



15-6-2018

# Handleiding voor het gelukkige leven door de stoïcijnen en Spinoza

Bachelorscriptie Griekse en Latijnse taal en cultuur



Aafke Roodzant  
RADBOD UNIVERSITEIT

## Inhoudsopgave

Inleiding .....	4
Stoïcisme .....	8
Stoïcijnse ethiek .....	8
Termen van de stoïcijnen voor geluk .....	10
Het verkrijgen van het gelukkige leven .....	12
Baruch Spinoza .....	18
Spinoza's ethiek.....	19
Termen van Spinoza voor geluk .....	21
Het verkrijgen van het gelukkige leven .....	22
Vergelijking tussen de filosofieën van de stoa en Spinoza.....	29
Vergelijking tussen de ideeën van de Stoa en Spinoza over het verkrijgen van het gelukkige leven	29
Conclusie .....	33
Bibliografie .....	35
Primaire literatuur .....	35
Secundaire literatuur.....	35
Internet bronnen .....	36
Figuren.....	36

Vermijdt de kudde klein,  
vlucht van haar dampen heen,  
leeft als die stoïcijn  
de arend op zijn steen.<sup>1</sup>

Si faute d'un pinceau fidele  
Du fameux Spinoza l'on n'a pas peint les traits  
La sagesse etant immortelle  
Ses Ecrits ne mourront jamais.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> E. Wylie, *De arend en de mol*.

<sup>2</sup> Titelpagina van de *Le Vier* editie uit 1719.

Vertaling: Als bij gebrek aan een trouw penseel  
van de bekende Spinoza men niet de  
eigenschappen heeft geschilderd,  
aangezien wijsheid onsterfelijk is,  
zullen zijn geschriften nooit sterven.

## Inleiding

Of er nu een baby geboren wordt in Papua Nieuw Guinea, een Braziliaanse jongen afstudeert, een vrouw zwanger is in Ierland of een oude man uit India zijn laatste stappen zet, ze hebben allemaal iets gemeen: ze zijn allemaal mensen. En waarschijnlijk als mens zijnde zal hij of zij zich wel eens het volgende hebben afgevraagd: waarom ben ik op deze wereld? Wat is het gelukkige leven? En hoe word ik dan gelukkig?

Goede vragen, hoor ik u zeggen. Jammer genoeg bestaan hier geen simpele antwoorden op. Allemaal zijn het complexe vraagstukken over onze existentie die niet één-twee-drie zijn opgelost. Bovendien bestaat er geen eenduidig antwoord op de vraag hoe we gelukkig worden. De een voelt zich gelukkig door de liefde, de ander door het vervullen van dromen en weer een ander door rust. Er is geen gouden regel die op iedereen toepasbaar is. Dat komt doordat dit concept, het gelukkige leven, door velen verschillend wordt opgevat. Voor de een is het een optelsom van gelukkige momenten tegenover de ongelukkige, voor de ander tellen überhaupt alleen gelukkige momenten mee en weer een ander stelt dat geluk een continue staat van zijn is. Opnieuw blijkt dat dit geen simpele vraag is, wat alleen maar logisch is. De ervaring van ons bestaan is relatief, ieder mens ervaart elke situatie anders. Het is geen wiskundige berekening of scheikundig experiment, het is een subjectieve kwestie. De Braziliaanse jongen en de zwangere Ierse zullen dus nooit exact hetzelfde antwoord vinden.

Dat deze vragen een kenmerk zijn van de mensheid blijkt onder anderen uit de lange geschiedenis van de filosofie. Sinds de mens de luxe heeft om zich over dit soort essentiële zaken te buigen, is het altijd een onderdeel geweest van de beoordeling en opvatting van ons menselijk bestaan. In het klassieke Griekenland en Rome ontstond een traditie van dit soort denken. De eerste Griekse filosofen hielden zich voornamelijk bezig met het beschrijven en begrijpen van de natuur om zich heen. Ze wilden de wonderbaarlijke fenomenen en processen van de natuur zelf kunnen uitleggen. Vanaf Socrates kreeg men meer interesse in de menselijke natuur en in het individu. Daarom ontstond in die periode een tendens binnen de filosofie om zich bezig te houden met het gelukkige leven, met de ethiek. Opnieuw wilden filosofen wonderbaarlijke fenomenen en processen beschrijven en begrijpen maar ditmaal focuste men zich op de mens. Socrates ging vooral tegen het moreel relativisme in van de sofisten die stelden dat ethiek relatief en subjectief was. Een typische uitspraak van dit denken is van de sofist Protagoras: *‘Want hij zegt dat de mens de maat van alle zaken is, van alle dingen die zijn wat ze zijn, en van alle dingen die niet zijn wat ze niet zijn.’*<sup>3</sup> Socrates zocht daarom algemeen geldende concepten zoals het goede en rechtvaardigheid. Deze concepten werden besproken in de ethiek.

