

Een licht dat schijnt op *Licht*

Over de intellectuele zelfstandigheid van Koerbagh ten opzichte van Spinoza

Stephan Rijsdijk

1. Inleiding

In de zeventiende eeuw waren door religie gevoede conflicten aan de orde van de dag. De Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden (hierna te noemen: de Republiek) kende een grote mate van economische voorspoed vanwege de toegenomen handel, desondanks was zij intern conflictueus. Men kon het in de jonge Republiek niet eens worden over niet van elkaar los te denken religieuze en politieke opvattingen (Leeuwenburg, 2013, p. 12). Te denken valt aan de religieus en politiek geladen debatten tussen de remonstranten en de contraremonstranten, uiteindelijk uitmondend in de onthoofding van Johan van Oldenbarnevelt. De Republiek bevond zich tevens in de periode van de verlichting, waarin de filosofie gerevolutionariseerd werd. Dat gold in het bijzonder voor de natuurfilosofie, die door de opkomst van de wetenschappelijke methode gedurende de wetenschappelijke revolutie sterk zou worden uitgehold.

In deze turbulente periode leefden de radicale denkers en gebroeders Adriaan (1633 – 1669) en Johannes (1634 – 1672) Koerbagh.¹ Adriaan probeerde met zijn werk een eind te maken aan de godsdienstige conflicten van zijn tijd. Ondanks deze pacifistische motivatie, werd hij door zijn tijdgenoten verketterd. Zijn filosofie werd namelijk zodanig radicaal gevonden dat nota bene in de relatief tolerante Republiek, op 27 juli 1668 een gruwelijke lijfstraf en een gevangenisstraf tegen hem werden geëist: de sancties die stonden op de door hem geschreven “godslasterlijke” werken *Bloemhof* en *Licht*.² Johannes Koerbagh heeft zelf geen boeken gepubliceerd. Wel wordt vermoed dat hij medeauteur was van de werken van zijn broer Adriaan.

Van de gebroeders Koerbagh was bekend dat zij deel uitmaakten van de collegianten; een groep ondergrondse vrijdenkers die op geheime locaties vrijelijk met elkaar delibereerden over theologie en filosofie. Voor hen waren traditionele kerkelijke opvattingen over religie, zoals de triniteit, niet heilig en stond de individuele beleving van het geloof centraal (Ibid., p. 146). Onder de collegianten bevond zich ook Spinoza. Het is aannemelijk dat de gebroeders Koerbagh goed met hem waren bevriend (Ibid., p. 115). Vanwege hun beroemde tijdgenoot zijn de gebroeders Koerbagh altijd in de schaduw van Spinoza blijven staan. Zij worden beschouwd als zijn volgelingen of zelfs als amateurspinozisten. Maar is dit wel terecht?

In dit essay onderzoek ik of Adriaan Koerbagh op basis van zijn werk *Licht* beschouwd moet worden als origineel en zelfstandig denker ten opzichte van Spinoza. Is Koerbagh een afgeleide van Spinoza en is hij zelfs met recht een amateurspinozist te noemen? Zouden we Koerbagh intellectueel moeten emanciperen van Spinoza? Als Koerbagh erkend kan worden als zelfstandig verlichtingsdenker met originele ideeën, dan kan hij vanuit de vergetelheid in ere hersteld worden als moedige martelaar van het vrije woord. Daarnaast worden in dit onderzoek de leemtes in het nog relatief onontgonnen gebied van de filosofische verhouding tussen Spinoza en Koerbagh meer opgehelderd en worden de aannames omtrent die verhouding zichtbaar gemaakt. En zelfs als deze pogingen tevergeefs blijken te zijn, dan kan men in tijden van religieuze intolerantie van *Licht* leren.

1.1 Methodologische verantwoording en opbouw

In dit essay zal de onderzoeksvraag worden beantwoord op basis van een filosofische vergelijking tussen de *Ethica* en *Licht*, die in een breder historisch en filosofisch perspectief zal worden geplaatst. Een essentiële vraag die in dit kader beantwoord moet worden, is hoe men kan bepalen of de ene filosoof in intellectueel opzicht van een andere denker geëmancipeerd moet worden. In mijn optiek is een brede oriëntatie noodzakelijk voor de beantwoording van deze vraag. Denkers kunnen immers contrasterende ideeën hebben, maar als een leerling tegen zijn leermeester ageert, dan is dit een aanwijzing voor verwantschap en mogelijk afhankelijkheid. Belangrijk is ook wat de verschillen in motivaties zijn van twee filosofen en of zij ideeën huldigen die origineel zijn. Als een filosoof geïnspireerd wordt door een ander – en inspiratie impliceert niet onzelfstandigheid – maar zijn ideeën voor een ander doel inzet, dan is dit weer een aanwijzing voor zelfstandigheid. In een vergelijking tussen twee filosofen is een idee origineel als deze afkomstig is van de denker zelf of terug te voeren is tot een andere bron dan de denker waarmee wordt vergeleken. Deze niet-limitatieve opsomming als toetsingskader voor de emancipatie van denkers ten opzichte van elkaar rechtvaardigt de door mij gekozen methodologie van de systematische vergelijking, geplaatst in een bredere filosofische en historische context.

Gelet op de omvang van dit essay is ervoor gekozen slechts een werk per filosoof in acht te nemen. De keuze voor het werk *Licht* van Koerbagh ligt op het eerste gezicht meer voor de hand dan de keuze voor de *Ethica* van Spinoza. Dit omdat de *Ethica* meer metafysisch, maar uiteindelijk ethisch, georiënteerd is, terwijl op basis van een ander beroemd werk van Spinoza, de *Tractatus Theologico-Politicus*, mogelijk ook een belangrijk filosofisch contrast met Koerbagh ontstaat als het gaat om de onderwerpen theologie, godsdienst en politiek.

Concepties van Koerbagh als amateurspinozist, een slechte imitator van Spinoza of zijn leerling, zijn ingegeven door de gelijkenissen in de metafysica van de beide denkers. En het is de *Ethica* waarin de metafysica van Spinoza het meest uitgebreid wordt behandeld. In hoofdstuk 4 van dit essay zal echter blijken dat deze metafysische gelijkenissen genuanceerd dienen te worden. Bovendien is de *Ethica* het meest volledige werk van

Spinoza, omdat hij zowel zijn metafysica als epistemologische en ethische onderwerpen behandelt. Dit werk is ook zijn *magnum opus*.³

Licht is het meest systematische werk van Koerbagh. Omdat zijn andere werken op een lexicografische wijze zijn opgebouwd, zijn ideeën daar meer versplinterd weergegeven. Bovendien kan *Licht* beschouwd worden als een voortzetting van de andere werken van Koerbagh.

Ter beantwoording van de onderzoeksvraag zal dit essay als volgt zijn opgebouwd. In de hierop volgende hoofdstukken 2 en 3 zullen respectievelijk de wijsgerige werken *Ethica* en *Licht* worden besproken. Daarbij zullen ook het leven en de historische context van de denkers aangestipt worden. In hoofdstuk 4 worden de beide werken en filosofen met elkaar vergeleken. Deze vergelijking wordt vervolgens in ditzelfde hoofdstuk in een breder filosofisch en historisch perspectief geplaatst. Tot slot zal, op basis van de gemaakte vergelijking, de bronnen van de hier centraal staande werken en de originaliteit van de filosofische ideeën in *Licht*, de conclusie worden getrokken dat men Koerbagh intellectueel zou moeten verzelfstandigen van Spinoza.

2. Vrijheid en geluk in een strikt deterministische wereld

2.1 Het leven van Benedictus de Spinoza

Spinoza werd in 1632 als Bento de Spinoza geboren binnen de Portugees-Joodse gemeenschap van Amsterdam. Zijn ouders waren vanwege de inquisitie geëmigreerd vanuit Portugal naar de Republiek. Zijn familie was bij lange na niet zo vermogend als de grote kooplieden van de Republiek, maar desalniettemin was zij welgesteld (Nadler, 2006, p. 2). Al op jonge leeftijd bleek dat Spinoza intellectueel begaafd was. Op zeventienjarige leeftijd werd hij echter geacht zijn studie stop te zetten om de plaats van zijn overleden broer in het familiebedrijf over te nemen. Het leven als koopman was echter niet aan hem besteed: Spinoza was veel meer een denker dan een handelaar. Hij besloot Latijn en klassieke studies te bestuderen in de Latijnse school van Franciscus van den Enden (1602 – 1674). Ook nam hij een Latijnse naam aan: Benedictus de Spinoza. In 1656 werd hij geëxcommuniceerd uit de joodse gemeenschap. Tot op de dag van van-

daag is het onduidelijk wat de concrete aanleiding hiervoor was, al zal niemand zich over de excommunicatie verbazen, gezien de radicaliteit van Spinoza's denken (Ibid., p. 6).

Zoals al beschreven in de inleiding, behoorde Spinoza tot de collegianten, waarmee hij tevens was bevriend. Tot deze vriendenkring behoorden mensen als Lodewijk Meijer (1629 – 1681), Jarig Jellesz (1620 – 1683), Johan Bouwmeester (1630 – 1680) en vermoedelijk ook de gebroeders Koerbagh. Zijn *magnum opus*, de *Ethica*, werd pas postuum gepubliceerd door zijn vrienden in 1677. Vanaf 1663 leefde hij in Voorburg, waar hij verder zou werken aan zijn *Ethica*. Rond 1670 besloot hij naar Den Haag te verhuizen. In datzelfde jaar publiceerde hij anoniem zijn *Tractatus Theologico-Politicus*. Hij stierf ten slotte in 1677, vermoedelijk ten gevolge van tuberculose.

2.2 De methodologie van de *Ethica*

In 1662 begon Spinoza al aan zijn *Ethica* te werken. Wie voor de eerste maal een blik werpt op zijn levenswerk, zal zich meteen verwonderen over de opmerkelijke stijl waarin het is geschreven. In de *Ethica*, die volledig in het Latijn is geschreven, is het denken van Spinoza volgens meetkundige ordening uiteengezet, zoals blijkt uit de ondertitel *Ordine Geometrico Demonstrata* (Spinoza, 1677, pp. 54-55).⁴ De *Ethica* bestaat uit vijf delen, die direct de globale inhoud van die hoofdstukken weerspiegelen. De titels van deze delen luiden als volgt:

- I) God;
- II) De natuur en de oorsprong van de geest;
- III) De oorsprong en de natuur van de hartstochten;
- IV) De menselijke slavernij, met andere woorden de krachten van de hartstochten;
- V) De macht van het verstand, met andere woorden de menselijke vrijheid.

Ieder hoofdstuk is overeenkomstig de genoemde geometrische methode opgebouwd, wat *in concreto* betekent dat Spinoza zijn denken onderbouwt met verzamelingen van gelieerde definities, axioma's, stellingen, bewijsvoeringen en commentaren die in het kader van de bewijsvoering niet

strikt noodzakelijk zijn, maar wel verhelderen wat Spinoza tracht te betogen. Alle stellingen van de *Ethica* worden onderbouwd door de definities, axioma's en stellingen die eraan vooraf zijn gegaan.

