DE INTELLECTUELE ERFENIS VAN JOHN LOCKE EN BARUCH SPINOZA

Hoe het spinozisme verdween uit de politieke filosofie
en het lockeanisme wist te overleven

Beoordelaars:
Prof. Dr. J.W. de Beus
Dr. R. van den Berg

Jaap van der Spek (0214213)
Weesperzijde 101
1091 EM Amsterdam

Doctoraalscriptie Politicologie,
afstudeertichting Politieke Theorie &
Gedrag

INHOUDSOPGAVE

Inleiding …… **5**

Hoofdstuk I: DE LIBERALE STAATSLEER VAN LOCKE EN SPINOZA…… **9**

§ 1.1 Introductie in het begrippenapparaat van het liberalisme…….…… 10

§ 1.2 De liberale staatsleer van John Locke……... 15

§ 1.2.1 De opkomst van de natuurmens in de politieke filosofie……... 15

§ 1.2.2. Locke's visie op de autonomie en de vrijheid …… 16

§ 1.2.3 Locke's visie op het particuliere bezit…… 19

§ 1.2.4 Locke en de tolerantie…… 20

§ 1.2.5 God en Locke …… 22

§ 1.2.6. Samenvatting Locke's liberalisme …… 25

§ 1.3 De liberale staatsleer van Spinoza …… 25

§ 1.3.1 Een introductie in het spinozisme …… 25

§ 1.3.2 De liberale staat volgens Spinoza…….. 29

§ 1.3.3 Spinoza en de tolerantie …… 32

§ 1.3.4 Samenvatting van Spinoza's staatsleer …… 34

§ 1.4 Conclusie …….. 34

Hoofdstuk II: DE ONTWIKKELING VAN HET LOCKEANISME: DE OPGELOSTE PARADOX …….. **39**

§ 2.1 Gelijkheidsdenkers en Vrijheidsdenkers …… 40

§ 2.1.1 De lockeaanse Gelijkheidsdenkers …….. 40

Thomas Paine…….. 41

Hillel Steiner …….. 43

§ 2.1.2. De lockeaanse Vrijheidsdenkers …… 45

William Godwin……46

Robert Nozick ……..48

§ 2. 2 Conclusie …….. 50

Hoofdstuk III: DE ONTWIKKELING VAN HET SPINOZISME: DE VOORTLEVENDE PARADOX…….. **53**

§ 3.1 Spinoza als inspiratiebron voor Joden uit de Weimar-republiek …….. 54

Hermann Cohen …… 55

Leo Strauss …… 57

§ 3.2 Spinoza als inspiratiebron voor het Frans Marxisme …… 61

Hegeliaans Marxisme …… 62

Louis Althusser …….. 64
Pierre Macherey …… 66
Antonio Negri …… 68
§ 3. 3 Samenvatting en Conclusie …….. 70

Conclusie …… **74**
Beantwoording van de onderzoeksvragen ...…… 74
Habermas' openbare ruimte en Spinoza's tolerantie ……..……..…… 77
Rawls' politiek liberalisme als springplank voor het spinozisme …… 78
Het spinozisme als fundering van de deliberatieve democratie ……..…… 79
Een spinozistisch argument voor interventie in ondemocratische landen ……. 81
De toekomst van het spinozisme ……. 84

Literatuurlijst…… **87**

INLEIDING

De 17e eeuw was een turbulente eeuw. Onderhevig aan godsdiensttwisten veroorzaakte de politiek een aaneenschakeling van godsdienstoorlogen, die in een diep wederzijds wantrouwen resulteerde tussen verschillende geloofsgroepen. Burgers raakten religieus verdeeld en overheden twijfelden of afwijkende geloofsrichtingen moesten worden getolereerd of middels repressie moesten worden verwijderd. Tegelijkertijd verloor de kerk haar monopolie op de eenduidige uitleg van het geloof. Het protestantisme kwam in opstand tegen Rome en er ontstonden veel nieuwe kerkgemeenten. De gewone burger moet daarom wat verdwaasd door de 17e eeuw hebben gelopen, de autoriteit van de staat èn God stond plots op losse schroeven.

De breuklijnen en polarisatie veroorzaakten tegelijkertijd een vruchtbare periode in de politieke filosofie. De politieke filosofie stond voor een ingewikkelde opgave: hoe nu rust te scheppen in een samenleving die diep is verdeeld? Deze vraag was niet eenvoudig. Eerder werd de wil van god vaak op één lijn gesteld met die van de overheid, maar door de meervoudige gedaante die de wil van God plots kon aannemen, ontstond er een nieuw analytisch probleem. Dit analytisch probleem bestond hieruit, dat men bij het creëren van de staat rekening moest houden met een driehoeksrelatie tussen God, de burger en de overheid. Hierbij moet men bedenken houden dat God niet meer een uniforme betekenis had en derhalve moesten er nieuwe spelregels worden bedacht om de op drift geraakte driehoek te beteugelen.

Twee filosofen die zich op deze driehoeksrelatie concentreerden, waren John Locke en Baruch Spinoza. Ook zij ondervonden hinder van de godsdiensttwisten: Locke moest vluchten uit eigen land en bewoog zich schichtig door de Nederlanden onder de schuilnaam 'Van der Linden'. Spinoza's filosofie werd in eigen religieuze kring zo sterk afgekeurd, dat de synagoge een banvloek over hem uitsprak waarin alle vloeken en bezweringen uit de *Torah* op hem van kracht werden verklaard. Ondanks deze vervolging vond het werk van Locke en Spinoza, beiden geboren in het jaar 1632, grote navolging. Locke werd de grondlegger van het liberalisme en Spinoza ontwierp een ingenieus metafysisch systeem waarvan Hegel eens zou zeggen dat er in de filosofie òf het spinozisme bestond, òf helemaal niets.

Ondanks deze overeenkomsten ontwikkelden Locke en Spinoza totaal verschillende ideeën. En hoewel zij acteerden binnen hetzelfde decor, vormden hun ideeën twee tegenpolen. Kortweg kan men namelijk stellen dat Locke *via* God het liberalisme verdedigde, terwijl Spinoza dit *zonder* God probeerde te doen. Met het oog op de naderende Verlichting in de 19e eeuw, zou een alwetende verteller in de 17e eeuw daarom waarschijnlijk hebben vermoed dat John Locke's politieke filosofie een tijdelijke noodoplossing was, maar dat Spinoza een duurzame oplossing had bedacht. Toch blijkt niets minder waar. Locke's filosofie steekt de oceaan over en vormt uiteindelijk de ziel van de Amerikaanse grondwet.

Sommige zinnen uit de Amerikaanse grondwet zijn zelfs bijna letterlijk overgenomen uit Locke's *Two Treatises of Government*. Spinoza's ideeën ontwikkelen zich de andere kant op richting Duitsland, maar verzanden uiteindelijk in de Weimar republiek.

Deze ontwikkeling is vreemd. Door de voortgaande secularisatie en de verlichting kreeg God een marginalere rol in de legitimering van politieke theorie. Ondanks de grote rol van God in Locke's werken, heeft Locke's politieke filosofie de grootste invloed gehad op de geschiedenis. Maar toen Nietzsche God dood verklaarde, wat hadden nieuwe lockeanen nog aan de oorspronkelijke theorie van Locke? De originele lockeaanse theorie schiep een probleem voor haar eigen opvolgers: hoe kan men nog lockeaan zijn, terwijl God van zijn sokkel is gevallen? Aan de andere kant is het vreemd dat het spinozisme niet profiteerde van de Verlichting en de secularisatie. Spinoza's theorie is immers in veel mindere mate afhankelijk van God. Deze twee problemen staan centraal in deze scriptie en de onderzoeksvragen zijn daarom:

a) Hoe zijn nieuwe lockeanen omgegaan met Locke's gebruik van God in de theorie? Hebben zij God vervangen, of bestaat er een 'gat' in de nieuwe lockeaanse theorie?
b) Waarom vormde het spinozisme geen alternatief voor het lockeanisme?

Om antwoord te geven op deze vragen wordt in hoofdstuk 1 aannemelijk gemaakt waarom Locke's theorie zo afhankelijk is van God en wordt Spinoza's politieke filosofie uitgelegd. In dit hoofdstuk worden op vergelijkende wijze de fundamenten blootgelegd van Locke en Spinoza, welke later de bouwstenen zullen vormen voor nieuwe lockeanen en spinozisten. In het tweede en derde hoofdstuk worden de twee onderzoeksvragen behandeld. In deze hoofdstukken worden lockeaanse en spinozistische theorieën gevolgd in hun ontwikkeling vanaf de 17^{e} eeuw tot nu. Bij Locke wordt er gezocht hoe men het verdwijnen van God theoretisch onderving en bij Spinoza wordt onderzocht wat er nu 'mis' was met zijn theorie waardoor het spinozisme nooit een vuist heeft kunnen maken richting het lockeanisme.

Tot slot rest de vraag waarom in deze scriptie wordt onderzocht waarom juist Spinoza het alternatief had kunnen vormen voor Locke. Andere politiek filosofen vormden wellicht een veel logischere optie. In feite is dit waar: Rousseau, Bentham, Marx en velen anderen hebben als alternatief voor Locke gefungeerd. Maar precies hier ligt de reden voor de vergelijking tussen Locke en Spinoza. Terwijl allerlei andere grote namen uit de politiek-filosofische canon een werkbaar alternatief voor Locke leverden, doet de kwaliteit van Spinoza's theorie in geen enkel opzicht voor hen onder. Sterker nog, zoals in hoofdstuk één zal worden aangetoond, levert de theorie van Spinoza een volwaardiger vorm van het liberalisme dan de variant van Locke. Rousseau, Bentham en Marx vormden een alternatief met behulp van respectievelijk

het ‘sociaal contract', het utilisme en het marxisme. Maar Spinoza is Locke’s grootste uitdager op eigen terrein: de liberale staatstheorie.

In een zoektocht binnen de theorie van nieuwe lockeanen en spinozisten, zal worden aangetoond dat het lockeanisme zich met allerlei hulpgrepen ontdaan heeft van de dogmatische aanwezigheid van God. Tevens zal worden aangetoond dat het spinozisme slachtoffer werd van een onoplosbare tegenstrijdigheid binnen de theorie, die nieuwe spinozisten nooit hebben weten op te lossen. Het spinozisme heeft daarom nooit als waardig alternatief kunnen fungeren voor Locke’s theorie.

Toch is het nu tijd om het spinozisme te rehabiliteren en in de conclusie van deze scriptie zal Spinoza’s waarde voor de huidige tijd worden aangetoond. Tweemaal heeft het spinozisme zich in de geschiedenis geroerd en werd Spinoza onderdeel van politiek-filosofisch debat. Tweemaal moest het spinozisme het onderspit delven, terwijl Locke’s invloed op de moderne politieke filosofie soeverein bleef. In de conclusie van deze scriptie zal worden betoogd dat Spinoza ook nu nog van grote waarde kan zijn. In het huidige tijdsgewricht levert het spinozisme zeer waardevolle inzichten, die het lockeanisme niet te bieden heeft.

HOOFDSTUK 1

DE LIBERALE STAATSLEER VAN LOCKE EN SPINOZA

Wat zijn de verschillen tussen Locke en Spinoza en waarom zijn zij beiden toch liberaal? Deze vraag zal in dit hoofdstuk worden beantwoord. De eerder opgestelde onderzoeksvragen concentreren zich op de theorieën van Locke en Spinoza en onderzoeken hoe nieuwe lockeanen en spinozisten de originele theorieën hebben doorontwikkeld. Het is daarom nuttig in dit hoofdstuk de fundamenten van Locke's- en Spinoza's staatstheorie bloot te leggen. Dit zal nodig blijken omdat nieuwe lockeanen en nieuwe spinozisten steeds weer een ander component van hun 'voorganger' kiezen om daarmee een moderne politieke filosofie te ontwikkelen. Een grondige kennis van de bouwstenen en hun onderlinge samenhang is daarom van groot belang.

Dit hoofdstuk is verdeeld in vier paragrafen. Om de liberale staatsleer bij Locke en Spinoza ook als zodanig te herkennen, zal in de eerste paragraaf een inleiding worden gegeven in het liberalisme. Het is niet eenvoudig om een dergelijke introductie te geven omdat het liberalisme vanuit veel aspecten kan worden benaderd. Sommigen verklaren het vanuit historisch perspectief, anderen zien het juist als een (wetenschappelijke) methode en weer anderen beschouwen het als een staatsrechtelijke kwestie. Deze paragraaf zal zich vooral concentreren op de filosofische grondslagen enerzijds, en op de praktisch, politieke gevolgen hiervan anderzijds. Deze introductie moet men in geen geval normatief opvatten; het is enkel een platte weergave van het liberale begrippenapparaat en hun onderlinge samenhang.

Het tweede en derde deel van dit hoofdstuk is een introductie tot de staatsleer van John Locke en Baruch Spinoza. Op basis van de originele teksten zal worden weergegeven hoe hun staatsleer is geformuleerd en met behulp van de eerste paragraaf zal de lezer deze staatsleer als een liberale kunnen kwalificeren. In de vierde paragraaf zal een samenvatting worden gegeven waarin de belangrijkste verschillen tussen Locke en Spinoza worden opgesomd.

Dit hoofdstuk is echter meer dan een beschrijving alleen. In de inleiding van deze scriptie werd gesteld dat tussen Locke's en Spinoza's theorie een tegenstelling bestaat. In dit hoofdstuk wordt gepoogd deze tegenstelling op genuanceerde wijze aan het licht te brengen. Deze tegenstelling is niet eenvoudig en zal in dit hoofdstuk worden aangeduid als 'de gespiegelde paradox'. Deze laat zich als volgt omschrijven: Locke beschouwt de mens als een wezen met een vrije wil, maar de vrije wil staat in dienst van God. Spinoza gelooft *niet* in de vrije wil van de mens, maar hij gebruikt dit idee om de vrijheid te beargumenteren.

Deze gespiegelde paradox klinkt in eerste instantie als een puur analytische kwalificatie, maar in de loop van deze scriptie zal blijken dat de paradox van groot nut zal zijn bij de beantwoording van de twee onderzoeksvragen.

Naast de beschrijving van de gespiegelde paradox, zal in de conclusie van het hoofdstuk worden teruggeblikt op de beschrijvingen van Locke's en Spinoza's liberale staatstheorie. Gemeten aan het liberale begrippenapparaat zoals dit in het begin van het hoofdstuk werd gepresenteerd, zal in de conclusie worden aangetoond dat Spinoza's liberale theorie, liberaler is dan die van John Locke.

1.1 Introductie in het begrippenapparaat van het liberalisme

Misschien bestaat er meer wetenschappelijke literatuur waarin voor een nieuw, ander of beter idee van liberalisme wordt gepleit, dan literatuur waarin het liberalisme klinisch wordt geanalyseerd. Deze paragraaf is hoofdzakelijk gebaseerd op de terminologie van een studie van Anthony Arblaster[1] en een studie van de Telderstichting[2]. Het slot van deze paragraaf zal bestaan uit een schematische weergave van de bouwstenen van het liberalisme, waarin tevens hun onderlinge samenhang wordt getoond.

Hoewel het liberalisme vaak wordt uitgelegd als een politieke theorie, zijn de grondslagen van het liberalisme niet politiek. Het dilemma van het liberalisme is dat het in zijn filosofische grondslagen de burger probeert te bevrijden van verplichtingen die door de overheid worden opgelegd, maar het de staat is die het liberalisme garandeerd. Deze dubbele gelaagdheid binnen het liberalisme zal tot uiting komen door het liberalisme in twee stappen te behandelen. Ten eerste is het nodig om naar de filosofische grondslagen te kijken en ten tweede moet men zich afvragen hoe deze grondslagen in een samenleving kunnen worden gegarandeerd.

De filosofische grondslagen van het liberalisme zou men kunnen opdelen in twee onderdelen: het individualisme de scheiding tussen feiten en waarden. Over het eerste onderdeel bestaat weinig discussie: in het liberalisme wordt het individu gezien als 'ultieme waarde' en dit heeft een methodologische en een ethische consequentie. De methodologische consequentie is dat er geen belanghebbende collectieven bestaan die groter zijn dan de som van het aantal participerende individuen. Overstijgende waarden, zoals bijvoorbeeld religie, bestaan voor het liberalisme niet als zelfstandige identiteit. Het ethische aspect houdt in dat 'het individu niet verplicht is zich te laten leiden door de overweging dat hij het welzijn van anderen of zelfs van allen dient te bevorderen'.[3]

Over het tweede aspect van het liberalisme, de scheiding tussen feiten en waarden, verschilt de literatuur van mening. De studie van de Telderstichting, maar ook een oude studie van Ruggiero, ziet deze scheiding tussen feiten en waarden als het gevolg van het individualisme.[4] Arblaster daarentegen

---

[1] Zie: A. Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism,* Oxford: Basil Blackwell Publishers. 1984
[2] Zie: Prof. Mr. Telderstichting, *Liberalisme, een speurtocht naar de filosofische grondslagen* (werkgroep o.l.v. Prof. Dr. U Rosenthal), 's-Gravenhage: Telderstichting. 1988.
[3] Idem. p.30
[4] Zie: Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Oxford: Oxford University Press. 1927

ziet de scheiding tussen waarden en feiten, tezamen met het individualisme, juist als één van de grondslagen. Vanuit historisch oogpunt is het juister om aan te sluiten bij het idee van Arblaster.

De historische context van het liberalisme kan men laten beginnen met de opkomst van de natuurrechtfilosofen.[5] Deze natuurrechtfilosofen vormden aan het eind van de 16e eeuw een nieuwe groep wetenschappers die zich probeerden te distantiëren van de humanisten en scholastici. De humanisten en scholastici beheersten al jaren de universiteiten en daarmee de kennis over de politiek. Maar door het steeds onrustiger wordende politieke leven buiten de universiteiten, ontstond de noodzaak om een alternatieve politieke theorie te ontwikkelen. De basis van deze onrust was gelegen in het feit dat de kerk haar legitieme claim op het alledaagse leven begon te verliezen door de reformatie en de diverse godsdienstoorlogen. De kerk verloor haar vanzelfsprekende gezag en er ontwikkelden zich nieuwe vormen van wetenschap, die buiten de kerk en bijbel om verklaringen begonnen te zoeken. Zo ontstond op alle niveaus in de samenleving verwarring: in de wetenschap, in de kerk en op straat. Het waren de natuurrechtfilosofen die probeerden door middel van praktische filosofie rust te scheppen in deze chaos.

De sleutel tot rust was een nieuwe scheiding binnen de politieke theorie, namelijk de scheiding tussen feiten en waarden. Feiten kon men abstraheren uit de werkelijkheid middels de rede, die elke burger bezat. Omdat alle burgers deze kennis zouden kunnen bereiken, hadden feiten die via de rede werden beredeneerd een universele geldigheid. Het geloof werd niet tot deze categorie gerekenend, maar tot het domein van de waarden. Deze waarden verschilden van persoon tot persoon en konden daarmee nooit universele kracht vergaren. Waarden (lees: het geloof en alle andere visies op het goede leven) werden daarmee niet gemarginaliseerd, men moest er wel degelijk rekening mee houden. Maar de waarden waren te particulier om er een staatstheorie op te bouwen. Derhalve moest de universele kennis uitkomst bieden zonder dat waarden werden gemarginaliseerd.

Vanuit historisch perspectief is het daarom verstandiger om bij Arblaster aan te sluiten en de scheiding tussen meningen en feiten als de tweede grondslag van het liberalisme te waarderen. Om deze scheiding te verduidelijken, citeert Arblaster Iris Murdoch:

> ‘Value does not belong inside the world of truth functions, the world of science and factual propositions. So it must live somewhere else. It is then attached somehow to the human will, a shadow clinging to a shadow.’ (…) ‘Values which were previously inscribed in some sense inscribed in the heavens collapse into the human will. There is no transcendent reality. The idea of the good remains indefinable and empty so that the human choice may fill it. [6]

[5] Pekelharing: *hoe te ontkomen aan het tumult der opinies*, collegedictaat Politieke, Sociale Filosofie, 2005. p. 2
[6] Uit: I. Murdoch, *The Sovereignty of Good,* London: Routledge & Kegan Paul, 1970. p. 58 & p80

Zoals het citaat laat zien, bepaalt de 'human choice' de inhoud van het goede leven. Het is om deze reden dat de scheiding tussen waarden en feiten op hetzelfde niveau staat als het individualisme en daarmee de tweede grondslag van het liberalisme vormt.

Wat is het gevolg van deze grondslagen?[7] Volgens Arblaster is dit de autonomie van de mens. Arblaster vindt dit omdat de autonomie enerzijds de mens als individu waardeert en anderzijds een soort mens veronderstelt die feiten en waarden van elkaar kan onderscheiden. Deze autonomie omschrijft Arblaster aan de hand van een viertal kenmerken. De autonomie houdt in dat ieder individu een gescheiden bewustzijn heeft van andere individuen (1), dat het individu meester is over zijn eigen wensen (2) en dat het individu zichzelf bezit (3). Men kan echter niet zomaar verwachten dat een mens deze drie kenmerken bezit. De ziel van deze drie kenmerken wordt de mens ingeblazen wanneer hij of zij (deels) wordt geleid door de rede (4). Deze vier kenmerken completeren de autonomie en vormen daarom het mensbeeld van waaruit liberalen redeneren.[8]

Tot zover zijn er nog geen eisen gesteld aan de samenleving en zijn er nog geen politieke consequenties te vinden in het liberale gedachtegoed. Deze zijn echter wel inherent aan de beginselen van het liberalisme. Hoe anders wil men een situatie reguleren waar geen enkel individu de verplichting heeft om zich om anderen te bekommeren, maar waar wel het recht heeft om zijn eigen beslissingen los van het belang van anderen te nemen? Met het antwoord op deze vraag begeven we ons in de tweede laag van het liberalisme: de publieke garantie van de autonomie.

In dit gedeelte van het liberalisme wordt de literatuur vaak normatief. Autonomie is één ding, maar onder welke omstandigheden kan deze het best gedijen? In deze vraag zitten veel politieke tegenstellingen besloten, maar deze zullen hier niet worden behandeld. Om deze reden beperk ik mij tot de minimale voorwaarden. Deze zijn de vrijheid, het gelijkheidsbeginsel en de principiële tolerantie.

Ten eerste de vrijheid. In de publicatie van de Telderstichting wordt gesteld dat vrijheid het ultieme doel is van het liberalisme. Ook Ruggiero ziet het liberalisme als een theorie waarin de vrijheid wordt nagestreefd. Hoewel hiermee wellicht meer discussie ontstaat dan wordt beslecht, kan men wel zeggen dat zij met vrijheid doelen op een 'toestand' waarin de autonomie van alle individuen wordt gegarandeerd. De liberale vrijheid zou men dus als de publieke evenknie kunnen beschouwen van de individuele autonomie. Hoe deze 'toestand' in detail moet worden vormgegeven, wordt hier in het midden gelaten. Wel zijn er een tweetal minimale voorwaarden: het gelijkheidsbeginsel en de principiële tolerantie.[9]

---

[7] Het is vanaf hier verstandig al een blik te werpen op het samenvattende schema aan het eind van deze subparagraaf.

[8] Men kan immers van geen baby verwachten zich autonoom te gedragen. Maar liberalen gaan ervan uit dat dit gedrag in het potentieel van de mens aanwezig is.

[9] Deze twee voorwaarden zijn ontleend aan de publicatie van de Telderstiching, hoewel de Telderstichting dit zelf niet zo noemt. De Telderstichting stelt dat er een *drietal* zaken noodzakelijk zijn voor de vrijheid:

Het gelijkheidbeginsel is een eenvoudig principe dat logischerwijs voortkomt uit het methodologisch- en ethisch-individualisme en geen nadere uitleg behoeft. De principiële tolerantie daarentegen is een complexer begrip. In deze scriptie wordt gewerkt met een ruime definitie afkomstig van Susan Mendus: *toleration involves refraining form preventing that which may properly be prevented.*[10] Het niet-ingrijpen terwijl je dit misschien wel zou willen op basis van (geloofs-) overtuiging staat centraal in het tolereren. Tolerantie is een noodzakelijk instrument van het liberalisme. Zonder tolerantie kan de overheid immers niet het recht garanderen dat burgers hebben op verschillenende opvattingen over het goede leven.

Het proces van tolereren gebeurt niet op basis van de voor- of tegenargumenten van een conflict zelf, maar op basis van een externe rechtvaardiging. Deze externe rechtvaardiging noemt Mendus de 'legitimatiegrond van de tolerantie'. Grofweg zijn er twee verschillende legitimatiegronden voor tolerantie: een sceptische en een principiële.[11]

Alleen de principiële legitimatiegrond mag gerekend worden tot het liberale gedachtegoed. De sceptische houding kenmerkt zich namelijk door de gedachte dat men niet weet wie er bij een verschil van mening gelijk heeft. Om deze reden kan men andersdenkenden niet veroordelen. Vaak wordt deze vorm van tolerantie beschouwd als het product van de twijfel. Omdat niemand weet wie gelijk heeft, worden de grenzen van de sceptische tolerantie ondergeschikt gemaakt aan het overheidsgezag. Deze wijze van redeneren druist echter in tegen het liberalisme omdat volgens deze visie de staat als een zelfstandig orgaan opereert dat boven de individuele meningen staat. Bovendien schendt de staat middels een sceptische tolerantie de autonomie van de burger en daarmee zijn vrijheid.

Het alternatief voor de sceptische tolerantie is de principiële variant. Hierbij wordt de legitimatiegrond bepaald door de autonomie van het individu.[12] Handelend volgens de principiële tolerantie, toetst men of iemand enerzijds autonoom handelt en anderzijds de autonomie van anderen niet schaadt. Zolang aan deze twee voorwaarden wordt voldaan, mag iemand niet ingrijpen in het handelen van anderen, hoewel hij of zij dit volgens zijn eigen principes misschien wel zou willen doen. De principiële tolerantie gaat bovendien niet alleen op voor mensen die anders *handelen*, maar ook voor mensen die anders *denken*. De vrijheid van meningsuiting is daarom eveneens een principe dat voortkomt uit de principiële tolerantie. Het is aan de staat om de grenzen van de tolerantie te bewaken en in te grijpen wanneer burgers deze grenzen overschrijden.

---

autonomie, geest en particulier bezit. Zij draaien hier oorzaak en gevolg om, immers de vrijheid is een garantie van de autonomie, en niet omgedraaid. De overige twee zaken, de geest en het particulier bezit, beschouw ik wel degelijk als voorwaarde voor de vrijheid. De geest, hier opgevat als het recht om een eigen visie te hebben op 'het goede leven', wordt immers beschermd via de tolerantie welke men via de staat dient te implementeren. De bescherming van het particuliere bezit als primaire voorwaarde voor de vrijheid wordt hier weggelaten, omdat het mijns inziens teveel refereert aan een lockeaanse variant van het liberalisme en daarmee andere varianten uitsluit.

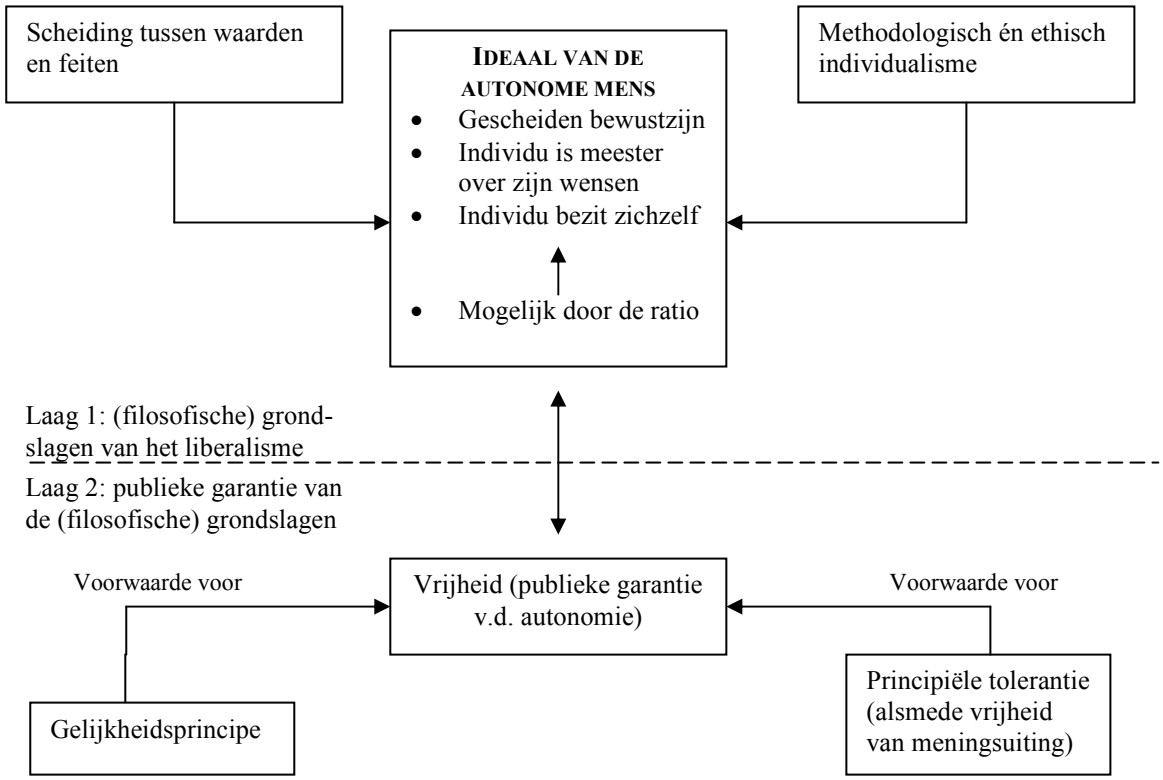
[10] S. Mendus, *Justifying Toleration,* Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 4

[11] Idem, p. 6

[12] Idem, p. 5

Tot slot is het nuttig om kort aandacht te besteden aan een derde variant van de tolerantie: de pragmatische tolerantie. Bij deze vorm maakt men de tolerantie tot instrument om de vrede in een staat te handhaven. Deze variant hangt tussen de sceptische en principiële varianten in. Enerzijds komt de pragmatische tolerantie met de sceptische variant overeen, dat het zich niet laat leiden door een individueel, liberaal principe. Het voldoet daarom niet aan het methodologisch- en ethisch individualisme en neemt niet de autonomie van het individu als toetsteen voor het tolereren. Anderzijds kan men beredeneren dat 'de vrede' wel degelijk een (liberaal) principe is en de pragmatische tolerantie is daarmee meer dan het 'product van de twijfel'.

Tot zover de introductie tot het begrippenapparaat van het liberalisme. In de inleiding van deze paragraaf werd gesteld dat de lezer vertrouwd moest raken met het liberale begrippenapparaat om later bij Locke en Spinoza de liberale elementen te kunnen herkennen. In het bovenstaande is duidelijk gemaakt dat liberale begrippen in een bepaalde relatie tot elkaar staan. Om deze reden kan een schematische samenvatting van de bovenstaande, tekstuele opsomming van het liberalisme verhelderend zijn en tevens dienen als staalkaart voor de overige hoofdstukken en paragrafen in deze scriptie.



1.2 De liberale staatsleer van John Locke

John Locke wordt door sommigen gezien als de 'kampioen van het liberalisme' en Locke zit als grondlegger van het liberalisme stevig in het zadel.[13] In deze paragraaf zal de secundaire literatuur met rust worden gelaten. Enkel op basis van de *Two Treatises of Government* en de *Brief over de tolerantie* zullen in deze paragraaf de liberale elementen in Locke's werk worden weergegeven.