Als basis voor de ethiek gebruikte men meestal de theorieën die binnen de natuurfilosofie waren ontwikkeld. Het is daarom niet verrassend dat er een rondgaand idee was dat de mens zijn doel of geluk kon vinden door het bestuderen van de natuur. Een van de filosofische stromingen in het klassieke Griekenland die op deze manier te werk ging, was de Stoa. Deze leer ging ervan uit dat de mens een gelukkig leven zou leiden wanneer hij of zij in overeenstemming met de natuur zou leven. Wat de stoïcijnen hiermee bedoelden zal verder in dit werk worden uitgelegd.

Het stoïcijns idee dat de natuur de sleutel is tot het gelukkige leven heeft vele stromingen en filosofen beïnvloed in de geschiedenis waaronder de 17<sup>e</sup>-eeuwse filosoof Baruch Spinoza (1632-1677).<sup>4</sup> Baruch Spinoza groeide op in Amsterdam in de Sefardisch-Joodse gemeenschap maar werd

---

<sup>3</sup> Plato, *Theatetus* 152A.

Primaire tekst: φησὶ γὰρ που πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπων εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν.

<sup>4</sup> Miller 2015, I. Door wetenschappers is algemeen geaccepteerd dat de Stoïcijns leer de filosoof Spinoza heeft beïnvloed. In dit werk wordt dit daarom ook aangenomen.

wegens onbekende redenen in 1656 uit de Portugees-Joodse gemeenschap gezet.<sup>5</sup> Daarna begon hij met het schrijven van filosofische werken, waaronder zijn wereldberoemde werk *Ethica, Ordine Geometrico Demonstrata*. Daarin zet hij rationeel metafysische elementen uiteen waarna hij uiteindelijk de mens een plaats in dit geheel geeft. In zijn werken zijn duidelijke overeenkomsten te vinden met het filosofische systeem van de stoïcijnen. In de metafysica, methodologie en ethiek zijn deze overeenkomsten zo sterk dat men vandaag de dag concludeert dat er een wezenlijke overeenkomst is tussen Spinoza's filosofie en de stoïcijns leer. Spinoza's tijdgenoot Leibniz noemde hem zelfs 'de leider van de nieuwe Stoa'.<sup>6</sup>

Hierbij moet wel worden gezegd dat het lastig is om te meten in hoeverre Spinoza's eigen filosofie beïnvloed is door het stoïcijns gedachtegoed en of hij überhaupt kennis van het stoïcijns gedachtegoed had. J. Miller bespreekt in zijn boek *Spinoza and the Stoics* welke stoïcijns werken rond 1600 bekend en beschikbaar waren, welke teksten men als stoïcijns bestempeld had en welke teksten Spinoza hoogstwaarschijnlijk kende.<sup>7</sup>

Gedurende de Renaissance was de meeste klassieke literatuur teruggevonden vooral via kloosters en de Byzantijnse wereld en werd het vervolgens gedrukt.<sup>8</sup> Geleerden waren het erover eens dat de volgende werken het meest prominent waren betreffend de stoïcijns ethiek: Diogenes Laertius, *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων* VII.84-131 en Stobaeus, *Ἐκλογαὶ φυσικαὶ καὶ ἠθικαὶ* II.57-116. Andere stoïcijns stukken komen uit Cicero's werk, uit boek II en III van *De finibus bonorum et malorum* en uit *De natura deorum* II en III, *Tusculanae Disputationes* IV, *De fato* en stukken uit *De officiis*. Epictetus' boekje *Ἐγχειρίδιον Ἐπικτήτου* en *Ἐπικτήτου διατριβαί* gaan ook over stoïcijns ethiek. Als laatste auteur wordt Seneca Minor vaak genoemd met name zijn werken *Epistolae*, *De ira*, *De otio*, *De beneficiis I-IV*, *De providentia*, *De vita beata* en *De brevitae vitae*.<sup>9</sup> Dit is geen overdreven lange lijst van werken maar wel essentieel om Spinoza's kennis van de stoïcijns leer in te kaderen.

