Ferguson, J., *Utopias of the classical world*, Londen 1975.
- Inwood, B., *Ethics and human action in early stoicism*, Oxford 1985.
- Lock, G.E., "Van Hobbes tot Hegel: 1640-1820", in: H.R. van Gunsteren en G.E. Lock, *Politieke theorieën*, pp. 56-151, Alphen aan de Rijn 1977.
- Lock, G.E., *The State and I*, 's Gravenhage 1981.
- Lucash, F., "What Spinoza's view of freedom should have been", in *Philosophy Research Archives X* (March 1985) pp. 491-499.
- McShea, R.J., *The political philosophy of Spinoza*, New York/Londen 1968.
- Russell, B., "Stoicism and mental health", in: B. Russell, *In praise of idleness and other essays*, pp. 159-167, Londen 1935 (1976).

- id., *The history of western philosophy* (2nd ed.), Londen 1961.
- Schottlaender, R., "Comment le libéralisme politique de Spinoza est-il compatible avec son déterminisme éthique?", in: *De politieke filosofie van Spinoza/La philosophie politique de Spinoza*, Tijdschrift voor de studie van de Verlichting 6 (1978), nrs.1-3 pp. 191-203.
- Sharples, R.W., "Soft determinism and freedom in early stoicism", in: *Phronesis XXXI/3* (1986) pp. 266-279.
- Sinnige, Th. G., "Eigenheid en saamhorigheid in de stoïsche ethica", *Lampas* 11/1 (1978) pp. 24-42.
- Snel, R., *Het hermetisch universum. Nietzsches verhouding tot Spinoza en de moderne ontologie*. Mededelingen vanwege het Spinozahuis 60, Delft 1989.
- Spinoza, B. de, *Ethica*, vertaald door N. van Suchtelen, Amsterdam 1979.
- Spinoza, B. de, *A theological-political treatise & A political treatise*. Unabridged Elwes translation, New York 1951.
- Sprigge, T.L.S., *The significance of Spinoza's determinism*. Mededelingen vanwege het Spinozahuis 58, Leiden 1989.
- Uyl, D.J. den, *Power, state and freedom*. An interpretation of Spinoza's political philosophy. Assen 1983.
- Wal, G.A. van der, *Politieke vrijheid en democratie bij Spinoza*. Mededelingen XLI vanwege het Spinozahuis, Leiden 1980.
- Zellner, H., "Spinoza's Puzzle", in: *History of philosophy quarterly* 5/3 (1988), pp. 231-243.

NOTEN:

1. Vgl. Russell (1961) p.261.
2. Sinnige (1978) pp. 30-31; vgl. Inwood (1985) pp. 85-86.
3. Sinnige (1978), p.35.
4. Deze termen ontleen we aan B. Inwood.
5. Inwood (1985), pp. 72 e.v.; Sinnige pp. 34-35.
6. Marcus Aurelius (1964/1797), boek VI par.52 (mijn vertaling).
7. Inwood (1985), pp.72 e.v.; Sinnige pp.34-35.

8. Sharples (1986), pp. 274 e.v.
9. Ferguson (1975), pp. 112, 119.
10. Epictetus (1939), 1e spreuk.
11. Vgl. Ferguson (1975), pp. 114, 118.
12. Russell (1935), p.165.
13. Spinoza, *Ethica* III, voorrede.
14. *Ethica* I p. 29.
15. *Ethica* I, pp. 18, 25.
16. *Ethica* III, p.7; vgl. Sinnige (1978) p. 40.
17. *Ethica* III p.11.
18. In de *Tractatus de intellectus emendatione* verdeelt Spinoza deze vorm van kennis in twee categorieën: kennis van horen-zeggen en kennis uit eigen ervaring.
19. Lock (1981) pp.118 e.v.
20. *Ethica* V pp. 25, 29.
21. Russell (1961) p. 560.
22. De klassieke waarheidsdefinitie luidt zoals bekend: *adequatio rei et intellectus*, de overeenstemming van het ding en de gedachte. Welk van de twee logisch primair is, was de inzet van het conflict tussen empiristen en rationalisten. Aan dat debat neemt Spinoza geen deel, omdat hij een volstrekt andere definitie van waarheid hanteert. Voor Spinoza is de maat van de waarheid de waarheid zelf (*verum index sui*), en kennis moet dan ook beoordeeld worden naar de vraag of ze intern coherent is.
23. *Ethica* I, pp. 29, 33.
24. Vgl. Lock (1977) p. 90.