Spinoza had bewust voor de geometrische methode gekozen vanwege de grote successen die wetenschappers als Galilei en Huygens gedurende de wetenschappelijke revolutie hadden geboekt (Nadler, 2006, p. 37). Spinoza breidde het toepassingsbereik uit van deze methodologie, die reeds in het jaar 300 voor Christus door de Hellenistische wiskundige Euclides was toegepast in zijn *Elementen*, met als doel de constructie van een absoluut en zeker filosofisch systeem. Bovendien vormt de structuur van de *Ethica* een weerspiegeling van de werkwijze van de door Spinoza onderzochte werkelijkheid: inhoud en vorm zijn in de *Ethica* sterk met elkaar verweven (Ibid., p. 41). Spinoza meent namelijk dat de fysieke en de mentale werkelijkheid parallel geordend zijn: een mathematisch werkende natuur vergt een overeenkomstige rangschikking van ideeën (Ibid., p. 42). De door Spinoza gehanteerde methode heeft ook een sterke argumentatieve functie: wie immers de definities en axioma's van de *Ethica* aanvaardt, kan niet anders dan zich aansluiten bij de in totaal 259 stellingen die in het werk zijn opgenomen (Ibid., p. 40).

Daarnaast geldt dat men de meetkundige methode dient te beschouwen als een wijze waarop Spinoza zijn filosofische ontdekkingen wenste te presenteren en niet noodzakelijk als methode voor de discursieve vergaring van dergelijke kennis (Ibid., p. 39). Het is dus belangrijk te beseffen dat Spinoza de in de *Ethica* gepresenteerde stellingen in zijn denken niet *a priori* heeft afgeleid van definities en axioma's.

2.3 Over de ethische doelstelling van de *Ethica*

Om de filosofie van de *Ethica* te kunnen vatten, is het belangrijk de titel en de daarmee samenhangende ultieme doelstelling van dit werk toe te lichten. Spinoza staat met name bekend als ontkenner van de vrije wil, determinist, substantiemonist en bijbelcriticus: met name dus als metafysisch systeembouwer. Waarom luidt de naam van zijn *magnum opus* dan *Ethica*? Hoewel Spinoza inderdaad een groot metafysicus was, staat dit deel van zijn filosofie in dienst van zijn epistemologie, die op haar beurt weer de grondslag vormt van zijn ethiek. De metafysica van Spinoza resulteert in

een wereldbeeld waarin wij als mens een bepaalde plaats hebben. Het roept vragen op van ethische aard, die hij in de *Ethica* wenst te beantwoorden. De ultieme vraag die Spinoza van beantwoording tracht te voorzien, luidt: hoe kan de mens gelukkig worden in een strikt deterministische wereld waarin geen vrije wil in traditionele zin van het woord bestaat?

2.4 De vereenzelviging van God, substantie en de natuur

Het eerste deel van de *Ethica* is gewijd aan dit deterministische wereldbeeld. Het spinozistische godsbeeld was radicaal en vormde een van de belangrijkste argumenten voor tijdgenoten om Spinoza te betichten van atheïsme en ketterij. Zijn godsbeeld week namelijk in grote mate af van het traditionele – of meer spinozistisch verwoord: antropomorfe – beeld van God. In traditionele zin wordt God namelijk voorgesteld als transcendente entiteit, die *ex nihilo* ons heelal heeft geschapen vanuit een contingente, vrije handeling (Nadler, 2002, p. 228). Het is een God die op antropomorfe wijze beslist over goed en kwaad en die teleologisch gemotiveerd is. Spinoza zette zich af tegen deze traditionele conceptie van God. Zo stelt hij: “Sommige mensen beelden zich in dat God, net als de mens, uit een lichaam en een geest bestaat en aan aandoeningen onderworpen is. Hoever zij echter van de ware kennis van God verwijderd zijn, blijkt afdoende uit hetgeen reeds is bewezen” (Spinoza, 1677, E1P15s).

In het kader van deze missie tracht hij een bewijs te leveren voor een monistische substantieeler, waarin de substantie wordt vereenzelvigd met zowel God als de natuur. “*Deus, sive natura*”, een van de meest bekende aforismen die de westerse wijsbegeerte rijk is, vormt een beknopte weergave van het denken dat zich in dit deel van de *Ethica* voltrekt. Echter, zoals gewoonlijk bij aforismen, vraagt deze voor Spinoza karakteristieke uitspraak om nadere toelichting. Hoe kan Spinoza zowel de substantie als God en de natuur met elkaar identificeren?

De *Ethica* vangt in dat kader aan met een metafysische uiteenzetting, waarin het noodzakelijke bestaan wordt aangetoond van één ondeelbare, niet-teleologische en onveroorzaakte substantie, die God wordt genoemd. De deantropomorfisering van God en Zijn vereenzelviging met de ene noodzakelijke substantie vindt plaats in de eerste vijftien stellingen van het eerste deel van de *Ethica*. Om de metafysica van Spinoza te kunnen

begrijpen, dient allereerst een aantal cruciale begrippen de revue te passeren. Met behulp van deze begrippen kan de ontologie van Spinoza al op een elementair niveau worden begrepen.

Te beginnen bij de substantie zelf, die Spinoza definieert als “iets wat in zichzelf is en door zichzelf wordt begrepen, dat wil zeggen een zaak waarvan het begrip niet het begrip van iets anders nodig heeft op grond waarvan het gevormd moet worden (Ibid., E1D3).” Dit komt overeen met de cartesiaanse opvatting van een substantie als ontologisch en epistemologisch onafhankelijk: iets dat voor wat betreft zijn bestaan en begrip onafhankelijk is van andere zijnden. Een belangrijk verschil met de cartesiaanse substantieeler vormt echter de invulling van het begrip substantie: waar Descartes een primaire substantie, namelijk God, en twee secundaire substanties kent, te weten denken (*res cogitans*) en uitgebreidheid (*res extensa*), daar neemt Spinoza slechts het bestaan van één substantie aan.

Het begrip “attribuut” is tevens ontleend aan het cartesiaans begrip penapparaat. Het wordt door Spinoza gedefinieerd als “een zaak die het verstand kent als iets wat het wezen van een substantie vormt” (Ibid., E1D4). Attributen, dat wat de substantie constitueert, vormen dus de wezenlijke aard der dingen. Denken en uitgebreidheid, bij Descartes nog substanties, vormen bij Spinoza de enige door de mens kenbare attributen binnen de verzameling van een oneindig aantal attributen.⁵

Een concrete particuliere uitdrukking van de substantie en de attributen, bijvoorbeeld een steen of een idee, wordt door Spinoza aangeduid met het begrip “modus”, gedefinieerd als “de aandoeningen van een substantie, met andere woorden een zaak die bestaat in iets anders, waardoor men haar ook begrijpt” (Ibid., E1D5). Omdat de substantie vooraf gaat aan de modi die door haar worden uitgedrukt, zijn de modi voor wat betreft ons begrip ervan afhankelijk van de substantie.

Hoe hangen deze begrippen nu onderling met elkaar samen? Spinoza stelt dat oneindig veel dingen op oneindig veel wijzen op een noodzakelijke manier uit God voortvloeien (Ibid., E1P16). Zo vormt het bestaan van bijvoorbeeld een steen een particuliere modus die onder het attribuut extensie een logisch noodzakelijke uitdrukking vormt van de substantie.

Omdat alle dingen een uitdrukking zijn van één en dezelfde substantie, zijn de attributen de verschillende bestaanswijzen van God. Lichaam en geest zijn bestaanswijzen van de mens, respectievelijk onder de attributen extensie en denken. Omdat de attributen in het algemeen, en dus ook extensie en denken in het bijzonder, ontologisch niet onafhankelijk ten opzichte van elkaar zijn, doemt het cartesiaanse probleem van de causale interactie tussen lichaam en geest bij Spinoza niet op.

In het kader van het voormelde aspect van noodzakelijkheid wijs ik op de derde en vierde axioma's. Het derde axioma luidt: "uit een gegeven, bepaalde oorzaak vloeit noodzakelijk een gevolg voort en omgekeerd: zonder een bepaalde oorzaak kan het gevolg onmogelijk optreden" (Ibid., E1A3). Het drukt het sterk deterministische karakter van de spinozistische filosofie uit. Naast het feit dat alle zaken in de wereld veroorzaakt zijn, hetzij door iets externs, hetzij door zichzelf, geldt ook dat gevolgen noodzakelijk voortvloeien uit hun oorzaken. Opvallend is dat Spinoza in dit deterministische wereldbeeld toch het bestaan van goddelijke vrijheid erkent (Ibid., E1P17). Deze vorm van vrijheid is er een van spontaniteit als tegendeel van alternativiteit: vrijheid als afwezigheid van externe causale beïnvloeding, omdat de activiteit van God uitsluitend voortkomt uit Zijn interne principes. En het vierde axioma luidt: "de kennis van een gevolg hangt af van de kennis van de oorzaak en sluit die in" (Ibid., E1A4). Dit impliceert dat kennis van de werkelijkheid opgedaan kan worden door de oorzaken der dingen te bestuderen.

Spinoza stelt niet alleen dat God de ultieme efficiënte oorzaak is van alles wat bestaat, wat de gedachte behelst dat alle zijnden zich binnen de reikwijdte van de causaliteit bevinden, waardoor niets eraan ontkomt. Hij pleit ook voor de ontkenning van enige vorm van contingentie. De gehele werkelijkheid is dus ook noodzakelijk vanuit een logisch perspectief. De werkelijkheid is zoals zij is en zij had niet anders kunnen zijn dan zij is. Ook bij Spinoza's invulling van causaliteit blijkt duidelijk dat hij is geïnspireerd door de wiskunde. Zo hanteert hij de metafoer dat de wijze waarop de modi uit de attributen voortvloeien langs dezelfde logisch noodzakelijke weg verloopt als eeuwige meetkundige waarheden uit geometrische figuren, zoals uit de aard van een driehoek voortvloeit dat de som van zijn drie hoeken gelijk is aan die van twee rechte hoeken (Ibid., E1P17s).

Denken in termen van contingentie of logische mogelijkheden komt voort uit een onwetendheid over de ware oorzaken der dingen.

Het aldus geschetste wereldbeeld heeft belangrijke filosofische en theologische consequenties. Een aspect van Spinoza's hyperdeterminisme behelst de ontkenning van het bestaan van mogelijke werelden. In tegenstelling tot Spinoza meende Leibniz dat God op basis van een willekeurige, keuzevrije handeling tot schepping van de beste van alle mogelijke werelden was overgegaan. Uit de *Ethica* vloeit echter voort dat onze wereld de enige mogelijke wereld is (Nadler, 2006, p. 87). Spinoza deantropomorfiseert God in nog grotere mate door elke vorm van aristotelische finale oorzakelijkheid in de werkelijkheid uit te sluiten (Spinoza, 1677, E1P36A). De natuur wordt geantropomorfiseerd als de mens de fout maakt zijn doelmatige denken op haar te projecteren. De gedachte dat de natuur voor de mens zou zijn ingericht, berust op een menselijke onwetendheid aangaande de natuur en haar ware oorzaken. Bovendien is de actuele wereld absoluut volmaakt zoals zij op dit moment is. Het is een antropomorfe fout van de mens om de volmaaktheid van de natuur te toetsen op grond van zijn eigen ideeën. We dienen de dingen dus te beoordelen zoals ze op zichzelf zijn. En Spinoza stelt: "de dingen zijn dus niet meer of minder volmaakt omdat ze de menselijke zintuigen al of niet aangenaam zijn of de menselijke natuur al of niet van nut" (Ibid.). Dit geldt bijvoorbeeld voor misvormingen, overstromingen, ziektes en de zonde (Ibid.). Het zal nu ook niemand meer verbazen dat ook voor wonderen in traditionele zin, dat wil zeggen een vrije ingreep van God in de werkelijkheid, de wetmatigheden van de natuur schendend, geen plaats is in dit denken.