De paragraaf bestaat uit zes onderdelen. Eerst zal vanuit historisch perspectief worden verklaard wat de relevantie is van de natuurmens voor de liberale theorievorming. Hoewel deze paragraaf is ondergebracht bij Locke, gaat de geldigheid ook op voor Spinoza. Beide denkers behoren namelijk tot 'de natuurrechtdenkers'. Vervolgens zal de liberale kern van Locke's werk worden behandeld, wordt er aandacht besteed aan Locke's visie op het particuliere bezit en wordt zijn visie op de tolerantie weergegeven. Tot slot zal aandacht worden besteed aan de rol van God in de werken van Locke en de gevolgen van diens aanwezigheid voor Locke's opvatting over het liberalisme. In een afsluitende, zesde paragraaf, zal een korte samenvatting worden gegeven.

1.2.1 De opkomst van de natuurmens in de politieke filosofie

Net als veel van zijn tijdgenoten gebruikte John Locke het (hypothetische) gedrag van de natuurmens als bron en legitimatie voor zijn theorie. De onwetende lezer zou zich kunnen afvragen hoe het komt dat in een theorie waar feiten en waarden gescheiden moeten worden, een dergelijk hypothetische basis de kern kan vormen van een nieuwe politieke theorie. Toch moet men zich realiseren dat het fenomeen 'natuurmens' in de 17^{e} eeuw heel erg serieus werd genomen. In een tijd waarin godsdienstoorlogen toornden aan het gezag van de kerk, moest de wetenschap op zoek naar een nieuwe bron van universele kennis die voor consensus kon zorgen onder de bevolking. De natuurmens bood uitkomst.

Doordat Europa's invloed begon te expanderen, ontdekten Europeanen dat er meer mensen op aarde leefden dan zij alleen. Zo stuitten de Spanjaarden op 'de indiaan' toen zij Amerika ontdekten. Het was voor de Spanjaarden echter moeilijk te begrijpen dat hun God deze indianen had geschapen. In de perceptie van de Europeanen waren zij een achterliggende cultuur van 'wilden' en 'barbaren'. Deze opvatting leefde zelfs zo sterk dat de paus in Rome heeft moeten beslissen dat deze indianen afstammelingen waren van Adam en Eva en zij daarom niet zomaar mochten worden gedood.

Maar door de godsdienstoorlogen op het continent veranderde deze denigrerende perceptie ten aanzien van de natuurmens. De ellende die uit de godsdienstoorlogen voortkwam, deed de Europeanen twijfelen aan hun bevoorrechte positie. Langzaam groeide het idee dat het 'de beschaving' was, die Europa oorlog had gebracht. Analoog aan deze gedachte ontstond het idee dat de 'achterliggende'

[13] Zie: D. Held, *Models of Democracy (second edition)*, Cambridge: Polity Press, 1996. p. 72. Ter illustratie van de invloed van het boek: dit boek behoort tot het vaste curriculum van de studie politicologie aan de UvA.

natuurmens zich juist in een bevoorrechte positie bevond.[14] De natuurmens belichaamde plots de puurheid van de mens. Een fragment uit Alexander Pope's *Essay on Men* geeft deze nieuwe perceptie van de natuurmens, en de nieuwe zelfkritiek van de Europeaan, goed weer:

> Lo! The poor Indian, Who's untutor'd mind
> Sees God in clouds, or hears him in the wind;
> His soul Proud Science never taught to stray
> Far as the solar walk, or Milky Way;
> Yet simple nature to his hope has giv'n,
> Some safer world in depth of woods embrac'd,
> Some happier Island in the watry waste,
> Were slaves once more their native land behold,
> No fiends torment, no Christians thirst for gold![15]

Zo groeide de natuurmens uit tot voorbeeld voor de Europeaan. Uit de gedragingen van de natuurmens probeerden Europeanen objectieve wetten af te leiden die bron konden zijn voor een nieuwe staatsleer.

De opkomst van de natuurmens in de politieke theorie werd hierdoor de belichaming van de scheiding tussen feiten en waarden. De wetten die voortkwamen uit het bestuderen van de natuurmens werden als feiten gekwalificeerd en het gesteggel over godsdiensten werd verwezen naar het domein van de waarden. En hoewel in onze hedendaagse opvatting over feiten en waarden de natuurwetten niet meer als objectief kunnen worden gekwalificeerd, moeten we bij het bestuderen van natuurrechtdenkers de aanwezigheid van de natuurmens in hun politieke filosofie, wel degelijk opvatten als een erkenning van het idee dat feiten en waarden van elkaar gescheiden dienden te worden.

1.2.2. Locke visie op de autonomie en de vrijheid

In deze paragraaf zal worden gezocht naar de meest algemene liberale kenmerken van Locke's staatsleer. Enerzijds zal het autonomieprincipe aan bod komen en anderzijds de vrijheid die deze autonomie moet garanderen.

Net als zijn tijdgenoten probeert Locke uit een natuurtoestand wetten af te leiden, die tot maatstaaf moeten dienen voor het menselijk handelen. Om tot deze wetten te komen dient de lezer

---

[14] Locke is expliciet en beschrijft eenvoudigweg de mens in de natuurtoestand om zo tot de zuivere wetten van de mensheid te komen. Deze natuurtoestand is voor hem identitiek aan de toestand in Amerika zoals de Europeanen dit aantroffen. Zo schrijft hij: *Thus in the beginning all the world was America, and more so than that is now; for no such thing as money was any where known.* (TTG: par 49). Spinoza pakt het voorzichtiger aan, maar alomvattender. In zijn Theologisch-politiek traktaat probeert hij middels bijbelstudie de mensen op hun eigen verdorvenheid te wijzen: *Vervolgens wilde ik weten of uit de Schrift kon worden afgeleid dat het menselijk verstand van nature bedorven is, en ik stelde daartoe de vraag of de algemeen geldende godsdienst, (...), een ander is geweest dan die welke ook het natuurlijk licht ons leert*. (TPT: voorrede, par. 10)

[15] A. Pope, *Essay on Man* (epistle I: regel 99 – 108). (tevens vrij te lezen op het internet! o.a. op: http://classiclit.about.com/library/bl-etexts/apope/bl-apope-essay-1.htm)

zich de natuurstaat voor te stellen; een toestand die volgens Locke gezien kan worden als *a State of Perfect Freedom* en *a State also of Equality.*[16] Liberaler kan een theorie *a priori* niet klinken. De mens in deze natuurstaat beschrijft Locke alsvolgt:

> 'The *state of nature* has a Law of Nature to govern it, which obliges everyone: And Reason, which is that Law, teaches all Mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his Life, Health, Liberty, or Possessions. (…) [17]

Het citaat laat zien dat mensen als van nature begiftigd zijn met de rede. Bovendien zijn mensen elkaars gelijken en er mag geen enkele vorm van onvrijwillige onderdrukking bestaan. Locke geeft hiervoor een religieuze fundering: de mens is door God geschapen en is derhalve zijn eigendom.[18] Op aarde is er geen enkele persoon die van nature 'hoger' kan worden geplaatst dan ieder ander. Een individu kan daarom niet een ander individu bezitten. Volgens deze redenering is elk mens weliswaar kind van God, maar op aarde eigenaar van zichzelf.[19] Locke kent dus een religieuze fundering voor zijn autonomieprincipe.

Toch wordt de mens niet geleid door religieuze principes, maar zoals het citaat laat zien door de rede.[20] Locke's perceptie van de mens is dus weliswaar autonoom, maar zijn legitimatie hiervoor verloopt via God. En omdat volgens Locke ieder individu in de natuurstaat autonoom is èn omdat niemand op aarde verplicht is om het individu te verzorgen (zie hier het ethisch individualisme), moet de mens dit *zelf* doen. De *'self-preservation'* is om deze reden de *eerste* natuurwet die Locke vanuit de natuurstaat formuleerde.

Net als in het schema aan het einde van paragraaf 1.1, maakt ook Locke de sprong van een individuele grondslag van het liberalisme naar een politieke consequentie hiervan. Deze politieke consequentie formuleerde Locke als volgt:

> 'Everyone as he is bound to preserve himself, and not to quit his Station wilfully; so by the like reason when his own Preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, *to preserve the rest of Mankind*, and may not, unless it bet to do Justice on an Offender, take away, or impair the life, or what tends to the Preservation of the Life, Liberty, Health, Limb, or Goods of another.[21]

---

[16] Met betrekking tot het schema dat enkele bladzijde eerder is gegeven, is het om spraakverwarring te voorkomen noodzakelijk om te vermelden dat Locke hier naar een *ander* soort vrijheid refereert dan de term vrijheid uit het schema. Hij doelt niet op een vrijheid gegarandeerd door de staat, maar juist op een soort vrijheid *zonder* staat. Toch zal ook Locke later zoeken naar de vrijheid zoals deze is weergegeven in het schema.
[17] John Locke, *Two Treatises of Government*, edited with introduction and notes by Peter Laslett, Cambridge University press, 1960, p. 271. (par. 6) (In het vervolg naar verwezen als TTG).
[18] Zie: TTG, p. 271 (par. 6)
[19] Zie: TTG, p. 287 (par. 26)
[20] Hier ontstaat een dilemma: waren feiten (kenbaar via de ratio) en waarden (zoals religie) niet van elkaar gescheiden? Locke ziet in deze argumentatie geen interne contradictie, hierover meer in paragraaf 1.2.5
[21] Zie: TTG, p. 271 (par 6.)

Dit is Locke's tweede natuurwet. Het citaat laat zien dat Locke de 'preservation of Mankind' negatief formuleerde. Voor hem houdt de tweede natuurwet hoofdzakelijk in, dat men niet intervenieert in andermans leven. De enige reden die hiertoe een rechtmatige aanleiding kan geven, is wanneer een ander de '*preservation of Life, Liberty, Limb or Goods of another'* schaadt. Een mens mag uit naam van natuurwet I een ander straffen, indien deze persoon zich niet hield aan natuurwet II.

Natuurwet één en twee verhouden zich tot elkaar zoals de begrippen 'autonomie' en 'vrijheid' uit het schema aan het einde van paragraaf 1.1. Waar natuurwet I een strikt individuele aangelegenheid is, is natuurwet II de 'toestand' waarin burgers met elkaar moeten omgaan. Echter, tot dusver heeft Locke nog niet gesproken van publieke instanties. Locke gelooft dan ook dat de mens tot op zekere hoogte in staat is een vrijheid te creëren, zonder dat hiervoor een contract nodig is.

Toch denkt Locke dat deze overheidsloze vrijheid geen stabiele samenleving zal creëren. Omdat de burger uit naam van natuurwet II anderen mag straffen, lopen burgers altijd het risico om in een *State of War* te geraken. Voor Locke is deze *State of War* niet ongerechtvaardigd. Wanneer iemand inbreuk maakt op andermans autonomie, mag hij hiervoor gestraft worden. Maar Locke's probleem is dat hij niet het vermogen van de natuurmens vertrouwt om zijn vijand in de *State of War* evenredig te straffen ten opzichte van het gepleegde delict. Bovendien acht hij het gerechtvaardigd om in de *State of War* een *potentiële* dief ook te straffen. Om deze reden ontstaat het gevaar dat, zodra de oorlog is uitgebroken, deze niet meer zal ophouden.[22] Er is echter een uitkomst: omdat de mens leeft volgens de rede, zal hij in staat zijn zich te realiseren dat de *State of War* geen wenselijke situatie is en om deze onwenselijke situatie te voorkomen is er een '*common judge*' nodig met autoriteit, die conflicten kan beslechten. Vanaf dit moment ontstaat het besef dat er een noodzaak is om de vrijheid te beschermen middels een overheid.[23]

De beslissing om over te gaan op een politieke samenleving met een wetgevende, uitvoerende en rechterlijke macht is te allen tijde gebaseerd op instemming van de burger. Elke burger mag individueel bepalen of hij tot deze samenleving toe wil treden om de vruchten hiervan te plukken (voor Locke bestaat er overigens geen twijfel dat de burger dit zal doen). De wetgevende macht is daarnaast het hoogste orgaan van de samenleving en is gebaseerd op de instemming van al haar burgers. Wel gaat, nadat alle burgers zich hebben georganiseerd in een samenleving, het recht van de meerderheid gelden. Hier herkent men heel duidelijk de fundamenten van een democratie.

Locke blijft consistent doorredeneren vanuit de autonomie van de burger. De overheid heeft voor Locke enkel bestaansrecht zolang deze de autonomie van de burger garandeert. Op dit punt verschilt Locke dan ook in grote mate van Hobbes, omdat bij Hobbes de overheid de autonomie van individuen wel mag schenden. In Locke's overheid moeten natuurwet één en twee altijd gelden, dit leidt tot een viertal eisen die Locke aan overheidsgezag stelt.[24] (1) De bevolking moet geregeerd

[22] Zie: TTG, p. 281 (par. 20)
[23] Zie: TTG, p. 282 (par. 21)
[24] Zie: TTG, p. 363 (par. 142)

worden door wetten met een algemeen karakter, er mogen geen uitzonderingen gemaakt worden. (2) Alle wetten dienen *'the good of the people'*. (3) De overheid mag niet interveniëren in andermans autonomie zonder toestemming van de burger zelf. (4) Tot slot mag de overheid nooit haar wetgevende macht naar een overheidslichaam verplaatsen dat niet is gebaseerd op de expliciete instemming van de burgers. Enkel op basis van deze vier voorwaarden ontstaat een politieke samenleving waarin de twee natuurwetten worden gerespecteerd.

Voordat we over gaan naar de volgende subparagraaf is het nuttig om het geheel kort samen te vatten. Volgens het lockeaanse denken bestaan er twee universele wetten die de rationele mens sturen. Deze twee wetten gelden zowel in de natuurstaat als in de politieke samenleving. Natuurwet I belichaamt Locke's perceptie van het autonomieprincipe en speelt zich op individueel niveau af. Natuurwet II daarentegen formuleert een regel die het collectief aangaat, zonder dat deze natuurwet I schaadt. Uit Locke's perceptie van de vrijheid komt op zichzelf nog geen overheid voort. De overheid wordt geschapen door het gevaar van de oneindige *State of War,* welke wordt veroorzaakt in een samenleving zonder 'C*ommon Judge'*.

In deze paragraaf zijn de twee meest algemene principes van Locke's liberalisme duidelijk gemaakt. In de volgende twee paragrafen wordt er ingegaan op twee specifieke kenmerken: het particuliere bezit en de tolerantie.

1.2.3 Locke's visie op het particuliere bezit

Locke's politieke filosofie onderscheidt zich van andere natuurrechtfilosofen doordat hij een grote nadruk legt op het 'particuliere bezit'. In deze paragraaf wordt enerzijds Locke's visie op het particuliere bezit weergegeven, en anderzijds uitgelegd hoe dit gezien moet worden in het licht van de eerder genoemde autonomie en vrijheid.

Locke's legitimering van het particuliere bezit verloopt via de erkenning van het autonomieprincipe van het individu. Omdat God de wereld in zijn geheel aan de mens heeft gegeven, kan geen enkel individu claimen dat hij *a priori* de aarde bezit.[25] Het enige bezit dat de mens heeft, is zijn eigen lichaam en enkel via deze weg kan de mens bezit vergaren:

> '(…), yet every Man has a Property in his own Person. This no body has any right to but himself. The Labour of his Body, and the Work of his hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the State that Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his Labour with, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his property.'[26]

[25] Zie: TTG, p. 286 (par. 26)
[26] TTG, p. 288 (par. 27)

Via deze redenering mag een mens een stuk grond cultiveren en de vruchten van deze grond worden zijn eigen bezit. Derhalve zal hij een stuk grond mogen omheinen en heeft hij een rechtmatige claim om te zeggen dat de grond hem toebehoort. Wel moet men hierbij onthouden dat enkel de *vruchten* van zijn werk hem toebehoren en niet het stuk aarde. Daarnaast worden er twee voorbehouden gemaakt. Ten eerste mag er niet zoveel worden gebruikt dat er goederen zullen bederven. En daarnaast moet er altijd genoeg over blijven voor anderen. In dit laatste voorbehoud klinkt Locke's tweede natuuwet door.

De bescherming van het particuliere bezit is voor Locke wellicht de belangrijkste reden om over te gaan op een burgelijk contract. Zijn tweede natuurwet, de *self-preservation*, bestond eruit dat burgers niet mochten interveniëren in het leven, lijf en goederen van andere individuen Het voorbeeld van een dief die iemands bezit onteigent, wordt door Locke continu gebruikt om het begin van de *State of War* te markeren. En juist om diezelfde *State of War* te vermijden, werd de staat gecreëerd. Daarnaast mag onder het burgelijke contract nooit het particuliere bezit, zonder expliciete toestemming van de rechtmatige eigenaar, worden afgenomen via belastingen. Zou dit wel gebeuren dan is voor Locke het bestaansrecht van een overheid niet meer rechtmatig en mag de burger zich onttrekken aan het contract.

Samenvattend kan worden gesteld dat de bescherming van het particuliere bezit door de staat een onderdeel vormt van de bescherming van de autonomie van het individu. Bovendien is het enkel via de autonomie van een individu mogelijk om bezit te vergaren. Enerzijds door arbeid, anderzijds wanneer iemand een persoon toestemming geeft voor het weggeven van bezit. (dit is dus een schenking, of ruil) Het stelen van bezit staat gelijk aan het ontkennen van andermans autonomie en de overheid moet een dief hiervoor straffen. In deze redenering liggen tevens de fundamenten besloten van een vrije markt, omdat via een markt goederen door middel van expliciete toestemming van de oude eigenaar, naar een nieuwe eigenaar worden verplaatst.

1.2.4 Locke en de tolerantie

Omdat de tolerantie binnen het liberalisme en Locke's werken een belangrijke positie inneemt, wordt hier Locke's visie op de tolerantie afzonderlijk behandeld. Locke beargumenteert zijn tolerantie op basis van drie beginselen: de scheiding tussen de burgerlijke staat en de kerk, de scheidslijn tussen waarden en feiten, en de relatie tussen individuen en God. Dit laatste punt zal uitgebreid aan bod komen in de hiernavolgende paragraaf. In deze paragraaf wordt gekeken naar de eerste twee punten.

In de totstandkoming van het begrip tolerantie komen alle eerder genoemde begrippen van het liberalisme samen. Alle afzonderlijke begrippen van het liberalisme komen tot uiting in de tolerantie. Dit doet vermoeden dat het liberalisme in het geheel ontworpen werd om een adequaat tolerantiebegrip te creëren. Dit vermoeden is ook vanuit historische context geen vreemde gedachte, daar het liberalisme vooral voor rust moest zorgen in de tijd van de godsdienstoorlogen. Toch wordt

deze hypothese met rust gelaten en wordt enkel gekeken naar Locke's legitimatiegronden voor de tolerantie.

Locke's tolerantie kenmerkt zich door de 'vrijheid van het geweten'. Het is Locke's overtuiging dat de overheid iemand weliswaar met dwang kan brengen tot een (uiterlijke) acceptatie van een bepaalde lezing van het geloof, maar dat zij de ziel en het geweten van deze persoon toch nooit kan beïnvloeden. Hoewel deze perceptie van het geloof heden ten dage weinig schokkend klinkt, moet men bedenken dat dit argument erg vernieuwend was in de 17e eeuw. De originaliteit van het argument is gelegen in het feit dat geloof een individuele aangelegenheid werd en daarom niet meer een aangelegenheid van de kerk. Locke definieert geen dogma waarin men wel of niet kan geloven, maar zoekt juist naar de gemene deler temidden van allerlei dogma's. Deze gemene deler is het individuele geweten:

> 'Wat verder ook aan de religie allemaal onzeker en twijfelachtig mag zijn, één zaak is zeker: een religie waarin ik niet geloof kan voor mij geen ware en nuttige religie zijn. En daarom is het vergeefs wanneer de overheid haar onderdanen er toe dwingt haar eigen religie te volgen onder het voorwendsel de ziel van haar eigen onderdanen te redden. Wanneer ze erin geloven, zullen ze er spontaan toe komen,. (…) Uiteindelijke moet hij aan zichzelf en aan zijn eigen geweten overgelaten worden.[27]

Met de vrijheid van geweten maakt Locke de autonomie wederom tot basisprincipe van zijn theorie. Het geweten is immers een strikt individuele aangelegenheid. De publiekelijke erkenning van het geweten, of de autonomie, is ook de basis voor de tolerantie.

De publieke garantie van de vrijheid van geweten moet volgens Locke bewerkstelligd worden door de overheid niet te laten bemoeien met geloofsaangelegenheden. Locke stelt dat de overheid enkel in het leven is geroepen om 'burgerlijke goederen te bewaren en te bevorderen.'[28] Het principe achter deze voorwaarde is de scheiding tussen waarden en feiten. Omdat deze twee zaken als gescheiden konden worden gezien, is het mogelijk een soevereine overheid te creëren zonder dat deze soevereiniteit claimt in geloofsaangelegenheden. En zolang een overheid zich tot doel stelt de individuele autonomie te beschermen, kan het in Locke's perceptie niet anders dan dat de overheid het principe van de tolerantie handhaaft.

Het principe van de tolerantie schept een viertal verplichtingen voor burger, kerk en staat. Ten eerste moet elke burger die lid is van een kerk, recht hebben op excommunicatie. De kerk moet die mogelijkheid voor haar leden open laten en de staat moet analoog hieraan dit recht garanderen. Ten tweede moet de overheid garanderen dat de burger niet zijn *burgerlijke* goederen kunnen worden ontnomen op basis van religieuze argumenten. Vanzelfsprekend mag de overheid dit niet doen, maar ook kerken zijn verplicht tot het respecteren van dit recht. Ten derde moet gezag *binnen* de kerk, ook

[27] John Locke, *Brief over Tolerantie,* vertaling, inleiding en essay van Inigo Boeken, Uitgeverij Damon, 2004 (in het vervolg naar verwezen als BT). p. 53
[28] BT: p. 29

binnen de kerk blijven. Tot slot mag geen enkel religieus dogma door de overheid als universeel waar worden verklaard. De mening van een koning is immers net zoveel waard als die van een eenvoudige onderdaan. [29]

Wel is er een tweetal grenzen aan de tolerantie. De legitimatiegrond wordt uiteraard bepaald door Locke's visie op de autonomie, maar atheïsten en katholieken hoefden niet te worden getolereerd. Hoewel dit in conflict lijkt met Locke's visie op de tolerantie, blijft Locke consistent. Van katholieken vond hij namelijk dat hun kerk geen vrijwillige gemeenschap was. In Locke's ogen schond de Katholieke kerk de autonomie van haar leden en de argumentatie blijft dus via het autonomieprincipe verlopen. Atheïsten kon Locke niet tolereren om de volgende reden:

> 'Ten vierde en ten laatste mogen ook zij die het bestaan van een goddelijke macht ontkennen op geen enkele manier getolereerd worden. Beloftes, overeenkomsten en eden, die juist de binding van een samenleving uitmaken, kunnen bij een atheïst geen enkele stabiliteit en heiligheid hebben. Want waar het geloof in God ophoudt, daar stort alles ineen. [30]

Hier laat Locke zich kennen en verlaat hij zijn autonomieprincipe voor het dogma dat volgens hem *voorwaarde* is voor de autonomie: God. In principe ontkent Locke niet het autonomiebeginsel, maar verraadt hij wel dat in zijn liberalisme nog een andere belangrijke variabele meespeelt.

1.2.5 God en Locke

John Locke was een gelovig mens en hij liet zijn geloof in God duidelijk doorklinken in zijn geschriften. In principe is dit geen probleem. Liberale theorie hoeft het bestaan van God immers niet te ontkennen. Wel dient een liberale theorie zich te baseren op de autonomie van het individu en niet op het gezag van God. Tot dusver is er geen reden om te twijfelen aan de liberale waarden van Locke's politieke filosofie. Locke's idee over de autonomie, vrijheid, het bezit en de tolerantie blijken naadloos te passen in het schema van paragraaf 1.1. Toch moet men, na het bestuderen van Locke's werken, concluderen dat de autonomie niet het enige, leidende principe is in Locke's werk. God is als stille aanwezige een constante en impliciete factor in Locke's theorie. Locke ziet het namelijk als een vaststaand feit, dat de angst voor het hiernamaals een voorwaarde is voor het burgerlijk contract.

Gods aanwezigheid is ten eerste van belang voor de erkenning van de autonomie van het individu. In het onderstaande citaat wordt het verband tussen de autonomie en God duidelijk:

> 'For men being the Workmanship of one Omnipotent, and infinitely wise Maker; All Servants of one Sovereign Master, sent into the World by his order and about his business, they are his Property, whose Workmanship they are, made to last during his, not another Pleasure. And being furnished with like Faculties, sharing all in one community of Nature, there cannot be supposed any such Subordination

[29] BT: p. 52
[30] BT: p.75

> among us, that may Authorize us to destroy one another, as if we were made for another uses, as inferior ranks of Creatures are for ours.'[31]

Individuen mogen elkaar op aarde niet bezitten, omdat zij al het bezit zijn van God. De legitimering van het autonomieprincipe gaat dus hand in hand met de erkenning van het bestaan van deze God. Wanneer we terugdenken aan het schema aan het einde van paragraaf 1.1, blijft het echter de vraag hoe het komt dat Locke *niet* tegen een andere voorwaarde ingaat van de autonomie: de scheiding tussen feiten en waarden. Dit komt omdat Locke de rede (het instrument om feitelijke kennis te vergaren) eveneens als een gift van God beschouwt. Rede en geloof zijn voor Locke zelfs complementair, hetgeen hij laat zien in de *Brief over de Tolerantie*.

> 'Dit is wat het Evangelie van ons eist en wat de rede aanbeveelt en het is ook wat de natuurlijke samenleving van mensen gemeenschappelijk onder elkaar van ons vraagt.'[32]

Nu wordt alles aan elkaar gelijk gesteld: de rede, het evangelie en de natuurtoestand. Zoals in paragraaf 1.2.1. is aangegeven, was het bestaan van een 'natuurlijke' samenleving één van de indicatoren welke aangaf dat men feiten en waarden van elkaar probeerde te scheiden. Maar omdat Locke alles op één lijn stelt, wordt het ingewikkeld om de scheiding tussen waarden en feiten nog waar te nemen. Was dit onderscheid voor Locke een vals onderscheid? Het lijkt soms van wel. De vraag die bovendien overblijft is: als God de mens de rede gaf, waarom gaf Hij ze dan ook niet het juiste inzicht in de geloofsbelijdenis? Wellicht hebben Locke en veel van zijn tijdgenoten hierover hun hoofd gebroken, maar zij hoefden enkel de ontwikkelingen in Europa te aanschouwen om zich te realiseren dat God de mensheid niet het vermogen tot consensus had gegeven. Wellicht is het dit praktische breekijzer geweest, dat Locke de scheiding tussen feiten en waarden deed accepteren.

Locke begint zijn redenering, zoals ook is aangetoond in paragraaf 1.2.4, met het autonomieprincipe. Het is volgens Locke niet aan de staat om de individuele geloofsbelijdenis te beïnvloeden:

> 'Maar het komt er dan toch op aan te weten van welke van deze duizend wegen die de mensen nemen de goede weg is: noch de zorg van de staat, noch het recht wetten te maken laten de overheid die deze weg met zekerheid naar de hemel leidt meer ontdekken dan de reflectie en de studie van een private persoon.'[33]

Hiermee verwijst Locke heel resoluut het geloof naar het domein van 'de waarden', of beter gezegd: naar het domein van het individu. Echter, dit is geen legitimatiegrond voor de tolerantie maar een

[31] TTG: 271 (par. 6)
[32] BT: p.39
[33] BT, p. 49

gevolg ervan. Om Locke beter te begrijpen zullen we dus op zoek moeten gaan naar de ware legitimatiegrond:

> 'Het gaat hier om de vrijheid om te doen wat men gelooft te moeten doen om God welgevallig te zijn. Van Zijn welgevallen hangt immers het heil van de mensen af. Daarom zijn we eerst aan God gehoorzaamheid verschuldigd en daarna pas aan de wetten.' [34]

Met behulp van de twee bovenstaande citaten zijn we in staat het achterliggende idee van Locke's tolerantie te begrijpen. Allereerst blijkt uit het eerste citaat dat alleen de 'private persoon' achter de manier kan komen die hem naar de hemel zal leiden. Het tweede citaat bevestigt dit, maar voegt hieraan toe dat aan deze individuele reflectie het primaat dient te worden gegeven. Dit heeft een tweetal gevolgen: allereerst moet Locke verschillende religies tolereren en het bijkomstige gevolg hiervan is dat wanneer geloof een individuele aangelegenheid is, er verschrikkelijk veel interpretaties van God en diens bijbel ontstaan die allemaal getolereerd dienen te worden. Ten tweede: zolang Locke de individuele gehoorzaamheid aan God *vóór* de wetten van de staat wil laten gaan (tweede citaat), is Locke genoodzaakt een scheiding aan te brengen tussen waarden en feiten. Wanneer men immers de vele religies uit het 'waardendomein' zou willen gebruiken om een staat te vormen, zal een onoplosbare knoop van geloofsconflicten moeten dienen als basis voor de staatsvorming. Locke zal hebben aangevoeld, maar ook aan den lijve hebben ervaren, dat dit niet mogelijk is en daarom zijn toevlucht hebben genomen tot de scheiding tussen een objectieve kennis en subjectieve kennis. Hiermee komt Locke dus overeen met de door Arblaster opgestelde eis van het liberalisme.

Door het bestaan van God tot voorwaarde te maken van objectieve kennis, kon Locke de souvereiniteit van God in zijn theorie handhaven. De scheiding tussen waarden en feiten is dus niet geheel waterdicht. Bovendien diende de scheiding een particulier doel: het individu kon via deze manier het beste de weg naar de hemel vinden.

Met deze observatie is nog niet gezegd dat de tolerantie een niet-liberaal karakter draagt. Maar men dient wel te bedenken wat het gevolg kan zijn wanneer de staat is ingericht om het individu de weg naar de hemel te laten vinden. Een belangrijke vraag is wat er gebeurt met die individuen die niet God willen gebruiken om in de hemel te willen komen, of erger: die het bestaan van de hemel ontkennen. De atheïst lijkt dus in een benarde positie en zoals is gebleken wil Locke atheïsten dan ook niet tolereren. Nu wordt de weeffout in Locke's tolerantie zichtbaar: alleen gelovige mensen zijn onderhevig aan de tolerantie. In Locke's visie is dit niet inconsistent omdat de staat en de tolerantie beiden zijn ontworpen om de 'private persoon' aan God te laten gehoorzamen. Echter, hiermee verloochent Locke het liberale doel van de principiële tolerantie. Locke herdefinieert het 'respect voor personen', hetgeen centraal stond voor de principiële tolerantie, in respect voor God.

[34] BT, p. 71

1.2.6. Samenvatting Locke's liberalisme

In alles lijkt Locke's theorie op een liberale theorie. Hij heeft de autonomie zeer hoog in het vaandel, en daarnaast probeert hij deze publiekelijk te beschermen. Ook geeft hij een volwaardig en voor zijn tijd vernieuwende definitie van de tolerantie. Wie het schema van paragraaf 1.1 naast de argumenten van Locke legt, ziet dat Locke een volwaardige liberaal kan worden genoemd. Maar na een grondige bestudering van de teksten valt er meer op: er speelt nog een variabele een belangrijke rol. Deze variabele, God, blijkt in al Locke's argumenten verborgen te zitten. En consequent doorredenerend lijkt het soms dat niet de autonomie, maar het respect voor God, het belanrijkste fundament vormde voor de *Brief over de Tolerantie* en de *Two Treatises of Government*.

1.3 De liberale staatsleer van Spinoza

Hoewel in deze scriptie zal worden aangetoond dat Spinoza als liberaal kan worden gekwalificeerd, is er maar weinig literatuur voorhanden die dit idee ondersteunt. Misschien komt dit door de onleesbaarheid van Spinoza's belangrijkste werk: de *Ethica*, hetgeen de lezer voor zal komen als een (in het Latijn) geformuleerde wiskundige vergelijking. Een andere reden is wellicht dat Spinoza als metafysicus doorgaans wordt gewaardeerd als de grootste filosoof van zijn tijd, maar dat zijn politieke filosofie, overigens geheel beargumenteerd volgens deze revolutionaire metafysica, er een beetje achteraan hobbelt. Het feit dat hij zijn meest politieke werk nooit af heeft gekregen, helpt hier ook niet bij. Het *politiek traktaat* eindigt precies op het punt waar Spinoza de democratie zou gaan behandelen. Al deze feiten bemoeilijken de toegankelijkheid van Spinoza. Toch is het deze onleesbaarheid die een uitdaging vormt. Als filosoof van de consistente logica moet er in zijn werken een complete beschrijving van de mens, de burger en de staat verborgen liggen. In deze paragraaf zal worden geprobeerd de politiek-filosofische logica van Spinoza weer te geven.