De volgende vraag is welke werken hiervan beschikbaar waren voor toenmalige geleerden. Miller gebruikt als criterium de publicatie van de eerste editie van deze werken in de post-klassieke wereld.<sup>10</sup> Volgens dit criterium zouden alle eerder genoemde werken al gepubliceerd moeten zijn, de meesten al eeuwen eerder. Desondanks blijft het onduidelijk of de geleerden van die tijd daadwerkelijk deze stukken bestudeerden. Volgens Nuchelmans (1980) werd de stoïcijns logica absoluut in het duister gelaten maar de ethiek was gelukkig een redelijk populair onderwerp in de vroegmoderne tijd. Het gevolg hiervan was wel dat deze geleerden een scheef beeld kregen van de stoïcijns leer. Bovendien waren de moderne geleerden, waaronder Spinoza, niet geïnteresseerd in de geschiedenis van de filosofie, ze gebruikten klassieke werken slechts wanneer het aan hun argument bijdroeg.<sup>11</sup>

Als laatste is van belang om te weten welke werken er hoogstwaarschijnlijk in bezit van Spinoza zelf waren of tot zijn beschikking stonden. Op het eerste deel van deze vraag is bijzonder

---

<sup>5</sup> Nadler 2006, 5-10. In 1656 had Spinoza nog geen werk uitgebracht of überhaupt opgesteld, dus dat kan niet hebben meegespeeld. Volgens de biograaf Jean-Maximilian Lucas zou Spinoza hebben gezegd dat hij niet wegens blasfemie is verstoten maar door gebrek aan respect voor Mozes en de wet. Nadler bespreekt nog vele andere mogelijke oorzaken maar het blijft een raadsel voor de wetenschap.

<sup>6</sup> Volgens Miller 2015, 1, komt dit citaat uit een werk zonder titel waarvan gedacht wordt dat Leibniz het geschreven heeft tussen 1677 en 1680.

<sup>7</sup> Miller 2015, 17-23.

<sup>8</sup> In 1453 vond men de boekdrukkunst uit waardoor de overlevering van teksten, waaronder die uit de oudheid, verzekerd werd.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Miller 2015, 18. Hij erkent dat dit criterium niet waterdicht is, maar een andere manier zal evenmin garantie geven. Vandaar dat in deze scriptie ook van dit criterium uit zal gaan.

<sup>11</sup> Miller 2015, 20-21.

makkelijk antwoord te geven. Er is namelijk een inventarisatie van Spinoza's boekenkast (en andere eigendommen) gemaakt na zijn dood.<sup>12</sup> In de lange lijst van boeken staan onder andere enkele Griekse en Romeinse auteurs waaronder Homerus, Aristoteles, Seneca en Vergilius, de klassiekers uit de oudheid. Bovendien bezat hij enkele Latijnse grammatica's en Griekse werken op grond waarvan in dit werk ervan uit wordt gegaan dat Spinoza Latijn én Grieks kon lezen. Stoïcijns boeken en auteurs die van pas komen bij deze scriptie zijn Epictetus' *Enchiridion* en Seneca's *Brieven*. Verder geeft Miller aan dat er aanwijzingen zijn dat hij een kopie van Diogenes Laertius, Stobaeus en werken van Sextus Empiricus bezat.<sup>13</sup> Bovendien bezat Spinoza werken van contemporaine auteurs beïnvloed door de stoïcijns leer: Grotius' werk *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi, De imperio summarum potestatum circa sacra commentarius*, Seneca's *Epistolae* en Tacitus' *Opera* waar Lipsius de editor van was. Verder werken van de Spaanse dichter, Francisco de Quevedo, en het werk van de Franse auteur, Guillaume du Vair, *Philosophie morale des Stoïques*.<sup>14</sup> Uit de vele stoïcijns werken of werken beïnvloed door stoïcijns gedachtegoed die in Spinoza's boekenkast stonden, kan worden afgeleid dat Spinoza bekend was met de basisconcepten van de stoïcijns leer.<sup>15</sup>

Een laatste indicatie van Spinoza's kennis van het stoïcisme zijn de twee directe verwijzingen naar de stoïcijnen. In zijn *Tractatus de Intellectus Emendatione*:

*'Enkele van de stoïcijnen hebben toevallig het woord voor ziel gehoord, en zelfs dat zij onsterfelijk is, wat ze zich alleen maar onduidelijk voorstelden; ze stelden zich verder voor, en tegelijk begrepen ze dat de fijnste lichamen alle andere binnendringen, en door geen worden binnengedrongen. Omdat al deze dingen tegelijk werden voorgesteld, vergezeld van de zekerheid van dit axioma werden ze meteen ervan verzekerd, dat deze fijnste lichamen het verstand waren, en dat deze fijnste lichamen niet worden verdeeld...'*<sup>16</sup>

En in de inleiding van de *Ethica*: *'De stoïcijnen meenden echter dat dezelfde dingen [begeertes] volkomen op onze wil berusten, en wij volkomen kunnen heersen over deze dingen.'*<sup>17</sup> Spinoza vond blijkbaar de stoïcijns leer belangrijk genoeg om naar te verwijzen en om te bekritisieren. Op grond van al deze argumenten neem ik in dit stuk aan dat Spinoza bekend was met de algemene concepten van de stoïcijns ethiek en enkele stoïcijns werken.

In dit stuk zal ik me specifiek focussen op de definities van het concept geluk in beide filosofieën en hoe de Stoa en Spinoza menen dat dit gelukkige leven kan worden bereikt. Vandaar mijn hoofdvraag:

<sup>12</sup> Opnieuw is er niet 100% zekerheid, er zijn namelijk lacunes in de archiefstukken volgens Gullan-Whur (2000). Bovendien stelt ze dat vrienden van Spinoza een onbekend aantal werken hebben verkocht dus de kans is aanwezig dat Spinoza meer werken had over Stoïcijns ethiek.

<sup>13</sup> Miller 2015, 21. Miller geeft hier geen secundaire literatuur bij noch is er een verwijzing in de catalogus naar deze boeken.

<sup>14</sup> Al deze werken staan in de catalogus van Spinoza's boekenkast waarover Miller geconcludeerd heeft dat deze werken door de stoïcijns leer beïnvloed zijn.

<sup>15</sup> Ten tijde van Spinoza werd de boekdrukkunst in heel Europa al gebruikt, maar dat betekende niet dat boeken goedkoop waren. Daarom kan ervan uit worden gegaan dat Spinoza de boeken in zijn boekenkast gelezen had en dus bekend was met de basisconcepten van de stoïcijns leer.

<sup>16</sup> Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, II, 28, 20-26.

Primaire tekst: *Quidam Stoicorum forte audiverunt nomen animae, et etiam quod sit immortalis, quae tantum confuse imaginabantur; imaginabantur etiam, et simul intelligebant corpora subtilissima caetera omnia penetrare, et a nullis penetrari. Cum haec omnia simul imaginabantur, concomitante certitudine hujus axiomatis, statim certi reddebantur, mentem esse subtilissima illa corpora, et subtilissima illa corpora non dividi...*

<sup>17</sup> Spinoza, *Ethica*, V, praefatio II, II, 25-28.

Primaire tekst: *Stoici tamen putarunt, eosdem [sc. affectus] a nostra voluntate absolute pendere, nosque iis absolute imperare posse.*

Wat is de verhouding tussen de filosofieën van de Stoa en Spinoza wat betreft de notie van geluk en de vraag hoe geluk te bereiken is? Vervolgens zullen de verschillen en overeenkomsten van de beide filosofieën uiteen worden gezet waarna er geconcludeerd kan worden of er daadwerkelijk wezenlijke overeenkomsten zijn of juist duidelijke afwijkingen. Er zal dus een comparatieve methode worden gebruikt.

Juist de comparatieve methode is relevant voor het huidig onderzoek. Er zijn namelijk vele boeken geschreven over de stoïcijnse leer en over Spinoza's filosofie, ook specifiek over de ethiek van hen beiden. Zo schreef J. Sellars recent een boek over stoïcijnse ethiek, *Stoicism* (2006), waar een deel ook specifiek over ethiek en geluk gaat. Verder zijn er veel oudere maar nog steeds nuttige boeken zoals M. Van Straaten, *Kerngedachten van de Stoa* (1969). Bovendien hebben L.J. Jost en R.A. Schiner een werk samengesteld in het tijdschrift *Apeiron* in 2002 waarin onder andere termen voor geluk wordt behandeld, *Eudaimonia and Well-being: Ancient and Modern Conceptions*.