Ook de tot het attribuut van het denken behorende menselijke wil bevindt zich in deze causale en logische keten. Spinoza stelt: "in de geest is er geen absolute of vrije wil, maar de geest wordt tot het willen van iets aangezet door een oorzaak die op zijn beurt ook door een andere is aangezet, en deze weer door een andere, en zo tot in het oneindige" (Ibid., E2P48). Toch meent Spinoza vanuit zijn epistemologie dat de mens een zekere mate van vrijheid kan verkrijgen. Het is hiervoor volgens hem noodzakelijk dat de mens participeert in het oneindige en absoluut ware intellect van God. Maar hoe is dit mogelijk voor de eindige en onvolmaakte mens?

2.5 Kennis: vertrouwen in de menselijke rede

De centrale vraag die Spinoza in zijn epistemologie tracht te beantwoorden luidt dan ook: hoe kan de mens de ware ordening van de oorzaken en dingen in het intellect van God kennen?

Het begrip “idee”, gedefinieerd als “een voorstelling van de geest, die hij vormt omdat hij een zaak is die denkt”, heeft hierin een centrale plaats (Ibid., E2D3). Spinoza onderscheidt adequate van inadequate ideeën. Onder een adequaat idee wordt verstaan “een idee, die [...] alle wezenlijke eigenschappen of intrinsieke benoemingen van een waar idee heeft” (Ibid., E2D4). Alle ware ideeën zijn tevens adequate ideeën en alle onware ideeën zijn inadequate ideeën. De oneindige, complete verzameling van alle adequate ideeën bevindt zich in het oneindige intellect van God. Wanneer onze ideeën overeenstemmen met de ideeën binnen dit oneindige intellect, dan kunnen wij derhalve ook spreken van adequate ideeën.

Hoe is het nu mogelijk dat we adequate in plaats van inadequate ideeën van de werkelijkheid verkrijgen en onze geest dus kunnen vereenzelvigen met het oneindige intellect van God? De *Ethica* is in dit kader in ieder geval buitengewoon pessimistisch ten aanzien van ideeën die zich in de laagste hiërarchische positie bevinden, namelijk de verbeelding. Als op grond van deze vorm van kennis ideeën worden gevormd over externe lichamen, beschouwen we ze uitsluitend vanuit het perspectief van ons eigen menselijk kenapparaat, waardoor we de dingen noodzakelijk vanuit een temporeel en ruimtelijk perspectief bezien. We nemen de dingen dan waar zoals ze ons voorkomen en niet zoals ze op zichzelf bezien zijn.

Spinoza meent dat het toch mogelijk is voor de mens om kennis te verkrijgen via de tweede en derde wijzen van kennen, namelijk dat wat hij respectievelijk discursief inzicht en intuïtief weten noemt (Ibid., E2P40S2). Kennis die uit deze kenwijzen voortkomt, is noodzakelijk waar, in tegenstelling tot de voornoemde eerste wijze van de verbeelding. Onder het discursieve inzicht verstaat Spinoza de “aspecten die alle lichamen gemeen hebben en [die] op een gelijke wijze zowel in een deel als in het geheel zijn” (Ibid., E2P38). Het gaat hier niet om universalia, zoals “mens, paard of hond”, maar om de eigenschappen die alle lichamen gemeenschappelijk hebben omdat ze modi onder het attribuut extensie zijn, dat wil zeggen:

hun wezen (Ibid., E2P40S1). Essentieel voor het begrip van deze categorie vormt het inzicht dat deze gemeenschappelijke aard niet extern begrepen kan worden, dat wil zeggen gemedieerd door andere lichamen of het eigen lichaam, maar intern, oftewel vanuit een logische reeks in het denken (Ibid., E2P29S).

Het ontbreekt in de *Ethica* aan een duidelijk analyse van intuïtieve kennis. Op grond van een voorbeeld dat Spinoza ter verduidelijking in de *Ethica* aanlevert, kunnen we ons er toch wel een idee van vormen. Spinoza beschrijft namelijk een getallenreeks bestaande uit drie getallen, gekenmerkt door een zekere logische verhouding, waarvan wij in één oogopslag, direct dus, het vierde afleiden. Hij lijkt hiermee te doelen op een directe toegang tot de absolute waarheid in het geval van logische of wiskundige reeksen, zoals de natuur volgens Spinoza ook geordend is. Het lijkt er dus op dat de mens intuïtief inzicht kan verkrijgen vanuit een volledig deductieve en transitieve kenwijze die in het menselijke kenapparaat geïnternaliseerd is. Op grond van discursief inzicht en intuïtief weten kunnen wij onze adequate ideeën uitbreiden en meer kennis van God of de natuur verkrijgen, omdat alle ideeën die zijn afgeleid van adequate ideeën, tevens zelf adequate ideeën zijn. De hiërarchische superioriteit van intuïtieve kennis ten opzichte van discursief inzicht is vervolgens niet gelegen in de vormen van kennis waartoe zij leiden: in beide gevallen zijn dit immers noodzakelijk adequate ideeën. Het hiërarchische verschil ligt eerder in de wijze waarop we die kennis kunnen verkrijgen en in de ethische consequenties van de kenwijzen. Waarom is het voor Spinoza zo belangrijk een adequate kennis van de natuur te verkrijgen in het licht van zijn ethische missie? Oftewel, hoe leidt deze kennis nu tot gelukzaligheid voor de mens?

2.6 De weg naar gelukzaligheid en eeuwigheid

Het antwoord op deze vraag is gelegen in de deugdzaamheid als ideaaltype voor de mens. Dit doet direct denken aan de antieke Griekse wijsbegeerte, waarin de deugd begrepen werd als het hebben van karaktereigenschappen die maken dat je als mens excelleert (Parry, 2014). Dit is echter niet waar Spinoza met dit begrip op doelt. In de *Ethica* is de deugd immers niets anders dan de *conatus*, oftewel het streven naar zelfbehoud, wanneer deze uitsluitend is voortgekomen uit de mens zelf. De deugdzaam

mens handelt zoveel mogelijk op grond van zijn innerlijke principes en wordt zo weinig mogelijk beïnvloed door externe zaken: hij leeft onder de leiding van de rede, en niet op grond van de hartstochten waardoor hij wordt aangedaan. Tegelijkertijd maakt de mens – net als alle andere eindige modi – onderdeel uit van de natuur en kan hij nooit volledig actief zijn. Als de mens namelijk volledig onafhankelijk van externe invloeden zou kunnen handelen, dan zou hij nooit vergaan (Spinoza, 1677, E4P4D). We kunnen het ideaaltype van de deugdzame mens dus benaderen, maar er nooit volledig mee samenvallen.

Deugdzaam handelen omvat het verkrijgen van adequate ideeën, of vrij vertaald: wetenschappelijke, wetmatige, universele, eeuwige kennis van de werkelijkheid. De deugd draait bij Spinoza in feite om het op discursieve of intuïtieve wijze verkrijgen van kennis van God of de natuur: “Het hoogste goed van de geest is de kennis van God, en de hoogste deugd is het kennen van God” (Ibid., E4P28). De deugdzame mens is dus actief en leeft onder de leiding van de rede, waardoor hij zijn streven naar gelukzaligheid niet af laat hangen van willekeurige, aan hem externe zaken, maar van de eeuwige wetenschappelijke kennis van de werkelijkheid, die hij vanuit zichzelf discursief dan wel intuïtief verkrijgt. De hartstochten waardoor de deugdzame mens wordt aangedaan, worden door hem gematigd. Hij streeft datgene na wat daadwerkelijk goed voor hem is, in tegenstelling tot de slaafse mens, die slechts op een oppervlakkige, hedonistische wijze streeft naar datgene wat hem goed voorkomt.

De deugdzame mens is bovendien vrij. Dit is geen vrijheid in alternatieve zin, oftewel een vorm van vrijheid waarin de menselijke wil onveroorzaakt is, zoals bij Descartes, die de *res cogitans* had onttrokken aan het bereik van het mechanisme. Bij Spinoza is de deugdzame mens vrij, omdat hij vrij is in spontane zin. Dit houdt in dat ook zijn wil binnen de keten der causaliteit valt, maar hij zelfgedetermineerd is, dat wil zeggen dat de vrije mens autonoom is en enkel hij zelf de adequate oorzaak is van zijn activiteit of handelen.

Het vrije leven onder de leiding van de rede impliceert geen teruggetrokken bestaan, bijvoorbeeld als kluizenaar, om zoveel mogelijk externe impulsen te vermijden. Integendeel, Spinoza meent hierover dat het kenmerkend is “voor de wijze dat hij de dingen gebruikt en daarin zoveel

mogelijk genoeg scheidt. [...] Een wijze geniet met mate smakelijk voedsel, aangename dranken, geuren, de lieflijkheid van uitbottende planten, sieraden en ontspant zich met muziek, spel, theater en dergelijke dingen waar ieder mens van kan genieten zonder een ander schade te doen” (Ibid., E4P45S).

De mens kan volgens Spinoza nooit de volledige controle over zijn hartstochten krijgen, iets wat Spinoza poneert in het voorwoord op deel vijf van de *Ethica*. Hij keert zich tegen Descartes, wiens gedachtegoed door Spinoza wordt geïnterpreteerd op een zodanige manier dat wij “een volstrekte macht over onze passies” zouden hebben (Ibid., E5P).

In het laatste deel van de *Ethica* laat Spinoza zien waarin de eeuwigheid van de geest schuilt en hoe we de grootst mogelijke vorm van blijdschap kunnen bereiken, te weten de gelukzaligheid. In het kader van de eeuwigheid van de geest doet Spinoza in het commentaar op stelling 20 een op het eerste gezicht opmerkelijke uitspraak: “Hiermee is alles wat ons huidige leven betreft behandeld [...] Het wordt dus tijd om verder te gaan met de duur van de geest los van het lichaam” (Ibid., E5P20S). Deze zin is opmerkelijk, aangezien Spinoza zijn metafysica juist ageert tegen de traditionele theologische en cartesiaanse doctrine van de onsterfelijkheid van de menselijke geest. Bovendien zijn lichaam en geest bij Spinoza weliswaar causaal autonoom, maar synchroon geordend, omdat zij als attributen op ontologisch niveau uitdrukkingen zijn van dezelfde substantie. Wanneer het lichaam teniet gaat, zou dan ook niet de geest vernietigd moeten worden?

In de eerste plaats dient opgemerkt te worden dat Spinoza niet pleit voor een onsterfelijkheid van de geest in persoonlijke zin. Met andere woorden: als persoon met inbegrip van cognitieve vermogens als de verbeelding of het geheugen. Hij betoogt echter voor de eeuwigheid van ideële aspecten van de menselijke geest in het intellect van God. Wanneer een mens sterft, vergaat niet de gehele geest, maar de eeuwige aspecten daarvan zullen als idee in het intellect van God blijven bestaan.

Spinoza lijkt vervolgens twee verschillende wijzen van eeuwigheid te onderkennen. In de eerste plaats bepleit Spinoza een vorm van eeuwigheid die niet heel relevant lijkt te zijn in zijn denken, omdat we er geen invloed op uit kunnen oefenen en deze vorm van eeuwigheid op alle modi van

toepassing is. Omdat het wezen der dingen – zowel het lichamelijke als geestelijke wezen – *sub specie aeternitatis* in God na de vernietiging ervan blijft behouden, blijft van ieder ding het eeuwige wezen ideëel bestaan, zelfs wanneer dat ding is gestorven of vergaan. Alle dingen bestaan na de dood of vernietiging ervan slechts als “lege huls” in God.