Net als in de paragraaf over Locke zullen zoveel mogelijk primaire bronnen van Spinoza worden gebruikt. De paragraaf bestaat uit twee onderdelen. In het eerste onderdeel wordt een introductie gegeven in het begrippenapparaat en de terminologie van Spinoza (§1.3.1). Vervolgens zal de creatie van de staat volgens Spinoza worden behandeld (§1.3.2) en Spinoza's versie van de tolerantie worden uitgelegd (§1.3.3).

1.3.1 Een introductie in het spinozisme

Om Spinoza als liberaal te begrijpen, is het belangrijk om te zien hoe hij individuen en de rede conceptualiseert. Het is nodig deze begrippen afzonderlijk te introduceren, omdat Spinoza's ideeën afwijken van onze hedendaagse perceptie van deze begrippen. De begrippen 'individualiteit' en 'de rede' zullen tezamen worden behandeld omdat zij in elkaars verlengde liggen.

Bij het bestuderen van Spinoza moet men zich realiseren dat zijn opvattingen geheel volgens metafysische weg worden beredeneerd. Voor Spinoza is alles in de wereld opgesloten in een web van causale relaties. Alles is daarom in meer of mindere mate afhankelijk van elkaar en alles beïnvloedt in meer of mindere mate andere zaken. Enkel God vormt hierop een uitzondering omdat hij een ongedetermineerde grootheid vormt in het web van causale relaties. God is de oorzaak van alles.

Individuen en hun handelen liggen eveneens besloten in een keten van oorzaken en gevolgen. Om individuen te begrijpen is het nodig te begrijpen wat de oorzaken zijn van hun handelen. Logischerwijs zijn dit externe impulsen, maar deze externe impulsen worden altijd in gang gezet door het handelen van andere individuen. Het is daarom belangrijk om de interne prikkels die de mens sturen, te begrijpen. Deze interne prikkels kan men begrijpen en omschrijven met de begrippen *conatus* en *potentia*.[35]

Er bestaat eigenlijk geen toereikende vertaling voor het woord *conatus* Soms wordt het vertaald als 'natuurlijke kracht' en soms als 'het streven'.[36] Dit 'natuurlijke streven' van de mens wordt bepaald door het maximaliseren van de eigen *potentia*. Zonder nog te hebben vermeld wat deze *potentia* inhoudt, is deze *conatus* hetgeen individuen van elkaar onderscheid. Ongeacht of de mens wel of niet door dezelfde externe oorzaken worden gedetermineerd, vormt de *conatus* de essentie van de mens. Maar wat is nu deze *potentia*, die inhoud geeft aan het menselijke streven? De *potentia* duidt op de vermogens van de mens. De *potentia* is datgene wat de mens *kan* doen, wat de mens *in zijn mars* heeft.

Wat heeft de mens in zijn mars? Lopen, rennen, springen zijn primaire uitingen van het lichamelijke zijn. Maar ook vechten, delibereren en werken zijn dingen die een mens kan doen. Dit alles behoort tot de *potentia* van de mens. Gecombineerd met de conatus levert dit voor Spinoza de volgende natuurwet op:

> 'En aangezien het de hoogste wet van de natuur is dat ieder ding, voor zover het in zijn vermogen [potentia, JvdS] ligt, in zijn toestand tracht te verharden [conatus, JvdS] en daarbij alleen rekening houdt met zichzelf en niet met een ander ding, volgt hieruit dat ieder individueel ding het hoogste recht daartoe heeft, dat wil zeggen, zoals ik zei, om te bestaan en te werken zoals het van nature is gedetermineerd.'[37]

---

[35] Misschien wel een van de grootste problemen van Spinoza's werk is dat hij alles in latijn publiceerde. In de vertaling van het latijn naar het Nederlands / Engels gaan soms verschillende nuances verloren. Het is om deze reden dat bij het bestuderen van Spinoza's werk, continue moet worden verwezen naar de originele, latijnse term. In dit geval blijkt dit noodzakelijk te zijn, want het verschil tussen *potestas* en *potentia*, is het meest belangrijke onderscheid in Spinoza's werk.

[36] Zie: R. Scruton, *Spinoza*, Rotterdam: Lemniscaat, 2004, p. 136

[37] Spinoza over de Nederlandse staat uit: Spinoza, *Theologisch-Politiek Traktaat,* vertaling en aantekeningen van F. Akkerman, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1997, p. 86 (In het vervolg naar verwezen als TPT)

Uit dit citaat volgt een belangrijk, maar ook controversieel punt uit het werk van Spinoza. In dit citaat beargumenteert Spinoza dat de mens het recht heeft om te doen, waartoe hij bij machte is om te doen. Recht en macht worden hier ogenschijnlijk op gelijke hoogte gesteld. Veel auteurs die Spinoza uitleggen, zeggen dan ook dat (individuele) macht en recht voor Spinoza hetzelfde zijn.[38] Hier moet men toch een nuance in aanbrengen, omdat Spinoza een onderscheid tussen *potentia* en *potestas* (datgeen waarop men aanspraak *mag* maken) maakt.[39] Dit onderscheid zal later in deze paragraaf aan bod komen.

Tot nu toe is de mens enkel weergegeven als een gedetermineerd wezen zonder inzichten en meningen, maar Spinoza besteedt ook aan deze meningen en inzichten uitgebreid aandacht. Het inzicht in de vermogens van een mens wordt bepaald door het soort kennis die de mens heeft. Kennis ziet Spinoza niet enkel kwantitatief, maar ook kwalitatief. Hij onderscheidt drie kennisniveaus.

Het eerste kennisniveau noemt Spinoza de verbeelding of de opinie en hij veronderstelt dat deze voorstellingen nooit adequaat kunnen zijn. De waarheid voor mensen die leven volgens de verbeelding komt niet in zijn intrinsieke volgorde tot hen. Deze formulering klinkt misschien vreemd (kennis die 'tot ons komt'), maar denk hier terug aan het feit dat wij gedetermineerd worden door causale relaties. Dit kennisniveau duidt op de situatie die het individu ervaart dat hij gedetermineerd wordt, maar geen adequaat inzicht heeft in de oorzaak hiervan. Deze verbeeldingen van de waarheid worden daarom ingevuld met (irrationele) passies en emoties, en veroorzaken ook het geloof in God. Door deze verwarde beelden kan een individu enkel komen tot een ingebeelde universele waarheid (*'notio universalis'*):

> Maar aangezien zij dikwijls zo in het nauw gedreven worden dat ze zich geen raad meer weten, en meestal jammerlijk heen en weer geslingerd worden tussen hoop en vrees –doordat ze de onzekere gunsten van het lot zo mateloos begeren- zijn ze doorgaans al te zeer geneigd aan alles maar geloof te geschenken.[40]

Het tweede kennisniveau bestaat uit gemeenschappelijke begrippen ('*notiones communes'*). Dit zijn beredeneerde reflecties op basis van het eerste kennisniveau. Enige vorm van reflectie, debat en deliberatie is nodig om tot dit kennisniveau te komen en hiervoor moet men via de rede enige afstand kunnen nemen van zijn eigen passies en driften.

Het derde kennisniveau is in combinatie met het tweede niveau de beste invulling van de menselijke rede. Dit kennisniveau laat zich moeilijk vertalen, maar is ongeveer gelijk met het huidige begrip intuïtie en leidt ons tot 'de adequate voorstelling van de (…) essentie der dingen (*'scientia*

---

[38] Zie bijvoorbeeld: R. Scruton, *Spinoza*, Rotterdam: Lemniscaat, 2004 Hoofdstuk over de staat (p. 109 – 126)
[39] Zie hiervoor het proefschrift van: M. Terpstra, *De wending naar de politiek, een studie over de begrippen potentia en potestas bij Spinoza*, Nijmegen: uitgegeven in eigen beheer, 1990
[40] TPT: blz. 82 (Voorrede, par. 1)

intuitiva)'.[41] Dit kennisniveau kan de mens enkel via filosofische studie bereiken en op dit kennisniveau doorziet de mens volledig door welke oorzaken hij of zij wordt geconditioneerd. Dit schept weliswaar geen onafhankelijkheid ten opzichte van deze oorzaken, maar wel inzichten hierin. Deze inzichten geven de mens de mogelijkheid tot het formuleren van de juiste legitimatiegronden voor hun eigen handelen, zonder daarbij de toevlucht te moeten nemen tot het verzinnen van fabelen of mythes. Een later equivalent van deze visie is Freuds ontdekking van het onderbewustzijn. Door het ontdekken van het onderbewustzijn kon de mens zichzelf begrijpen en hoefde hij niet meer te lijden aan de *gevolgen* van de beelden die tot hem kwamen uit dit onderbewustzijn. Ook Spinoza beschouwt het eerste kennisniveau (emoties) als een vorm van lijden. Toch is Spinoza positiever dan Freud omdat hij gelooft dat de mens *zelf* tot het derde kennisniveau kan komen, in tegenstelling tot Freud die een psychoanalyse nodig achtte.

De drie kennisniveaus vormen het inzicht van de mens in zijn vermogens, en zij onderscheiden tevens het 'volk' van de intellectuele elite. Het is belangrijk om te begrijpen dat alle mensen, ongeacht hun kennisniveau, hetzelfde handelen. Zij worden immers door dezelfde oorzaken gedetermineerd. Echter, de verlichte mens die het derde kennisniveau heeft bereikt, zal zijn eigen keuze beter doorgronden. Dit is belangrijk omdat op basis van het derde kennisniveau de mens gevolgtrekking mag en kan maken en dit op basis van het eerste kennisniveau beter niet kan doen.

Hoe kunnen nu de begrippen autonomie en de rede uit het schema van paragraaf 1.1, teruggevonden worden in Spinoza's mensbeeld? Volgens Arblaster was 'de rede' de voorwaarde tot het autonoom zijn van de mens. Bij Spinoza is dit niet het geval. Zijn voorwaarde voor individualiteit is de *conatus*:

> 'Het natuurlijk recht van ieder mens wordt dus niet bepaald door de gezonde rede, maar door zijn streven [conatus, JvdS] en door zijn kracht [potentia, JvdS]. Niet alle mensen zijn immers van nature gedetermineerd tot handelen volgens de regels en wetten van de rede. Integendeel, alle mensen worden geboren in volslagen onwetendheid, en voordat zij de ware wijze van leven kunnen leren en zich de deugd eigen maken, gaat een groot deel van hun leven voorbij, ook al worden ze goed gevoed. Toch moeten ze intussen leven en zichzelf, voor zover het in hun vermogen ligt, in stand houden en wel uitsluitend gedreven door de begeerte.[42]

De conatus markeert de oneindige drang tot het maximaliseren van het vergroten van de *potentia*. Alles wat individuen doen dat in het nadeel is van hun *potentia* zullen zij derhalve verwerpen.

Nu Spinoza's mensbeeld duidelijk is en daarmee ten dele zijn idee van de autonomie (hoewel dit een door mij toegevoegde term is, Spinoza zal deze term niet op deze wijze gebruiken) zal Spinoza's politieke filosofie worden uitgelegd.

---

[41] Spinoza, *Ethica*, ingeleid door Henri krop, Amsterdam: Uitgeverij Bert bakker, 2002. Ethica II, stelling 40, opmerking 2
[42] TPT: blz. 349 (H16, par.3)

1.3.2 De liberale staat volgens Spinoza

In deze paragraaf zal worden aangetoond hoe Spinoza de staat legitimeert op basis van zijn hierboven geschetste mensbeeld. Het is belangrijk om te onthouden dat Spinoza, in tegenstelling tot Locke, niet gelooft dat *alle* burgers volgens de rede leven in de natuurstaat.[43] Zij die niet volgens de rede leven, zijn de mensen die denken en leven volgens het eerste kennisniveau (*notio universalis*). Spinoza heeft dus een pluralistischer mensbeeld dan Locke. Desalniettemin probeert hij een staat te beschrijven waarin zowel de onredelijken als de redelijken het hebben op vrijheid:

> '(…) niemand wordt krachtens het natuurrecht verplicht naar de zin van een ander te leven, maar ieder is de verdediger van zijn eigen vrijheid.[44]

In dit citaat is duidelijk de analogie te vinden met de definitie van het ethisch individualisme, zoals deze gegeven werd door de Telderstichting.[45] Het startpunt van Spinoza's opvatting over de staat is duidelijke liberaal, ondanks dat alles wordt beargumenteerd via metafysische weg en ondanks het feit dat de rede nog geen prominente plaats inneemt.

Net als voor Locke is voor Spinoza de belangrijkste taak van de overheid het maken van wetten. Normaliter wordt de wet opgevat als een door de overheid gegarandeerd recht, of door diezelfde overheid afgedwongen plicht. Maar de mens had volgens Spinoza al zonder de overheid een recht, namelijk het recht op zijn *potentia.* Dit recht was onvoorwaardelijk en hoeft niet in wetboeken te worden neergelegd. Een wet, neergelegd door de staat, heeft voor Spinoza derhalve een andere betekenis. Een wet is 'de wijze van leven die slechts dient ter bescherming van leven en staat'.[46] De wet vervult dan ook niet het streven naar *potentia,* maar naar de *potestas* (het aanspraak maken op macht; autoriteit). De vraag is daarom gerechtvaardigd hoe het mogelijk is dat mensen die allen gestuurd worden door de *conatus*, en derhalve een onvoorwaardelijk recht hebben op hun *potentia*, zich nu door de *potestas* zullen laten leiden.

De sleutel tot het antwoord op deze vraag is wederom gelegen in de *conatus*. Volgens Spinoza zullen individuen altijd streven naar het vergroten van hun eigen nut.[47] Daarnaast maakt Spinoza nog een premisse: de mens kent, net zoals bij Locke, van zichzelf een bepaalde mate van sociabiliteit. De *conatus* en de sociabiliteit vormen Spinoza's mensbeeld. Volgens Spinoza streeft de natuurmens naar een leefruimte waarin zij naar nutsmaximalisatie kan streven.[48] Omdat de natuurmens begiftigd is met enige mate van sociabiliteit, wil zij dit *tezamen* met haar medeburger bereiken. Dit is volgens Spinoza

---

[43] Zie: TPT: blz. 410 (H19, par. 4)
[44] TPT: blz. 92 (Voorrede, par. 13)
[45] Ter herrinering de definitie van het ethisch individualisme: *'het individu niet verplicht is zich te laten leiden door de overweging dat hij het welzijn van anderen of zelfs van allen dient te bevorderen'*
[46] TPT: 156 (zie H4, par.2)
[47] Zie: TPT: 157 (H4, par. 4)
[48] Zie: TPT: 350 (H16, par. 5)

overigens geen altruïstische daad, maar tot groter nut van het individu zelf. Anders dan bij Hobbes, zal de overheid niet de afwezigheid van angst institutionaliseren. Voor Spinoza zal de staat juist een leefruimte zijn waarin men de mogelijkheden creëert om de *potentia* te vervullen. (dit was ook het doel van de *conatus*). Het doel van de staat is daarom analoog aan die van de individuele *conatus*. De *potestas* beheert en garandeerd de *conatus* op collectief niveau.

Deze *conatus* wordt voorwaarde voor het bestaan van een staat, want de burger kan deze immers niet opgeven omdat hij anders op zou houden mens te zijn.[49] Maar hoe moet een volk nu verenigd worden terwijl zij is verdeeld door verschillende kennisniveaus? Spinoza erkent dat op basis van het eerste kennisniveau geen redelijke wetten zijn te maken. Hij veronderstelt daarom dat de personen die zich in het derde kennisniveau bevinden het initiatief zullen nemen en dat de 'onredelijken' zich hiernaar zullen schikken:

> 'Daarom hebben zij zeer krachtig moeten vastleggen en afspreken om alles te regelen alleen op grond van voorschrift van de rede –waartegen zich niemand openlijk durft te verzetten om niet voor verstoken van geest te worden aangezien- en om de begeerte te beteugelen voor zover die op iets aandringt dat schadelijk is voor een ander, om iemand op een andere wijze te behandelen dan men zelf behandeld wil worden, en ten slotte, om het recht van een ander als zijn eigen recht te verdedigen.' [50]

De burgers die leven volgens het eerste kennisniveau zullen echter niet in hun belangen worden geschaad wanneer zij zich laten verenigen onder één contract dat wordt bepaald door de rede. Bedenk dat de gemene deler tussen de burgers uit kennisniveau één, twee en drie de *conatus* is, maar dat burgers levend volgens kennisniveau drie (de rede) hierin het beste inzicht hebben. De mensen die leven volgens de rede weten daarom ook daadwerkelijk beter wat er met burgers moet gebeuren die leven volgens hun eigen begeertes.

De staat moet worden ingericht op basis van de rede en niet op basis van het vervullen van begeertes die anderen zouden kunnen schaden (denk aan haat, toorn, etc.). Hiermee geven burgers een deel van hun *potentia* op en laten zij zich bevelen door de *potestas*. Waarom is dit dan nog steeds vrijheid? Er zijn hiervoor twee redenen. Ten eerste blijft de *conatus* van de burger ook in de burgerlijke samenleving bestaan en is in feite hetzelfde van aard, zoals deze was in de natuurtoestand. Spinoza zegt dan ook als hij zichzelf met Hobbes vergelijkt:

---

[49] Zie: TPT: 363 (H17, par. 1)

[50] TPT: 351 (H16, par. 5). Het lijkt erop alsof een elite het voortouw zal nemen en Spinoza een elitaire democratie propageert, dit is ook te zien in TPT: 157 (H4, par. 4). Dit is helemaal geen vreemde aanname, daar Spinoza zich een trots burger voelde van de Nederlandse republiek die gekenmerkt werd door 'regentenpolitiek'. De gebroeders De Witt waren ook regenten en Johan de Witt was een goede vriend van Spinoza. Deze elitaire houding kan men eveneens terugvinden in het feit dat hij zijn tektsten in het latijn schreef, waarmee hij wilde voorkomen dat het gewone volk het zou lezen. Spinoza was dus een voorzichtig democraat. Enkel toen de gebroeders De Wit op gruwelijke wijze werden vermoord, schijnt Spinoza in een ongekende driftbui te zijn ontaard en heeft hij de straat willen oprennen om 'het volk' eens te wijzen op hun daden. Waarschijnlijk was hij dan op eenzelfde manier aan zijn einde gekomen als de gebroeders de Wit, ware het niet dat zijn huisbaas hem van dit plan heeft weerhouden.

> ‘‘Wat de staatskunde betreft, zo bestaat het verschil tussen mij en Hobbes, waarnaar gij mij vraagt, hierin, dat ik het natuurrecht steeds ongerept in stand houd en van oordeel ben, dat in iedere staat aan het hoogste gezag niet meer recht toekomt jegens de onderdanen, dan overeenkomt met de mate van macht, waarin het het de onderdanen overtreft, hetgeen in de natuurtoestand altijd het geval is,’[51]

Terugdenkend aan het schema aan het einde van paragraaf 1.1., passeert Spinoza de lijn tussen de autonomie en de publieke bescherming hiervan vloeiender dan Locke. De autonomie van het individu (lees *conatus*) is in het publieke leven immers exact hetzelfde. De tweede reden waarom de *potestas* vrijheid genoemd kan worden, is omdat deze de autonomie zelfs versterkt. De mens in de burgerlijke samenleving heeft immers een deel van zijn *potentia* opgegeven*,* te weten zijn begeertes*,* voor een bestaan volgens de regels van de rede. Hiermee doet Spinoza iets vreemds en wijkt hij af van het schema van paragraaf 1.1. Spinoza voegt de rede pas toe aan de autonome mens *nadat* zij zich in een contract hebben verenigd. De reden waarom Spinoza dit vrijheid noemt, is omdat de burger in het contract nu *meester* is geworden van zijn kleiner geworden vrijheid, in plaats van *slaaf* van zijn ongebreidelde vrijheid. Bedenk hierbij nogmaals dat Spinoza het leven volgens emoties, geloof en bijgeloof, zag als het lijden van de mens. Overigens kan men hier ook de liberale voorwaarde van de scheiding tussen waarden en feiten (bij Spinoza respectievelijk emoties en begeertes: *notio univeralis* versus de ‘ware kennis’: *scientia intuitiva*) teruggevonden worden, evenals de relevantie hiervan voor zijn theorie. Het burgerlijk contract kan volgens Spinoza het beste worden opgesteld in de vorm van een democratie:

> ‘(…), omdat het [de democratie, JvdS] mijns inziens de meest natuurlijke is en het meest de vrijheid benadert die de natuur aan eenieder toestaat. Want in een democratie draagt niemand zijn natuurlijk recht zo op een ander over dat hij voortaan niet meer de gelegenheid heeft zich te beraden. Men draagt dit recht over op een meerderheid van de gehele gemeenschap waarvan men zelf deel uitmaakt. En zo blijven allen, evenals tevoren in de natuurlijke staat, gelijk.’[52]

Spinoza blijkt dus een liberale staat te creëren, maar doet dit op originele wijze door de rede pas toe te kennen aan de mens nadat hij zich heeft verenigd in een contract. Dit was mogelijk omdat niet de rede, maar de *conatus* voorwaarde was voor de vrijheid. Deze *conatus*, welke men kan conceptualiseren als de autonomie van de mens, geeft tevens inhoud aan het ethisch individualisme. Deze autonomie is voor Spinoza allesbepalend en kan de mens nooit worden afgenomen. Hij stelt zelfs dat monarchieën,

---

[51] Geciteerd uit: B.H. Kazemier, *De staat bij Spinoza en Hobbes,* Leiden: E.J. Brill, 1951. p. 15 (afkomstig uit ‘*briefwisselingen’)*
[52] TPT blz. 356: H16, par. 11

theocratieën en aristocratieën de *conatus* dienen te respecteren,[53] 'het heil van het volk is immers de hoogste wet'.[54] Gebeurt dit niet, dan vervalt de rechtsbasis van de *potestas* en zal de burger weer leven in een samenleving waarin hij al het recht heeft op zijn of haar *potentia*. Een (democratische) overheid welke de conatus niet als eigen bron van handelen ziet, verliest haar rechtsbasis.

Het moet gezegd worden dat er kleine sporen van elitair denken terug zijn te vinden bij Spinoza. Dit geeft niet omdat het consistent is met zijn eigen premisse dat mensen van zichzelf sociaal zijn. Deze sociabiliteit heeft weliswaar tot gevolg dat mensen zich door de elite zullen laten bepalen, maar ook dit is geen probleem. De elite, geheel bepaald door hun redelijkheid omdat zij leeft volgens de *notio universalis*, heeft dezelfde *conatus*. Er worden dus geen belangen geschaad.

1.3.3 Spinoza en de tolerantie

Nu de basis van Spinoza's politieke-filosofie is uitgelegd, is het niet moeilijk om zijn visie op de tolerantie te schetsen. Misschien is het de lezer al opgevallen hoezeer Spinoza de vraag onderzoekt wat een burger *kan* en *zal* doen (respectievelijk *potentia* en *conatus*) en wat de burger *mag* doen *(*n.a.v. de *potestas)*. In het Theologisch-Politiek Traktaat onderzoekt Spinoza dit ook aangaande de tolerantie. In feite is hij ervan overtuigd dat mensen van nature uiteenlopende standpunten hebben en hij wil in het Theologisch-Politiek Traktaat betogen dat de staat deze niet kan opheffen, getuige ook de ondertitel van het boek: *waarin wordt aangetoond dat men de vrijheid van filosoferen niet alleen kan toestaan met behoud van de vroomheid en van de vrede in de staat, maar dat men haar niet kan opheffen zonder tevens de vrede in de staat en zelfs de vroomheid op te heffen.* Deze paragraaf zal de tolerantie uitleggen zoals Spinoza deze formuleert, door eerst uit te leggen waarom de burger niet anders *kan* en vervolgens waarom hij dit ook *mag.*

Het feit dat burgers in een land altijd verschillende visies zullen hebben, hangt samen met de eerder genoemde drie kennisniveaus. Het ceremonieel en de praktijken van religie zoals deze door zijn tijdgenoten werd gebezigd, zijn in Spinoza's ogen een vertoning van bijgeloof. God is enkel kenbaar via de *scientia intuitiva*, maar daarmee zijn niet alle burgers gezegend. Het bestaan van bijgeloof, in welke vorm dan ook, is derhalve een onvermijdelijk gegeven van het menselijke bestaan. Hiermee heeft Spinoza het bestaan van diverse meningen in de natuurstaat weliswaar al gelegitimeerd, maar nog niet in de burgerlijke samenleving. Deze zou immers via de rede tot stand zijn gekomen. Hoe moet een dergelijke staat omgaan met deze onvermijdelijke onredelijkheid?

Volgens Spinoza mogen de legitimatiegronden voor rechten die de overheid heeft, enkel worden bepaald door het nut.[55] Al eerder zagen we dat dit de reden was voor de natuurmens om over

---

[53] Spinoza, *Political Treatise*, Translated by Samuel Shirley, Prefatory Essay by Douglas Den Uyl, Introduction and Notes by S. Barbone and L. Rice, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005. blz. 58 (H4, art. 2) In het vervolg naar verwezen als PT
[54] TPT: blz. 414 (H19, par. 10)
[55] TPT: blz. 425 (H20, par. 3)

te gaan in een burgerlijke samenleving. Hier wordt duidelijk dat de bevoegdheden van de staat door ditzelfde nut wordt afgebakend. 'Het heil van het volk' is voor Spinoza derhalve 'de hoogste wet'. [56] De vraag die daarom volgt is: is het *nuttig* om de meningen van het volk te censureren? Spinoza geeft hier een helder antwoord op:

> 'Als dus niemand afstand kan doen van zijn vrijheid om te oordelen en te denken wat hij wil, maar eenieder volgens het grootste recht van de natuur meester is van zijn gedachten, volgt daaruit dat er in het staatsleven nimmer naar gestreefd kan worden, tenzij met de rampzaligste gevolgen, dat de mensen uitsluitend spreken volgens het voorschrift van de hoogste overheden, hoe verschillend en tegengestelde meningen ze ook koesteren. Want zelfs de geleerdsten kunnen hun mond niet houden, laat staan het eenvoudige volk. (…) Het gewelddadigst is dus het staatsgezag daar, waar de vrijheid om te zeggen en te verkondigen wat men denkt aan de enkeling wordt ontzegd; gematigd daarentegen is het bewind daar, waar deze zelfde vrijheid aan eenieder wordt toegestaan.[57]

Nuttig is het censureren van de mening dus zeker niet. Spinoza omschrijft een dergelijke handeling zelfs als rampzalig. Spinoza gelooft dat de mens zijn oordeelsvrijheid nooit en te nimmer kan worden ontnomen; het ligt immers in zijn natuur. Al eerder is aangetoond dat Spinoza gelooft dat de menselijke natuur (*conatus*), niet anders werkt in de burgerlijke samenleving. Dit vormde de grondslag voor het burgelijk contract. Wanneer men de menselijke natuur inzake de meningsverschillen zou negeren[58], zou dit de gehele rechtsbasis van de burgerlijke samenleving ondermijnen en vervalt de legitimiteit van de staat.[59] De *potestas* overvleugelt inzake de diverse meningen en geloofsvrijheid dus niet de *potentia.* De macht van de staat kan niet op tegen de, in de mens inherent aanwezige, drang naar oordelen.

Hier wordt daarom aangetoond dat de *potestas* enkel een deel van de *potentia* beteugelt. Voor het overige, waaronder dus de oordeelsvrijheid, is het voor de staat niet raadzaam om te interveniëren in de menselijke natuur. Het zou het voortbestaan van de staat immers aan het wankelen brengen. Alle eventuele ongemakken die uit de volledige vrijheid van meningsuiting voortkomen, vallen in het niet bij de gevolgen van een staat die de vrijheid van meningsuiting censureert.

Dit betekent dus ook dat de mens volgens Spinoza, in tegenstelling tot bij John Locke, atheïst of katholiek mag zijn. En daarnaast is de vrijheid van meningsuiting nodig voor de ontwikkeling van de kunsten en de wetenschap.[60]

---

[56] TPT: blz. 414 (H19, par. 10)
[57] TPT: blz. 426 (H20, par. 4)
[58] En dit kan eenvoudigweg niet: men kan niet van de mens vragen ophouden mens te zijn: TPT: blz 431 (H20, par. 11)
[59] TPT: blz 431 (H20, par. 11)
[60] TPT: blz. 430 (H20, par. 10)

1.3.4 Samenvatting van Spinoza's staatsleer

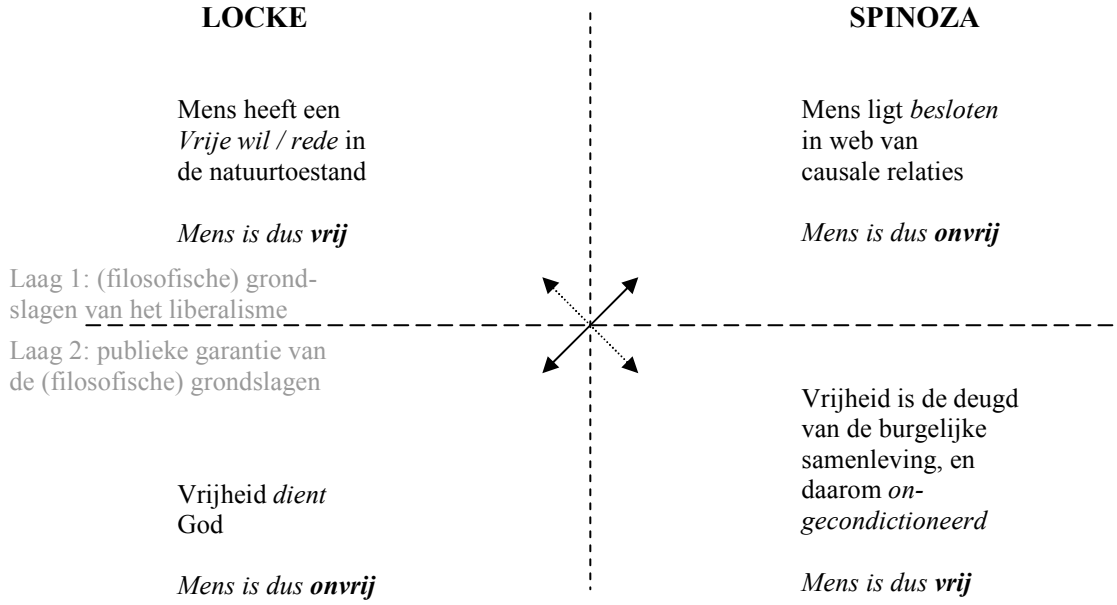
Als korte afsluiting van de paragraaf is het nuttig de essentie van Spinoza's theorie samen te vatten. Spinoza probeert, meer nog dan Locke, een beschouwelijk betoog weer te geven waarin hij de noodzakelijkheid van de vrijheid en de tolerantie aantoont. De noodzakelijkheid probeert hij hard te maken door de mens te definiëren aan de hand van zijn of haar *conatus*, die in de burgerlijke staat geïncorporeerd dient te worden om een goed functionerende overheid te creëren.