Spinoza's ethiek wordt vooral besproken aan de hand van zijn *Ethica*, bruikbare werken zijn C. Huenemann's werk *Interpreting Spinoza* (2008), O. Koistinen's werk *The Cambridge Companion tot Spinoza's Ethics* (2009) en M. Della Rocca's werk *Spinoza* (2008). J. Miller zet daarnaast het woordgebruik van de stoïcijnse filosofen en Spinoza naast elkaar in *Spinoza and the Stoics* (2015). In dit boek wordt een heel hoofdstuk aan het concept geluk besteed waarin hij eerst de stoïcijnse versie behandelt en vervolgens Spinoza's visie op geluk. Hij is ook de eerste die belangrijke onderdelen van beide filosofische systemen met elkaar vergelijkt. Eerdere werken zijn er wel, zoals K.H.E. De Jong *Spinoza en de Stoa* (1939), maar deze zijn niet zo systematisch opgebouwd als Millers boek. In dit werk probeer ik een aspect van de stoïcijnse leer en Spinoza's filosofie te vergelijken, namelijk geluk. Er is nog geen werk dat zich specifiek op dit onderdeel focust dus in dat opzicht hoop ik met mijn scriptie relevante informatie toe te voegen aan het huidige onderzoeksveld.

Ik zal als volgt te werk gaan: allereerst zal ik de Stoa geheel bespreken beginnend met het woordgebruik en de definitie van het concept geluk. Welke Griekse en Latijnse woorden gebruiken de stoïcijnse filosofen voor geluk en wat bedoelen ze ermee? Daarna staat het idee van de stoïcijnen hoe een mens het gelukkige leven moet bereiken centraal. Daarbij zal naar literatuur van stoïcijnen zelf worden gekeken en aan de hand van relevante aspecten van de filosofie zal de manier waarop de stoïcijnen stellen dat het gelukkige leven moet worden bereikt, worden besproken. Vervolgens zal in het tweede hoofdstuk eenzelfde indeling worden gebruikt bij de bespreking van Spinoza's filosofie. Daarbij zullen verschillende werken van Spinoza gebruikt worden, maar vooral de *Ethica*. In het derde hoofdstuk zal vervolgens een vergelijking worden gemaakt tussen de verschillen en/of overeenkomsten tussen beide noties van geluk en hoe ze beide partijen menen het gelukkige leven te bereiken. Zo hoop ik in dit werk een beter beeld te krijgen van het concept geluk binnen de stoïcijnse ethiek en Spinoza's ethiek.

## Stoïcisme

Na de dood van Alexander de Grote in 323 voor Christus ontstond in een Atheense zuilengang een wijsgerig systeem dat uiteindelijk zou uitgroeien tot een van de invloedrijkste filosofische scholen in de hellenistische wereld.<sup>18</sup> In de *Stoa Poikilè* startte Zeno van Citium namelijk omstreeks 300 voor Christus zijn lessen. Net zoals een andere grote filosofische stroming tijdens de hellenistische tijd, het Epicurisme, heeft de Stoa een ethisch doel: het verkrijgen van geluk.

Enkele vroege leiders van de stoïcijnse school vormen de basis van dit filosofische systeem: Zeno en Chrysippus spelen hier vooral een grote rol in. Helaas zijn de meeste werken van deze vroege stoïcijnen verloren gegaan, maar enkele fragmenten zijn overgeleverd als citaten bij latere auteurs.<sup>19</sup> De werken die de eeuwen daarop zijn geschreven zijn ook slecht overgeleverd, zoals werken van auteurs als Panaetius van Rhodos en Posidonius van Apameia. Hun werken zijn vooral als fragmenten bij Cicero en Stobaeus te vinden.<sup>20</sup> Pas in de periode dat het stoïcisme in Rome bekend wordt, zijn grotere werken overgeleverd. Binnen de stoïcijnse traditie zijn dit de werken van Seneca, Epictetus en keizer Marcus Aurelius.<sup>21</sup> De werken uit de eeuwen na Christus lijken deels af te wijken van de voorafgaande perioden, maar dit is simpelweg doordat we de complete teksten van deze filosofen bezitten in tegenstelling tot de paar citaten die vaak zijn overgeleverd door tegenstanders en waarbij we moeten gissen wat bedoeld werd.<sup>22</sup> Van belang is dat gedurende de eerste eeuwen na Christus het stoïcijnse gedachtegoed veel invloed krijgt in Rome en in de Romeinse samenleving.