Maar Spinoza gaat vervolgens verder op eeuwige aspecten die uitsluitend de mens aan kunnen gaan en die wij met behulp van de rede wel kunnen beïnvloeden. Hij meent namelijk dat we de eeuwigheid van de geest kunnen beïnvloeden, afhankelijk van de intellectuele activiteit in ons leven. Naarmate een mens meer adequate ideeën heeft, blijft een groter deel van zijn geest eeuwig bestaan wanneer hij sterft. De intellectuele activiteit gedurende het leven is dus niet alleen nastrevenswaardig omdat het je gedurende je leven gelukkig maakt, maar ook omdat een groter deel van de geest dan eeuwig is. Het vergroten van de eeuwigheid van de geest kan worden gezien als een beloning voor een deugzaam leven.

Wat Spinoza uiteindelijk van ons vraagt, is om onder de leiding van de rede te leven. Als we deugzaam zijn, worden we minder aangedaan door externe oorzaken en leven we onder de leiding van hartstochten waarvan alleen wij zelf de oorzaak zijn. Door op intuïtieve wijze de werkelijkheid te kennen, ontwikkelen we uiteindelijk een verstandelijke liefde tot God, waarvan de hoogste vorm van geluk, namelijk de gelukzaligheid, een uitvloeisel is. Door onszelf en de wereld om ons heen te begrijpen zoals deze absoluut en eeuwig geordend zijn in het intellect van God, zijn we in staat absolute kennis te verkrijgen, op grond waarvan we op een zodanige manier zullen handelen dat we doen wat werkelijk – dus op zichzelf bezien – goed voor ons is.

Hoewel Spinoza erkent dat we nooit volledig kunnen samenvallen met het geschetste ideaalbeeld van de deugdzaam mens, heeft hij vanzelfsprekend wel vertrouwen in zijn ethische opvattingen: “Ook al zou de door mij gewezen weg tot deze dingen zeer moeilijk begaanbaar zijn, toch kan men haar vinden. En werkelijk: wat zelden wordt bereikt, moet moeilijk zijn” (Ibid., E5P42S). Het lijkt voor Spinoza niet noodzakelijk te zijn als mens volledig met het geschetste ideaalbeeld samen te vallen. Hij erkent namelijk dat de mens onmogelijk volledig zelf zijn activiteit kan bepalen. Spinoza bedoelt in mijn optiek eerder dat we een zekere mate

van gelukzaligheid kunnen bereiken. Gelukzaligheid is in dat kader een gradueel begrip. Spinoza sluit zijn *Ethica* af met de volgende beroemde woorden: “Alles wat voortreffelijk is, is echter even moeilijk als zeldzaam” (Ibid.).

Omdat duidelijk is op welke manier de mens volgens Spinoza in een volstrekt mechanistisch wereldbeeld gelukzaligheid kan bereiken, wordt nu overgegaan tot een bespreking van het leven van Koerbagh en van zijn meest systematische werk *Licht*.

3. Vrede door verlichting van het volk

3.1 Het leven van de gebroeders Koerbagh

De gebroeders Adriaan en Johannes Koerbagh werden respectievelijk in 1633 en 1634 beiden te Amsterdam geboren in een gezin van in totaal elf kinderen. De familie Koerbagh was vermogend, maar niet zeer rijk. Het vermogen van de familie bestond met name uit geld verkregen uit erfenissen en vastgoed, waarin door de familie werd belegd (Leeuwenburgh, 2013, p. 20). Dit vormt een belangrijk argument om aan te nemen dat de familie connecties had met de handels- en regentenelite van de toenmalige staat Holland (Ibid., pp. 19-20). Daarnaast hadden de gebroeders Koerbagh een omvangrijk intellectueel netwerk.

Voordat Adriaan en Johannes naar de universiteit gingen, doorliepen zij eerst de Latijnse school. Het Latijn vormde in de zeventiende eeuw de primaire taal van de universiteiten en de wetenschap. In 1653 gingen de gebroeders studeren aan de universiteit van Utrecht; Adriaan studeerde medicijnen en rechten en Johannes theologie. Hier maakten zij niet alleen kennis met het mechanistische, revolutionaire gedachtegoed van Descartes, maar ook met het door veel tijdgenoten als ketterij bestempelde socinianisme (Ibid., p. 41). De theoloog Socinus (1539 – 1604), geestelijk vader van deze christelijke doctrine, keerde de verhouding tussen geloof en rede om zoals deze geldt in het fideïsme: juist de waarheden die door de rede worden voortgebracht, prevaleren volgens hem als geloof en verstand strijdig zijn. Deze epistemologische houding werd door Socinus toegepast op het interpreteren van de Bijbel, met als gevolg dat

enkele belangrijke kerkelijke dogma's, zoals de triniteit, de goddelijkheid van Jezus, zijn wederopstanding en verlossing van de zonden door zijn dood, werden opgeslokt door de rede. Het socinianisme werd in de zeventiende eeuw populair onder vrijdenkers in de Republiek, zoals Jan Knol (? – 1672) en Frans Kuypers (1629 – 1691), die bevriend waren met de gebroeders Koerbagh (Ibid., p. 72). Onlangs bleek uit een inventarisatie van de boekencollectie van de gebroeders Koerbagh dat zij een fors aantal socinianistische werken bezaten (Van Bunge, 2011, p. 14). Ze waren dus goed bekend met de opvattingen van deze antitrinitaristische beweging.

In 1656 verhuisden Johannes en Adriaan naar Leiden om aldaar te studeren. De beweegredenen van het overstappen naar een andere universiteit waren waarschijnlijk tweeledig: in de eerste plaats omdat de medische faculteit van de Leidse universiteit in de zeventiende eeuw van zeer hoog niveau was en in de tweede plaats vanwege de grotere ontvankelijkheid voor het cartesians gedachtegoed. In 1659 promoveerde Adriaan in de medicijnen op basis van een onderzoek naar tuberculose. Hij promoveerde in de rechten in 1661, waarna hij naar Amsterdam verhuisde. Johannes voltooide uiteindelijk zijn studie theologie. Op dit moment waren Adriaan en Johannes beiden woonachtig in Amsterdam. De broers begonnen hier steeds meer te radicaliseren, met als gevolg dat Johannes zich meerdere malen voor de kerkenraad diende te verantwoorden (Leeuwenburgh, 2013, pp. 136-137). Uit de manier waarop hij zich voor de kerkenraad verdedigde, bleek al dat Johannes afwijkende – soms spinozistische – opvattingen huldigde: bijvoorbeeld dat de dingen om ons heen modificaties zijn van God als de ene substantie en dat een *creatio ex nihilo* een onmogelijkheid vormt (Van Bunge, 2011, p. 18).

Over het werk van de gebroeders Koerbagh kan het volgende worden opgemerkt. Van Johannes zijn geen overgeleverde werken bekend. Wel wordt vermoed dat hij co-auteur was van enkele weldra te noemen werken van zijn broer Adriaan (Koerbagh, 1668a, p. 239). Het meest noemenswaardige werk uit de vroegere periode van Adriaan Koerbagh is het *Nieuw Woorden-boek der Regten*, gepubliceerd in 1664. In dit werk worden - uiteraard doorgaans Latijnse - juridische begrippen op lexicografische wijze gedefinieerd. Hij trachtte hiermee elitaire, academische kennis te ontdoen van haar Latijnse huls om het gewone

volk binnen de Republiek niet langer in wetenschappelijke onwetendheid te laten. In 1668 publiceerde Koerbagh zijn werk *Een bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet*; een tevens op lexicografische wijze in spottende stijl uiteengezette kritiek op de religieuze status quo. Maar ook medische en wederom juridische begrippen werden gedefinieerd. *Bloemhof* werd – opmerkelijk genoeg – zowel onder zijn echte naam als onder het pseudoniem Vreederijk Waarmond gepubliceerd. Het verkreeg direct het predicaat “godslasterlijk” en werd door tijdgenoten ervaren als zeer schokkend. Johannes hielp zijn broer bij de publicatie van zijn tweede werk: *Licht* (1668). *Licht* kan beschouwd worden als systematische voortzetting van ideeën die al in *Bloemhof* zijn beschreven (Leeuwenburgh, 2013, p. 182).

Toen de beoogde drukker echter notie kreeg van de buitengewoon radicale inhoud van *Licht*, besloot hij het werk niet verder te drukken en de autoriteiten in te lichten over dit godslasterlijke werk. Inmiddels was Adriaan Koerbagh gevlucht en ondergedoken. Hij werd echter verraden en vervolgens gearresteerd door de schout van Leiden. Ondanks het feit dat Koerbagh een netwerk had bestaande uit invloedrijke personen in de Republiek, werd hij toch veroordeeld tot een gevangenisstraf van tien jaar die hij moest uitzitten in het Rasphuis, gevolgd door een verbanning uit de stad Amsterdam voor tien jaar. Bovendien werd er een geldboete van 6000 gulden aan hem opgelegd. Omdat van Johannes niet kon worden bewezen dat hij medeauteur was van de werken van Adriaan, werd hij ontslagen van alle rechtsvervolging. Adriaan stierf na slechts negen maanden gevangenschap in het Rasphuis. Johannes bleef echter deelnemen aan de bijeenkomsten van de collegianten totdat hij in 1672 kwam te overlijden (Van Bunge, 2011, p. 33).

3.2 *Licht*: een algemene analyse

Omdat een goed begrip van *Licht* afhangt van het begrip van de titel van dit werk, de uiteindelijke motivatie en doelstelling van Koerbagh, zijn epistemologische houding en methodologie, zal ik nu eerst op deze zaken ingaan.

De titel van *Licht* luidt in volledigheid als volgt: *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen. Een verheldering van de voornaamste kwesties van theologie*

en *godsdienst* (Koerbagh, 1668a, p. 5). Voor wat betreft de metaforische wijze waarop “licht” en “duisternis” hier gebruikt worden, was Koerbagh geïnspireerd door passages uit de Bijbel. Hiervan getuigt één van de motto’s van het werk, afkomstig uit Efeziërs 5:13: “Al wat openbaar maakt is licht” (Ibid., p. 6). Hier voegt Koerbagh aan toe: “De waarheid maakt openbaar. Dus de waarheid is licht” (Ibid.). Het licht staat bij Koerbagh symbool voor de rede, waarmee de mens de absolute waarheid kan ontdekken. Hij laat dit licht vervolgens schijnen op een groot aantal “duistere” kwesties, waarmee hij doelt op allerlei vormen van bijgeloof en verzinsels die deel uitmaken van de gevestigde religieuze orde. Deze duisternis heeft volgens Koerbagh meerdere oorzaken. In de eerste plaats de “duisterheid en verwardheid” van de Heilige Schrift (Ibid., p. 8). De Bijbel bevat naar de opvatting van Koerbagh namelijk inconsistenties, contradicties en dus onwaarheden. Theologen en geestelijken hebben de Bijbel vanuit geldbejag en machtslust op een onjuiste manier geïnterpreteerd en onware conclusies getrokken. Door deze bewuste misinterpretaties en de duisternis van de Bijbel wordt juist een onderlinge haat gepropageerd. De vele interpretaties van de Heilige Schrift zijn uitgemond in een veelheid aan religieuze stromingen, van rooms-katholieken, die door Koerbagh het meest worden veracht, tot calvinisten, lutheranen, quakers, socinianen, Joden en brownisten. De intense onderlinge haat die voortvloeit uit al deze gedifferentieerde claims op de ware religie of de waarheid, leidt tot oorlogen en de dood, wat nu juist in strijd is met datgene wat de Schrift en Jezus ons leren.