Wie in Spinoza een liberaal zoekt, ziet veel van de benodigde begrippen terug in Spinoza's filosofie. Allereerst herkent men de scheiding tussen waarden en feiten in Spinoza's verschillende kennisniveaus. Ten tweede definieert hij mensen als een autonome wezens aan de hand van diens *conatus*. En ten derde vindt men in het onvoorwaardelijke recht dat de mens heeft op zijn *potentia*, het ethisch-individualisme terug. Desondanks definieert Spinoza de mens niet, zoals Locke, als een wezen dat bij voorbaat begiftigd is met de rede. Sommigen leden van de maatschappij zullen deze rede nooit vinden, sommigen bezaten deze al voordat het contract werd gecreëerd. Uit dit mensbeeld ontstaat desalniettemin een staat die geconstitueerd wordt op basis van de rede. Dit wordt mogelijk doordat Spinoza veronderstelt dat zij die de rede bezitten; de rest van de samenleving van het *nut* van de samenleving kunnen overtuigen. Dit is volgens Spinoza niet een onwaarschijnlijke gebeurtenis omdat hij de mens enige sociabiliteit toekent.

De staat heeft in Spinoza's ogen twee taken. Ten eerste beschermt het de *conatus*, maar ten tweede maakt het de burger *meester* van zijn vrijheid. Hiermee completeert Spinoza Arblasters definitie van de autonomie, maar dit gebeurt pas in de burgerlijke samenleving. De burgerlijke samenleving is daarmee, meer nog dan bij Locke, een plaats waarin het individu zich op liberale wijze kan ontwikkelen. De liberale staat van Spinoza dient daarom waarlijk de vrijheid, en niet zoals bij Hobbes, om de afwezigheid van angst te institutionaliseren, of zoals bij Locke, om de verering van God mogelijk te maken.

1.4 Conclusie

In de inleiding werd de verhouding tussen Locke's- en Spinoza's politieke filosofie kort voorgesteld als een gespiegelde paradox. Na de uitgebreide introductie in Locke's- en Spinoza's gedachtegoed, moet deze gespiegelde paradox duidelijk zijn geworden. De paradox bestaat eruit dat Locke beargumenteert dat de vrije wil en de rede in dienst moeten staan van God terwijl Spinoza de mens ziet als een wezen zonder vrije wil, maar eindigt met een staat waarin de vrijheid het hoogste doel is. In het onderstaande schema wordt de gespiegelde paradox weergegeven.



Om het bovenstaande schema te begrijpen is het nuttig als de lezer terugbladert naar het eerste schema van dit hoofdstuk. In dit eerste schema wordt het liberalisme voorgesteld als een dubbelgelaagd systeem met een filosofische grondslag (laag I) en een publieke garantie hiervan (laag II). In dit hoofdstuk is aangetoond dat zowel bij Locke als Spinoza deze dubbele gelaagdheid aanwezig is. Deze dubbele gelaagdheid is daarom de gemene deler tussen Locke en Spinoza.

Bij zowel Locke als Spinoza is de mens niet aan beide zijden van de lijn waarlijk vrij. Bij beide filosofen bezit de mens enkel in één van de twee lagen een *ongeconditioneerde* vrijheid. Dit is een paradox die zowel bij Locke als Spinoza voorkomt. Echter, zoals het bovenstaande schema laat zien, zijn de twee paradoxen gespiegeld.[61] Bij Locke is de mens ongeconditioneerd vrij in de eerste laag van het liberalisme (het mensbeeld), terwijl Spinoza de mens enkel is vrij in de tweede laag (in een democratische maatschappij).

Wanneer we deze paradoxen naast elkaar leggen, zien we dat Locke in eerste instantie ogenschijnlijk de beste papieren heeft om als liberaal gekwalificeerd te worden. Echter, na grondige bestudering van Locke's theorie blijkt dat niet de vrijheid, maar God het centrale thema vormt binnen zijn werk. Spinoza daarentegen begint met een aantal uitgangspunten van waaruit de creatie van een liberale staat een onmogelijkheid lijkt, maar hij eindigt wel met een overheid wiens fundamenten los van God geformuleerd kunnen worden en wiens doel daadwerkelijk de vrijheid is. De sleutel die Spinoza hiervoor gebruikt is dat hij de zelfstandigheid van de rede bewijst, en deze tegenover de religie plaatst. Locke kan de rede echter niet los van God funderen en is daarom niet in staat zijn politieke theorie los

[61] Sommigen hebben gevraagd waarom dit een paradox is. Ik kwalificeer dit als een paradox omdat Locke en Spinoza vrijheid uit onvrijheid beredeneren, of omgedraaid.

te weken van het geloof in God. Ik zal nog eenmaal kort de grootste verschillen weergegeven tussen Locke en Spinoza om dit verschil duidelijk te maken.

Locke conceptualiseert de natuurmens als een wezen dat een vrije wil heeft, enige mate van sociabiliteit kent en begiftigd is met de rede. Spinoza's natuurmens kent ook enige mate van sociabiliteit, maar ziet het individu niet als een wezen met een vrije wil of iemand die automatisch de rede bezit. Locke creëert een staat waarin twee zaken centraal staan: de bescherming van bezit en de verering van God. Spinoza daarentegen besteedt weinig aandacht aan het particuliere bezit, en definieert de staat los van God.[62] Voor Spinoza is vrijheid immers de grootste deugd van het individu in de burgerlijke samenleving. Daarnaast is er nog één fundamenteel verschil: waar Locke het individu de rede toekent aan *alle* mensen, probeert Spinoza op basis van een pluriform mensbeeld de staat te creëren. Dit betekent dat het contract voor Spinoza voor meer mensen toegankelijk is. Daarnaast dicht Spinoza het contract een aantal pedagogische eigenschappen toe, omdat de redelijkheid in een burgerlijke samenleving beter zal worden bereikt dan in de natuurstaat.

Het grootste verschil tussen Spinoza en Locke is, wanneer we Arblasters definitie van de autonomie in het achterhoofd houden, dat Spinoza de autonomie pas in de burgerlijke staat volledig gerealiseerd ziet terwijl Locke de mens in de natuurstaat al volledig autonoom acht. Dit komt omdat Spinoza zijn mensbeeld breder opzet aan de hand van de begrippen *conatus* en *potentia.* Aan de hand van deze twee begrippen *beredeneert* Spinoza de natuurwetten, terwijl deze natuurwetten bij Locke door God worden *gegeven*. De autonomie wordt bij Spinoza bekrachtigt door de rede, terwijl de autonomie bij Locke wordt gegarandeerd door het geloof in God.

Het blijkt dat Locke's liberalisme naadloos lijkt te passen in het schema van paragraaf 1.1, maar hij zijn theorie niet onafhankelijk kan definiëren van God. De ziel van de lockeaanse staat vindt zijn oorsprong immers nog steeds in een dogmatische redenering. In feite is Locke's natuurstaat daarom liberaler dan zijn burgerlijke samenleving. Spinoza is daarentegen wel in staat om met de afzonderlijke begrippen van paragraaf 1.1 een liberaal systeem los van God te beredeneren. Spinoza's burgerlijke samenleving is daarom liberaler dan zijn natuurstaat.

De onafhankelijkheid van Spinoza's liberalisme van God, maakt Spinoza's politieke filosofie liberaler dan die van Locke. Spinoza's liberalisme is daarom op zijn minst even aantrekkelijk, of misschien zelfs aantrekkelijker dan Locke's variant van het liberalisme. Dit komt omdat Spinoza's zorgvuldig opgebouwde premissen logisch in elkaar vallen en de noodzakelijkheid van het liberalisme onontkoombaar wordt. Bij Locke ontstaat er volgens zijn premissen wel een vrijheid, maar een gekortwiekte. Bovendien houdt men bij de bestudering van Locke het idee dat zijn staat God dient, in plaats van de vrijheid van het individu. Spinoza's variant van het liberalisme wordt, anders dan bij Locke, beargumenteerd op basis van de intrinsieke voorwaarde van het liberalisme zelf: de rede.

[62] Hoewel in in het politiek traktaat wel degelijk stelt dat het particulier bezit beschermt dient te worden. Zie PT: blz. 54 (H2, par. 11)

Nu de fundamenten van Locke's en Spinoza's theorie zijn blootgelegd, zal deze scriptie zich concentreren op de verdere ontwikkeling van het lockeanisme en spinozisme. In de volgende twee hoofdstukken zal enerzijds worden gekeken welke onderdelen van Locke's theorie het lockeanisme zo populair hebben gemaakt. Anderzijds wordt er gekeken hoe nieuwe spinozisten zich hebben ontwikkeld en waarom hun invloed op de politieke filosofie tegenwoordig zoveel kleiner is dan die van nieuwe lockeanen.

HOOFDSTUK 2

DE ONTWIKKELING VAN HET LOCKEANISME: DE OPGELOSTE PARADOX

Hoe hebben nieuwe lockeanen de originele theorie van John Locke gebruikt? Zoals is aangetoond in het eerste hoofdstuk, is Locke's theorie sterk afhankelijk van God. Maar ondanks de voortgaande marginalisering van God in de politieke theorie vanaf de Verlichting, vinden de werken van Locke grote navolging. John Locke wordt de filosoof van de Amerikaanse constitutie en zijn ideëen raken verankerd in het skelet van de Amerikaanse samenleving. Bij de geboorte van de Amerikaanse constitutie staan Locke's *Two treatises* centraal in het debat. De bekende Amerikaanse historicus Emerson concludeerde zelfs dat de Amerikaanse politieke cultuur een schaduw is van Locke. Toch heeft Locke met zijn politieke filosofie niet alle mogelijke discussies beslecht, integendeel. Locke's werken geven geen gedetailleerde beschrijving van een goed functionerende overheid en zijn ideëen laten ruimte open voor uiteenlopende interpretaties. Eén ding is zeker: het debat van Amerikaanse ideologen gedurende de negentiende eeuw, speelde zich geheel af binnen het door Locke geschapen discours van de *natural rights.*[1]

Deze historische ontwikkeling is vreemd. Door de Verlichting in de 19e eeuw en de voortgaande secularisatie van samenlevingen moeten nieuwe lockeanen steeds weer voor een probleem hebben gestaan. Wat is nog de bruikbaarheid van een theorie die zo sterk leunt op de aanwezigheid van een dogma? De eerste vraag van deze scriptie probeert dit te onderzoeken: *Hoe zijn nieuwe lockeanen omgegaan met Locke's gebruik van God in de theorie? Hebben zij God vervangen, of bestaat er een 'gat' in de nieuwe lockeaanse theorie?* Naar het antwoord op deze vraag wordt gezocht doormiddel van een analyse van twee stromingen binnen de lockeaanse, politieke filosofie. Enerzijds wordt er gekeken hoe de lockeaanse gelijkheidsdenkers met het genoemde dilemma om zijn gegaan (§2.1.1), en anderzijds wordt gekeken hoe lockeaanse vrijheiddenkers dit doen (§2.1.2).

Het aantal lockeanen is welhaast ontelbaar en daarom is er een selectie gemaakt. Bij de gelijkheidsdenkers worden een lockeaan uit de 18e eeuw en een moderne lockeaan geanalyseerd (respectievelijk Thomas Paine en Hillel Steiner). De vrijheidsdenkers worden aangevoerd door Robert Nozick, maar de door hem geschapen traditie kent weinig directe voorgangers uit de 18e eeuw. Wel gebruikt Nozick diverse componenten uit de theorie van Godwin en Kant. Zij zullen daarom eveneens passeren.

---

[1] In een bekend boek over het liberalisme in Amerika door Louis Hartz, wordt verklaard dat Locke in feite als stille aanwezige is beklonken in de geesten van de Amerikanen. Zijn invloed is niet zozeer een expliciete filosofische deliberatie geweest met daarin een gunstige uitgkomst voor Locke , alswel een vanzelfsprekend feit. Zie: L. Hartz, *The liberal tradition in America*, New York: Harcourt, Brace and Company, 1955

Dit hoofdstuk streeft ernaar om te laten zien welke componenten de nieuwe lockeanen uit de originele theorie van Locke gebruikten. In de conclusie van dit hoofdstuk zal worden bekeken of lockeanen de lege sokkel van God in hun theorie hebben opgevangen. En zo ja, hoe? Daarbij wordt tevens aandacht besteed aan de paradox in Locke's werk zoals omschreven in het eerste hoofdstuk.

2.1 Gelijkheidsdenkers en vrijheidsdenkers

Zoals in het eerste hoofdstuk duidelijk is geworden, bestaat de liberale staatstheorie van Locke uit een publieke garantie van een principe op individueel niveau. De publieke garantie wordt dus volledig bepaald door de inhoud van het principe, maar de interpretaties van ditzelfde principe kunnen verschillen. Zoals het schema in paragraaf 1.1 laat zien, is het belangrijkste principe van het liberalisme de autonomie. Echter, sommige denkers stellen de autonomie op één lijn met de onderlinge *gelijkheid* van individuen, terwijl anderen dit weer op één lijn met de *vrijheid* van individuen stellen. De redeneringen die men hiervoor gebruikt, verschillen vaak niet eens zoveel. Beide gebruiken dezelfde begrippen, maar plaatsten ze in een andere volgorde ten opzichte van elkaar.

In de onderstaande twee paragraven zal worden aangetoond hoe twee lockeaanse denkscholen vanuit twee verschillende interpretaties van het autonomie-principe hun redeneringen starten. Het doel van de paragraven is tweeledig. Enerzijds laat het de ontwikkeling van een nieuwe lockeaanse theorie zien *binnen* de traditie van John Locke. Anderzijds laat het ook zien hoe nieuwe lockeanen de originele intenties van John Locke negeren en daardoor buiten de theorie van John Locke treden.

2.1.1 De lockeaanse gelijkheidsdenkers

Er is één grote overeenkomst tussen de twee hieronder behandelde gelijkheidsdenkers. Beiden zijn voorstander van economische herverdeling en daarom worden zij vaak gerangschikt onder de egalitair liberalen. Het doel van het egalitarisme is dat men *gelijk* moet zijn om van de voordelen van de vrijheid te kunnen genieten. Echter, omdat niet iedereen gelijke kansen heeft, moeten deze eerst worden geëgaliseerd.

De lockeaanse gelijkheidsdenkers, overigens door Amerikanen vaak de 'radicals' genoemd[2], kennen net als Locke een grote rol toe aan de *natural rights*. Praktische problemen zoals armoede werden in de *Two Treatises of Government* maar pover behandeld en schiepen daarom een nieuw plateau voor discussie. Vraagstukken over herverdeling zorgden vanaf het begin van de Amerikaanse constitutie voor problemen en deze zijn tot op de dag van vandaag onverminderd actueel. Het interessante aan deze voortschreidende discussie is dat zij in Amerika altijd heeft bestaan, maar nauwelijks haar argumenten in het marxisme heeft gezocht.[3] De lockeaanse visie op bezit bleef het dominante discours waarbinnen herverdelingsvraagstukken zijn bediscussiëerd. In de Verenigde

[2] Bijvoorbeeld door R. J. Ellis, *Radical Lockeanism in American Political Culture*, uit: The Western Political Quaterly, Vol. 45. No. 4 (Dec. 1992)
[3] Zie: L. J. Scalia, *The many faces of Locke in America's Early Nineteenth-century Democratic Philosophy*, in Political Research Quarterly, Vol. 49, No. 4 (dec., 1996)

Staten zijn de twee tegenpolen in het debat over herverdeling dan ook niet het liberalisme versus het marxisme (zoals dit in Europa vaak het geval was), maar de links-lockeaanse egalitairen versus de rechts-lockeaanse libertariërs. Lockeanen die via de gelijkheid de herverdeling van bezit propageren, moeten deze herverdeling via *natural rights* beargumenteren. De eerste lockeaanse, egalitaire liberaal is Thomas Paine. Een later equivalent is Hillel Steiner.

Wie zich concentreert op de interne dynamiek van de theorievorming van Paine en Steiner, zal twee dingen waarnemen. Enerzijds zoeken zij binnen de originele theorie van Locke mogelijkheden om herverdeling mogelijk te maken. Anderzijds ziet men ook de motivering voor de gelijkheid van burgers veranderen. De eerste ontwikkeling vult enkel de hiaten op in de originele lockeaanse, maar in de tweede ontwikkeling wordt gezocht naar alternatieven voor God in de politieke filosofie.

Thomas Paine

Thomas Paine was een Engelsman van eenvoudige komaf. Na diverse ambachten te hebben uitgevoerd zonder veel succes, vertrekt hij naar Amerika om daar journalist te worden. Hij schrijft in de Verenigde Staten het pamflet C*ommon Sense,* hetgeen zo aanslaat dat hij daarmee zijn naam zou vastleggen in de canon van het Amerikaans liberalisme. Toch is Paine's naam lang niet zo bekend geworden als die van de federalisten, hetgeen komt doordat de geschiedschrijving hem lang links heeft laten liggen. William Blackstone, een invloedrijke wetenschapper die de politieke filosofie van het lockeanisme bestudeerde, categoriseerde Paine niet als natuurrechtdenker. Hierdoor is Paine vaak gepasseerd als lockeaan, maar in recentere analyses is hier verandering in gekomen. Daardoor kan men in Thomas Paine één van de eerste egalitaire, lockeaanse liberalen ontwaren.

Als reiziger nam Paine deel aan verschillende debatten. De natuurrechtdenkers domineerden de politieke filosofie en als Engelsman was Paine bekend met Hobbes en Locke. In de achttiende eeuw waren er grofweg een tweetal dominante visies op *natural rights.*[4] Enerzijds was er het Britse model, gepropageerd door een deel van de Whig-party in Engeland, hetgeen intelectueel werd gerepresenteerd door het werk van Obadiah Hume (*Essay on the English Consitution*). Dit Britse model ging uit van de '*ancient constitution'*, waarin men in de constitutie de *natural rights* liet verdedigen door het parlement. Anderzijds was er de Amerikaanse tegenhanger die niet uitging van de *ancient constitution*, maar uitging van de *natural rights.* Dit model gebruikte de *natural rights* om voor '*popular government*' te pleiten en hiervoor werd vaak het werk van John Locke aangehaald. Deze visie op het natuurrecht behoefde geen historische legitimatie, maar kende aan God een grotere rol toe.

[4] Overgenomen uit: G. Cleays: *Thomas Paine,* Boston: Unwin Hyman, 1989. p. 10

Thomas Paine moet worden geplaatst in de laatste traditie.[5] Er is zelfs ooit van Paine gezegd dat hij plagiaat pleegde op de werken van Locke vanwege de grote gelijkenis tussen hun visie op het natuurrecht. Historici toonden echter de authenciteit van Paine's werken aan.

Paine pleit in zijn werken voor herverdeling van economische goederen, maar blijft in zijn argumentatie altijd binnen de grenzen van Locke's natuurrecht. Paine neemt de bekende *property-rights* van Locke over en voegt hieraan iets toe.

Met behulp van de toeëigeningstheorie van Locke formuleert Paine twee soorten arbeid: 'productief werk' en 'niet-productief werk'. Voor Paine is productief werk de arbeid van boeren, arbeiders en ambachtslieden. Zij hebben daarom een onvoorwaardelijk recht hebben op de vruchten van hun arbeid. Maar het bezit van bankiers, handelaren of speculeerders wordt door Paine gezien als eigendom verkregen door niet-productief werk.[6] Dergelijk bezit is enerzijds verkregen op basis van het werk van anderen en anderzijds enkel mogelijk door een goed functionerende overheid.

Wanneer we terugdenken aan Locke's theorie over bezit, moeten we in gedachten houden dat autonomie voor Locke de voorwaarde was voor het verkrijgen van particulier eigendom. Paine vindt dit ook, maar suggereert dat bankiers en handelaren niet op autonome wijze hun bezit hebben vergaard. Zij zijn aan anderen dank verschuldigd voor hun eigendom. Daarnaast was het niet toevallig dat de beoefenaars van de niet-productieve arbeid tevens de rijksten personen uit de samenleving waren. Met behulp van deze constatering en op basis van het onderscheid tussen niet-productieve en wel-productieve arbeid, ontwerpt Paine de voorwaarden voor herverdeling van economische goederen.

Voor Paine heeft niet-productieve arbeid de volgende consequentie: *'all accumulation of personal property, beyond what a man's own hand produce, is derived to him by living in society'*.[7] Hierdoor vervalt volgens Paine het absolute recht dat iemand kan hebben op deze vorm van bezit, omdat hij anderen eveneens dank is verschuldigd. Paine gaat vervolgens door op deze redenering. Omdat particulier eigendom is veroorzaakt door de samenleving, *'[each person] owes…a part of that accumulation back to society from whence the whole came.'*[8]

Zodoende ontstaat met het vergaren van eigendom op basis van niet-productieve arbeid een schuld richting de samenleving. Hierdoor mag de samenleving bezittingen in de vorm van belasting terugeisen en schenken aan hen die arm zijn. Deze schenking zou moeten worden gerealiseerd door middel van het instellen van een minimuminkomen. Op deze manier probeerde Paine het scheve evenwicht tussen het inkomen verkregen uit niet-productieve arbeid en het inkomen uit productieve arbeid, recht te trekken. Het waren immers altijd de laatsten die aan de eersten compensatie zouden moeten betalen.

---

[5] Idem. p.11
[6] Zie wederom het artikel: Richard J. Ellis, *Radical Lockeanism in American Political Culture*, in the Western political Quaterly, Vol. 45. No. 4 (Dec. 1992)
[7] Thomas Paine, *Agricultural Justice* uit de *Thomas Paine reader*. Harmondsworth: Penguin, 1987, p. 485
[8] Idem. p. 476, haakjes zelf toegevoegd

Paine is daarom de eerste denker die met behulp van de *natural rights* een egalitair model bepleit. Hij doet dit door wat toe te voegen aan de oorspronkelijke theorie Locke. Paine gebruikt immers Locke's premissen betreffende particulier eigendom om een cruciaal onderscheid te maken tussen productieve- en niet-productieve arbeid. Omdat Paine betoogt dat de laatste vorm van arbeid door de samenleving wordt gecreëerd en *niet* via de autonomie wordt bekrachtigd, specificeert hij toe-eigeningstheorie van Locke. Zo opent hij de deur voor herverdeling zonder het lockeaanse discours te verlaten. Toch kan Paine de gelijkheid niet zonder God verklaren. *Natural Rights* blijven door God gegeven en zo bekrachtigt God nog steeds de gelijkheid tussen individuen.

Hillel Steiner

De moderne equivalent van Thomas Paine is Hillel Steiner. Steiner is meer dan Paine een Libertariër, hetgeen impliceert dat hij enkel via de *natural rights* een egalitaire verdeling van economische middelen voorstelt. Hierbij verlaat Steiner nooit het lockeaanse discours.

Steiner komt met Locke overeen dat hij zijn theorie niet concentreert rondom een bepaalde visie op het 'goede leven'.[9] Toch is dit is niet de voornaamste reden om Steiner tot lockeaan te dopen. De grootste overeenkomst tussen Locke en Steiner is dat zij beiden een groot deel van de theorie besteden aan *property rights*. Hillel Steiner legt ook een groot accent op het natuurlijke en inherente recht van de mens op bezit.[10]. De belangrijkste reden hiervoor is dat Steiner enkel via deze weg de vrijheid gerealiseerd ziet worden. Een mens moet immers eerst zichzelf *bezitten*, om ongehinderde controle te hebben over zijn eigen handelen.[11] De *self-ownership* is de belangrijkste overeenkomst tussen Locke en Steiner.

De kern van het egalitaire element in Steiner's theorie is gelegen in een opvallende uitleg die Steiner geeft aan Locke's opvatting over het bezit van de aarde. Locke zegt hierover: *God (...) hath given the World to men in common*[12]. Steiner zegt precies hetzelfde en bovendien ziet ook hij arbeid als het middel om vruchten van de aarde tot privé-eigendom te maken. Maar door het accent sterk te leggen op de zojuist geciteerde zin van Locke, ontwikkelt Steiner een radicaal egalitair model.

Steiner stelt dat de aarde in gelijke mate van iedereen is en ook op die wijze moet worden verdeeld. Deze theorie heeft een radicaal gevolg: omdat alle individuen op de aarde een gelijke claim

---

[9] Zie: Hillel Steiner: *An Essay on Rights*, Oxford: Blackwell Publishers, 1994. p. 282

[10] Zie: idem. p. 230. Waarom Steiner veel accent legt op *property rights* is een belangrijk en interessant debat, maar te groot en ingewikkeld om kort uit te leggen. Ik verwijs naar een uitstekende uitleg in het artikel: Tweedeling overgenomen uit: Peter Jones, *Review Artivle: Two concepts of Liberalism, Two conceptions of Justice*), p.532 – 542. Kernelement in de discussie is het verschil tussen de *choice-based conception of rights* of een *benefit-based concoption of rights.* Deze discussie aangezwengeld door Dworkin, staat impliciet zeer central in het boek van Steiner. Voor diegene die deze tweedeling al kent: Steiner kiest voor een *Choise-based conception of rights*.

[11] Zie: H. Steiner, *An Essay on Rights*, Oxford: Blackwell Publishers, 1994. p. 231

[12] Zie o.a. TPT: 286 en 291 (resp. par. 26 en 34)

hebben op de wereld, betekent dit dat eenieder die zich meer toeëigent dan zijn toegestane deel, rente moet betalen. Steiner omschrijft zijn theorie als volgt:

> True, it mandates a far more extensive redistribution, and one more globally directed than anything contemplated by recent, much less earlier, classical liberals. But it is also led to do so by deploying the same conceptual apparatus – the same model of (choice-based) rights (…) Its principal difference from them lies in its more inclusive interpretation of what counts as nature, (…).

Steiner geeft zelf te kennen dat zijn theorie langs dezelfde lijnen is beargumenteerd als die van vele andere liberalen / liberaristen. Hij legt alleen op één onderdeel in de theorie meer nadruk. Dit heeft grote gevolgen: Steiner stelt voor om een *global fund* te maken, waarin rente van teveel toegeëigend bezit kan worden gestord. Mensen die te weinig van de aarde bezitten, kunnen uit dit fonds geld krijgen. Enkel op deze wijze denkt Steiner dat Locke's idee over arbeid en privé-bezit op een rechtvaardige wijze tot stand kan worden gebracht.

Tot dusver blijft Steiner binnen de theorie van John Locke en zien we hem enkel zoeken naar de hiaten in de originele theorie van Locke. Maar daarnaast verandert Steiner ook een ander deel in de lockeaanse theorie, waardoor God's rol wordt vervangen door het individu.

Dit grote verschil tussen Locke en Steiner wordt veroorzaakt door het karakter van de *Self-Ownership.* Voor beiden vormt de *Self-Ownership* de start van de theorievorming, maar het begrip kent bij Steiner een andere implicatie dan bij Locke. Dit verschil wordt duidelijk wanneer we kijken naar de visies van Steiner en Locke op zelfmoord.

Volgens Locke mag een individu geen zelfmoord plegen: *'yet he has not Liberty to destroy himself'* [13]. Dit betekent dat de self-ownership in Locke's theorie geen intrinsieke waarde vertegenwoordigt, maar in dienst staat van iets anders. Zoals in deze scriptie al meerdere malen is aangetoond, is dit God. Voor Steiner vertegenwoordigt de *Self-Ownership* wel degelijk een intrinsieke waarde, wat duidelijk wordt bij Steiners visie op zelfmoord: '*it's impermissible for anyone (non-contractory) to prevent our suicides or keeping our body tissues or our donating them or our selling them*.[14] Het individu is volgens Steiner eigenaar van zijn eigen lichaam. Waar bij Locke en Paine de souvereiniteit van God de gehele theorie legitimeerde, is bij Steiner de souvereiniteit verschoven naar het individu.

Besluit

Het blijkt dat de hier besproken, lockeaanse gelijkheidsdenkers één ding gemeen hebben: ze nemen onvoorwaardelijk Locke's visie op bezit over. Arbeid is voorwaarde voor bezit, en deze claim is

[13] TTG: 271 (par. 6)
[14] H. Steiner, *An Essay on Rights*, Oxford: Blackwell Publishers, 1994. p. 232

absoluut. Paine en Steiner concentreren zich op een specifiek onderdeel van de theorie van Locke, hetgeen zij zo uitleggen dat er ruimte ontstaat voor herverdeling *binnen* de lockeaanse staat. Paine specificeert het begrip arbeid en Steiner concentreert zich op Locke's visie op de aarde.

Steiner doet echter ook iets anders dan Locke en Paine: hij formuleert de gelijkheid als een horizontale relatie tussen burgers onderling. Hierdoor heeft hij God niet meer nodig om de *natural rights* te motiveren. Opvallend is dat de gevolgen van Steiners theorie nauwelijks verschillen van die van Locke of Paine.

2.1.2. De lockeaanse vrijheiddenkers

Net als binnen het gelijkheidsdenken, staan bij de vrijheidsdenkers de *property rights* centraal. Maar in tegensteling tot Steiner, is vrijheid ongeconditioneerd. Voor politiek filosofen als Nozick zijn mensen gelijk omdat zij allen dezelfde mate van vrijheid bezitten. De lockeaanse vrijheidsdenkers worden tegenwoordig aangevoerd door de werken van Robert Nozick, die men kan categoriseren als rechts-libertariër. Rechts-libertairen hebben zich niet altijd geprofileerd tegenover de egalitair-liberalen. Deze laatste stroming wordt door Rawls weer populair in de jaren '70. De stroming waar de rechts-libertairen zich oorspronkelijk tegen afzetten was het utilisme.[15]

Het belangrijkste principe van utilitarisme is het consequentialisme, hetgeen wil zeggen dat alles wat een *positief effect* heeft (hier in het midden gelaten wat precies positief is), moreel goed is. Daarnaast streeft de utilist naar 'het grootste geluk, voor het grootste aantal mensen'. Nu zijn er diverse utilistische stromingen die allen via hun eigen manier het grootst mogelijke geluk denken te bereiken. Een dominante utilistische school tracht via marktwerking een zo groot mogelijke accumulatie van welvaartsmiddelen te bereiken. Zolang iedereen er per saldo op vooruit gaat, is de markt moreel goed. Er zijn echter situaties te bedenken waarin de markt volgens het consequentialisme moreel onwenselijk is. In het geval van monopolievorming kan de accumulatie van het kapitaal zo verlopen, dat per saldo niet iedereen erop vooruit gaat. Precies in deze situatie onderscheidt de libertariër zich van de utilist[16]. Een utilist zal in deze situatie de markt niet meer als moreel goed ervaren. De libertariër daarentegen kwalificeert de markt echter als *inherent* goed, in tegenstelling tot de instrumentele functie die utilisten aan de markt toekennen. Omdat het utilisme tegenwoordig niet meer tot het dominante, politiek-filosofisch discours hoort, is het rechts-libertarisme een tegenpool geworden van het egalitaire denken.

De ontwikkeling van het lockeaans, rechts-libertarische denken kent geen lange traditie. Daarmee is overigens niet gezegd dat de stroming zich op nieuwe visies beroept. Nozick wordt in veel literatuur

[15] Zie: Vallentyne, Peter, "Libertarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.)
[16] W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy,* Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 102 – 103

weliswaar als politiek-filosofisch grondlegger beschouwt van het rechts-libertarisme[17], maar hij deed dit door diverse filosofische tradities aan elkaar te knopen. In feite combineert hij een veel ouder begrip, namelijk het filosofisch-anarchisme van William Godwin (1756-1836), met de *natural rights* van John Locke. In deze paragraaf wordt daarom ten eerste het filosofisch-anarchisme van Godwin behandeld, waarin aandacht wordt besteed aan de onderdelen die tevens de fundamenten zullen vormen van het rechts-libertarisme. Vervolgens zullen de lockeaanse modificaties van deze theorie worden weergegeven met behulp van Nozick's *Anarchy, State and Utopia*.

William Godwin

Godwin werd de grondlegger van het filosofisch anarchisme door te beargumenteren dat de overheid een corrupte macht is, welke overbodig en zelfs hinderend zou zijn voor de ontwikkeling van de menselijke geest.[18] In deze ontwikkeling van de geest, speelt het vermogen om (rationeel) te oordelen voor Godwin een grote rol. Wetten, overheid en ook privé-bezit ontnemen burgers echter dit vermogen tot rationeel gedrag en zij zijn derhalve onwenselijk. Het mensbeeld waarop Godwin zijn stelling baseert, blijkt in zeer grote mate overeen te komen met dat van John Locke. Toch blijkt Godwin een optimistischer mensbeeld te hebben dan Locke en daarom komen Locke en Godwin niet tot dezelfde conclusies.