25. *Ethica* I pp. 29-31.
26. *Ethica* I p. 28; IV p. 3.
27. *Ethica* III p. 12.
28. *Ethica* IV p.7.
29. *Ethica* III definitie II.
30. Vgl. *Ethica* IV p.66 scholium.
31. Vgl. bijvoorbeeld *Ethica* V p. 14.
32. *Ethica* I, appendix, en II p.35 scholium.
33. Lucash (1985), pp. 492-495.
34. Sprigge (1989) p.6.
35. *Ethica* I p. 28; vgl. II p. 29 scholium.
36. Lucash (1985) p. 499.
37. Vgl. *Ethica* IV, voorrede.
38. Vgl. Mc Shea (1968), pp. 60-62, en Zellner (1988), p. 234.
39. Vgl. *Ethica* V p. 35 en Bartuschat (1984), p. 33.
40. Vgl. McShea (1968), pp. 59, 88.
41. Vgl. den Uyl (1983), hoofdstuk 2, en McShea (1968), pp. 132 e.v.
42. Conform *Ethica* IV p. 35; vgl. ook Den Uyl (1983), p. 24, McShea (1968), p. 82, en Bartuschat (1984), p.33.
43. Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*, hoofdstuk XX.
44. Vgl. McShea (1968), p. 130, Lock (1977), p. 95, van der Wal (1980), pp. 15 en 11 en Schottlaender (1978), pp. 196 e.v.
45. *Ethica* IV p. 72; vgl. IV, hfst. XIII-XIV, en McShea (1968), p. 86.

46. McShea (1968), p. 95.
47. *Ethica* IV p. 35, corollarium 1.
48. *Ethica* II p. 44.
49. Vgl. R. Snel (1989) pp. 7-8, 13 e.v.

MEDEDELINGEN

STICHTING PSYCHIATRIE EN FILOSOFIE

De Stichting Psychiatrie en Filosofie stelt zich ten doel het wetenschappelijk onderzoek te bevorderen in het grensgebied tussen psychiatrie en filosofie. Eens per twee jaar zal de Stichting nagaan of een oeuvre op dit gebied een bekroning waardig is.

Nederlanders en Nederlandstalige Belgen, die op dit terrein werken, worden uitgenodigd de Stichting hiervan in kennis te stellen. Ook zij, die de aandacht willen vestigen op wetenschappelijke arbeid van anderen worden verzocht dit aan de Stichting mee te delen. Het werk moet in de Nederlandse taal gesteld zijn. De Stichting verwacht werk vooral van hen die op dit gebied nog geen gevestigde naam hebben.

De Stichting heeft geen voorkeur voor bepaalde stromingen. Het ingezonden werk zal worden beoordeeld door het bestuur van de Stichting, bestaande uit deskundigen op het gebied van de psychiatrie en de filosofie.

Het ligt in de bedoeling om tijdens een wetenschappelijke bijeenkomst een aantal goede inzendingen eervol te vermelden. Het beste oeuvre zal worden bekroond met een bedrag van f 25.000,-

De eerste sluitingsdatum van inzenden is december 1990.

Inlichtingen

Dr. R.J. van Helsdingen, Borneolaan 1, 1217 GW Hilversum

Aankondiging van congres over

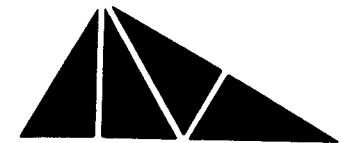
"Style in Philosophy and the Arts"

The Section Philosophical Anthropology and Aesthetics of the Department of Philosophy of the University of Amsterdam is organizing

STOICHEIA

TIJDSCHRIFT

VOOR HISTORISCHE WIJSBEGEERTE



- Over Kants ethisch rigorisme
- Stoa en Spinoza over sociale verantwoordelijkheid
- Op zoek naar een nieuwe verhouding tot de natuur - vanuit de dialogische filosofie

1990

5e jaargang

no 1