Koerbagh hoopt in *Licht* tot een redelijke godsdienst te komen om op die manier een einde te maken aan de onderlinge haat en de godsdienstige conflicten die hieruit voortvloeien. Het pseudoniem waarmee Koerbagh zijn voorwoord eindigt, Vreederijk Waarmond, duidt er op dat hij door middel van het spreken van de waarheid vrede wil bewerkstelligen. Godsdienst heeft bij Koerbagh echter absoluut niet uitsluitend een pacifistische functie: zij is omwille van zichzelf nastrevenswaardig en leidt ook tot ware gelukzaligheid en het eeuwige leven. In het licht van deze motivaties is het voor hem noodzakelijk niet alleen te ageren tegen geleerde geestelijken en theologen. Hij wenst namelijk het gehele Nederlandse volk op grond van de rede de absurditeit en tegenstrijdigheid van voorname theologische noties bij te brengen.⁶ Om die reden besloot Koerbagh zijn werk in het Nederlands te schrijven in plaats van

het academische Latijn.⁷ Hij hanteerde de Nederlandse taal als een purist. Dit was voor hem een manier om de taal als communicatief en politiek medium te zuiveren van obscure, dubbelzinnige leenwoorden.

Wat betreft zijn epistemologie geldt dat Koerbagh een rationalist is in hart en nieren. Hij meent dat geloof gegrond is op vertrouwen: het kan je bedriegen (Ibid., p. 35). Wie de rede niet gebruikt, vervalt tot bijgeloof, dat de bron is van al het kwaad (Ibid., p. 14). En alleen op grond van de universele, eeuwige en onveranderlijke rede kan men met elkaar overeenstemmen.

Wat opvalt aan de methodologie in het gefragmenteerde *Licht*, is dat zij gekenmerkt wordt door een in heldere taal en met temperament geschreven betoog, soms in spottende stijl, gegrond op een etymologisch onderzoek van theologische begrippen. De heldere taal vormt een aanklacht tegen theologen en hun bovennatuurlijke, duistere verzinsels. Bovendien sluit dit taalgebruik aan op het publiek van Koerbagh. Ook weerspiegelt het de epistemologische idee dat we uitsluitend datgene voor waar aan moeten nemen wat we helder en welonderscheiden kennen (Ibid., p. 34). De door Koerbagh uitgevoerde rationeel-etymologische herinterpretatie van theologische begrippen verloopt in veel gevallen volgens een zeker stramien. Ten eerste laat Koerbagh zien wat de gevestigde theologische orde onder een bepaald begrip verstaat. Vervolgens toont hij de etymologische achtergrond van het desbetreffende concept en legt hij dus de daadwerkelijke taalkundige betekenis van het begrip bloot. Hij laat hiermee zien dat de theologen het begrip verkeerd hebben geïnterpreteerd. Na deze deconstructie stelt Koerbagh vast of de gezuiverde Bijbelse notie al dan niet strookt met de rede. Indien het begrip strookt met de rede, dan besluit Koerbagh dat dit de ware aard is van de notie. Indien dit niet het geval is, dan poogt hij het begrip op een constructieve wijze ermee in overeenstemming brengen, bijvoorbeeld door Bijbelse passages te hertalen.⁸

Ten slotte hanteert Koerbagh tweemaal de geometrische methode in *Licht*. Hij past de methode toe in de context van de triniteit en het bestaan van boven- of tegennatuurlijke wonderen. Koerbagh hanteert de geometrische methode niet zozeer om constructieve theses te vormen, maar eerder om de posities van theologen te vernietigen (Wielema, 2001, p. 66). Zo verloopt zijn argumentatie *more geometrico* als Koerbagh stelt dat de triniteit een rationele tegenstrijdigheid betreft. Voor zijn actieve ideeën wordt de geometrische methode niet gehanteerd.

3.3 De herinterpretatie van God en substantie

In het eerste hoofdstuk van *Licht* zet Koerbagh zijn godsbeeld uiteen dat als fundament geldt voor andere belangrijke thema's in dit werk, zoals de Heilige Schrift, de triniteit en de positie van Jezus. De door Koerbagh uiteengezette substantieleer wordt voornamelijk genoemd binnen een specifieke socinianistische context, namelijk wanneer hij de goddelijke drie-eenheid tracht te deconstrueren (Van Bunge, 2011, pp. 23-24). Het is daarom noodzakelijk om eerst dit concept te behandelen, voordat wordt toegekomen aan andere noties die in *Licht* worden geherinterpreteerd.

De ene substantie wordt door Koerbagh geïdentificeerd met God of Wezen. De etymologische houding van Koerbagh wordt hier al goed duidelijk. In het cartesiaanse begrippenapparaat is het gebruikelijk het Latijnse *substantia* te vertalen met substantie of datgene wat ontologisch en epistemologisch onafhankelijk of zelfstandig is. Koerbagh meent echter dat dit een onjuiste vertaling vormt van *substantia*: het Nederlandse onderstandigheid betreft een betere vertaling. De daadwerkelijke etymologische betekenis van het begrip *substantia*, dat wil dus zeggen: onafhankelijkheid, wordt gekoppeld aan een niet werkelijk bestaande Latijnse term, namelijk *ipstantia*. God of Wezen worden dus in het denken van Koerbagh geïdentificeerd met de ipstantie, waaruit oneindig veel substanties of onderstandigheden voortvloeien, die allen bestaanswijzen zijn van die ene ipstantie. Dat er maar één ipstantie kan zijn, blijkt volgens Koerbagh uit de dagelijkse ervaring, die onderstreept dat er buiten Wezen niets volledig op zichzelf bestaat en kan bestaan. Iets wat volledig onafhankelijk is, is namelijk ook eeuwig onafhankelijk. Als wij de wereld om ons heen beschouwen, dan merken we echter dat alles afhankelijk is van God, wat door de Schrift wordt geverifieerd.

3.4 Natuurkunde of filosofie als ware theologie

Deze monistische substantieleer bepaalt de verhouding tussen de verschillende wetenschappen in het denken van Koerbagh. Omdat er maar één substantie is, omvatten de natuurkunde of filosofie, die in het denken van Koerbagh worden vereenzelvigd, alle wetenschappen (Wielema, 2001, p. 59). De werkelijke, etymologische betekenis van “metafysica” is voor Koerbagh “bovennatuurkunde”, waarvan hij vaststelt dat het een onzinnige

wetenschap is, gevuld met onwaarheden, omdat er niets buiten God of de natuur bestaat (Koerbagh, 1668a, p. 220). Metafysica wordt echter – in tegenstelling tot de werkelijke vertaling daarvan met “bovennatuurkunde” - doorgaans begrepen als bestudering van de aard van de realiteit, waarmee “hyperfysica”, oftewel “na-natuurkunde” of “achternatuurkunde”, dus een taalkundig meer zuivere term zou zijn. Deze werkelijke betekenis van de metafysica, zoals wij deze in de filosofie kennen, of voor Koerbagh de hyperfysica, vereenzelvigt hij met de natuurkunde, omdat het niets anders betreft dan de bestudering van de aard van de natuur. Men zou God middels de natuurkunde of filosofie moeten bestuderen en niet met de traditionele theologie. Koerbagh meent namelijk verderop dat de natuurkunde “de echte en ware godgeleerdheid is” (Ibid., p. 226). De filosofie omvat vervolgens “alle waarheid, wijsheid, wetenschap en kennis die er maar is” (Ibid., p. 17). Hieruit volgt dat alles wat waar is in het domein van de theologie, ook waar moet zijn in de filosofie, en vice versa.

3.5 Het Woord van God

Dat Koerbagh de Bijbel niet als theoloog maar als filosoof interpreteert, wordt goed duidelijk wanneer hij ingaat op de verhouding tussen dit werk en het werkelijke Woord van God. Hij interpreteert de Bijbel op een eigenaardige wijze. Zo meent hij dat de schrijvers van de Heilige Schrift klaarblijkelijk niet wilden dat de lezers zouden kunnen begrijpen wat ze hadden geschreven, of dat ze onwetend waren en niet erg geleerd of dat zij de waarheid niet in de openbaarheid uit wilden drukken (Ibid.). Deze idiosyncratische lezing van de Bijbel doet de vraag rijzen wat nu precies de status van dit werk is volgens Koerbagh. De Bijbel lijkt aan de ene kant een waardevol werk voor hem te zijn, want hij beroept zich er in *Licht* regelmatig op. Aan de andere kant schuwt Koerbagh niet een zeer kritische houding tegenover de “ware” aard van de Bijbel aan te nemen: hij spreekt immers over de “duisterheid” (Ibid., pp. 128-129) van de Bijbel, ontkent dat de zondeval iets is wat letterlijk moet worden opgevat en hetzelfde geldt voor de wonderen die in de Schrift worden genoemd (Ibid., p. 229), zoals de splinging van de Rode Zee door Mozes (Ibid., p. 227). De Bijbel bevat dus ook onwaarheden, contradicties en metaforen. Vormt de Bijbel voor Koerbagh dan niet een uitdrukking van het Woord van God? En is de voornoemde lezing van Koerbagh een opportunistische interpretatie van de Heilige Schrift (Van Bunge, 2011, p. 25)?

Gelukkig wijdt Koerbagh in *Licht* een separaat hoofdstuk aan de status van de Bijbel in het algemeen en de relatie van dit werk tot het Woord van God. Het woord Bijbel betekent voor Koerbagh niets anders dan “boek”. In *Bloembhof* had Koerbagh de Bijbel ook al in dezelfde categorie geplaatst als reguliere boeken, afkomstig van mensen, zoals van “reyntje de vos of uylen-spiegel” (Koerbagh, 1668b, p. 95). In *Licht* wordt de Bijbel wederom onttrokken aan de sfeer van absolute waarheid en heiligheid.

Ook hier oppert Koerbagh weer een opmerkelijk idee: de gedachte dat de Schrift voor verbetering vatbaar is. Het is volgens hem juist strijdig met de almacht van God indien een verbeterde versie van de Bijbel onmogelijk zou zijn. Koerbagh stelt hierover: “Alsof het een ijzeren wet is dat men iets niet mag verbeteren, maar voortdurend in de oude drek van onwetendheid moet blijven liggen wentelen” (Koerbagh, 1668a, p. 129).

Deze opvatting dient in het licht te worden beschouwd van zijn opvatting aangaande het werkelijke Woord van God, de rede, waarin God zich tegenover de mens heeft geopenbaard. Daardoor is de rede als goddelijk te beschouwen: de mens kan middels de goddelijke, voor alle volkeren universele rede kennis van God verkrijgen (Ibid., p. 14). En deze rede wordt bij Koerbagh vereenzelvigd met het Woord van God, omdat het gezien de aard van God, zoals eerder beschreven, niet anders kan zijn dan dat Zijn Woord ook eeuwig, onveranderlijk en waar is.

De Bijbel kan dan alleen het Woord van God vormen voor zover de Schrift elementen bevat die onveranderlijk, eeuwig en waar zijn en dus samenvallen met het ware Woord van God. In dit kader wordt duidelijk hoe Koerbagh kan stellen dat de Bijbel voor verbetering vatbaar is. En dit verklaart ook waarom Koerbagh het zich kan veroorloven om de duistere of tegenstrijdige passages van de Schrift te hertalen en in overeenstemming te brengen met de rede. Er mag dan ook geen misvatting over bestaan dat de Bijbel bij Koerbagh niet geheel zonder waarde is: het vormt een “fragment of gedeelte van Gods Woord” (Ibid., p. 135). Wel staat deze waarde in schrill contrast tot de absolute wijze waarop de theologen de Schrift als equivalent van het Woord van God beschouwen.