Er is een groot aantal overeenkomsten tussen Locke en Godwin.[19] Ten eerste delen zij hun idee over de mens, namelijk dat hij is geboren met het vermogen tot rationeel handelen. Ten tweede delen zij het geloof in het bestaan van universele wetten, maar in deze overeenkomst schuilt tevens een groot verschil. Bij Locke komt de universele waarheid en diens wetten rechtstreeks van God en dit vormt de onderliggende fundering van zijn theorie. Bij Godwin daarentegen is de universele waarheid niet kenbaar, maar wel een *doel* om naar te streven. Voor Locke en Godwin geldt wel –en dit is een derde overeenkomst– dat de band tussen 'het universele' en de mens, individueel is.[20]

De overeenkomsten tusssen deze twee mensbeelden leiden tot eenzelfde visie op de samenleving. Zowel Locke als Godwin maken een duidelijk onderscheid tussen 'de samenleving' en 'de overheid'. Dit onderscheid is opzichzelf geen vernieuwend onderscheid, maar wel van belang is dat beiden het primaat leggen bij de samenleving. Zowel voor Locke als Godwin geldt dat de individuele mens enkel in de samenleving zijn (economische én sociale) doelen kan verwezelijken.

Op basis van dit onderscheid ontstaat er ook een cruciaal verschil tussen Godwin en Locke. Godwin is een utilist die op consequentialistische wijze zijn ethiek ontwikkelt. Elk individu moet

[17] Zie bijvoorbeeld: J. Naverson: *The Libertarian idea,* Philadelphia: Temple University Press, 1998. preface
[18] *The anarchist writings of William Godwin,* edited with an Introduction by Peter Marshall, London: Freedom Press, 1986. p. 27
[19] Zie: idem. p. 25
[20] Bij Locke is dit deze (protestantse) rechtstreekse band, de band tussen individu en God. Bij Godwin moet men op *individueel* niveau streven naar de universele waarheid.

volgens Godwin op *individueel* niveau afwegen wat voor hem van grootste nut zal zijn. Omdat geen enkele handeling van een mens in exact dezelfde context plaats vindt, ontstaat er volgens Godwin in elke situatie een ander gewenst gedrag.[21] De consequentie is dat, gemeten aan het consequentialisme, in één situatie een bepaalde handeling adequaat is (bv. eerlijk zijn) terwijl het in een andere situatie inadequaat kan zijn (men moet liegen). Volgens Godwin is het daarom onmogelijk om uniforme regels op te stellen, omdat deze het oordeelsvermogen van het individu beknotten en hem niet de mogelijkheid bieden het grootste nut na te streven. Om terug te komen op het onderscheid tussen 'de samenleving' en 'de overheid'; voor Godwin beknot de laatste dus in alle gevallen de eerste.

Voor Locke liggen de zaken anders. Ook hij gelooft in de ratio van het individu en vindt 'de samenleving' van groot belang, maar Locke gelooft dat de overheid de samenleving kan dienen. De oorzaak voor dit verschil is gelegen in het feit dat Locke niet zo'n groot vertrouwen heeft in het oordeelsvermogen van het individu als Godwin. Zoals we in hoofdstuk I zagen, veroorzaakte juist het vertroebelende oordeelsvermogen van individuen de *State of War*. Om deze te vermijden, stelde Locke de overheid voor als alternatief die met behulp van een *Common Judge* de *State of War* zou kunnen vermijden.

De overeenkomst tussen Locke en Godwin is uiteindelijk klein als je het meet aan de uitkomsten van hun voorgestelde theorie. Het mensbeeld komt echter wel in grote mate overeen en bovendien maken beiden een onderscheid tussen 'de samenleving' en 'de overheid'. Anarchisten leggen het primaat geheel bij de samenleving en vinden de overheid een overbodig instituut. Deze negatieve visie op de overheid nemen vele rechts-libertariërs over. Zij durven de samenleving echter niet geheel aan het individuele oordeelsvermogen van het individu over te laten, maar zoeken naar een minimaal kader waarbinnen het individu verder zoveel mogelijk vrij is. Nozick noemt Godwin in zijn boek dan ook een onvoorzichtige optimist en distantieert zich daarmee van het echte anarchisme[22]. Godwin biedt theoretisch wel een belangrijk handvat: waar bij Locke de overheid een noodzaak was en dus een onvermijdelijk exponent van zijn theorie, daar ontwikkelt Godwin een theorie op basis van een optimistisch mensbeeld waarin een overheid in het geheel niet nodig bleek te zijn. Rechts-libertariërs delen hun wantrouwen jegens de overheid. Individuele keuzes of individuele ontwikkeling hebben voor hen niets met de overheid te maken. Als de samenleving iets wil dan kan het. Het zal blijken dat Nozick in zijn argumentatie voor het libertarisme intuïtief naar deze anarchistische argumenten verwijst.

[21] *The anarchist writings of William Godwin,* edited with an Introduction by Peter Marshall, London: Freedom Press, 1986. p. 29
[22] R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Camebridge: Blackwell Publishing, 1974. p.5

Robert Nozick

Robert Nozick combineerde een drietal elementen om er zijn theorie mee te funderen. Ten eerste is dit de intuïtieve neiging van het anarchisme om de samenleving als volledig zelfredzaam en autonoom te zien, ten tweede is dit een deel van de kantiaanse ethiek. De hoofdmoot in zijn theorie wordt echter volledig gevormd door Locke's opvattingen over bezit en dit maakt Nozick tot lockeaanse libertariër.

Het lockeaanse fundament in Nozick's *Anarchy, State and Utopia* wordt geintroduceerd in de eerste zin van het boek:

> 'Individuals have rights, and there are things no person or group may do to them (without violating their rights). So strong and far reaching are these rights, that they raise the question of what, if anything, the state and its officials may do.[23]

De rechten die Nozick bedoelt zijn het recht op *self-ownership* en dientengevolge een absoluut recht op de vruchten van eigen arbeid. In het boek van Kymlicka, waarin alle recente politieke filososofieën worden behandelt, wordt de implicatie van Nozick's idee over *self ownership* op de volgende wijze samengevat[24]:

1. People own themselves
2. The world is initially unowned
3. You can acquire absolute rights over a disproportionate share of the world, if you do not worsen the condition of others.
4. It is relatively easy to acquire absolute rights over a disproportionate share of the world

Therefore: 5. Once people have appropiated private property, a free market in capital and labour is morally required.

Zoals Kymlicka's redeneerschets laat zien, baseert Nozick zijn theorie volledig op het idee van *self-ownership.* De staat mag dan ook enkel instituties creëren, die de *self-ownership* (en dientengevolge het absolute recht op eigendom) beschermen. Voor het overige is de samenleving in het geheel vrij om alles zelf te regelen. Dit betekent bijvoorbeeld dat er geen staatsbibliotheken zullen zijn, of door de overheid gecreëerde wegen. Volgens Nozick moeten dergelijke instituties allemaal door de markt ontstaan. Wanneer men absoluut recht heeft op zijn eigen bezit, kan alleen door middel van een *vrijwillige* handeling het bezit van eigenaar veranderen. Enkel de markt, en niet belastingen, is hiervoor het juiste medium.

---

[23] Idem. p. ix

[24] W. Kymlicka, *Contemporary Political Philsosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2002 (2ND edition), p. 116

Wanneer men het lockeaans gedeelte in Nozicks theorie evalueert, moet men zich echter tevens afvragen op welke manier Nozick de *self-ownership* motiveert. Locke deed dit via de aanwezigheid van God, maar Nozick gebruikt twee andere argumenten. Ten eerste ondersteunt hij de lockeaanse premisse door een beroep te doen op de maken op een anarchistsche intuïtie. Ten tweede motiveert hij de *property rights* met behulp van de kantiaanse ethiek.

De anarchistische intuïtie zoals omschreven door Godwin, probeert Nozick te activeren met zijn voorbeeld van de basketballer Will Chamberlaine. Dit gaat als volgt: Chamberlaine is een bovengemiddeld goede basketballer en wordt voor veel geld naar een club gehaald. Zijn loon is echter velen malen hoger dan die van de fans die hem wekelijks toejuichen. Nozick vindt dit in geen enkel opzicht immoreel. De loonkosten van Chamberlaine zijn immers in het prijskaartje verwerkt en fans zijn bereid dit te betalen. Niemand wordt gedwongen om een toegangskaartje te kopen en derhalve heeft Chamberlaine een hoger inkomen op basis van de toestemming van anderen.

Dit onderdeel in de theorie van Nozick is een sterk argument. Nozick laat immers anderen – dus geen ethische logica– zijn theorie legitimeren. De strekking van het argument gebruikt de anarchistische intuïtie van Godwin: individuen kunnen zelf de afweging maken wat goed en fout is en alleen uit deze individuele afweging volgen regels. Anders dan Godwin, probeert Nozick te laten zien dat een vrije markt het juiste kader is voor deze vrije afweging. De grote overeenkomst tussen Nozick en Godwin is de autonome rol die zij toekennen aan de beslissing van het individu.

Toch gebruikt Nozick ook een ethisch argument. Nozick doet namelijk een beroep op de kantiaanse ethiek die zich eenvoudigweg laat samenvatten door te stellen dat mensen nooit middelen mogen zijn, maar altijd doelen op zich. Nozick verwoordt de implicaties van de kantiaanse ethiek voor zijn eigen theorie alsvolgt:

> 'Society must respect these rights because they reflect the underlying Kantian principle that individuals are ends and not merely means; they may not be sacrificed or used for the achieving of other ends without their consent.' 'This Kantian Principle requires a strong theory of rights, for rights affirm our 'separate existences', and to take seriously 'the existence of distinct individuals who are not resources for others'[25]

Hiermee krijgt Nozick zijn theorie politiek-filosofisch sluitend. Het meest opvallende is dat Kant in feite de functie vervangt, die God vervulde in Locke's theorie.

Besluit

Het rechts-libertarisme wordt op het politiek-filosofische terrein tegenwoordig geheel aangevoerd door het boek *Anarchy, State and Utopia* van Robert Nozick. In veel politiek filosofische werken wordt bij

[25] Twee citaten door Kymlicka op deze wijze samengevat: W. Kymlicka, *Contemporary Political Philsosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 108. Citaten van Nozick afkomstig uit: Nozick, Robert: *Anarchy, State and Utopia*, Camebridge: Blackwell Publishing, 1974. p. 30-31 en p. 33

de bespreking van het rechts-libertarisme naar Nozick verwezen. Daarom wordt Nozick soms zelfs de grondlegger genoemd van het rechts-libertarisme.

De originaliteit van Nozick is niet gelegen in de gebruikte argumenten. De lockeaanse premissen die de hoofdmoot vormen van Nozick's theorie, worden al honderden jaren gebruikt. De originaliteit ligt op een ander vlak: Nozick laat drie filosofische tradities samensmelten tot een consistent verhaal. De waarde die Locke's theorie heeft voor het rechts-libertarisme maakt hierdoor een unieke ontwikkeling door. Waar in het aloude bronwerk een paradox lag besloten, negeert Nozick deze volledig door het dogma die deze paradox veroorzaakte, te vervangen door latere filosofische tradities van Kant en Godwin. We zien dat Nozick een belangrijke stap maakt in de ontwikkeling van het lockeanisme: de tegenstrijdigheid in Locke's werk lijkt te zijn verdwenen.

2.2 Conclusie

De vraag die in dit hoofdstuk moet worden beantwoord is: *Hoe zijn nieuwe lockeanen omgegaan met Locke's gebruik van God in de theorie? Hebben zij God vervangen, of bestaat er een 'gat' in de nieuwe lockeaanse theorie?* In de analyse die moet leiden tot de beantwoording van deze vraag, kon men steeds opnieuw twee ontwikkelingen waarnemen. Enerzijds worden er redeneringen opgesteld die volledig passen in de theorie van de *property rights* van John Locke. Anderzijds worden de oude intenties van Locke (staat dient God) genegeerd. De conclusie die hieruit volgt is eenvoudig: binnen de huidige lockeaanse politieke filosofie zijn de intenties van Locke verdwenen. Maar toch, en dit is zeer opmerkelijk, zijn grote delen van Locke's theorie intact gebleven.

Hoe hebben de nieuwe lockeanen dit bewerkstelligd? De vrijheidsdenker Hillel Steiner heeft eenvoudigweg de souvereiniteit van God verplaats naar het individu. Voor het lockeaanse denken heeft dit maar weinig consequenties, behalve dat een individu nu zelfmoord mag plegen. Ook zal Steiners visie op de tolerantie wat ruimer zijn dan die van Locke, maar Steiner besteedt hier geen aandacht aan. Ook de vrijheidsdenker Nozick laat Locke's originele intenties voor wat ze zijn. Hij vult het gat dat God achterlaat in de lockeaanse theorie op met twee andere denktradities: het filosofisch-anarchisme van Godwin en de ethiek van Kant.

God vervulde voor Locke een grote functie in zijn de theorie. Echter, het blijkt dat men hem heel eenvoudig uit de theorie kan halen, zonder de gevolgen van de theorie ernstig te beschadigen. De belangrijkste opgave waar nieuwe lockeanen voor stonden, was om de gelijkheid/vrijheid opnieuw te motiveren en daar plichten aan te verbinden. Dit is gelukt. Met de interventie van Kant door Nozick, of door de volledige controle van het individu over zijn eigen lichaam aldus Steiner, is God verdwenen uit de nieuwe lockeaanse theorie. De paradox die in het eerste hoofdstuk werd waargenomen in Locke's theorie, is door de nieuwe lockeanen moeiteloos opgelost. Opvallend is dat de *property rights* niet hebben geleden onder het verdwijnen van God. Men moet derhalve concluderen dat nieuwe

lockeanen zich moeiteloos aangepast hebben aan een wereld waarin God geen legitimerende kracht meer heeft.

Het antwoord op de eerste onderzoeksvraag is daarom dat nieuwe lockeanen het 'gat' dat ontstond in lockeaanse theorie na de verdwijning van God uit de politieke filosofie, hebben opgevuld. De paradox in Locke's theorie is opgelost en zijn theorie lijkt aangepast aan de moderne tijd. De aanpassingen betekenen voor het originele werk dat het geen belangrijke bron meer kan zijn. Enkel een mix met andere filosofische tradities maakt het lockeanisme nog tot een nuttige politieke-filosofie.

Ondanks deze constatering, blijft John Locke ongekend populair. Een student die politieke filosofie studeert, kan niet om de stapels boeken over Locke heen. Dit roept een fundementele vraag op: waarom heeft men ervoor gekozen om Locke's theorie aan te passen, terwijl er al die tijd een theorie bestond die God niet nodig had? Waarom allerlei noodgrepen toepassen, als er al een zuiver theoretisch concept klaarligt? Bovendien kwamen Spinoza en Locke beide uit de Nederlanden en publiceerden zij in dezelfde periode. Waarom bleef men vasthouden aan een voorman, wiens intenties werden ingehaald door de tijd. En waarom koos men niet voor zijn tijdgenoot, die al had bewerkstelligd waar nieuwe lockeanen naar moesten zoeken?

HOOFDSTUK 3

DE ONTWIKKELING VAN HET SPINOZISME: DE VOORTLEVENDE PARADOX

De nieuwe lockeanen pareren de paradox in Locke's oorspronkelijke werk. Wel moesten zij hiervoor andere theoretische begrippen inpassen en Locke's intenties volledig negeren. Dit alles deden zij terwijl Spinoza, leeftijdsgenoot van Locke, al een liberaal idee ontwikkelde dat God niet nodig had om een liberale staat te legitimeren. Waarom werd Spinoza al die jaren genegeerd? Was er soms iets 'mis' met zijn theorie? In dit hoofdstuk zal de tweede onderzoeksvraag van deze scriptie worden beantwoord: *Waarom vormde het spinozisme geen alternatief voor het lockeanisme?*

Dit hoofdstuk zal aantonen dat de politieke filosofie van Spinoza zich ontwikkelt langs tegenstrijdigheden en paradoxen en dat geen enkele nieuwe spinozist deze ontwikkeling kon doorbreken. Waar is gebleken dat nieuwe lockeanen zich aan de paradox onttrekken die lag besloten in het werk van Locke, zo blijft de interpretatie van de liberale staatsleer van Spinoza er één vol met nieuwe tegenstrijdigheden. Daarnaast is er nog een ander verschil tussen de ontwikkeling in Spinoza's en Locke's originele theorie: Spinoza lijkt vaak een inspiratiebron te zijn geweest voor eenlingen en intellectuele vrijbuiters. Veel van zijn navolgers zijn moeilijk te plaatsen in actuele debatten en zweven daarom onbekommerd, maar vaak onmachtig door diverse intellectuele stromingen heen.

In de laatste eeuw zijn er twee momenten geweest waarin het spinozisme onderdeel werd van maatschappelijk debat. Ten eerste ontstond er vlak voor de opkomst van Hitler als Bondskanselier een ware Spinoza-cultus. De centrale vraag in deze discussie was of Spinoza als (Joods) liberaal denker moest worden gekwalificeerd, of toch een ketter was.[1] Ten tweede ontstond er bij de Franse marxisten vanaf 1945 een grote interesse in Spinoza. Deze interesse valt te verklaren omdat de Franse marxisten actuele ontwikkelingen moeilijk konden verklaren met een hegeliaans-marxistische doctrine. Omdat zij het het marxisme niet wilden verloochenen, probeerde men de hegeliaanse fundamenten binnen marxisme te vervangen met behulp van spinozistische elementen. Dit hoofdstuk zal onderzoeken hoe de theorie van Spinoza is gebruikt in deze twee stromingen, welke elementen onderdeel werden van discussie en wat nu uiteindelijk de kracht is geweest van deze stromingen. De achterliggende vraag is of deze stromingen ooit de mogelijkheid boden om het lockeanisme uit te dagen, of zelfs te vervangen?

[1] De joodse synagoge in Amsterdam heeft over Spinoza de *herem*, een religieuze banvloek, uitgesproken. Dit betekende dat de religeuze rechtbank in Amsterdam alle vloeken over Spinoza uitsprak die zij kende, en dat Spinoza officieel geëxcommuniceerd werd met de Synagoge.

3.1 Spinoza als inspiratiebron voor Joden uit de Weimar-republiek

De Joodse gemeenschap in Berlijn moet zich in de jaren '30 van de twintigste eeuw toch wel zorgen hebben gemaakt om het groeiende anti-semitisme. De NSDAP begon langzaam maar zeker populariteit te verkrijgen en werd bovendien steeds minder genegeerd door zittende politici. De Weimar-republiek was weliswaar een democratische republiek en de Joodse gemeenschap leek goed geïntegreerd, maar veel recente maatschappelijke ontwikkelingen moeten de Joden zorgen hebben gebaard. Zo werd bijvoobeeld de Joodse minister Walter Rathenau om anti-semitische redenen vermoord.

Temidden van al deze zorgwekkende ontwikkelingen en aan de vooravond van wat Joden te wachten stond, onstond er een massale interesse in Spinoza. Een Joodse filosoof uit die tijd omschreef deze trend alsvolgt:

> '*Die Signatur der Zeit und insbesondere der Jüdische Zeit wurde bei der Spinozafeier des jahres 1927 sichtbar: Mit Ausnahme einiger weniger orthodoxen Stimmen war vom extremsten Religions-Judentum bis zum extremsten National-Judentum ein hellige Begeisterung für den "Großen Juden".* [2]

Wat is dan *die Signatur der Zeit* die Spinoza tot cult-figuur maakte? In een recente studie over de verheerlijking van Spinoza door de Joden in de Weimar-republiek, laat David Wertheim zien dat deze verheerlijkers van Spinoza geen homogene groep was.[3] De Joodse bevolking was op zoek naar haar indenteit als liberale burgers en raakte in deze zoektocht verdeeld in twee kampen. Aan de ene kant waren er de Joden die zich wilden assimileren binnen de democratische republiek, zij omhelsden Spinoza als hun eerste Joodse, democratische voorganger. De historicus George L. Mosse schreef over deze groep, dat het ideaal van *Bildung* de identiteit van de Joodse burgers bepaalde en dat het 'de mate van *Bildung* was, en niet zijn religieuze of nationale erfenis, die de gelijkheid onder burgers onderling bepaalde'.[4] Het ideaal van deze Joodse burger was daarom assimilatie en hij wilde hierbij niet zijn Joodse identiteit benadrukken. Spinoza werd voor deze groep de held van de Verlichting.

Als reactie op deze '*Bildung* Joden' ontstond er een ander geluid binnen de Joodse gemeenschap. Tegenover Mosse's interpretatie van de Weimar-Joden, ontstond de gedachte van de 'Joodse Rennaissance'.[5] De geassimileerde Joden in de Weimar-republiek kwamen op allerlei fronten hun traditionele Joodse identiteit tegen. Enerzijds werden zij er onvrijwillig op gewezen door het anti-semitisme, hetgeen overal in de Duitse samenleving aanwezig leek te zijn. Anderzijds hadden Duitse Joden gevochten in de eerste wereldoorlog en kwamen daarbij Joden tegen uit Oost-Europa. Deze

---

[2] H. Cohen, "*Ein Ungedrucker Vortrag Herman Cohen über Spinozas Verhältnis zum Judentum; Eingeleit van Franz Rosenzweig* uit *Festausgabe zum zehnjährigen bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judenstums* 1919 – 1929, Berlin 1929

[3] Zie: D. J. Wertheim, *Cherishing a Heretic, The Jews of Weimar and their Celebration of Spinoza*, proefschrift voor de Universiteit van Utrecht, November 2005

[4] G. L. Mosse, *German Jews Beyond Judaism,* Cincenetti: Hebrew union college press, 1985. p.6

[5] Zie wederom de van studie D. J. Wertheim, p. 13. Zie ook: Brenner, *The renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*.

Joden hadden wél hun Joodse identiteit behouden, hetgeen contrasteerde met de identiteit van de Joden uit de Weimar-republiek. Om deze reden ontstond als reactie op het *Bildung-ideal* een opleving in de interesse in de Joodse identiteit.

Deze anti-*Bildung* Joden waren niet onvoorwaardelijk vóór of tegen Spinoza. Enerzijds waren er de zionisten en orthodoxen, die Spinoza nog steeds als een ketter zagen. Anderzijds was er de groep die zich liet beïnvloeden door de Romantiek, minder zocht naar (liberale) universele wetten maar zich graag concentreerde op het 'authentieke en uitzonderlijke'.[6] Voor hen belichaamde Spinoza de authenticiteit van een banneling, de eenzame Joodse filosoof en was hij een waardig representant van het Joodse volk.

Zonder de Joodse gemeenschap voor te stellen als een homogene beweging, bleef Spinoza voor alle Joden in de samenleving een centrale rol vervullen. Voor de *Bildung*-Joden was Spinoza een groot voorbeeld, alsmede voor de anti-liberale romantici. Aan de andere kant waren er de orthodoxen en zionisten, die in Spinoza een verrader zagen van de Joodse identiteit. Alle groepen binnen de Joodse samenleving zagen in Spinoza óf de held van de Verlichting, of de kop van jut.

In deze paragraaf zullen twee filosofen worden behandeld die zich ontwikkelden temidden van de bovengenoemde stromingen. Ten eerste is dit Hermann Cohen, een filosoof die men kan plaatsen in het anti-Spinoza kamp. Ten tweede wordt de reactie hierop van Leo Strauss behandeld, die weliswaar niet onvoorwaardelijk spinozist is, maar Spinoza toch positiever behandelt dan Cohen. Beiden denkers horen overigens niet thuis in het anti-liberale kamp van de orthodoxen of romantici. Zij proberen beide het liberale thema van de rol van religie ten opzichte van de rede te behandelen. In hun argumenten kan men de invloed van de verdeelde Joodse gemeenschap waarnemen.

In de behandeling van deze twee filosofen zal niet enkel naar hun historische interpretatie van Spinoza worden gekeken, maar ook naar de politiek-filosofische kwalificatie die ze aan Spinoza's werken gaven.

Hermann Cohen

Weinig filosofen zijn in hun tijd zo gewaardeerd en hadden zo'n goede reputatie als Hermann Cohen. Hoewel Cohens rol in de politieke filosofie momenteel weinig expliciet is, moet men hem zien als één van de grondleggers van het (Duits) neo-kantianisme. Cohens rol in het Judaisme is zo mogelijk nog veel groter vanwege de uitdagende stelling dat het Judaisme het 'geloof was van de rede'.[7] Als (neo-) kantiaan speelde de rede voor Cohen een belangrijke rol, alsmede de universele geldigheid hiervan.

Cohens opvattingen kan men op de volgende wijze samenvatten. Volgens Cohen is er in de ethiek geen plaats voor particuliere religies. De ethiek moest immers regels formuleren voor de totale mensheid (*Allheit*). Cohens opmerkelijke toevoeging aan deze stelling was dat religie hierdoor niet –

[6] D. J. Wertheim, *Cherishing a Heretic, The Jews of Weimar and their Celebration of Spinoza*, proefschrift voor de Universiteit van Utrecht, November 2005. p. 165

[7] Zie: E. Berkovits, *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*, New York: Ktav Publishing House inc., 1974. p. 1

zoals men misschien zou verwachten bij een dergelijke stellingname– overbodig was, maar moest *samensmelten* met de ethiek. Religies moesten daarom de strijd aangaan met zichzelf om alle particuliere en tegenstrijdige elementen met het universalisme te bannen uit hun geloof. Het Duitse ideaal van de *Bildung* past in deze opvatting: de individuele ontwikkeling van de mens moest basis zijn voor het burgerschap. Bovendien moest geloof worden gemeten aan universele principes, en niet omgekeerd.

In het verlengde van deze opvatting ontwikkelt Cohen zijn visie op het Joods burgerschap in de democratische Weimar-republiek. Cohen was een fel tegenstander van het zionisme en de neiging van sommige Joden tot separatisme. In Cohens ogen zou dit immers een afscheiding zijn op basis van particuliere (lees: Joodse) argumenten, hetgeen zou ingaan tegen het universalistische principe van de democratie. Volgens Cohen zouden Joden zoveel mogelijk moeten assimileren binnen de Duitse staat, zonder dat het Judaïsme hierbij een belemmering moest vormen. Deze assimilatie zou volgens Cohen overigens geen enkel probleem mogen opleveren, omdat het Judaïsme een religie was welke werd geregeerd door de rede.[8] Zionisten legden dit volgens Cohen niet op deze manier uit, waardoor zij het Judaïsme degradeerden tot een anti-rationele religie. Cohen gaat in deze stelling erg ver. Hij betoogde dat alle Joden verbonden waren met het, door de *Bildung* beïnvloedde, Duitse volk (zelfs de niet-Duitse Joden zouden zijn verbonden met de Duitse levenswijze!): *'Der Jüdische Stam erst in dem deutschen Volke wieder ein universales Kulturleben entfaltet'*[9]

De samensmelting tussen religie en ethiek betekende echter niet dat religie hetzelfde wordt als ethiek. Religie is voor Cohen een aanvulling. Volgens Cohen boden universele regels ruimte aan medelijden en sympathie en hierin lag het bestaansrecht én de noodzakelijkheid van religies. Het Judaïsme diende wel als voorbeeld voor andere religies, omdat het volgens Cohen op welhaast kantiaanse wijze was geformuleerd en in staat was de particuliere onderdelen te vervangen door universele idealen. Religie in het algemeen en het Judaïsme in het bijzonder hadden naast de universele geldigheid van de rede, dus wel degelijk een intrinsieke, toegevoegde waarde. Religie mocht daarom in geen geval worden gebruikt ten behoeve van politieke doeleinden.

Tegen deze achtergrond behandelt Cohen de destijds zeer populair Spinoza. Men zou misschien verwachten dat Cohen, die religies wilde toetsen aan de rede en daarbij het Judaïsme als voorbeeld neemt, in Spinoza een neo-kantiaan *avant-la-lettre* zou ontwaren. In Spinoza's filosofie is er immers ook een grote rol weggelegd voor de rede, alsmede voor de plaats van religie ten opzichte van deze rede. Maar Cohen schrijft een ongewoon felle aanval op Spinoza's theorie en ziet in Spinoza een Joodse afvallige, die enkel de magistraten van de Republiek naar de mond heeft gepraat. In Cohens

[8] Cohen betoogde dat er analogiën en gelijkenissen zaten tussen de werken van Kant, en het Judaisme (zie: David J. Wertheim, *Cherishing a Heretic, The Jews of Weimar and their Celebration of Spinoza*, proefschrift voor de Universiteit van Utrecht, November 2005. p. 35)
[9] H. Cohen, *Ein Bekentniss in der Judenfrage*' uit *Hemann Cohens jüdische schriften,* Berlijn 1924. p. 79

ogen is de banvloek (de *Herem*) die de Amsterdamse synagoge driehonderd jaar eerder over Spinoza uitsprak, volkomen terecht.

Cohens bezwaren tegen Spinoza zijn voor een groot deel gebaseerd op historische argumenten. Volgens Cohen heeft Spinoza het Joodse geloof zwart gemaakt in zijn *Politiek-Theologisch Traktaat* om de christelijke magistraten in de Republiek naar de mond te praten. Volgens Cohen dient Spinoza met een hybride doel twee van zijn beschermers. Ten eerste de gebroeders de Witt, die hadden ervoor gezorgd dat hij een (bescheiden) stipendium had gekregen. Om hun seculiere beleid te steunen zou Spinoza zijn teksten bewust een anti-religieus karakter hebben meegegeven. Ten tweede zou hij de Christelijke bewindsvoerders zijn sympathieën voor het christelijke geloof willen laten zien, ten koste van het Jodendom. Spinoza zou in het *Theologisch-Politiek Traktaat* het gezag van Mozes hebben geloochend, terwijl hij veel minder kritisch was over de het nieuwe testament. Waarschijnlijk, zo redeneert Cohen, heeft Spinoza zich willen wreken voor de banvloek die over hem was uitgesproken.

Deze gehele aanval mag misschien vreemd lijken voor een neo-kantiaan, maar is niets meer dan logisch wanneer men terugdenkt aan Cohens visie op geloof en universaliteit. Volgens Cohen mag 'de rede' niet 'triomferen' over geloof. Evenmin mag niet *ten koste* van het geloof het primaat worden gegeven aan de rede. Dit had Spinoza in Cohen's ogen wel gedaan.

Cohen beschouwt Spinoza daarom als een ketter. Het *Theologisch-politiek Traktaat* is in Cohens ogen een arbritraire titel. Weliswaar schuilt er in de ondertitel van het *Theologisch-politiek Traktaat* een neo-kantiaanse suggestie, maar Spinoza's ware bedoeling was enkel het verraad van het Judaïsme. Spinoza had dus het Joodse geloof om strategische redenen afgekraakt: hij zou zijn werken bewust een pro-Christelijke signatuur hebben meegegeven. Spinoza had het Judaïsme daarmee uitgeleverd aan de rede én aan de magistraten van de republiek.

Zodoende sleept Cohen Spinoza wederom voor het Joodse tribunaal, om vervolgens om dezelfde redenen als de Joodse rechtbank driehonderd jaar eerder, de *Herem* over hem uit te spreken. En gezien Cohens reputatie binnen de Joodse gemeenschap, is dit een belangrijk keerpunt in de receptie van Spinoza onder de Joden de Weimar-republiek.

Leo Strauss

Toen Hermann Cohen overleed was Leo Strauss nog maar 19 jaar. Strauss ontwikkelde zich daarom in de sterk aanwezige erfenis van Cohen. Hoewel Strauss later naar Amerika zou verhuizen en zijn werken uit die tijd de grootste bekendheid zouden verwerven, zijn zijn vroege werken niet minder interessant. Temeer omdat hij, net als alle andere Joden uit de Weimar-republiek, veel aandacht heeft geschonken aan Spinoza.