De Stoa wordt van oudsher in drie perioden verdeeld: de oude Stoa in de vierde en derde eeuw voor Christus, de midden Stoa in de twee daaropvolgende eeuwen en de jonge Stoa in de eerste eeuwen na Christus.<sup>23</sup> In de traditionele wetenschappelijke wereld heerste het idee dat de Stoïcijnse leer niet vast gebeiteld is in steen door Zeno en Chrysippus. Dit heeft veel te maken met het bronmateriaal, dat vooral bij de oude en midden Stoa te wensen overlaat. In het huidige debat wordt dit idee in twijfel getrokken onder andere door Sedley en Sellars.<sup>24</sup> In dit stuk zal er daarom geen waarde worden gehecht aan de driedeling, aangezien er wel een algemene filosofie aan te duiden is en een dergelijke driedeling geen toegevoegde waarde heeft voor dit werk.

## Stoïcijnse ethiek

In de stoïcijnse leer speelt ethiek een bijzonder prominente rol en dat blijkt ook uit de verdeling die de stoïcijnen maken in het filosofisch curriculum. Diogenes Laertius vertelt in zijn *Βίοι και γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων* hoe Zeno als eerste een driedeling maakte in de filosofie: fysica, ethica en logica. Deze staan niet los van elkaar maar moeten samen begrepen en onderwezen worden:

*'Ze zeggen dat de leer met betrekking tot filosofie driedelig is, dit zijn namelijk de fysica, de ethica en de logica...*

---

<sup>18</sup> Van Straaten 1969, 11.

<sup>19</sup> Brady 1959, 148.

<sup>20</sup> Long 1974, 117.

<sup>21</sup> Long 1974, 115.

<sup>22</sup> Sellars 2006, 11.

<sup>23</sup> Johansen 1991, 446; Sellars 2006, 8. Deze indeling is in het wetenschappelijk circuit gesleten waardoor deze over het algemeen gebruikt blijft worden. Sellars stelt wel dat het goed is om deze indeling in twijfel te trekken zoals Sedley in het artikel *The School, from Zeno to Arius Didymus* (2003) doet. Sellars sluit zich hier grotendeels bij aan omdat hij ook vindt dat een zodanig sterk onderscheid tussen periodes afbreuk doet aan de eenheid van een filosofie. Vandaar dat in dit stuk wel de terminologie van deze indeling af en toe zal worden gebruikt, maar niet de verschillen tussen de periodes worden benadrukt of behandeld.

<sup>24</sup> Sellars 2006, 8. Sedley heeft in zijn werk *The School, from Zeno to Arius Didymus* (2003) het ook over deze verdeling.



*...Ze vergelijken de filosofie met een levend ding, de logica vergelijkend met botten en spieren, de ethica met vlezige delen, de fysica met de ziel. Of verder met een ei: want de buitenkant is de logica en de dingen die daarna komen de ethica en het binnenste de fysica. Of met een vruchtbaar land: waarvan de logica de omringende omheining is, de ethica de vrucht, en de fysica de aarde of de boom. Of met een stad die sterk ommuurd is en haar eigen zaken regelt door rede.*

*En geen deel is gescheiden van een ander, zoals sommigen van hen zeggen over deze dingen, maar ze zijn gemengd.<sup>25</sup>*

Deze driedeling wordt door vele andere auteurs genoemd waaronder Aetius, Plutarchus en Sextus Empiricus.<sup>26</sup> Ethiek wordt dus door de stoïcijnen algemeen erkend als essentieel onderdeel van de filosofie. Logica en fysica zijn zodoende voorbereidingen voor de ethiek; zoals er een omheining en aarde nodig is om een vrucht voort te brengen zo verhouden de logica en fysica zich tot de ethica. Stoïcijnen zien de ethiek als hoogtepunt maar het kan niet bestaan zonder de andere onderdelen.

Tot zover de positie van ethiek binnen de stoïcijns leer, maar wat houdt ethiek zelf nu precies in? Ethiek wordt gedefinieerd als “praktische wijsbegeerte die handelt over de zedelijke begrippen en gedragingen; over wat goed en kwaad is”.<sup>27</sup> Deze definitie komt grotendeels overeen met ethiek in de oudheid, maar in de klassieke oudheid speelde ethiek enigszins een andere rol binnen de filosofie en hield ethiek andere doelen in.