3.6 Gelukzaligheid en eeuwigheid

Het grote vertrouwen dat Koerbagh in de menselijke rede heeft, komt voort uit de zojuist besproken opvattingen aangaande de verhouding tussen de menselijke en de goddelijke rede. Maar de rede Gods moet anders opgevat worden dan die van de mens: het Woord van God omvat namelijk een oneindige verzameling van eeuwige, ware kennis en wijsheid. Een cruciale epistemologische vraag die hier opdoemt blijft in *Licht* echter onbeantwoord: hoe kan de mens met zijn beperkte rede nu samenvallen met de volgens Koerbagh niet naar de gelijkenis van de mens op te vatten (Ibid., p. 134) volmaakte rede van God (Wielema, 2003, p. 66)?

Deze cruciale vraag is juist problematisch omdat Koerbagh stelt dat de ware, onveranderlijke gelukzaligheid of de grootste vorm van geluk te bereiken is door middel van de rede, waarmee we kennis van God kunnen verkrijgen. In deze vereenzelviging met het Woord van God bestaat volgens hem het eeuwige leven (Koerbagh, 1668a, pp. 45, 151-152). Dit doet de vraag rijzen hoe deze eeuwigheid van de ziel kan worden begrepen. Wie geen volmaakte kennis van God bezit, “sterft zoals de beesten” (Ibid., p. 57), waarmee Koerbagh lijkt te geloven dat alleen de mens een bezielde, maar ook redelijk wezen is. Dit duidt echter alleen nog maar op een mentale werkelijkheid na de dood. Hij acht ook een leven na de dood mogelijk. De mens kan op een bepaalde manier blijven voortbestaan nadat het lichaam teniet is gegaan: “Het is vast en zeker dat als we uit de dood zullen zijn opgestaan, wij een goede en geschikte woonplaats zullen hebben” (Ibid., p. 152). Koerbagh spreekt bovendien over “het eeuwige leven” van de rechtvaardige mens in tegenstelling tot “de eeuwige dood” van de beesten (Ibid., p. 57). Wanneer Koerbagh het begrip “hemel” bespreekt, lijkt hij te aanvaarden dat niet alleen een mentaal aspect, maar ook een lichamelijk aspect na onze dood zal blijven voortbestaan, en dat beide aspecten een bepaalde fysieke plaats hebben in de werkelijkheid na de dood, waarvan hij vermoedt dat dit de aarde is (Ibid., p. 151). En als Koerbagh het begrip “hel” analyseert, meent hij dat de werkelijke hel de wroeging van de ziel is over het mislopen van het eeuwige leven (Ibid., p. 161).

Deze mogelijkheid tot een wederopstanding na de dood vormt bij Koerbagh een problematisch concept: hoe is zij immers verenigbaar met zijn godsbeeld en substantieel? Hoe is het mogelijk dat de lichamelijke van de mens na de dood behouden blijft? Het wordt in *Licht* niet goed duidelijk hoe Koerbagh deze andere gesteldheid na de dood mogelijk acht.

3.7 Naar een universele godsdienst

Het verstand is voor Koerbagh niet alleen noodzakelijk voor het bereiken van de gelukzaligheid. In het licht van zijn meer belangrijke pacifistische missie is de rede ook het instrument waarmee de mens vrede kan bewerkstelligen. Op grond van de rede kan men tot een ware godsdienst komen, waar er maar één van kan bestaan. Alle versplinterde godsdienstopvattingen kunnen middels de rede gezuiverd worden van hun onwaarheden zodat de opvattingen van gelovigen overeenstemmen. Omdat Koerbagh meent dat alle gelovigen de eigen godsdienst als de enige ware beschouwen, pleit hij in *Licht* voor een onpartijdige godsdienstrecht, die zich weet te abstraheren van de georganiseerde godsdiensten. En hij meent dat deze onpartijdige rechter in dit kader vooral afstand dient te nemen van het bestaan van wonderen: een belangrijke bron van verschillen tussen de diverse geloofsovertuigingen is immers gelegen in hun ideeën over wonderen. Religies aanvaarden de waarheid van elkanders wonderen niet; dit doen zij op grond van geloof, niet op grond van de rede (Ibid., pp. 96-97).

Koerbagh vervolgt zijn betoog door zelf als rechter de diverse geloofsovertuigingen binnen het christendom te analyseren, waaronder het katholicisme, protestantisme en socinianisme, waarbij vooral de rooms-katholieken het moeten ontgelden. Het zijn de socinianen die van alle christelijke stromingen uiteindelijk het dichtst bij de ware godsdienst staan, omdat zij de triniteit ontkennen en het verrichten van zelfstandig onderzoek niet alleen toestaan, maar dit ook stimuleren (Ibid., p. 122): “Als de drie-eenheid waar was, zouden ze [d.w.z.: de theologen en predikanten] niet zeggen: verricht geen onderzoek maar geloof ons. Ze zouden juist zeggen: onderzoek en u zult het ontdekken. Maar omdat de drie-eenheid onjuist is, en een tegenstrijdigheid, verbieden zij de mensen die te onderzoeken en bevelen hun die te geloven” (Ibid., pp. 121-122). De socinianen gaan echter niet ver genoeg voor wat betreft hun redelijke interpretatie van

het christelijk geloof: hoewel zij de triniteit verwerpen, aanbidden zij Jezus nog, wat niet alleen strijdig is met de Schrift, omdat die volgens Koerbagh leert dat we Jezus alleen mogen verheerlijken en niet aanbidden, maar ook met de rede, omdat alleen God zelf aanbeden mag worden.

Op grond hiervan is Koerbagh dus niet te beschouwen als atheïst, maar juist als diep religieus mens, wiens theologische opvattingen sterk afweken van de gevestigde orde. We moeten Koerbagh met andere woorden niet verkeerd interpreteren door te denken dat zijn pleidooi voor religieuze eenheid uitsluitend een sociaal-politieke functie van religie omvat (Wielema, 2001, p. 74).

Licht eindigt abrupt. Koerbagh stelt aan het einde van dit werk dat hij tot God bidt om een goede gezondheid, zodat hij het tweede deel van *Licht* zal kunnen publiceren. Koerbagh stierf echter kort na zijn poging tot publicatie van *Licht*, nadat hij negen maanden in gevangenschap had doorgebracht. Een van de meest radicale werken uit de periode van de vroege verlichting heeft zijn vervolg dus nooit gehad.

4. De intellectuele zelfstandigheid van Adriaan Koerbagh

De *Ethica* en *Licht* zullen nu inhoudelijk met elkaar worden vergeleken.⁹ Vervolgens zal ik in paragraaf 4.5 ingaan op de relaties tussen Koerbagh en Spinoza, op grond waarvan ik in paragraaf 4.6 de onderzoeksvraag van dit essay zal beantwoorden.

4.1 Overeenkomsten

4.1.1. Metafysica

Het staat vast dat het denken van Spinoza belangrijke overeenkomsten vertoont met het denken van Koerbagh. De meest opvallende en belangrijke overeenkomst tussen de denkers bestaat uit hun metafysica; hun substantiemonistische beeld van God. Zowel in de *Ethica* als in *Licht* wordt God volledig genaturaliseerd en vereenzelvigd met de substantie en de natuur. Beide denkers ontkennen op grond hiervan het bestaan van wonderen als bovennatuurlijke fenomenen: er is immers niets boven of tegen de natuur.

Er bestaat ook een sterke parallel tussen de eigenschappen van God in het werk van de beide denkers: Hij is immanent, oneindig, eeuwig, nooit begonnen, nooit eindigend, eenvoudig, enig, onveranderlijk, volmaakt, almachtig en alwetend. Er moet bij Spinoza en Koerbagh voor worden gewaakt dat God en dus ook zijn voornoemde eigenschappen niet op een antropomorfe manier begrepen worden, al is deze missie in de *Ethica* meer prangend en expliciet dan in *Licht*.

Zowel Spinoza als Koerbagh reduceren al hetgeen bestaat op ontologisch niveau niet uitsluitend tot materie. Bij hen is God namelijk een substantie, die zich op een oneindig aantal wijzen uitdrukt. Dit doet Hij niet alleen op materiële, maar ook op ideële wijze. Beide denkers geloven bovendien dat de ziel eeuwige aspecten heeft die na het tenietgaan van het menselijke lichaam behouden blijven.

4.1.2. Epistemologie

Een andere belangrijke overeenkomst bestaat uit het extreem rationalistische karakter van de wijsgerige werken *Ethica* en *Licht*. Spinoza en Koerbagh menen allebei namelijk dat het verstand van God op een rationele manier gestructureerd is: Hij kent een ideëel aspect waarin de volledige en absolute waarheid op een rationele wijze is vastgelegd. Dit ideële aspect bestaat uit de oneindige verzameling van ware proposities over de werkelijkheid. Het grote vertrouwen dat beide denkers in de menselijke rede hebben vloeit uit deze rationele geordendheid van God voort. Bij Koerbagh is dit vertrouwen zelfs zo groot dat hij de rede een goddelijke status toekent. Uiteindelijk gaat het erom dat beide denkers menen dat de mens (gedeeltelijk) samen kan vallen met dit goddelijke intellect.

4.1.3. Ethiek

Ook opvallend is dat bij zowel Spinoza als Koerbagh ethiek, deugdzaamheid en de zojuist genoemde kennistheoretische eenheid van de mens met God intrinsiek met elkaar samenhangen. De grootste vorm van gelukzaligheid is niet gelegen in het nastreven van aardse zaken. Deze zaken zijn immers vergankelijk, terwijl het geluk dat God bij de mens teweeg kan brengen van eeuwige aard is. Noch Spinoza, noch Koerbagh meent echter dat we volledig afstand van aardse zaken moeten nemen.

Wel moeten we de (passieve) hartstochten matigen, omdat deze niet tot werkelijke gelukzaligheid leiden. Bij beide denkers vormt het menselijke verstand het middel waarmee we deze passies kunnen beheersen.

De rede vormt het middel waarmee we het grootste geluk kunnen bereiken; het meest werkelijke en hoogst mogelijke geluk ervaren wij wanneer we intellectueel overeenstemmen met het absoluut ware intellect van God. Hiermee is de gelukzaligheid in feite gelegen in een adequate kennis van de natuur. Wanneer wij kennis van de natuur verkrijgen, zien we pas hoe de dingen werkelijk zijn en dus wat werkelijk goed voor ons is. Ook heeft in dit kader het aardse leven in zowel *Licht* als de *Ethica* een essentiële plaats voor wat betreft de eeuwigheid van de ziel, waar beide denkers zwaar aan tillen. Het is niet – voor zover een leven na de dood bestaat – zonder meer zo dat wij in dat hiernamaals het grootste geluk zullen ervaren. Het is juist het aardse leven waarin wij ons geluk zullen moeten vinden en het zijn juist de gelukzaligheid en kennis in het aardse leven die onze positie na het vergaan van het lichaam bepalen.

4.2 Verschillen

4.2.1. Filosofische agenda's

Het meest essentiële verschil tussen de beide denkers bestaat erin dat de doelstelling van de *Ethica* en de filosofische agenda van Spinoza aanzienlijk verschillen ten opzichte van de doelstelling van *Licht* en van de agenda van Koerbagh. Dit verschil in doelstellingen vormt niet alleen op zichzelf gezien een belangrijk verschil, maar het heeft ook belangrijke consequenties voor de gehanteerde methodologieën, de filosofische onderwerpen die voor Spinoza en Koerbagh meer of minder relevant zijn en de wijze waarop dit allemaal uitgedrukt wordt in hun concrete ideeën.