Met welke intelectuele erfenis groeit Strauss dan op? Cohens aanval op Spinoza had een grote invloed op de intelectuele ontwikkeling van de Duitse Joden. De grootste en meest invloedrijke Joodse intellectueel had immers één van de grondleggers van het moderne Jodendom zwaar aangevallen. Dit

controversiële thema biedt Strauss een dankbaar handvat om op door te discussiëren. Strauss gaat hierbij duidelijk op de schouders van Cohen staan en verwerpt daarbij nog niet al diens vooronderstellingen. In feite gaat Strauss zelfs door op dezelfde thema's die Cohen aansnijdt in zijn behandeling van Spinoza: de verhouding tussen het Judaïsme en de rede.[10] De historische behandeling van Spinoza via tekstuele studie vormen ook voor Strauss de methode om Spinoza mee te analyseren.[11] Maar ondanks dat Strauss Spinoza op dezelfde manier analyseert als Cohen, oordeelt Strauss heel anders over het werk van Spinoza. Strauss looft Cohen weliswaar voor zijn kritische behandeling van Spinoza, maar hij verwijt Cohen grote overmoed in diens veroordeling van Spinoza. Ook verwijt hij Cohen een verkeerde interpretatie van de historische context waarbinnen Spinoza zijn boeken schreef.

Strauss verwijt Cohen een drietal zaken.[12] Ten eerste, zo betoogt Strauss, ging Cohen uit van een scheiding tussen religie en politiek. Cohen had Spinoza namelijk verweten dat hij de religie als politiek instrument gebruikte. Strauss brengt hier tegenin dat religie en politiek in de 17e eeuw niet als twee gescheiden werelden konden worden gezien. Deze analytische scheiding is een moderne verworvenheid, die voor Spinoza nog niet vanzelfsprekend is. Cohens verwijt dat Spinoza het *Theologisch-Politiek Traktaat* schreef om zich te wreken op de *Herem*, is een omkering van oorzaak en gevolg. Juist Spinoza's poging om de vrijheid om te filosoferen te verdedigen, had hem deze banvloek opgeleverd.

Ten tweede betoogt Strauss dat Spinoza het *Theologisch-Politiek Traktaat* niet zo anti-Joods heeft opgesteld als Cohen beweert. Het is waar dat Spinoza zich meer richt op het Oude Testament, maar dit heeft te maken met de gangbare en gezaghebbende bijbelinterpretatie uit Spinoza's tijd. Het protestantisme liet zich in Spinoza's tijd kenmerken door de gedachte dat het christendom in verval was en dat dit ongedaan kon worden gemaakt door terug te keren naar de oorspronkelijke, zuivere bijbelse leer (ook wel bekend als het fundamentalisme). [13] Hierdoor was het het protestantisme zelf dat zich zo concentreerde op het Oude Testament. Een kritische benadering van dit Oude Testament was niet zozeer een aanval op het Jodendom, als wel een kritiek op de belangrijkste bron van het toenmalig protestantisme.

Tot slot heeft Cohen Spinoza's tactiek niet goed begrepen. Spinoza heeft willen aantonen dat de orthodoxie geen goede basis is voor een staat. Spinoza heeft dit de protestantse orthodoxen uit zijn tijd willen voorhouden, door hen te wijzen op de Hebreeuwse (Mozaïsche) staat waar de orthodoxie op gelijke voet stond met het seculiere gezag. Deze spiegeltactiek is dus een verwijt richting de

---

[10] Zie: I. A. Piccinini: *Leo Strauss and Hermann Cohen's 'arch-enemy': a quasi-Cohenian apology of Baruch Spinoza*, uit: Journal of the Society of Textual Reasoning, Vol. 4, no.1 (June, 2004)
[11] I. A. Piccinini noemt Strauss zelfs 'Cohenian'.
[12] Argumenten overgenomen uit: D. Janssens, *Tussen Athene en Jeruzalem, filosofie, profetie en politiek in het werk van Leo Strauss,* Amsterdam: Boom uitgeverij, 2002. p. 50
[13] Idem. p.50

protestantse magistraten, in plaats dat het een anti-Joods argument is geweest *ten gunste* van het christendom.

Cohen had daarom niet de ware bedoeling en tactiek van het werk van Spinoza kunnen achterhalen. Spinoza heeft in Strauss's ogen juist de filosofie en de rede willen ontvoogden van de orthodoxie en de zelfstandigheid van de rede willen verdedigen. In feite heeft Strauss hiermee gezocht naar het (universele) doel van de religiekritiek van Spinoza. Dit is precies wat de neo-kantiaan Cohen ook zocht in Spinoza's werk, maar nooit had gevonden.

Volgens Leo Strauss heeft Cohen dus niet waargenomen dat Spinoza wel degelijk zocht naar het belang van de (universele) rede. Strauss probeert daarom Spinoza opnieuw te interpreteren en hij begint in diens teksten te zoeken naar de onafhankelijkheid van de rede, via Spinoza's religiekritiek.

In een studie van David Janssens wordt duidelijk gemaakt waarom de bewijslast van Spinoza volgens Strauss *via* de bestudering van de religiekritiek moest gebeuren, en waarom deze religiekritiek voor de Joden nog steeds relevant was[14]. 'Voor Strauss was vooral dit van belang: de kritische schokgolven van het theologisch-politiek traktaat troffen ook de Joodse religie en sloegen grote barsten in het eeuwenoude gewelf van de *galjut.* Spinoza's kritiek zou het Joodse volk hebben bevrijd uit de wurggreep van de traditie en zodoende ontvankelijk hebben gemaakt voor een nuchtere en kritische bestudering van de bijbel. [15] En zoals al ter inleiding op het debat tussen Cohen en Spinoza is aangegeven, was door de spanning tussen de '*Bildung*-Joden' en de opkomst van de Joodse renaissance de status van de Joodse identiteit binnen de liberale staat zeer actueel. Zodoende wordt Spinoza's bijbelkritiek en dientengevolge zijn liberale staatsleer, volgens Strauss een belangrijk onderdeel voor de liberale en intelectuele ontwikkeling van het Joodse volk.

Volgens Strauss is echter het probleem van Spinoza dat hij met behulp van de *Ethica* de legitimiteit van de filosofie (of het denken via de rede) kan bewijzen, maar dat dit enkel gebeurt via het metafysische systeem dat is neergelegd in dezelfde *Ethica.*[16] Volgens Strauss zit in de *Ethica* daarom een vooronderstelling verborgen. Deze vooronderstelling houdt in dat de rede een universele geldigheid heeft.

Spinoza's bewijsvoering verloopt volgens Strauss alsvolgt. Ten eerste stelt Spinoza zich tot doel via zijn redelijke vermogens de stellingen van de theologie als vooroordelen te toetsen. De reden dat Spinoza dit doet, is omdat de toenmalige theologie aan wonderen (volgens de theologie empirisch waarneembare verschijnselen) bewijskracht toekende. Deze bewijzen werden vervolgens gebruikt om

---

[14] D. Janssens, *Tussen Athene en Jeruzalem, filosofie, profetie en politiek in het werk van Leo Strauss,* Amsterdam: uitgeverij. 2002

[15] Idem. p. 44 - 45 De Galjut is een term die de 'status' van het Joodse aangaf onder de Mozaïsche wetten, namelijk dat de Joden niet onder de wereldlijke macht vielen, omdat zij het enige volk was dat haar wetten rechtstreeks hadden ontvangt van God .

[16] Idem. p. 70

het bestaan van God en de waarheidskracht van de Bijbel te legitimeren, hetgeen Spinoza nader wilde onderzoeken. Spinoza stelt vervolgens dat de rede niet de grenzen van de macht van de natuur kan kennen. Derhalve kan men niet met zekerheid vaststellen wanneer men te maken heeft met een wonder of met een natuurverschijnsel. Deze onzekerheid sluit het bestaan van wonderen niet uit, maar alle wonderen hoeven niet onverklaarbaar te blijven.

Strauss merkt echter op dat Spinoza nog niet de *onafhankelijkheid* van de rede heeft bewezen. Spinoza heeft immers het doel 'om de onkenbaarheid van wonderen als wonderen aan te tonen, maar hij moet derhalve vertrekken van de stelling dat we in onwetendheid verkeren over de macht van de natuur.'[17] Hierdoor kan het bestaan van wonderen in twijfel worden getrokken, maar niet worden bewezen dat zij onmogelijk zijn. Volgens Strauss laat Spinoza daarom de strijd tussen de Verlichting en de orthodoxie verzanden in een oneindige status quo.

Volgens Strauss geeft Spinoza daarom geen bevredigende, consistente oplossing voor de positionering van de religie ten opzichte van de rede. Voor Strauss heeft Spinoza niet de noodzakelijkheid van zijn eigen systeem hard gemaakt, tenzij men *a priori* al gelooft in Spinoza's metafysica. Strauss heeft daarom ambivalente gevoelens over Spinoza. Enerzijds heeft Spinoza het Jodendom geprobeerd te bevrijden uit de *galjut* en daarmee een poging gewaagd om het Joodse volk ontvankelijk te maken voor wereldlijk gezag. Anderzijds heeft Strauss een dubbelzinnigheid laten zien in Spinoza's werken. Spinoza wilde namelijk de rede ontvoogden van religieuze dogma's, maar tegelijkertijd probeert hij met deze religieuze dogma's de universele rede te bewijzen.

Besluit

Een van de eerste oplevingen van het spinozisme in de vroeg-moderne tijd is te vinden in de Weimar-republiek onder de Duitse Joden. De belangrijkste iconen uit die tijd bagatelliseren echter Spinoza's belang voor de moderne filosofie. Cohen spreekt in een ongewoon harde aanval een negatief oordeel over Spinoza uit. En hoewel Strauss deze aanval probeert te nuanceren, kan ook hij geen bevredigende oplossing vinden voor het 'politiek-theologisch' probleem. Zowel Cohen als Strauss vinden Spinoza een tegenstrijdige denker in wiens werk geen sluitende redeneringen kunnen worden gevonden.

De eerste opleving van Spinoza wordt derhalve op twee manieren in de kiem gesmoord. Ten eerste werden de Joden door het groeiende anti-semitisme uiteindelijk gedwongen om zich met andere zaken bezig te houden. Ten tweede spraken de intellectuele kopstukken uit die tijd een negatief oordeel over hem uit. Voor de Joden in Duitsland wordt Spinoza derhalve een van zijn voetstuk gevallen filosoof. Weliswaar briljant voor zijn tijd, maar met een inherente tegenstrijdigheid (religie versus de rede) die het nut van Spinoza's theorieën marginaliseert.

[17] Idem. p. 74

3.2 Spinoza als inspiratiebron voor het Frans-marxisme

Hoewel in het eerste hoofdstuk Spinoza duidelijk als liberaal is gepositioneerd, is hij niet enkel voor liberale theorie een inspiratiebron geweest. In Frankrijk vindt Spinoza navolging als alternatief voor het hegeliaanse-marxisme. In een ingewikkeld theoretisch debat waarin het traditionele marxisme wordt geconfronteerd met allerlei uitdagingen vanuit de praktijk, start Althusser een zoektocht waarin onder andere Spinoza's kennisleer wordt gebruikt om een antwoord te formuleren op de lacunes en uitdagingen die Franse intellectuelen tegen kwamen in het traditionele marxisme. Deze speurtocht heeft zich niet gemanifesteerd in controversiële politiek-filosofische werken (zoals bijvoorbeeld dat van Nozick wel doet), maar is wel in staat geweest het marxisme op een aantal fundamentele punten te herinterpreteren.

Het is nuttig om op te merken dat Spinoza's mensbeeld temidden van allerlei marxistische en hegeliaanse begrippen, soms lastig is om waar te nemen. Desalniettemin blijft Spinoza's mensbeeld herkenbaar en het is interessant om te zien hoe dit mensbeeld, in hoofdstuk I geïnterpreteerd als mogelijk fundament voor een liberale staat, wordt ingepast in marxistische theorie.

De historische context waarin het spinozisme in Frankrijk begint op te leven, zijn de zeventiger jaren in Frankrijk. In Frankrijk wordt het marxisme hevig bediscussieerd, maar Marx' werken zijn niet onbetwist om een drietal redenen. Ten eerste neemt het klassenbewustzijn in Frankrijk, maar overigens ook in heel Europa, sterk af. Ten tweede waren marxisten ontevreden over het Stalinistische Rusland[18] en ten derde twijfelden historici aan de relevantie van de meester-slaaf dialectiek voor de Franse revolutie. Deze dialectiek kan men, zij het in materialistische vorm, ook bij Marx waarnemen. Door al deze ontwikkelingen worden belangrijke fundamenten binnen het marxistisch denken ter discussie gesteld. De Franse communistische partij wordt zodoende een platform voor intensieve discussie en ook in wetenschappelijke instituties –zoals het C.E.R.M. (Centre d'Etudes et de Recherches marxistes)– wordt Marx' teksten een veel bediscussieerd onderwerp. Men moet zich echter realiseren dat aan Marx' opkomst op de Franse universiteiten, de 'ontdekking' van Hegel vooraf ging. Franse universiteiten hebben lang geen Hegeldeskundigen gehad, wat door sommigen is verklaard door het monopolie dat Kant hierop had. Vóór de opkomst van Marx op de universiteit, ontstaat er dus een grote belangstelling voor Hegel. De belangrijkste Hegelkenner van Frankrijk wordt Alexandre Koyeré, die in de Angel-saksische politieke filosofie onder meer bekendheid vergaart door zijn discussies met Leo Strauss.[19]

De opkomst van het marxisme vindt derhalve plaats in een context waarin Hegel eveneens sterk centraal staat. Zo is het niet raar dat in tijden dat het marxisme ter discussie werd gesteld, het

[18] Bezien vanuit onze huidige kennis van de geschiedenis lijkt dit een understatement, maar dit is het niet. Stalin's reputatie is later pas diep gekelderd. Zo heeft de UvA Stalin zelfs nog een eredoctoraat willen aanbieden.
[19] Om diens invloed te illustreren: *The end of History* van Francis Fukuyama, beroept zich in het geheel op de discussie tussen Strauss en Koyeré.

C.E.R.M. zich door de volgende slagzin liet kenmerken: 'Terug naar Hegel in de filosofie, terug naar Lenin in de politiek'.[20]

Maar ondanks het perspectief op Hegel, ontstaat er in Frankrijk ook een stroming die de hegeliaanse fundamenten in het marxistische denken wil vervangen met behulp van het spinozisme. De verdedigers van Spinoza als 'marxist *avant-la-lettre*' moeten zich in hun verdediging dus sterk afzetten tegen het Hegelianisme, en vandaar dat 'Spinoza als marxist' als alternatief voor Hegel wordt voorgesteld. Deze stroming werd voorzichtig geïntroduceerd door Louis Althusser en hieruit komen voort: Pierre Machery, Pierre-François Moreau, Antonio Negri, Etienne Balibarr, Georges Matheron en Giles Deleuze. Veel van deze filosofen staan niet meer bekend als marxisten (zoals hun leermeester Althusser), maar als spinozisten.

In deze paragraaf zal de intelectuele ontstaansgeschiedenis van deze stroming worden weergegeven. Om het geheel kwantitatief in het gareel te houden, zullen niet alle auteurs evenredig aanbod komen; het accent ligt bij Althusser, Macherey en Negri. Ter introductie van deze denkers wordt tevens aandacht besteed aan de ontwikkeling van het historisch-materialisme van Marx, hetgeen mikpunt zal worden van de kritiek van Althusser, Macherey en Negri.

Hegeliaans-marxisme

Het zou teveel tijd kosten om het hegelianisme hier uit te leggen en daarom beperk ik mij tot een vlakke weergave van het gedeelte van de hegeliaanse filosofie, dat zo belangrijk is geworden voor het marxisme.

In Hegels *Philosophie der Geschichte* staat de ontwikkeling van de geest centraal, waarin de vrijheid van de mens zich analoog ontwikkelt aan het vermogen van het individu om volgens de rede te handelen. Hegel stelt dus de rede als voorwaarde voor vrijheid, net als Locke dit deed. Hegels argumentatie hiervoor is echter op een andere epistemologische basis beredeneerd en ingewikkelder dan die van Locke. Hegel schetst namelijk de ontwikkeling van de geschiedenis op basis van de aanname dat het zelfbewustzijn van de mens niet geïsoleerd kan ontstaan, maar pas zichzelf kan erkennen door zichzelf te contrasteren. Peter Singer beschrijft dit proces als volgt:

> 'Hoewel het zelfbewustzijn een object buiten zichzelf nodig heeft, is dat externe object ook iets dat vreemd is aan en een vorm van verzet is tegen dat bewustzijn. Daarom is er een bepaald soort haat-liefderelatie tussen zelfbewustzijn en het externe object. Deze relatie komt, zoals het de traditie van haat-liefdesrelaties betaamt, naar de oppervlakte in de vorm van begeerte.'[21]

Door de begeerte als actieve omgangsnorm te zien van de mens, was het voor Hegel een logische gevolgtrekking dat de relatie tussen mensen –in hun zoektocht naar erkenning via de begeerte– zich

[20] Een citaat van Roger Garaudy, overgenomen uit: Manschot, *Althusser over het marxisme,* 1979*,* Nijmegen: Socialistiese Uitgeverij Nijmegen.
[21] P. Singer*, Hegel,* Oxford: Oxford university press, 1983

liet kenmerken door strijd. Als vanzelf ontstaan er daarom onderdrukkers en onderdrukten, die Hegel omschrijft met zijn beroemde meester-slaafverhouding.

Voor sommigen is het onlogisch, maar zodra de mens zich in een meester-slaaf heeft gepositioneerd, zal de slaaf uiteindelijk een vrij zelfbewustzijn vergaren. De slaaf is namelijk in staat zijn ideeën te concretiseren omdat hij moet werken voor zijn meester (als een slaaf een tafel ontwerpt, blijven zijn opvattingen over de tafel deel uitmaken van de wereld). De slaaf ontdekt zijn eigen geest, daarmee de rede en zal in tegenstelling tot zijn meester in staat zijn om te streven naar ware vrijheid. Dit proces is onontkomelijk zoals de geschiedenis volgens Hegel al heeft uitgewezen en daarom tendeert de geschiedenis als vanzelf naar vrijheid. De geschiedenis heeft voor Hegel dus een doel, ofwel een *telos*. De epistemologische basis die uit deze theorie voort vloeit wordt het historisch-idealisme genoemd.

Marx' neemt het telos-denken, en de epistemologische basis van Hegels werk voor een groot deel over in zijn eigen theorie. Marx ontwikkelt deze theorie wel in de vorm van een kritiek op Hegel en de jonge hegelianen. De hegeliaanse theorie was bezield met de ontwikkeling van de geest en hield zich bovendien bezig met de emancipatie van de geest en ideeën op abstract niveau. De jonge hegelianen, hoofdzakelijk bekend bij monde van Feuerbach, proberen deze emancipatie niet meer te vinden in de ontwikkeling van een idee, maar in de ontwikkeling van de individuele mens. Het analytisch perspectief verschuift hier.

Hier ligt het aanknopingspunt in het hegelianisme van waaruit Marx uiteindelijk zijn klassenbewustzijn en revolutietheorie zou ontwikkelen. Marx erkent nog steeds de meester en slaaf dialectiek, waarin het proletariaat de slaaf is van de bourgeoisie en eveneens zal streven naar bevrijding. Maar deze bevrijding verloopt minder soepel dan bij Hegel. 'De geobjectiveerde essentie van de arbeider (denk aan het zojuist gebruikte voorbeeld van de tafel) gaat niet alleen voor hemzelf verloren; zij verandert in een vijandige kracht die hem onderdrukt.'[22] Hierdoor is er een revolutie nodig om alle producten van de productie, en de hiervoor benodigde voorwaarden, toe te eigenen. De dialectiek van Hegel is dus ook bij Marx aanwezig, maar tezamen met Feurbach, verlegt hij zijn accent naar het *handelen* van individuele de mens:

> 'De vraag of aan het menseljk denken objectieve waarheid mag worden toegekend, is geen theoretische, maar een *praktische* vraag. De mens moet de waarheid, d.w.z. de werkelijkheid en de macht, het aardse karakter van zijn denken in de praktijk bewijzen. De strijd over de werkelijkheid of niet-werkelijkheid van het denken –dat losstaat van de praktijk– is een zuiver *scholastieke* kwestie.' [23]

En om het bovenstaande nog specifieker te verwoorden: Marx concentreert zich enkel op arbeid en productie. Hier ontwaart men de verschuiving van het historisch-idealisme naar het historisch-

[22] Idem p.92
[23] K. Marx, *De Duitse Ideologie.* Uit de stellingen over Feuerbach (stelling II), Nijmegen: *Sunschrift 42* (jaar uitgave was niet te achterhalen).

materialisme. Marx heeft het hegeliaanse denken niet geheel terzijde geschoven: de dialectiek en het telos-denken zijn nog aanwezig, maar het perspectief van de analyse is geheel verschoven.

In het Frans marxisme staat door de eerder genoemde maatschappelijke ontwikkelingen en de sterke focus op Hegel, het telos-denken in het marxisme onder druk, alsmede de precieze betekenis van het historisch-materialisme. Het is op deze punten in Marx' werk waar Althusser voorzichtig het spinozisme zal introduceren als alternatief fundament voor het marxisme.

Louis Althusser

Al in hoofdstuk I werd Spinoza kort in verband gebracht met Sigmund Freud. Louis Althusser heeft zijn theorie vaak én aan Spinoza, én aan Freud gerelateerd. Dit komt omdat voor Althusser het onderbewuste een belangrijk onderdeel vormt voor zijn analyses van de maatschappij. Althusser ziet dit onderbewustzijn ook terug in Spinoza's theorie.

De precieze rol van Spinoza in Althussers werk blijft onduidelijk omdat Spinoza's niet erg op de voorgrond aanwezig is. Spinoza lijkt voor Althusser hoofdzakelijk een epistemologische betekenis te hebben gehad. In *Lire Capital* komt Spinoza enkele malen voor. Maar ondanks Spinoza's bescheiden aanwezigheid, wordt Althusser's idee over Spinoza's relatie met Marx wel eenmaal zeer expliciet gemaakt:

> '…, as we know, history had buried him [Spinoza, JvdS] in impenetrable darkness. Only through Marx, who, however, had little knowledge of him, do we even begin to guess at the features of that trampled face.'[24]

Om goed te begrijpen waarom Althusser veronderstelt dat Spinoza terug te vinden is via Marx, is het belangrijk om een aantal van Althussers epistemologische vooronderstellingen helder te maken.

Deze epistemologische vooronderstelling heeft betrekking op de manier waarop Althusser (wetenschappelijke) teksten leest en maatschappelijke processen analyseert. Naar Althussers overtuiging, 'moet alle wetenschappelijke theorie worden opgevat als een geheel van onderling samenhangende begrippen'. [25] Deze onderlinge begrippen, gebundeld in ideologieën, zijn onvermijdelijk en er is geen enkele maatschappij denkbaar zonder ideologie. Het bestaan van een ideologie is derhalve universeel, en het constituerende kernbegrip binnen een maatschappij.

Althusser probeert nu te betogen dat Marx altijd is uit gegaan van een scheiding tussen ideologie en wetenschap, terwijl deze scheiding onterecht zou zijn. In deze overtuiging koppelt Althusser het marxisme aan Spinoza. Deze koppeling vindt plaats door middel van de al eerder genoemde visie van Spinoza op menselijke kennis. Ter herhaling: Spinoza onderscheidt drie

[24] L. Althusser en E. Balibar, *Reading Capital*, London: NLB: 1970
[25] Manschot, *Althusser over het marxisme,* Nijmegen: Socialistiese Uitgeverij Nijmegen. 1979. p.96

kennisniveaus, waarvan de eerste zich kenmerkt doordat deze voorstellingen nooit adequaat kunnen zijn omdat de verbeelding niet in hun intrinsieke volgorde tot ons komt. Ze hebben dus wel betrekking op de waarheid, maar zijn niet als zodanig kenbaar. Althusser stelt ideologie gelijk aan wat Spinoza het eerste kennisniveau zou noemen. Dit doet Althusser omdat hij zodoende de mens wel in *interactie* met zijn omgeving conceptualiseert, maar dit kan doen zonder uit het handelen van de mens universele wetten af te leiden. Het enige universele dat Althusser uit Spinoza's theorie haalt, is dat alle mensen volgens een ideologie leven. Naar Althusser's overtuiging is het mogelijk dit gedeelte van het spinozisme in het marxisme te incorporeren, omdat alleen marxisten en spinozisten zich bewust zijn te leven *binnen* een ideologie.

Een ideologie had echter in het oorsponkelijke marxisme een uiterst negatieve betekenis. Een ideologie was immers de uiting van klassenverhoudingen en symboliseerde derhalve de vervreemding van de arbeidersklasse. De emancipatie van het proletariaat, waarin tevens de telosgedachte lag besloten, diende ertoe om de onderdrukkende ideologie van zich af te schudden. Voor Althusser heeft de ideologie een geheel andere betekenis. Het fenomeen ideologie, en daarmee het handelen van de mens, is diep verankerd in het 'onderbewuste'[26]. En in de voetsporen van Spinoza gelooft Althusser dat een ideologie een onvermijdelijke component van het menselijke bestaan is. Wel is er één duidelijk verschil tussen Spinoza en Althusser, namelijk dat voor Althusser een ideologie aan het bestaan van het individu vooraf gaat.[27] Dit heeft tot gevolg dat Althusser vaak gecategoriseerd is als structuralistische denker, hetgeen men van Spinoza niet kan zeggen.

Wanneer we enkel het eerste kennisniveau van Spinoza relevant zouden verklaren voor Althusser, zou er een onwerkbare situatie ontstaan. Als het onderbewuste de ideologie bepaalt, en ideologie de samenleving, dan is er geen sturing én begrip van de samenleving meer mogelijk. Maar Spinoza onderscheidde meerdere kennisniveaus. Althusser lijkt klassenemancipatie dan ook te zien als het ontstijgen van Spinoza's eerste kennisniveau naar kennisniveau twee of drie. Althusser gaat op dit punt helaas nauwelijks in. Het blijft derhalve een beetje gissen wat de introductie van het spinozisme in het marxisme voor gevolgen heeft voor concrete politiek. Maar Althusser zelf had zich ook niet tot doel gesteld om de doelen vast te stellen van een spinozisch-marxisme. Hij was eerder bezig te ontdekken hoe een marxistische filosofie er in het algemeen uit zou (moeten) zien in de moderne tijd. Hierbij probeerde hij het falen van het hegeliaans-marxisme (deze variant had immers moeite om maatschappelijke ontwikkelingen te verklaren), te pareren door middel van het vinden van een alternatieve filosofische fundering.

Wel kan men al een voorzichtige poging ontwaren van Althusser waarin minder naar de historische voorwaarden wordt gekeken van de ontstaansgeschiedenis van 'een klasse', en meer naar het 'onderbewuste'. Hierdoor wordt de historische focus binnen het marxisme minder relevant en

---

[26] Althusser noemde dit dus 'het onderbewuste', hetgeen Spinoza nooit zou doen. Deze term, welke men misschien eerder met Freud zou associeren, verraad de verwantschap tussen Freud en Spinoza in Althussers ogen.

[27] Zie: Manschot, *Althusser over het marxisme,* Nijmegen: Socialistiese Uitgeverij Nijmegen. 1979 p.294

daarmee de telosgedachte[28] (en daarmee weer de onvermijdelijkheid van de revolutie) ten dele afgezwakt. Al deze voorzichtige theoretische breuklijnen in het hegeliaans-marxisme worden verder uitgewerkt door Pierre Macherey.

Pierre Macherey

Ook Pierre Macherey begint in zijn analyse van Marx en Spinoza met een kritiek op het hegeliaanse denken. Volgens Macherey heeft Hegel Spinoza te statisch geïnterpreteerd, terwijl dit onterecht zou zijn. Macherey probeert uit te leggen dat het marxisme beter af is met een spinozistische fundering door middel van twee stappen. Ten eerste verklaart hij dat Hegel Spinoza niet goed heeft geïnterpreteerd en ten tweede probeert hij uit te leggen dat Spinoza's theorie een aantal goede begrippen biedt om marxistische theorie te funderen.

De kern van Macherey's argument waarom Hegel Spinoza verkeerd interpreteerde, is Macherey in Spinoza een 'materialist' ziet, terwijl Hegel een '(historisch-) idealist' is. Het telos denken wordt in Hegel's historisch-idealisme via een ingewikkelde redenatie verwerkelijkt (via de negatie, en de negatie van de negatie) en is ook enkel als zodanig te herkennen. Omdat Spinoza geen historisch-idealistische elementen in zijn theorie heeft verwerkt, was het voor Hegel onmogelijk enige vorm van dynamiek te ontwaren in Spinoza's theorie.[29] Hierdoor heeft het spinozisme zich nooit via Hegel bij Marx aangediend, terwijl volgens Macherey het spinozisme wel van grote waarde had kunnen zijn. Om Spinoza's waarde voor marxistische theorie weer te geven, moet Macherey dus een tweetal zaken bewijzen. Ten eerste moet hij aantonen dat Spinoza's theorie niet statisch was. Ten tweede moet hij uitleggen waarom Spinoza's theorie te incorpereren valt binnen het marxisme.

Allereerst het argument waarom Spinoza's theorie volgens Macherey niet statisch is. Dynamiek in Hegel's theorie komt voort uit het feit dat er subjecten bestaan (denk terug aan de slaaf uit de meester-slaaf relatie). Een subject zal transcenderen en vind hierin zijn vrijheid. Hegels kritiek op Spinoza is dat er geen subjecten zijn te vinden in zijn theorie. Er zou daarom geen transcendentie mogelijk zijn en Hegel ziet Spinoza's theorie als een statische. Voor Marx is de dynamiek –of eigenlijk de dialectiek– eveneens van groot belang. Denk maar aan de verhouding tussen proletariaat en bourgoisie, en het streven van de eerste naar een revolutie. Hegeliaans marxisten zouden dus, door het ontbreken van de dynamiek in de theorie bij Spinoza, concluderen dat het spinozisme derhalve geen basis kan zijn van het marxisme.

Macherey merkt echter op dat dit niet klopt. Het is juist dat individuen volgens Spinoza liggen besloten in een reeks van causale relaties. Er is derhalve niet een onderliggende (slaaf) en

[28] Of dit alles analystisch wel haalbaar is, wordt toch door sommigen ten sterkste betwijfeld. Sommigen beweren dat de theoretische vooronderstellingen van Marx en Spinoza toch teveel uiteenlopen, waardoor de begrippen niet op elkaars filosofie kunnen worden toegepast. Zie hiervoor bijvoorbeeld: Marin Terpstra: *Spinoza en de anti-naturalistische filosofie van Louis Althusser,* Mededelingen vanwege het Spinozahuis 53. Leiden, Brill: 1987

[29] zie voor een meer uitgebreidere versie voor deze redenering: Eugene Holland, *Marx en Spinoza*, uit *Cultural Logic*, Volume 2, Number 1, Fall 1998

bovenliggende (meester) partij te vinden is in spinozistische theorie. Maar het is volgens Macherey een epistemologische fout om het bestaan van een subject, als voorwaarde te stellen voor de dynamiek in een theorie. Bij Hegel drijft deze tweedeling op de epistemologische aanname dat er een verschil bestaat tussen 'het denken' (datgeen wat uiteindelijk zal transcenderen) en 'de materie'.[30] Bij Spinoza zijn deze twee elementen ook aanwezig, maar zij staan in een andere relatie tot elkaar. Denken en materie zijn niet hiërarchisch gerangschikt en kunnen daarom niet ten koste van elkaar transcenderen. In het spinozisme zijn denken en materie allebei het gevolg van hetzelfde. Ze zijn anders maar niet tegenovergesteld: *'non opposita sed diversa'*. Voor Hegel was dit de reden om Spinoza's theorie als statisch te kwalificeren. Macherey wijst echter op een ander element in het Spinozime: de *conatus*.