De *Ethica* heeft uiteindelijk een ethische doelstelling. Spinoza was zeer pessimistisch over de verlichting van de gewone mens: de meeste mensen zijn niet in staat hun rationele capaciteiten voldoende te ontwikkelen en toe te passen. Onder de mensen die de gelukzaligheid mogelijk zouden kunnen bereiken, valt dus beslist niet de gewone man uit de zeventiende eeuw (Leeuwenburgh, 2013, pp. 130-131). De *Ethica* is om die reden in het academische Latijn geschreven. Kritiek op de gevestigde theologische orde ligt in de *Ethica* verscholen achter een complex,

op meetkundige wijze uiteengezet filosofisch systeem (Wielema, 2001, p. 59). Bij Koerbagh is dit volstrekt anders. Zijn doel is politiek en hervormend van aard. Ethiek en geluk zijn voor Koerbagh belangrijke onderwerpen, maar zij vormen zeker niet het ultieme doel van *Licht*. Hij wil het gewone volk verlichten en voor eens en altijd de religieuze conflicten van zijn tijd, gevoed door gedifferentieerde claims op de juiste religie, opheffen, door een directe aanval te lanceren op de geestelijken en hun corrumperende begrippen.

Gezien dit verschil in filosofische doelstellingen, vestigen Spinoza en Koerbagh hun aandacht op andere filosofische deelgebieden, wat het contrast tussen hen vergroot. In het licht van datgene wat Spinoza en Koerbagh betogen, laten ze ook onderwerpen buiten beschouwing die zij voor hun theses niet noodzakelijk achten. Waar Spinoza bijvoorbeeld veel aandacht besteedt aan de (deterministische) werkwijze van de natuur, teleologie en de mogelijkheid van vrijheid, daar laat Koerbagh deze onderwerpen in *Licht* geheel buiten beschouwing. Dit geldt ook voor de noodzakelijkheid van het bestaan van God, wat bij Spinoza uitgebreid wordt aangetoond, omdat dit onlosmakelijk verbonden is met zijn deterministische inzet. Koerbagh besteedt in tegenstelling tot Spinoza bijvoorbeeld weer meer aandacht aan het hertalen van theologische begrippen en het afbreken van de triniteitsleer.

De substantieleer van Koerbagh staat uitsluitend in dienst van de deconstructie van de triniteit. Deze leer contrasteert tevens op het punt dat Koerbagh vanuit zijn taalpurisme en etymologische houding het begrip “ipstantie” als “zelfstandigheid” definieert en “substantie” als “onderstandigheid”. Als uitvloeisel van de verschillende motivaties in de *Ethica* en *Licht* zou men de in paragraaf 4.2.1. genoemde metafysische gelijkenissen dus moeten nuanceren.

4.2.2. Methodologie

Een ander essentieel verschil is gelegen in de sfeer van de filosofische methodologie. Het betoog in *Licht* verloopt volgens een rationeel-etymologisch stappenplan, gevoed door taalpurisme. Hoewel *Licht* niet geometrisch is opgebouwd, hanteert Koerbagh deze methode wel op een tweetal plaatsen, waardoor dit op het eerste gezicht een belangrijke

overeenkomst tussen de beide denkers lijkt aan te duiden. Hij gebruikt de methode echter uitsluitend in twee specifieke contexten, namelijk in die van de goddelijke drie-eenheid en die van wonderen. Tevens heeft de geometrische methode in *Licht* meer een deconstruerende functie: het vormt het gereedschap waarmee Koerbagh de genoemde noties vernietigt. Hiermee verschaft hij zich zijn eigen invulling aan de geometrische methode en dit aspect vormt eerder een verschil dan een overeenkomst tussen de beide denkers.

De *Ethica* is een gestructureerd werk, wat samenhangt met haar meetkundige ordening, op grond waarvan het zich op deductieve wijze ontvouwt. Het werk van Koerbagh is daarentegen meer chaotisch en gefragmenteerd: onderwerpen als epistemologie, gelukzaligheid en het eeuwige leven worden niet behandeld in een afzonderlijk hoofdstuk, maar verspreid over het gehele werk. De temperamentvolle en daardoor ook chaotische stijl van Koerbagh staat in dienst van zijn hervormende doelstelling.

4.2.3. De waarheidsdomeinen van de theologie en de filosofie

Een ander belangrijk verschil is gelegen in de religieuze verbeelding en het intact houden van de mogelijkheid van een theologie die haar eigen waarheden kent, al zijn deze strijdig met de rede. De theologie gaat bij Koerbagh volledig op in de filosofie en de natuurkunde. Wat waar is in de theologie, moet ook waar zijn in de filosofie en natuurkunde, en vice versa. Voor zogenaamde bovennatuurlijke waarheden, of zoals Koerbagh het vanuit zijn etymologie noemt: “metafysica”, is in zijn denken geen enkele plaats. Spinoza lijkt aan de andere kant wel een bepaalde mate van godsdienstige verbeelding in zijn denken toe te laten, alhoewel dit niet zozeer aan de orde komt in de *Ethica*, maar in de *Tractatus Theologico-Politicus*. Een belangrijk thema in dit werk bestaat namelijk uit de gedachte dat de domeinen van de filosofie en de theologie strikt van elkaar gescheiden dienen te worden (Nadler, 2002, p. 239). Deze twee domeinen hebben hun eigen epistemologische objecten: zo ressorteren waarheden van metafysische aard onder de filosofie en valt de interpretatie van de Bijbel, waar Spinoza uitsluitend een moreel belang in ziet, onder de theologie. Spinoza aanvaardt dus wel dat theologische waarheden, die mogelijk boven of tegen de rede zijn, kunnen bestaan.¹⁰

4.2.4. De eeuwigheid van de ziel

Over de eeuwigheid van de ziel verschillen Spinoza en Koerbagh uiteindelijk ook van opvatting. Spinoza keert zich sterk tegen de cartesiaanse idee van een mogelijke scheiding van lichaam en ziel en het behoud van de verbeelding na de dood. Een wederopstanding uit de dood is bij Spinoza onmogelijk. Alleen een ideëel aspect van de mens blijft na de dood bestaan, namelijk de adequate ideeën *sub specie aeternitatis* die hij gedurende zijn leven heeft verkregen.

Koerbagh verruimt de aspecten van de mens die na de dood behouden blijven. Hij meent dat een wederopstanding van de mens uit de dood wel mogelijk is. De mens is volgens *Licht* namelijk in staat op te staan uit de dood en het eeuwige leven te hebben; de herrezen mens kent een bepaalde plaats, namelijk de hemel, waar hij het grootste geluk zal ervaren. Volgens Koerbagh is het, in tegenstelling tot Spinoza, ook nog alleen de mens die deze eeuwige aspecten kan bezitten; alle andere aardse wezens lijken in het denken van Koerbagh niet bezielde te zijn.

4.3 Welke conclusie kan uit deze vergelijking worden getrokken?

Uiteindelijk kan naar aanleiding van deze systematische vergelijking de conclusie worden getrokken dat de overeenkomsten tussen de beide denkers, wanneer zij aan een grondige analyse worden onderworpen, minder relevant zijn voor de uiteindelijke posities die zij in hun werk innemen, en bovendien bij nader inzien vaak aanleiding geven om toch van een verschil te spreken.

4.4 De relatie tussen Spinoza en Koerbagh

Toch kan niet ontkend worden dat *Licht* mede door Spinoza geïnspireerd is, gegeven de inhoudelijke verwantschap van hun werk in samenhang met hun gemeenschappelijke vriendenkring. Maar de aanwezigheid van overeenkomsten tussen ideeën impliceert nog geen afhankelijkheid. In welke mate is Koerbagh dan door Spinoza beïnvloed en heeft hij ideeën aan hem ontleend? Deze vraag is zeer moeilijk met zekerheid te beantwoorden. Koerbagh laat in *Licht* nauwelijks expliciet zien door welke denkers hij geïnspireerd is of tegen wie van hen hij ageert. In de zeldzame gevallen dat hij refereert naar andere denkers, citeert hij bijvoorbeeld

Plinius en Hobbes' *Leviathan*. Spinoza en Koerbagh verwijzen in ieder geval niet naar elkaar.

Daarnaast blijkt uit de recentelijk geïnventariseerde boekenverzamelingen van zowel Spinoza als Koerbagh dat zij geen boeken van elkaar bezaten (Van Bunge, 2001, p. 28). Dan is er nog het feit dat het werk van Koerbagh enkele jaren eerder is gepubliceerd dan het werk van Spinoza. *Bloemhof* is gepubliceerd in 1668; Koerbagh had het voornemen *Licht* in datzelfde jaar te publiceren. De *Tractatus Theologico-Politicus* is echter pas in 1670 gepubliceerd; de *Ethica* pas postuum in 1678. Sommige auteurs, waaronder Israel (Israel, 2001) en Nadler (Nadler, 2011), wijzen erop dat Koerbagh een vroeg manuscript van Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* heeft bestudeerd of de *Korte Verhandeling*. Al lijkt dit inderdaad aannemelijk, toch moet men zich realiseren dat ook dit eerder berust op vermoedens en veronderstellingen dan op feitelijkheden. Voor 1670 hadden enkele goede vrienden van Spinoza namelijk wel toegang tot een conceptversie van het eerste deel van de *Ethica* en de *Korte Verhandeling*, maar niet de *Ethica* of de *Tractatus Theologico-Politicus* zelf (Van Bunge, 2011, p. 29). Bovendien is niet duidelijk of Koerbagh tot deze groep vrienden behoorde.

Wel staat vast dat Spinoza en Koerbagh elkaar kenden; waarschijnlijk waren zij ook bevriend (Leeuwenburgh, 2013, pp. 115-120). Dit blijkt onder meer uit de bekentenis die Koerbagh had afgelegd toen hij op grond van de publicatie van *Bloemhof* en de voorgenomen publicatie van *Licht* werd gearresteerd. In deze bekentenis stelde hij dat hij Spinoza weliswaar had bezocht, maar nooit met hem had gedelibereerd over filosofie en theologie. Ook zijn er veel indirecte bewijzen, zoals inmiddels verloren gegane briefwisselingen tussen de beide denkers (Ibid.). Pas nadat Koerbagh tijdens de verhoren met deze briefwisselingen werd geconfronteerd, gaf hij toe dat hij Spinoza kende en dat hij hem thuis had bezocht. Uit diezelfde verhoren blijkt duidelijk dat Koerbagh zijn vrienden en zijn broer Johannes in bescherming wilde nemen. Het lijkt mij in ieder geval zeer ongeloofwaardig dat Koerbagh niet met Spinoza over filosofische onderwerpen heeft gesproken, zeker gezien de duidelijke verwantschap van hun metafysica.

Een verdere complicatie is nog dat Koerbagh ook door andere filosofen en collegianten beïnvloed is. Israel stelt, in mijn optiek terecht, dat niet

alleen Spinoza, maar ook onder meer Van den Enden, Meijer, Hobbes, Van Berkel (1629 – 1686) en Bouwmeester het werk van Koerbagh in belangrijke mate hebben beïnvloed (Israel, 2001, p. 193). Op grond van de ideeën in *Licht* die contrasteren met het werk van Spinoza, lijkt Koerbagh met regelmaat meer geïnspireerd te zijn door Meijer, Hobbes en Descartes dan door Spinoza. Ook Meijer meende dat de theologie ondergeschikt was aan de filosofie; dat het de filosofen zijn die de Bijbel zouden moeten interpreteren en dat men de cartesiaanse analyse los zou moeten laten op de Heilige Schrift om het Woord van God te achterhalen (Leeuwenburgh, 2013, p. 157). Ook deelde Koerbagh met Meijer het taalpurisme, de idealen van de verlichting van de massa, de popularisering van wetenschap en het intellectuele belang van de Nederlandse taal (Leeuwenburgh, 2016, p. 6).