De *conatus*, in het eerste hoofdstuk van deze scriptie geïntroduceerd als 'het streven naar het vergroten van de *potentia*', was voor Spinoza de stuwende kracht achter de mens, de staat en de samenleving. Deze stuwende kracht bepaalde wat de mens *kan* doen en *zal* doen zolang het hem niet verboden wordt (door de *potestas*). De *conatus* is overigens door Macherey's tijdgenoten altijd uitgelegd als het 'vergroten van de individuele macht'. Hoewel dit iets genuanceerder ligt, moeten we de *conatus* bij Macherey wel als zodanig begrijpen.

Nu vallen de puzzelstukkjes in elkaar. Macherey stelt dat de twee krachten: 'materie' en het 'denken', wel in Spinoza's theorie aanwezig zijn (en daarom dus wél als fundament kunnen dienen voor het marxisme) Bovendien, zo stelt Macherey, is er ook een dynamiek in Spinoza's theorie aanwezig. Deze dynamiek verloopt echter niet via de negatie en de negatie van de negatie, het *telos*-denken is derhalve verdwenen en daarmee de noodzakelijkheid én onontkoombaarheid van de revolutie. Maar volgens Macherey heeft het individu in Spinoza's theorie wel degelijk te maken met emancipatie[31], maar deze emancipatie verloopt via het ontstijgen van kennisniveau één naar kennisniveau twee en drie (het is niet toevallig geweest dat in §1.3.3. bij de creatie van de staat de woorden slaaf en meester werden gebruikt).[32] De voorwaarden voor emancipatie zijn in Spinoza's theorie wel aanwezig, maar staan in een ander verband met elkaar dan bij Hegel. Daarom kan Spinoza's theorie volgens Macherey wél worden gebruikt als fundament voor het marxisme. Door een gewijzigde visie op het fenomeen 'subject' (cq. slaaf), wordt de dialectiek in het spinozistisch-marxisme veranderd in een heel ander soort dynamiek.

Kort ter samenvatting: Macherey komt met Althusser overeen dat zij beiden zoeken naar een alternatieve verklaring voor het handelen van 'het subject'. Het fenomeen 'subject' stond in feite in

---

[30] Het zou, helaas, veel te veel tijd vergen om deze epistemologische basis eveneens uit te leggen. Het zou het accent van deze paragraaf veel te veel leggen op Hegel. Voor een goede uitleg van Hegels epistemologie, en de consequenties hiervan voor diens politieke filosofie volsta ik derhalve met een verwijzing naar het hoofdstuk over Hegel in: Hampsher-Monk: *a history of modern political thought*, Oxford: Blackwell Publishing, 1992. p. 409 - 482

[31] Pierre Macherey, *avec Spinoza,* Parijs: presses Universitaires de France, 1992. p.201

[32] Hoofdstuk 1: par. 1.3.3.: 'De reden waarom Spinoza dit vrijheid noemt, is omdat de burger in het contract nu *meester* is geworden van zijn kleiner geworden vrijheid, in plaats van *slaaf* van zijn ongebreidelde vrijheid.'

zijn geheel onder druk. Althusser verklaarde de geschiedenis zelfs als een geschiedenis *zonder* subject.[33] Dit is te begrijpen tegen de achtergrond van Althussers structuralistische denken, waarbij Althusser tevens Spinoza's kennisleer gebruikte om de ideologische mens / staat te verklaren. Macherey gaat verder met Althussers kritiek en voegt naast Spinoza's kennisleer eveneens diens gebruik van de *conatus* toe. Hierdoor vervangt Macherey het gehele hegeliaanse fundament van het marxisme, zonder daarbij Marx' epistemologische basis van de de theorie (het historisch-materialisme) zelf te ontkrachten.

Dit nieuwe fundament is daarom niet in tegenspraak met Marx' theorie zelf, maar wat wel wijzigt zijn de gevolgen van de marxistische theorie. Waar bij hegeliaans-marxisme het *telos*-denken gekoppeld was aan de dialectiek, koppelt Macherey deze los. De dynamiek (en dus niet de dialectiek) in het spinozisme wordt gewaarborgd door de erkenning van de menselijke conatus, maar hieruit vloeit niet noodzakelijkerwijs een telos voort (lees: revolutie / vrijheid). Hierdoor ontstaat er een nieuwe variant van het marxisme dat ingaat op alle vragen die zijn gerezen rond het marxisme door maatschappelijke ontwikkelingen, zonder dat Machrey en Althusser waren teruggegaan naar Hegel.

Antonio Negri

Piere Macherey is duidelijk een verdere uitwerking van de voorzichtig geïntroduceerde theorie van Althusser. Antonio Negri slaat echter een andere weg in. Macherey (en waarschijnlijk ook Althusser) zal het ook niet met Negri's interpretatie van Spinoza eens zijn geweest. Negri's interpretatie van Spinoza moet wel nog steeds worden begrepen binnen de dynamiek van het Franse marxisme. Een andere Franse wetenschapper die in Negri's tijd populair werd, was Foucault, wiens invloed in Negri's werk ook terug is te vinden.

Waar Althusser zich concentreert op de drie kennisniveaus en Macherey op de *conatus*, daar concentreert Negri zich op de rol van de *Potentia* en de *Potestas.* In het eerste hoofdstuk zijn deze twee begrippen uitgelegd als twee vormen van macht, die elkaar *niet* uitsluiten.[34] Maar Negri ziet de *Potentia* en de *Potestas* wel als twee tegenovergestelde begrippen.[35] Dit is een vreemd klinkende constatering. Kon het zo zijn dat een groot denker als Spinoza in een (intern) altijd kloppende theorie, twee termen ontwierp die elkaar uitsluiten? Spinoza schreef al: *non opposita sed diversa*'. Elkaar uitsluitende begrippen mochten zich *binnen* de theorie van Spinoza dus niet bevinden. De tegenstelling tussen de twee vormen van macht is voor Negri derhalve een paradox[36] en in een onderzoek naar

[33] Eugene Holland, *Marx en Spinoza*, uit *Cultural Logic*, Volume 2, Number 1, Fall 1998. par 1
[34] Deze interpretatie was gebasseerd op het werk van M. Terpstra, *De wending naar de politiek, een studie over de begrippen potentia en potestas bij Spinoza,* Nijmegen: uitgegeven in eigen beheer, 1990
[35] Marin Terpstra zegt dan ook expliciet dat Negri Spinoza niet goed heeft geïnterpreteerd.
[36] Zie A. Negri, *The savage Anomaly, the power of Spinoza's metaphysics and politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, p.44

Spinoza's werken probeert hij te onderzoeken of de paradox uiteindelijk wordt opgelost. In de zoektocht naar de oplossing van de paradox doet Negri iets nieuws: hij begeeft zich buiten de interne logica van Spinoza's theorie en plaatst de theorie in historische context.

Negri betoogt dat men na het lezen van de ethica moet concluderen dat de *potentia* de enige vorm van macht is welke men metafysisch kan beredeneren.[37] Elke andere vorm van macht wordt derhalve idealiter uitgesloten. Echter, zo gaat Negri verder, zoals de geschiedenis liet zien waren er toch altijd andere vormen van macht aanwezig. In Spinoza's tijd was dat de macht van de regenten, ofwel: de *potestas*. Negri kwalificeert deze vorm van macht als een inferieur soort macht ten opzichte van die van de *potentia.* De twee soorten macht, geconceptualiseerd als een tegenstelling, waren voor Negri nog steeds onverminderd actueel. Zo bezat de bourgoisie immers de *potestas* en beknotte zij daarmee de *potentia* van haar burgers (of eigenlijk: het proletariaat).

Omdat het proletariaat zich diende te bevrijden van de bourgeoisie, was het volgens Negri nodig de paradox van de tegenstrijdige *potestas* en de *potentia* op te lossen. Negri concentreert zich nu op de ontwikkeling van Spinoza's theorieën in diens eigen werk en hij concludeert dat in het *Politiek Traktaat* Spinoza uiteindelijk zoekt naar een verzoening tussen de *potentia* en de *potestas*. Volgens Negri is het politiek traktaat op de volgende wijze opgebouwd. Allereerst behandelt Spinoza de Monarchie, een staatsvorm waar de *potestas* de *potentia* van het volk overvleugelt en domineert. Ten tweede behandelt Spinoza de Aristocratie, de staatsvorm waar de *Potestas* al meer haar basis vind in de *potentia* (de aristocratie is immers de regering van enkelen). En hoewel Spinoza nooit de democratie volledig behandelde, is het voor Negri een logisch gevolg dat in een democratische staatsvorm de *potestas* op zoveel mogelijk *Potentia* berust. De paradox is voor Negri onoplosbaar, tenzij de staat zich heeft georganiseerd in de vorm van een democratie. Negri geloofde dan ook dat Spinoza in het Politiek Traktaat de paradox doelbewust creëerde, om deze bij de beschrijving van een democratische staat op te lossen. Spinoza stierf echter voordat hij de democratie kon behandelen en Negri maakt het daarom voor Spinoza af.

Negri's betoog wijkt in grote mate af van Althusser en Macherey, omdat hij zich enerzijds concentreert op andere elementen binnen de theorie van Spinoza (nl. de *potentia* en *potestas*, in plaats van de kennisniveaus en *conatus* bij resp. Althusser en Macherey). Anderzijds wijkt Negri's doel af van het doel van Althussers en Macherey's interpretatie van Spinoza. Zij wilden immers de dialectiek in het marxisme anders vormgeven. Waarin Negri wel met Althusser en Macherey overeen komt, is het feit dat hij nog steeds redeneert vanuit de tweedeling bourgoisie en proletariaat enerzijds, en anderzijds deze tweedeling wil opheffen. Er zit dus, net als bij Althusser en Macherey, wederom een zoektocht besloten in Negri's werk naar de dynamiek in Spinoza's theorie.

---

[37] Zie bijvoorbeeld: Negri, A., *The savage Anomaly, the power of Spinoza's metaphysics and politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, preface xix; dit doet hij op basis van de paragraven 34-36 uit de Ethica, deel I.

Besluit

Zou Spinoza het eens zijn geweest met het feit dat hij door de Franse marxisten is gekwalificeerd als een marxist *avant-la-lettre*? Bij het bestuderen krijgt men de indruk dat Spinoza's werk soms in het historisch-materialisme is geperst, omdat het oude hegelianisme actuale ontwikkelingen niet meer konden verklaren.

Wie Spinoza als bron neemt voor het marxisme, verandert de dialectiek in het marxisme zodanig dat de revolutie niet meer een onontkoombaar fenomeen is. Dat was voor het marxisme een ingrijpende conclusie en daarom was de spinozistische inmenging in het marxisme-debat van groot belang. Echter, hiermee is nog steeds niet de vraag beantwoord of Spinoza het er zelf wel mee eens zou zijn geweest. De beantwoording van deze vraag valt uiteen in twee soorten beantwoordingen. Ten eerste: maakt dit uit? Is het niet genoeg dat Spinoza's werk voor een wending in het marxisme heeft kunnen zorgen. Het tweede soort antwoord (namelijk ja, of nee) is daarentegen minder laconiek van aard en is hier onmogelijk te beantwoorden. Het blijft vreemd dat men een liberaal inpast in het marxisme. Of misschien was de interventie van een liberaal in de marxistische theorie een teken aan de wand dat in de moderne tijd enkel het liberalisme kan overleven.[38]

3.3. Samenvatting en conclusie

De vraag die in dit hoofdstuk moet worden beantwoord is: *Waarom vormde het spinozisme geen alternatief voor het lockeanisme?* Om deze vraag te beantwoorden zijn twee momenten in de geschiedenis geanalyseerd waarin het spinozisme plots een centraal onderwerp van debat werd. Steeds weer kan men dezelfde ontwikkeling waarnemen: Spinoza wordt in eerste instantie populair vanwege de paradox in diens werk, maar vervolgens wordt zijn theorie weer verworpen.

Het eerste moment waarin Spinoza onderdeel werd van wetenschappelijke discussie was bij de Joden in de Weimar-republiek. In deze discussie stond Spinoza's visie op de verhouding tussen de universele rede en het geloof centraal. Tegen een achtergrond waar Weimar-Joden zochten naar hun identiteit, bleek Spinoza voor liberalen, zionisten, nationalisten en romantici een dankbaar object van discussie. Desalniettemin was Spinoza voor geen van de partijen een onbetwist voorman.

Hermann Cohen, zelf in die dagen een groot filosoof, schrijft een uitgebreide tekst waarin hij Spinoza ervan beschuldigt het Jodendom te hebben uitgeleverd aan de rede enerzijds, en aan de Magistraten van de Republiek anderzijds. Deze aanval lijkt een einde te zijn van de grote Spinoza-verering in Duitsland. Strauss nuanceert dit beeld en rehabiliteert Spinoza. Vanuit historisch perspectief, zo concludeert Strauss, moet men Spinoza's intenties wel degelijk zien als een serieuze poging om Verlichting te brengen in het Jodendom. Strauss toetst echter ook of Spinoza's

[38] Denk aan de stelling van Fukuyama! Echter, Fukuyama gebruikt hiervoor een *hegeliaanse* fundering, en geen Spinozistische. Zie meer hierover in de conclusie. §

voorgenomen intentie ook filosofisch wordt bewezen. Volgens Strauss slaagt Spinoza hier niet in: de rede wordt in Spinoza's tekst nooit ontvoogd van religieuze dogma's. De verhouding tussen rede en religie eindigt daarom in een onbeslist dispuut, waarmee men vanuit politiek-filosofisch oogpunt weinig kan. Het is om deze reden dat Strauss zich later niet meer met Spinoza zal bezig houden.

Wat men wel kan concluderen naar aanleiding van Strauss' behandeling van Spinoza, is dat er een dubbelzinnigheid ligt besloten in Spinoza's werken. Strauss laat zien dat Spinoza's zoektocht naar de onafhankelijkheid van de rede moest gebeuren via religiestudie. Echter, vanuit deze religiestudie lukt het Spinoza niet de rede als onafhankelijke eigenschap van de mens te definiëren. Rede en religie zijn daarom, aldus Strauss, in Spinoza's werk twee grootheden die naar elkaar wijzen, maar elkaar niet weten te raken. Volgens de studie van Wertheim was dit dan ook precies de reden waarom Spinoza zo populair werd onder de Joden in de Weimar-republiek: 'German Jews of the Weimar Republic were attracted to paradoxes and ambiguities, and these can be found in many manifestations of their culture'.[39]

De tweede keer dat Spinoza een stempel drukt op een wetenschappelijk debat is in het Frans marxisme. Franse intellectuelen probeerden met behulp van het marxisme en sterke invloeden van het hegelianisme de wereld te verklaren, maar stuitten hierbij op de praktijk. De klassevorming lijkt zich namelijk anders te ontwikkelen dan men vanuit het historisch-materialistische perspectief zou verwachten. De marxistische revolutie lijkt daarom verder weg dan gedacht en derhalve probeert men de fundamenten van het historisch-materialisme te vervangen. Hierbij komt Spinoza's theorie van pas.

In de reparatie van het historisch-materialisme komen twee elementen uit Spinoza's theorie naar voren. Ten eerste Spinoza's verschillende kennisniveaus waarmee men het 'onderbewustzijn' in de mens zou kunnen verklaren. Voor Althusser vormen de verschillende kennisniveaus een theorie over ideologie, hetgeen hij inpast in zijn eigen structuralistische mensbeeld. Omdat mensen niet noodzakelijkerwijs van het eerste kennisniveau naar het tweede of derde komen, zien niet alle mensen de noodzaak van een marxistische revolutie in. Hierdoor wordt de noodzakelijkheid van een revolutie ontkracht.

Macherey werkt na Althusser hierna deze gedachte verder uit en laat zien waarom Spinoza kan worden ingepast in marxistische theorie. Nu concentreert de theorievorming zich op de dynamiek binnen de theorie van Spinoza. In het hegeliaans denken stond immers de telos sterk centraal, hetgeen tevens de richting bepaalde van de dynamiek in het marxisme. De angst van de marxisten is dat het spinozisme geen dynamische theorie is, waardoor de revolutie (die inmiddels niet meer noodzakelijk is, maar een mogelijkheid) helemaal nooit zal plaatsvinden. Macherey laat echter zien dat wanneer men de *conatus* betrekt in het spinozistisch-marxisme, men daarvoor niet bang hoeft te zijn. Negri werkt dit concept nog verder uit en ontwaart zelfs twee verschillende, tegenovergestelde krachten in

[39] D. J. Wertheim, *Cherishing a Heretic, The Jews of Weimar and their Celebration of Spinoza*, proefschrift voor de Universiteit van Utrecht, November 2005, p. 168

het spinozisme (*potentia* en *potestas*). Deze krachten zou men parallel kunnen leggen aan de eigenschappen van de bourgoisie en het proletariaat.

Uiteindelijk kan ook het spinozisme het marxisme niet redden. Ook lukt het Spinoza niet om postuum de populariteit van Locke in te halen. Eerder kon de lezer zien dat nieuwe lockeanen op zoek gingen naar de oplossing voor de paradox in Locke's werk. Nieuwe spinozisten doen dit niet, zij knappen af op de paradox, of maken Spinoza nog paradoxaler. Strauss laat Spinoza voor wat hij is, vanwege de onoplosbare dubbelzinnigheid in diens werk. Bovendien had de tweede wereldoorlog een dermate grote invloed op de Joodse gemeenschap, dat Spinoza na de tweede wereldoorlog niet meer als voorman van de Joodse gemeenschap werd gezien. In de tweede opleving van het spinozisme wordt er een nieuwe dubbelzinnigheid aan Spinoza's werk toegevoegd. Spinoza, in het eerste hoofdstuk nog gekwalificeerd als liberaal, word nu ingepast in het marxisme. Met het uitsterven van het marxisme is echter ook Spinoza's importantie verloren gegaan.

Het antwoord op de tweede onderzoeksvraag is daarom dat het spinozisme geen school heeft kunnen maken, omdat het tweemaal een inspiratiebron werd voor een zinkend schip. Cohen en Strauss spraken hun oordeel uit over Spinoza en keerden hem vervolgens de rug toe. Daarnaast maakt het marxisme tegenwoordig nauwelijks nog onderdeel uit van het wetenschappelijk discours en kan het spinozisme zich via deze route ook niet aandienen. Tweemaal maakte het spinozisme kans om school te maken, maar tweemaal verzanden Spinozastudies in paradoxen en tegenstrijdigheden. Waar lockeanen moeite deden om de originele theorie van Locke aan te passen aan de moderne tijd, kwam aan Spinoza deze eer niet toe.

CONCLUSIE

In deze conclusie worden nog eenmaal kort de onderzoeksvragen beantwoord. Daarna wordt op speculatieve basis een hypothese verdedigd die zou kunnen beantwoorden waarom nieuwe lockeanen zoveel moeite hebben gedaan om Locke's theorie aan te passen aan de huidige tijd. Deze hypothese kan hier niet worden bevestigd, maar geeft wel aanzet tot vervolgonderzoek. Tot slot wordt gekeken naar de politieke filosofie van Spinoza. Is het spinozisme, door de geschiedenis steeds maar weer in de hoek gedrukt, echt zoveel minder waard dan de theorie van John Locke? Of moet men het spinozisme herwaarderen èn opwaarderen zodat het als waardig alternatief kan dienen voor het lockeanisme?

In een poging om het spinozisme nieuw leven in te blazen, worden drie suggesties gedaan. Ten eerste wordt uitgelegd waarom het politiek liberalisme van Rawls als spingplank kan dienen voor het spinozisme. Ten tweede wordt aangetoond dat het spinozisme een aanvulling kan zijn op de deliberatieve democratie. Ten derde wordt een spinozistisch betoog gehouden voor interventie van democratische mogendheden in ondemocratische landen.

Beantwoording van de onderzoeksvragen

Deze scriptie stelde zich ten doel een tweetal vragen te beantwoorden. De eerste vraag was: *Hoe zijn nieuwe lockeanen omgegaan met Locke's gebruik van God in de theorie? Hebben zij God vervangen, of bestaat er een 'gat' in de nieuwe lockeaanse theorie?* In hoofdstuk twee is aangetoond dat nieuwe lockeanen de theorie van Locke dusdanig hebben gemodificeerd, dat God niet meer nodig is om de nieuwe lockeaanse theorie te legitimeren. Hierbij vallen twee zaken op. Ten eerste kon deze modificatie vrij eenvoudig worden doorgevoerd, zonder dat essentieële onderdelen van de lockeaanse theorie werden veranderd. Zo bleven de *property rights* geheel in stand. Het tweede opvallende punt is dat nieuwe lockeanen andere filosofische tradities moesten aanboren om de verdwijning van God te ondervervangen. Vooral Godwin en Kant blijken hiervoor een dankbare bron te zijn geweest. Het gevolg hiervan is dat Locke's intenties van zijn eigen politieke filosofie (een staat die God dient, en via God wordt gelegitimeerd) geheel zijn verdwenen.

Maken deze conclusies Locke nu minder belangrijk? Enerzijds niet: Locke bedacht de *property rights* en deze gaan tot op de dag van vandaag mee. Anderzijds moet men na het lezen van deze conclusies Locke's rol in de politieke filosofie wel herwaarderen. Hoewel rechts-libertariërs in navolging van Nozick soms doen voorkomen dat het libertarisme sterk leunt op de theorie van Locke, is dit niet het geval. Nozick gebruikte lockeaanse concepten, maar plaatst deze in een ander kader. Locke's theorie heeft daarom voor de moderne mens geen betekenis meer zonder andere filosofische tradities. Wie de betekenis van Locke voor de huidige moderde tijd wil begrijpen, hoeft Locke niet te lezen. Om dit te bereiken zou men beter kunnen beginnen met Nozick of Steiner.

De tweede vraag die deze scriptie wilde beantwoorden was: *Waarom vormde het spinozisme geen alternatief voor het lockeanisme?* In het derde hoofdstuk is aangetoond dat Spinoza's politieke filosofie er niet in slaagt school te maken. In twee verschillende tijdvakken zien we het spinozisme ten onder gaan aan paradoxen. Tweemaal raakte het spinozisme populair in kringen die men zou kunnen aanduiden als 'de onderliggende partij'. De Weimarjoden werden met de tweede wereldoorlog geconfronteerd en de marxisten bevonden zich nu eenmaal op een (politiek-filosofisch) zinkend schip.

Een opvallende waarneming is dat spinozisten zich anders hebben gedragen ten opzichte van de oorspronkelijke theorie dan lockeanen. Vooral Cohen, Strauss en Negri probeerden de originele voornemens van Spinoza te implementeren in de tegenwoordige tijd. Hierdoor verdween de inherente paradox van het spinozistisch liberalisme nooit helemaal. Lockeanen zaten ook met een dergelijke paradox, maar door een soepeler gebruik van de lockeaanse begrippen wisten zij wèl het lockeanisme aan te passen aan de veranderende context.

Toch blijft er één vraag bestaan. Hoewel we hebben gezien dat nieuwe lockeanen zich beter aan de moderne tijd hebben aangepast dan de spinozisten, weten we niets over de intenties van deze lockeanen. Waarom tonen lockeanen een grotere mate van flexibiliteit om hun theorie te ontdoen van theoretische ongemakkelijkheden? De beantwoording vraagt om een zeer gedetailleerd (vervolg)onderzoek. Het zou een vraag zijn die men op straussiaanse wijze dient te beantwoorden: uitgebreid onderzoek doen naar de intenties van de politiek filosoof, met veel aandacht voor de historische context.

Desondanks kan men in de huidige politieke filosofie een opvallend verschijnsel waarnemen die ons een hint kan geven waarom lockeanen meer flexibiliteit toonden dan spinozisten. In een aantal recente, politiek-filosofische werken kan men een interessant fenomeen ontwaren. Sommige politiek-filosofische analytici beweren dat de politieke filosofie langzaam uniformiseert. Volgens Fukuyama heeft de geschiedenis aangetoond dat het liberale idee (dit is dus niet altijd de liberale praktijk) het enige politieke idee is dat de geschiedenis heeft overleefd.[1] Een bevestiging van Fukuyama's stelling vindt men in een andere context terug. Een voorbeeld is Kymlica's notie van een 'egalitair plateau' dat zou bestaan in alle naoorlogse, relevante politiek-filosofische stromingen. In navolging van Dworking betoogt Kymlicka dat alle naoorlogse theorieën 'de gelijkheid' als hoogste morele waarde beschouwen[2]. In zijn boek *Contemporary Political Philosphy* zegt Kymlicka over het egalitaire plateau:

> So the abstract idea of equality can be interpreted in various ways, without necessarily favouring equality in any particular area, be it income, wealth, opportunities, or liberties. It is a matter of debate

[1] F. Fukuyama, *The End of History and the last man*, New York: Simon & Schuster, Inc., 1992. p. 45
[2] W. Kymlicka: *An introduction in Contemporary political philosophy, 2nd ed.,* Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 3-4

> between these theories which specific kinds of equality is required by the more abstract idea of treating people as equals. (…) if a theory claimed that some people were not entitled to equal consideration from the government, if it claimed that certain kinds of people just do not matter as much as others, then most people in modern world would reject that theory immediately. Dworkin's suggestion is that the idea that each person matters equally is at the heart of all plausible political theories.[3]

We zien inderdaad dat alle modificaties die zijn gedaan om Locke's theorie aan te passen aan de huidige tijd, aanpassingen zijn waarbij de theorie onderdeel wordt van Kymlicka's egalitaire plateau. Nozick en Steiner vervingen het hart van Locke's theorie, God, voor de 'gelijkheid' als hoogste morele waarde.

Is het dan een mogelijke hypothese dat het spinozisme niet past binnen het egalitaire plateau? Een terugblik op de gespiegelde paradox geeft de volgende hint. In het eerste hoofdstuk werd geconcludeerd dat Locke's mensbeeld volledig liberaal is, maar niet de publieke garantie. Bij Spinoza was dit precies omgedraaid: het mensbeeld was niet liberaal, maar de staat wel. Men zou daarom kunnen concluderen dat Locke's mensbeeld van meet af aan paste binnen het egalitaire plateau, maar dat men enkel de consequenties van dit mensbeeld moest wijzigen.

Spinoza's mensbeeld wordt door andere elementen gevormd dan die van Locke. Deze elementen lijken niet te worden gebruikt door denkers uit het egalitaire plateau. De *conatus* is een origineel begrip, dat nog steeds door niemand –behalve door spinozisten– wordt gebruikt.[4] De gebruikelijke taal van politiek filosofen uit het egalitaire plateau zijn waarden als 'vrijheid' en 'gelijkheid'. Termen als *conatus*, *potestas, potentia*, *notio universalis* en *scientia intuitiva* komen eenvoudigweg niet voor in het vocabulair van moderne liberalen.

Ondanks deze mogelijke verklaring is er een zeer breed vergelijkend onderzoek nodig om deze stelling hard te maken. Het idee dat het spinozisme niet voldoet aan de voorwaarden van het egalitaire plateau, zou een goede hypothese vormen voor vervolgonderzoek.

Maar zelfs als de geschiedenis het spinozisme steeds in de hoek drukte en zelfs als het spinozisme niet past binnen het egalitaire plateau, waarom kan het daarom niet dienen als alternatief voor het lockeanisme? Het is toch niet voor niets dat Spinoza zo'n grote inspiratiebron was voor Hegel, Herder, Goethe, Einstein en andere invloedrijke grootheden uit de Europese, intellectuele canon? Misschien zit de politieke filosofie er al eeuwen dramatisch naast en hebben Leo Strauss, Cohen, Althusser, Macherey en Negri een verkeerde interpretatie van Spinoza gegeven. Zij maakten Spinoza tot onderwerp van het politiek-filosofisch debat, maar hielpen het spinozisme nooit in het zadel.

---

[3] Idem. p. 3-4

[4] Het enige moderne equivalent dat het wel tot de moderne tijd heeft gered, zou Freuds onderbewustzijn-theorie kunnen zijn.

De historische en politiek-filosofische context verandert echter doorlopend en daarom mogen we ons opnieuw afvragen hoe Spinoza in deze tijd van nut kan zijn. Daarom worden er drie suggesties gedaan voor debatten waarin spinozisten kunnen interveniëren. De methode waarmee dit is gedaan, is het zoeken naar aanknopingspunten in recente, wetenschappelijke debatten. De drie onderstaande suggesties zijn ontstaan door Spinoza's opvattingen over de kennisniveaus te koppelen aan het begrip 'de openbare ruimte'. Ondanks dat de overlap zeer rigide is, kan men zich afvragen of Habermas' communicatieve rationaliteit hetzelfde als Spinoza's idee dat burgers via de tolerantie kennisniveau I ontstijgen. Met deze overlap in het achterhoofd, welke eerst zal worden uitgelegd, wordt gekeken naar drie debatten waarin wordt gediscussieerd over openbare ruimte en democratie.

Habermas' openbare ruimte en Spinoza's tolerantie

De grote kracht van Spinoza's staatsleer is gelegen in zijn verdediging van de filosofie (of van het derde kennisniveau) in een staat waar religie net zo vrijelijk mag bestaan. Door de mens te definiëren aan de hand van zijn of haar *conatus*, maakt Spinoza mensingsverschillen, geloof, bijgeloof en de wijsbegeerte allemaal tot fundament van de liberale staat. De tolerantie wordt door Spinoza dan ook zeer ruim geformuleerd en individuen krijgen maximaal de ruimte om te zeggen wat zij vinden.

Deze spinozistische les heeft voor een moderne, representatieve democratie een aantal implicaties. Ten eerste zou het een argument zijn om alle levende opvattingen binnen een samenleving –zelfs populistische, racistische of anti-democratische– ruim baan te geven. Politicologiestudenten verzuchten nog wel eens dat de opvattingen van 'het volk' de ideale werking van een democratie in de weg staan. Spinoza zou dit tegenspreken door hen te wijzen op het feit dat een liberale democratie bestaat bij de gratie van verschillende opvattingen en menigen. Spinoza creëert dus met de tolerantie een openbare ruimte die individuen ontvankelijk maakt de democratie.

De vraag die men zich daarom moeten stellen is: is de *conatus* in combinatie met het idee van de openbare ruimte een levensvatbaar begrip in de moderne tijd? De *conatus* betekende voor Spinoza dat de mens automatisch streeft naar wat hij kan. Het huidige denken over liberale theorie biedt genoeg ruimte voor deze *conatus.* Het samenspel van de *conatus* en de *potentia* is in feite een combinatie tussen het ethisch individualisme en de vooronderstelling dat elke individu zijn nut probeert te maximaliseren. Indien de *conatus* en de *potentia* op deze wijze worden uitgelegd, passen zij zelfs in elke huidige liberale theorie.

Maar met deze bovenstaande analogie doen we Spinoza's politieke filosofie ernstig tekort. De innovatieve kracht van het spinozisme zit in de koppeling tussen de drie kennisniveau's en de *potentia*. In de staatsvorming resulteert dit in het idee dat de mens in de burgerlijke samenleving een deel van zijn *potentia* opgeeft, te weten zijn begeertes, voor een bestaan volgens de regels van de rede. Dit noemt Spinoza vrijheid omdat de burger in het contract nu *meester* is geworden van zijn kleiner geworden vrijheid, in plaats van *slaaf* van zijn ongebreidelde vrijheid. Dit idee gaat veel dus verder

dan Locke's constitutionele bescherming van de vrijheid van meningsuiting. De liberale staat volgens Spinoza is een collectieve bevrijding van het leven volgens de begeertes. De openbare ruimte heeft voor Spinoza dus een pedagogisch effect en precies dit onderdeel in het spinozisme komt overeen met de communicatieve rationaliteit van Habermas.