Klever stelt vast dat Meijer ook een belangrijke invloed heeft gehad op Spinoza (Klever, 1997, pp. 80-81). Hij noemt Spinoza een volgeling van Meijer wanneer het gaat om de grote waarde die aan het verstand wordt gehecht om de werkelijke aard der dingen te kennen. Ook vermoedt hij dat Meijer een belangrijke inspiratiebron vormde voor Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*. Spinoza staat echter duidelijk niet in de traditie van Meijer, wanneer het gaat om de lexicografie, het massaverlichtingsideaal en zijn taalpurisme.

Het grote vertrouwen in de menselijke rede dat in het werk van Koerbagh centraal staat, is ook aanwezig in het werk van Spinoza. Dit had Koerbagh, die goed bekend was met het werk van Descartes, echter ook aan deze laatste kunnen ontleenen. Weliswaar menen zowel Spinoza als Koerbagh dat ethiek en kennis met elkaar samenvallen, maar het is moeilijk aan te geven of Spinoza op dit gebied Koerbagh heeft beïnvloed, of dat Koerbagh deze opvatting op een andere wijze of onder invloed van een andere filosofische stroming heeft gevormd, zoals de Stoa. Ook de Stoïcijnen meenden namelijk dat rationaliteit, kennis en geluk sterk samenhangen (Irwin, 1989, pp. 173-174).

Het blijft voornamelijk dus een lastige opgave het spinozisme, meijerianisme, cartesianisme en hobbesianisme in het werk van Koerbagh precies vast te stellen. Het wordt wel duidelijk dat Spinoza zeker niet de enige denker is die Koerbagh heeft beïnvloed. Dat Koerbagh een volgeling van Spinoza zou zijn en Spinoza dus zijn leermeester, lijkt mij ongefundeerd.

5 Conclusie

Op basis van de vergelijking is geconcludeerd dat de overeenkomsten tussen *Licht* en de *Ethica* minder relevant zijn voor de uiteindelijke filosofische posities, dat zij vaak aanleiding geven om toch van een verschil te spreken en dat er wezenlijke contrasten tussen de beide werken aanwezig zijn.

Uiteindelijk is het de metafysica van Spinoza, in het bijzonder zijn monistische substantieleer, waardoor Koerbagh geïnspireerd moet zijn geraakt: aan wie anders had hij dit idee immers kunnen ontleenen (Leeuwenburgh, pp. 158-159)? Maar dat hij in *Licht* geïnspireerd is geraakt door een metafysisch idee van Spinoza, maakt van Koerbagh nog geen spinozist. Koerbagh huldigt ook originele filosofische opvattingen, die hij niet aan Spinoza heeft ontleend. Hij is hierbij sterk geïnspireerd door Hobbes, Descartes, Meijer en andere collegianten.

De originaliteit van Koerbagh blijkt uit zijn taalpurisme. Ook staat hij in een lexicografische traditie, schreef hij in het Nederlands in plaats van het Latijn en verzette hij zich tegen de ontoegankelijkheid van de academische wereld. Hij zette zich daarmee ook in voor de autonomie en zelfstandigheid van de Nederlandse Republiek. Daarnaast was hij een rationeel-etymologische godsdienstcriticus: hij meende vanuit scherpe en zeer idiosyncratische taalkundige analyses dat de bevolking door geestelijken werd bedrogen en misleid. Dit terwijl Spinoza eerder een klassieke en ook elitaire filosoof is: het denken is bij hem meer een doel op zich (Ibid., p. 132). De opvattingen in *Licht* zijn eigenzinnig, bijvoorbeeld wanneer het gaat om de idee dat de Schrift voor verbetering vatbaar is. Koerbagh wilde godsdienstige conflicten opheffen door te pleiten voor een universeel geldende en op het verstand gestoelde godsdienst. Hij identificeerde zich met Jezus: iemand die hij beschouwde als een wijs mens die onwetendheid wegneemt, waarheid brengt en de mens aanzet tot zelfstandig denken.

Koerbagh zette zijn spinozistisch getinte metafysica niet op een ethische, maar eerder op een politieke, hervormende en verlichtende manier in. Hij was een intellectueel, die met zijn denken het politieke en religieuze landschap wilde veranderen, in het licht van welk doel hij het metafysische idee van Spinoza in de basis had ingezet, maar hier tegelijkertijd

naar eigen inzicht en opvattingen invulling aan heeft gegeven. Hij was een geloofscriticaster en verlichter die om filosofische en politieke redenen in het Nederlands schreef. Dit terwijl Spinoza meende dat verlichting slechts voor een zeldzame groep mensen was weggelegd. Zijn denken ging schuil achter een complex wiskundig opgebouwd systeem.

We moeten van Koerbagh daarom beslist geen verkapte of zelfs amateuristische spinozist maken en van zijn werk geen voorbode van de *Tractatus Theologico-Politicus* of de *Ethica*. Koerbagh was een maatschappelijk, politiek en religieus hervormer: een moedige denker bij wie het verlichtingsideaal in vrijwel ongelimiteerde vorm tot uitdrukking komt. Hij was een martelaar van het vrije woord.

Dankbetuigingen

Ik wil in de eerste plaats prof. dr. Wiep van Bunge bedanken voor het nomineren van mijn essay voor publicatie in het ESJP. Ook bedank ik de redactieleden hartelijk voor hun nuttige commentaar.

Stephan Rijsdijk (1991) studeerde Fiscaal Recht (LLM) en Filosofie van een bepaald wetenschapsgebied (MA) aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Hij is op dit moment werkzaam als fiscalist. Zijn academische interesses gaan uit naar de filosofie van de Verlichting en de ethiek van het belastingrecht.

Noten

1. In het vervolg van dit essay zal naar Adriaan Koerbagh worden gerefereerd wanneer uitsluitend de achternaam “Koerbagh” genoemd is. Wanneer op zijn broer Johannes wordt gedoeld, dan zal dit expliciet zijn aangegeven.
2. De volledige titel van dit werk luidt: “Een licht dat schijnt in duistere plaatsen. *Een verheldering van de voornaamste kwesties van theologie en godsdienst.*”
3. Hier sluit ik uiteraard niet mee uit dat een filosofische vergelijking tussen Spinoza’s *Tractatus Theologico-Politicus* en *Licht* of andere werken van Koerbagh een vruchtbaar onderwerp kan vormen voor toekomstig onderzoek naar de verhouding tussen de beide filosofen.
4. In komende verwijzingen zal uit deze Nederlandse vertaling van de *Ethica* worden geciteerd in de (beknopte) stijl die in secundaire literatuur met betrekking tot dit werk gebruikelijk is.
5. In de literatuur bestaan overigens meerdere discussies omtrent het begrip “attribuut”, bijvoorbeeld wanneer het gaat om subjectivistische of objectivistische interpretaties ervan.
6. Dit ideaal van massaverlichting wordt door Leeuwenburgh terecht als cruciale factor genoemd om te verklaren waarom Koerbagh zo streng is bestraft, ondanks het feit dat hij beschikte over invloedrijke vrienden en leefde in de relatief tolerante Republiek.
7. Voor geïnteresseerden in het taalpurisme van Koerbagh verwijs ik naar het volgende artikel dat nog in Brill gepubliceerd zal worden: Leeuwenburgh, B. *Koerbagh: Dutch as a weapon in politics*.
8. De gedachte dat Koerbagh niet alleen begrippen afbreekt, maar deze ook op een constructieve manier herinterpreteert, wordt in het volgende artikel nader geanalyseerd: Wielema, M. 2001. *The Two Faces of Adriaan Koerbagh*. In: *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland* 12. Budel: Uitgeverij DAMON bv, p. 57-75.
9. Zoals eerder vermeld, zal ik mij alleen richten op een vergelijking van Spinoza’s *Ethica* met *Licht* van Koerbagh. Bij wijze van uitzondering zal in paragraaf 4.3.3. wel kort de *Tractatus Theologico-Politicus* in een vergelijking worden betrokken, namelijk wanneer het gaat om de verhouding tussen de theologie en de filosofie bij Spinoza en Koerbagh. Dit wil niet zeggen dat er niet ook bijvoorbeeld op grond van de genoemde *Tractatus Theologico-Politicus* of *Bloembhof* van Koerbagh andere belangrijke verschillen of overeenkomsten naar voren kunnen komen. Een voorbeeld van een dergelijke overeenkomst is bijvoorbeeld de volgende. Koerbagh meent dat de politieke macht voor zowel politieke als religieuze wetten niet toebehoort aan geestelijken, maar aan de overheid. Spinoza huldigt ook een dergelijke opvatting in de *Tractatus Theologico-Politicus*. Hij meent dat geestelijken geen politieke macht zouden moeten hebben, en dat de soeverein volledige zeggenschap zou moeten hebben over alle kwesties, zowel van religieuze als politieke aard. Andere overeenkomsten of verschillen zullen hoogstwaarschijnlijk betrekking hebben op Spinoza’s interpretatie van de *Schrift*.

10. Als nuancering dient wel genoemd te worden dat ook Spinoza weliswaar bijgeloof bekritiseert, omdat dit voortkomt uit de verbeelding. De ware religie wordt bij hem ook op zuiver rationale gronden geformuleerd. Maar in de *Tractatus Theologico-Politicus* wordt de verbeelding niet geheel afgebroken, omdat deze op een positieve manier politiek aangewend wordt.

Literatuurlijst

- Irwin, T. (1989) *Classical Thought*. New York: Oxford University Press.
- Israel, J.I. (2001) *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Klever, W.N.A. (1997) *Mannen rond Spinoza (1650-1700). Presentatie van een emanciperende generatie*. Hilversum: Uitgeverij Verloren, p. 80-81.
- Koerbagh, A. (1668a) *Een licht dat schijnt in duistere plaatsen*. Vert. Wielema, M. (2014) Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.
- Koerbagh, A. (1668b) *Bloemhof*. DBNL. URL: http://www.dbnl.org/tekst/koer001bloe01_01/.
- Leeuwenburgh, B. (2013) *Het noodlot van een ketter: Adriaan Koerbagh 1633-1669*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.
- Leeuwenburgh, B. (2016) *Koerbagh: Dutch as a weapon in politics*. (nog te publiceren in Brill).
- Nadler, S. (2002) *A Companion to Early Modern Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Nadler, S. (2006) *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadler, S. (2011) *A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. Princeton: Princeton University Press.
- Parry, R. (2014) Ancient Ethical Theory. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Zalta, E.N. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient>.
- Spinoza, B. de (1677) *Ethica*. Vert. Krop, H. (2015). Amsterdam: Promotheus/Bert Bakker.
- Wielema, M. (2001) The Two Faces of Adriaan Koerbagh. In: *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland 12*. Budel: Uitgeverij DAMON bv, p. 57-75.
- Wielema, M. (2003) Adriaan Koerbagh: Biblical Criticism and Enlightenment. In: Van Bunge, L. *The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750*. Leiden/Boston: Brill.
- Wielema, M. (2011) *Adriaan Koerbagh, A Light Shining in Dark Places, to Illuminate the Main Questions of Theology and Religion*. Leiden/Boston: Brill.