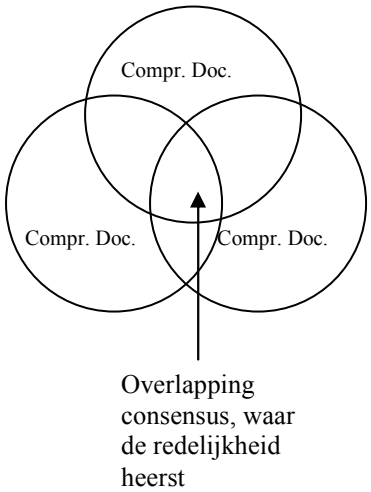
Habermas was een wetenschapper van de Frankfurter Schule. Deze onderzoeksschool richtte zich op de modernisering van de democratie en de rol van de menselijke rede hierin. Habermas' directe voorgangers: Weber, Adorno en Horkheimer, verliezen hun blinde vertrouwen in de rede. Volgens hen wordt de rationele mens losgemaakt van zijn tradities en verloor de samenleving hierdoor haar zingeving. Habermas noemde dit betekenis- of zinsverlies. Toch is Habermas een groot aanhanger van liberale theorie en daarom gaat hij op zoek naar een normatief-theoretisch argument waarmee hij het liberalisme, en de centrale plaats van de rede hierin, niet hoeft af te schrijven.

Toen Habermas zijn kritische theorie wilde onderbouwen, concentreerde hij zich op een bepaald moment op theorieën over taalhandelingen. Deze wending in Habermas' werk wordt ook wel de 'liguistic turn' genoemd. Volgens Habermas bevatte linguïstische interactie impliciet een aantal universele normen van rationeel taalgebruik. Met andere woorden: rationele kennis was niet alleen toegankelijk via individuele, rationale studie, maar middels een 'redelijk' dialoog. Hierdoor werd het voor burgers mogelijk om via communicatie, mits deze machtsvrij is, consensus te bereiken.

Wanneer we de machtsvrije rationalisering van de publieke ruimte in een liberale staatstheorie proberen te plaatsen, komen we weer terug bij Spinoza's tolerantie. Enkel door de tolerantie zo ruim te definieren als Spinoza doet, kan een volk zich verheffen tot democratisch capabele burgers. Het doel van Spinoza's tolerantie (het ontstijgen van kennisniveau één), komt dus in sterke mate overeen met de communicatieve rationaliteit van Habermas. De kracht van het spinozisme hierbij is tevens dat het de religie niet uit de openbare ruimte verbant.

Rawls' politiek liberalisme als springplank voor het spinozisme

We zien in de moderne politieke filosofie dat er getracht wordt de rede en religie harmonisch naast elkaar te laten bestaan. Het bekendste voorbeeld hiervan is Rawls' politiek liberalisme (rechts schematisch weergegeven). Rawls betoogt dat mensen met verschillende geloofsovertuigingen en visies op het goede leven (Rawls noemt deze de 'comprehensive doctrines') tot elkaar zijn veroordeeld en zich daarom niet van elkaar kunnen afschermen. Omdat het politieke een noodzaak is, hebben burgers per definitie –ongeacht geloofsovertuiging- een raakvlak: de 'overlapping



consensus'[5]. In deze overlapping consensus moeten verschillende individuen uit verschillende geloofsovertuigingen door middel van 'redelijkheid' naar consensus zoeken.

Een onderdeel binnen de theorie van het politiek liberalisme waar veel discussie over bestaat, is de redelijkheid die moet heersen in de 'overlapping consensus'. Wanneer is men redelijk? En kan een mens redelijk zijn als de 'comprehensive doctrine' wordt gedefinieerd door dogma's? Precies op dit controversiële onderdeel in de rawlsiaanse theorie kan het spinozisme interveniëren.

Voor Spinoza vormden de drie verschillende kennisniveau's een belangrijk onderdeel in zijn theorie. Belangrijk hierbij was dat religies door Spinoza werden beschouwd als een uiting van het eerste kennisniveau. Pas wanneer mensen via de vrijheid van meningsuiting gedwongen werden met elkaar te discussiëren, konden burgers het tweede kennisniveau bereiken. Vanaf dit stadium kunnen individuen volgens de rede leven, hun begeertes intomen en wordt democratie mogelijk. Als we nu de rawlsiaanse 'comprehensive doctrine' zien als Spinoza's eerste kennisniveau. En wanneer we de rawlsiaanse redelijkheid, die moet heersen in de 'overlapping consensus', op één lijn stellen met kennisniveau twee, dan lijkt het spinozisme plots naadloos te passen binnen het politiek liberalisme.

Natuurlijk kunnen we niet concluderen dat Rawls een spinozist is.[6] Maar wanneer we de blauwdruk van het politiek liberalisme bekijken, blijkt dat het spinozisme hier goed in te passen. De essentie van het spinozisme vertoont een opvallend raakvlak met Rawls' politiek liberalisme. Een interessante vraag die hieruit volgt is: kan de theorie van de kennisniveaus geïncorporeerd worden in het politiek liberalisme? En zo ja, wat heeft dit voor gevolgen voor de praktische uitkomsten van het politiek liberalisme? En voor het idee van de *'justice of fairness'* ?

Nieuwe spinozisten moeten dus interveniëren in een zeer belangrijk debat binnen de politieke filosofie. Met het politiek liberalisme heeft Rawls de deur opengezet voor een debat, waarvan het onderwerp ook voor spinozisten een belangrijk thema vormt. Spinozisten zouden het politiek liberalisme als inspiratiebron, of als spingplank kunnen gebruiken om het spinozisme tot onderdeel te maken van het dominante, politiek-filosofische discours.

Het spinozisme als fundering van de deliberatieve democratie

Binnen de politieke filosofie vormt Rawls de grootste uitdaging voor het spinozisme, maar binnen de politicologie bestaat er ook een discussie waarvoor het spinozisme van nut kan zijn: het idee van de deliberatieve democratie. Het idee van de deliberatieve democratie, aanvankelijk een zuiver

[5] John Rawls, *Political liberalism,* New York: Colombia University press, 1993. p.5

[6] In *Political liberalism* geeft Rawls bijvoorbeeld op blz. xliv – xlv aan wat hij onder redelijkheid verstaat. Dit komt niet overeen met wat Spinoza met kennisniveau twee bedoelt.

theoretische stroming, wint steeds meer aan populariteit en wordt door voorstanders van dit model gezien als het alternatief voor 'direct democratische praktijken zoals referenda.'[7]

Het speerpunt van de deliberatieve democratie is het idee dat discussie een belangrijkere functie zou moeten hebben in een democratie dan het stemmen zelf. Het veronderstelt dat door discussie 'de democratische ethos' onder burgers wordt bevorderd.[8] Dit levert volgens de aanhangers een breed gedragen besluit van de overheid op.

Er worden twee stromingen onderscheiden binnen de deliberatieve democratie. Ten eerste zijn er de beleidskundigen die beleid door middel van kleinschalige interactie met burgers willen implementeren. Ten tweede is er een politiek-theoretische stroming die zich, geïnspireerd door Habermas, richt op de communicatieve rationaliteit.[9]

Zoals voorstanders van de deliberatieve democratie ook erkennen, is het probleem van de deliberatieve democratie dat het zich teveel baseert op output-legitimiteit. De democratische traditie veronderstelt eigenlijk dat beleid wordt bepaald door democratisch gekozen burgers. Daar ligt traditioneel het primaat van de politiek. Bovendien, wanneer burgers teveel bij het beleidsproces worden betrokken, verwatert de verhouding tussen hen die burgers representeren (en de macht behoren te hebben) en de burgers zelf. Een tweede probleem dat hiermee samenhangt, is dat deliberatieve democratie een burgerschapideaal probeert te formuleren dat wordt beredeneerd vanuit het systeem zelf.[10] De belangrijkste uitdaging voor de aanhangers van de deliberatieve democratie is dus om meer input-legitimiteit te verwerven en het gehele democratische stelsel te funderen op basis van democratische rechten en plichten.

Een mogelijke oplossing voor het legitimatieprobleem is door de idealen van de deliberatieve democratie eerst op individueel niveau te formuleren, en vervolgens een publieke garantie hiervan te formuleren. Zoals het schema uit paragraaf 1.1 laat zien, is dit een vereiste van de liberale theorie. Het spinozistisch mensbeeld kan hiervoor als basis dienen.

Het ideaal van het spinozisme is dat door middel van debat, bevordert door een ruime tolerantie, burgers gaan leven volgens de rede. Deze opvatting van Spinoza hing samen met de al vaak genoemde kennisniveaus. Hier ligt het aanknopingspunt voor het idee van de deliberatieve democratie. Zowel spinozisten, als aanhangers van de deliberatieve democratie zien een 'tolerant debat' als voorwaarde voor het goed functioneren van een democratische staat.[11] Wie deliberatieve democratie dus met plichten wil funderen, kan debat tot belangrijkste plicht van een (deliberatieve democratische)

---

[7] J. Grin, M. Hajer en W. Versteeg (red.) *Meervoudige democratie, Ervaringen met vernieuwend bestuur,* Amsterdam: Aksant, 2006. p. 8

[8] Zie hiervoor het essay in T. Akkerman, *Deliberatie en democratie*. p. 38 (uit: *Meervoudige democratie)*

[9] Zie: idem p. 42

[10] Zie hiervoor het essay van I. Verhoeven, *Burgers als toezichthouders op publieke besluitvorming* (uit: *Meervoudige democratie)*

[11] Opvallend in het artikel van Akkerman in *Meervoudige democratie* is dat expliciet de deliberatieve democratie geassocieerd wordt met tolerantie.

grondwet maken. Wie niet meedoet, heeft geen inspraak. Want, zo stellen spinozisten én aanhangers van de deliberatieve democratie, alleen via debat ontstaat er het vermogen van mensen om democratisch te handelen.

Nu is het verplichten van het debat een zeer ruwe uitwerking wanneer we het spinozisme als basis nemen voor de deliberatieve democratie. Er blijven praktische vragen open zoals: hoe moet men dan representatie opnieuw vormgeven? Daarom moeten spinozisten onderzoeken hoe de begrippen *potentia* en *potestas* zich tot elkaar verhouden in de deliberatieve democratie. Sinds de input- en output-legitimiteit zich nog zo problematisch tot elkaar verhouden in de deliberatieve democratie, zou het nuttig zijn om te onderzoeken wat voor uitwerking het zal hebben wanneer we de input-legitimiteit op één lijn stellen met de *potentia* en de output-legitimiteit met de *potestas*. Het zijn vragen die originaliteit vereisen van de spinozist. Het belangrijkste punt is dat de nieuwe spinozist het lef moet hebben om de door Spinoza gegeven begrippen, uit de context te lichten.

Om tot een liberale theorie te komen, moeten aanhangers van deliberatieve democratie stoppen met het formuleren van idealen die worden bepaald door de wensen van het bestaande systeem. Een volwaardige liberale theorie begint immers op individueel niveau.

Opvallend aan het idee van de deliberatieve democratie is dat het haar idealen niet formuleert met de terminologie uit Dworkins egalitaire plateau. Debat als voorwaarde voor legitimiteit van staatshandelen is een belangrijk component in het Spinozisme, én het idee van de deliberatieve democratie. Het idee van de deliberatieve democratie is populair en spinozisten kunnen proberen er een volwaardige, liberale theorie van te maken.

Een spinozistisch argument voor interventie in ondemocratische landen.

Een derde debat binnen het liberalisme waarin het spinozisme kan interveniëren, is de vraag hoe liberalen moeten omgaan met niet-democratische landen. Hoe zou een spinozist kunnen denken over het implementeren van een democratie in een ondemocratisch land? Spinoza beschouwde de democratie als katalysator van de bevrijding van de begeertes en de democratie moet daarom altijd worden geprefereerd boven enig andere staatsvorm.

Volgens Spinoza zijn het de liberale rechten, en met name het recht op vrijheid van meningsuiting, die garant staan voor de democratische staat. Spinoza zou daarom bij de vorming van een democratie eerst de vrijheid van meningsuiting willen garanderen. Hij vertrouwt erop dat democratische instituties vanzelf zullen volgen.[12] In de studierichting internationale betrekkingen zijn er echter veel politicologen die een democratie niet op deze wijze durven te implementeren. Een

[12] Volgens hem zou dit een noodzakelijk gevolg zijn. In geen andere staatsvorm kan men immers de vrijheid van meningsuiting volledig loslaten. Deze vrijheid van meningsuiting kwam voort uit de *conatus*, en een democratie doet niets anders dan de *conatus* beschermen.

bekend politicoloog die dit beweert is Jack Snyder. Snyder betoogt dat politieke participatie van het volk bij het implementeren van een democratie niet gewenst is:

> 'This strategy [Strategie voor de implementatie van democratie in niet-democratieën, JvdS] involves, to the extent possible, both the delay of high level of mass political participation until later stages and the integration of the emerging civic state in a reliable supportive network of international institutions, norms and practices.'[13]

De reden dat Snyder 'mass political participation' vreest, is omdat het een destructieve vorm van nationalisme kan veroorzaken. Snyder werkt nooit expliciet uit wat hij bedoelt met het voorkomen van 'mass political participation', maar waarschijnlijk doelt hij op twee zaken. Allereerst zouden burgers in een startende democratie niet allemaal tegelijkertijd moeten kunnen stemmen. Ten tweede kan massamedia schade veroorzaken omdat het door een politieke elite kan worden misbruikt. De vrije media moeten daarom langzaam worden ingevoerd. Op deze twee manieren kunnen elites met slechte bedoelingen geen polarisatie veroorzaken. En polarisatie, zo laat Snyder met empirisch materiaal zien, leidt in een beginnende democratie vaak tot burgeroorlog.

Een vergelijking tussen Snyder en Spinoza is riskant. De eerste baseert zijn uitspraken over het liberalisme op basis van de empirie en de opvattingen van Spinoza zouden we nu als normatief kwalificeren.[14] Toch kunnen we wat leren van de verschillen. De tegenstelling tussen Spinoza en Snyder is immers evident. Volgens Snyder moet een land dat democratiseert eerst democratische instituties creëren. Pas daarna mogen burgers ook daadwerkelijk participeren en zijn massamedia veilig. Door een geleide invoering van de media bereikt Snyder echter dat de vrijheid van meningsuiting langzaam zal worden ingevoerd. Spinoza zou het hier niet meer eens zijn. Volgens Spinoza constitueren immers de liberale waarden (lees: de vrijheid van meningsuiting) automatisch een democratie. Een ware spinozist is nooit voor een gefaseerde invoering van de vrijheid van meningsuiting. Het zou ingaan tegen de *conatus*. Bovendien helpt deliberatie de burger om kennisniveau één te ontstijgen. Massamedia kunnen dit bewerkstelligen. Pas wanneer burgers leven volgens kennisniveau twee of drie, ontstaat het leven volgens de rede (hetgeen toch een eis was van het liberalisme).

Is de studie van Snyder dan een empirische weerlegging van het spinozisme? Waarschijnlijk niet. Het laat enkel zien dat een machtige, politieke elite een gevaar kan vormen voor een democratiserend land. Om het spinozisme in deze kwestie toe te passen, moeten we ons concentreren op de wisselwerking tussen de politieke elite en de vrijheid van meningsuiting. Een mooi voorbeeld van zo'n studie is het boek: *Ordinary People in Extraordinary Times* van Nancy Bermeo.[15] In dit boek laat Bermeo zien dat de vrijheid van meningsuiting *an sich* niet een democratie kapot zal maken. In

[13] J. Snyder, *From voting to violence,* New York: W.W. Norton & Company, 2000. p. 321 - 322
[14] Zelf zou hij dat natuurlijk niet zo zien; voor een metafysicus bestaat er nauwelijks subjectiviteit.
[15] Zie: N. Bermeo, *Ordinary People in Extraordinary Times*, Princeton: Princeton University Press, 2003.

een onderzoek naar zeventien landen die eerst democratisch waren en eindigden in een autoritaire staat, laat Bermeo zien dat de politieke elite hiervan de schuldige was.

Bermeo betoogt tegen een polarisatietheorie van Sartori. Satori zegt dat polariserende meningen in een nieuwe democratie, de democratie kapot zullen maken:[16]

> 'All but a few of the seventeen cases I analyze here fall in two categories. There was either no significant polarization in either private or public space, or there was polarization in public space alone. In the former set of cases, the blame for the breakdown of democracy lay wholly with political elites. In the latter set of cases, where public polarization ran high, the responsibility for democratic breakdown lay with elites as well.'[17]

De conclusies van Bermeo zeggen iets belangrijks: zelfs al zorgt de vrijheid van meningsuiting voor polarisatie, nog steeds is dit niet de verklarende factor voor het vallen van een democratie.

Nu vormt zich langzaam het spinozistisch argument tegen Snyder. Snyder heeft ongelijk wanneer hij polarisatie in de publieke ruimte wil voorkomen. Spinozisten zouden moeten zeggen: je mag dit niet doen omdat je zo de *conatus* negeert. Bermeo ondersteunt dit argument: de vrijheid van meningsuiting is niet schuldig aan het vallen van een democratie. Zelfs als deze polarisatie veroorzaakt.[18]

Men kan echter radicalere conclusies trekken uit het debat tussen Spinoza, Snyder en Bermeo. Bermeo en Snyder zeggen dat de politieke elite een democratie kan doen vallen. Snyder wil dit oplossen door de vrijheid van meningsuiting gefaseerd in te voeren. Een spinozist moet hierop tegen zijn: dit beknot de *conatus* en ontneemt de burger de kans om van kennisniveau één naar kennisniveau twee of drie te gaan. De *conatus* moet juist vrij baan krijgen en alleen dan vormt zich een democratie. Wanneer een politieke elite met haar machtsmiddelen misbruik maakt van de vrijheid van meningsuiting, dan moet deze politieke elite worden aangepakt. En als burgers door beperkte machtsmiddelen dit zelf niet kunnen, dan moeten andere democratische landen dit doen. De *conatus* is immers universeel en elke democratische burger, waar dan ook, wordt door de *conatus* gestuurd. Als de *conatus* van een medeburger over de grens wordt misbruikt, dient een ander land te interveniëren. De politieke elites moeten in zo'n land verdwijnen en zo geef je burgers de kans om van kennisniveau één naar kennisniveau twee of drie te gaan.

---

[16] Sartori zegt: *When political actors group themselves in opposite and distant ideological camps, they vacate the middle ground where cooperation is most likely and leave democracy vulnerable to collapse.* Zie: Bermeo, *Ordinary People in Extraordinary Times*, Princeton: Princeton University Press, 2003. p. 4

[17] Idem. p. 6

[18] Een voorbehoud moet worden gemaakt. Bermeo en Snyder onderzoeken niet exact hetzelfde. Bermeo onderzoekt wat polarisatie deed met een democratie, voordat deze verviel in een dictatuur. Snyder kijkt wat de polarisatie doet in democratiserende landen. De overlap is dat zij zich beide concentreren op een land waarbij de democratische instituties zwak zijn.

Als het interveniërende land een situatie creëert waar de vrijheid van meningsuiting vrij kan bestaan, dan stimuleert dat land het leven volgens de rede. Het stimuleren van de vrijheid van meningsuiting zal actief moeten gebeuren en niet enkel met een (lockeaanse) grondwettelijke garantie. Concreet kan men hier denken aan het geven van computerlessen, internet beschikbaar maken en het subsidiëren van bibliotheken. Een zeer belangrijke randvoorwaarde is dat (machts-)middelen van journalisten worden geëgaliseerd en dat communicatie machtsvrij wordt. Pas zodra er openbare ruimte bestaat ontstaat zonder politieke consequenties voor alle deelnemers, dan kunnen burgers via debat het eerste kennisniveau ontstijgen. Op deze manier ontstaat volgens het spinozisme vanzelf de voorwaarde voor een democratie. Interventie met het doel om een politieke elite te verwijderen die intolerant is jegens zijn burgers en onderlinge tolerantie onmogelijk maakt, is daarom toegestaan. Het zou zelfs een internationale verplichting moeten zijn van een democratie.[19]

De toekomst van het spinozisme

Er zijn dus minimaal drie debatten waarin het spinozisme een grote rol kan spelen, maar natuurlijk zijn er meer. Het is daarom de taak voor nieuwe spinozisten om Spinoza's werk opnieuw uit te dragen en dit concreet toe te passen. Het lockeanisme leert spinozisten een belangrijke les: wees flexibel in het gebruik van de originele bron. Wie Spinoza letter voor letter leest, zal op paradoxen stuiten die de theorie onbruikbaar maken voor de tegenwoordige tijd. Nieuwe lockeanen zaten met hetzelfde probleem, maar zij pasten de theorie moeiteloos aan. Alleen wanneer nieuwe spinozisten dit ook doen, heeft het spinozisme kans om als alternatief te fungeren voor het lockeanisme.

Goethe en Hegel zagen in Spinoza de meest briljante filosoof aller tijden, maar desondanks maakte het spinozisme nauwelijks school. De eenvoudige en inconsistente theorie van tijdgenoot Locke blijft echter tot in de moderne tijd populair. Om het spinozisme diezelfde eer te bewijzen, moet men stoppen het spinozisme met fluwelen handschoenen aan te pakken. Om het spinozisme net zoveel kans te geven als het lockeanisme, moeten nieuwe spinozisten de originele theorie bloot geven aan de praktijk.

Liberalen die heil zien in het spinozisme, zouden daarom zoveel mogelijk moeten interveniëren in belangrijke, wetenschappelijke debatten. De vraag die een nieuwe spinozist zich hierbij moet stellen is niet: wat vond Spinoza hiervan? Nee, de vraag die nieuwe spinozisten zich moeten stellen is: in hoeverre kan het spinozistisch begrippenapparaat van waarde zijn in het debat. De manier waarop hierboven is aangetoond hoe het spinozisme van nut kan zijn voor het politiek

[19] Natuurlijk is op dit moment de belangrijkste test-case Irak. Ondanks het grote aantal media dat is ontstaan, kan men daar niet spreken van een goedwerkende democratie. Dit betekent nog niet dat het spinozistische argument voor interventie is afgeschreven. Er ontstaan vragen die men vanuit een spinozistisch perspectief moet proberen te beantwoorden. De vragen hierbij zijn: wat is de kwaliteit van de openbare ruimte in Irak? Zijn alle deelnemers gelijk aan elkaar en staan de argumenten centraal, of is de publieke ruimte nog steeds onderhevig aan politieke machten?

liberalisme, de deliberatieve democratie en voor het debat over interventie in ondemocratische landen, is hiervan een voorbeeld. De drie voorgestelde interventies werden mogelijk doordat hier het spinozisme op speelse wijze werd verbonden met de 'communicatieve rationaliteit' van Habermas. Dit heeft hier drie suggesties opgeleverd, maar er zijn veel meer mogelijkheden. Denk bijvoorbeeld aan het idee van 'de toeschouwersdemocratie'. De discussie hierover houdt zich ook bezig met de openbare ruimte, maar concentreert zich hoofdzakelijk op de kwaliteit van de media. Het spinozisme kan een nieuwe, normatieve invalshoek leveren door de publieke ruimte te koppelen aan het spinozistische, individuele mensbeeld.

Nieuwe spinozisten zouden (lockeaanse) liberalen moeten uitdagen door alternatieve spinozistische, liberale ideeën te verzinnen en uit te werken. De pogingen van Althusser en Macherey waren moedig, maar tegenwoordig irrelevant. Wel gaven zij het juiste voorbeeld: zij onderzochten hoe het spinozisme een alternatief kon bieden voor dominante politieke filosofie. Alleen op deze wijze onstaat er een aanpassingsvermogen van een theorie die al sinds de zeventiende eeuw is vastgeroest. Het was niet Spinoza die een verkeerde theorie construeerde, maar het gebrek aan lef, flexibiliteit en innovatie van nieuwe spinozisten. Hun gebreken hebben Spinoza gedegradeerd tot het ondergeschoven kind, en deze kwalificatie is Spinoza absoluut niet waard.

Boeken:

ALTHUSSER, L. EN BALIBAR,E. *Reading Capital*, London: NLB: 1970

ARBLASTER, A. *The Rise and Decline of Western Liberalism,* Oxford, Basil Blackwell Publishers, (1984).

BERKOVITS, E. *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*, New York: Ktav Publishing House inc., 1974

BERMEO, N, *Ordinary People in Extraordinary Times*, Princeton: Princeton University Press, 2003.

CLEAYS, G. *Thomas Paine,* Boston: Unwin Hyman, 1989

COHEN, H. *Festausgabe zum zehnjährigen bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judenstums* 1919 – 1929, Berlin 1929

COHEN, H. *Ein Bekentniss in der Judenfrage*' uit *Hemann Cohens jüdische schriften,* Berlijn 1924

FUKUYAMA, F. *The End of History and the last man*, New York: Simon & Schuster, Inc., 1992

GODWIN*, The anarchist writings of William Godwin,* edited with an Introduction by Peter Marshall, London: Freedom Press, 1986

HAMPSHER-MONK, a *history of modern political thought*, Oxford: Blackwell Publishing, 1992

HARTZ, L. *The liberal tradition in America*, New York: Harcourt, Brace and Company, 1955

HELD, D. *Models of Democracy (second edition)*, Cambridge: Polity Press, 1996

GOLDSCHMIDT, H.L. *Hermann Cohen und Martni Buber,* Geneve: Editions Migdal, 1946

GRIN, J., HAJER, M.,VERSTEEG, W. (RED.) *Meervoudige democratie, Ervaringen met vernieuwend bestuur,* Amsterdam: Aksant, 2006

ISRAEL, J.I. *Radicale verlichting*, Franeker: Uitgevererij van Wijnen, 2005

JANSSENS, D. *Tussen Athene en Jeruzalem, filosofie, profetie en politiek in het werk van Leo Strauss,* Amsterdam: Boom uitgeverij, 2002

KAZEMIER, B.H., *De staat bij Spinoza en Hobbes,* Leiden: E.J. Brill, 1951

KUYPERS, E. (Red.), *Sporen van Spinoza*, Leuven-Apeldoorn: Garant, 1994

KYMLICKA, W. *Contemporary Political Philosophy,* Oxford: Oxford University Press, 2002 (2nd edition), p. 102 – 103

LOCKE, J. *Two Treatises of Government*, edited with introduction and notes by Peter Laslett, Cambridge University press, 1960

LOCKE, J. *Brief over Tolerantie,* vertaling, inleiding en essay van Inigo Boeken, Uitgeverij Damon, 2004

MACHEREY, P. *avec Spinoza,* Parijs: presses Universitaires de France, 1992

MANSCHOT, *Althusser over het Marxisme,* Nijmegen: Socialistiese Uitgeverij Nijmegen. 1979

MARX, K. *De Duitse Ideologie,* Nijmegen: *Sunschrift 42* (jaar uitgave niet te achterhalen).

MCSHEA, R.J. *The political Philosophy of Spinoza,* New York: Columbia University Press, 1968

MENDUS, S. *Justifying Toleration,* Cambridge: Cambridge University Press, 1988

MOSSE, G.L.: *German Jews Beyond Judaism,* Cincenetti: Hebrew union college press, 1985

MURDOCH, I. *The Sovereignty of Good,* London: Routledge & Kegan Paul, 1970

NAVERSON, J: *The Libertarian idea,* Philadelphia: Temple University Press, 1998

NEGRI, A. *The savage Anomaly, the power of Spinoza's metaphysics and politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991

NOZICK, R: *Anarchy, State and Utopia*, Camebridge: Blackwell Publishing, 1974

PAINE, T. *Agricultural Justice* uit de *Thomas Paine reader*. Harmondsworth: Penguin, 1987

PHILP, M. *Godwin's Political Justice*, London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1986

PROF. MR. TELDERSTICHTING. *Liberalisme, een speurtocht naar de filosofische grondslagen* (werkgroep o.l.v. Prof. Dr. U Rosenthal), 's-Gravenhage: Telderstichting, 1988.

RAWLS, J. *Political liberalism,* New York: Colombia University press, 1993

ROGERS, G.A.J. *Locke's Enlightment, Aspects of the Origins, Nature and Impact of his Philosophy,* New York: Georg Olms Verlag, 1998

RUGGIERO, *The History of European Liberalism*, Oxford: Oxford University Press, 1927

SCRUTON, R., *Spinoza*, Rotterdam: Lemniscaat, 2004

SINGER, P. *Hegel*¸ vertaald en in het Nederlands uitgegeven door lemniscaat, Rotterdam, 2000. Origineel: Oxford: Oxford university press, 1983

SNEYDER, J. *From votinng to violence*, *democratization and nationalist conflict*, New York: W.W. Norton & Company, 2000

SPINOZA, B. *Ethica*, ingeleid door Henri krop, Amsterdam: Uitgeverij Bert bakker, 2002

SPINOZA B. *Political Treatise*, Translated by Samuel Shirley Prefatory Essay by Douglas Den Uyl Introduction and Notes by Steven Barbone and Lee Rice, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005

SPINOZA, B. *Theologisch-Politiek Traktaat,* vertaling en aantekeningen van F. Akkerman, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1997

STEINER, H. *An Essay on Rights*, Oxford: Blackwell Publishers, 1994

STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften, band I, Die relgionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, Stuttgart, Metzler, 1996

TERPSTRA, M. *Spinoza en de anti-naturalistische filosofie van Louis Althusser,* Mededelingen vanwege het Spinozahuis 53. Leiden, Brill: 1987

TERPSTRA, M, *De wending naar de politiek, een studie over de begrippen potentia en potestas bij Spinoza*, Uitgegeven in eigen beheer, Nijmegen 1990

UYL, D.J. DEN. *Power, State and freedom*, Assen: Van Gorcum & Comp.1983

WALDRON, J. *God, Locke, and Equality, Christian Foundations in Locke's Political thought*, Camebridge: Camebridge University Press, 2002

WALDRON, J. *Right to Private Property,* Oxford: Oxford University Press, 1988

WERTHEIM, D.J. *Cherishing a Heretic, The Jews of Weimar and their Celebration of Spinoza*, proefschrift voor de Universiteit van Utrecht, November 2005

ZUCKERT, P.M. *Launching Liberalism, On Lockean Political Philosophy*, Lawrence: University Press of Kansas, 2002

Artikelen:

DIENSTAG, F.D. *Serving God and Mammon: The Lockean Sympathy in Early American Political Thought*. Uit: The American Political Science Review, Vol. 90, No. 3 (Sept. 1996), pp. 497 - 511

ELLIS,R.J., *Radical Lockeanism in American Political Culture*, in the Western political Quaterly, Vol. 45. No. 4 (Dec. 1992)

FOSTER. D.F. *International Calvinism through Locke and the Revolution of 1688*, uit: The American Historical Review. Vol. 32. No. 3 (Apr.. 1927), pp 475 - 499

HOLLAND E., *Marx en Spinoza*, uit: Cultural Logic, Volume 2, Number 1, Fall 1998

PARKINSON, G.H.R., *Hegel, Pantheism, and Spinoza*, uit: Journal of the History of Ideas, Vol. 38. No. 3 (Jul. – Sep., 1977), pp. 449 - 459

PICCININI, I.A. *Leo Strauss and Hermann Cohen's 'arch-enemy': a quasi-Cohenian apology of Baruch Spinoza*, uit: Journal of the Society of Textual Reasoning, Vol. 4, no.1 (June, 2004)

ROTH, L. *Spinoza in Recent English Thought*, uit: Mind, new series, Vol. 36 No. 142 (Apr. 1927), pp. 205 - 210

SCALIA, L.J. *The many faces of Locke in America's Early Nineteenth-century Democratic Philosophy*, in Political Research Quarterly, Vol. 49, No. 4 (dec., 1996)

SCHWOERER, L.G. *Locke, Lockean ideas, and the Glorious Revolution*, uit: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 51, No. 4. (Oct. – Dec. 1990), p. 531 - 548

VALLENTYNE, P. *Libertarianism*, Uit: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

WOLSTEIN, B. *The Romantic Spinoza in America*, uit: Journal of the History of ideas, Vol. 14, No. 3 (Jun., 1953), pp. 439 - 450

Overige Bronnen:

POPE, A. *Essay on Man*: http://classiclit.about.com/library/bl-etexts/apope/bl-apope-essay-1.htm

PEKELHARING: *hoe te ontkomen aan het tumult der opinies*, collegedictaat Politieke & Sociale Filosofie, 2005