Door de stoïcijnen werd ethiek namelijk besproken door middel van logica en aan de hand van fysica. Het was geen onderdeel van de filosofie dat grotendeels op zichzelf stond, wat ook blijkt uit het vorige en volgende citaat. *‘Want er is geen betere of passendere wijze om de theorie van de goede en slechte dingen te behandelen of de deugd of geluk, dan op grond van de algemene natuur en het bestuur van de kosmos.’*<sup>28</sup> Hieruit blijkt dat de stoïcijnen dachten dat men als eerste de fysica moest begrijpen om zich vervolgens met de ethiek bezig te kunnen houden.<sup>29</sup> Vandaaruit komt men tot begrip van wat ethiek inhoudt en waartoe het dient. Want volgens de stoïcijnen was het uiteindelijk doel van de ethiek een gelukkig leven leiden en het verkrijgen van dit gelukkige leven was enkel mogelijk door in overeenstemming met de natuur te leven. Het volgende citaat is een voorbeeld van de manier waarop stoïcijnen dachten gelukkig te worden.

*‘Ze [de Stoïcijnen] zeggen dat gelukkig zijn het einddoel is, omwille waarvan alle dingen worden verricht, maar dat zelf omwille van niets wordt verricht: ze zeggen dat dit berust in leven volgens de deugd, in leven in overeenstemming ermee, en verder, wat hetzelfde is, in leven volgens de natuur. Zeno definieerde het geluk op deze manier: geluk is welvaart van leven. Cleanthes heeft ook deze definitie gebruikt in zijn boeken en Chrysippus en allen na dezen, die zeggen dat het geluk niets*

---

<sup>25</sup> Diogenes Laertius, *Bíoi καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων*, 7. 39-41.

Primaire tekst: Τριμερῆ φασὶν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον· εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μὲν τι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν...

...εἰκάζουσι δὲ ζῶν τὴν φιλοσοφίαν, ὅσοις μὲν καὶ νεύροις τὸ λογικόν προσομοιοῦντες, τοῖς δὲ σαρκωδεστέροις τὸ ἠθικόν, τῇ δὲ ψυχῇ τὸ φυσικόν. ἢ πάλιν ὡς· τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς εἶναι τὸ λογικόν, τὰ δὲ μετὰ ταῦτα τὸ ἠθικόν, τὰ δ’ ἐσωτάτω τὸ φυσικόν. ἢ ἀγρῶ παμφόρῳ· οὗ τὸν μὲν περιβεβλημένον φραγμὸν τὸ λογικόν, τὸν δὲ καρπὸν τὸ ἠθικόν, τὴν δὲ γῆν ἢ τὰ δένδρα τὸ φυσικόν. ἢ πόλει καλῶς τετειχισμένη καὶ κατὰ λόγον διοικουμένη.

Καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ ἑτέρου ἀποκεκρίσθαι, καθά τινες αὐτῶν φασιν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά.

<sup>26</sup> Aetius I prooem. 2; Plutarchus, *St. rep.* 1035A; Sextus Empiricus, *M.* 7.19. (Long 1974, 163-164).

<sup>27</sup> Dikke van Dale, s.v. ethiek.

<sup>28</sup> Plutarchus, *Περὶ Στωϊκῶν ἐναντιωμάτων*, 1035C.

Primaire tekst: οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως οὐδ’ οἰκειότερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον οὐδ’ ἐπὶ τὰς ἀρετὰς οὐδ’ ἐπ’ εὐδαιμονίαν, ἀλλ’ <ἢ> ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως.

<sup>29</sup> Logica moest ook eerst begrepen worden maar niet op dezelfde manier als fysica. Ethiek wordt beschreven op grond van fysica, maar ethiek wordt beschreven met de hulp van logica.

*anders is dan het gelukkige leven, en die toch zeggen dat geluk als mikpunt voor ons ligt, maar dat het einddoel is om geluk te verkrijgen, wat hetzelfde is als gelukkig zijn.*<sup>30</sup>

Zoals uit dit citaat blijkt, is εὐδαιμονία binnen de ethiek een centraal begrip. Het vormt de basis van de stoïcijnse morele filosofie en is de sleutel tot het einddoel van de stoïcijnen. In het volgende deel zal de semantische kant van dit begrip worden behandeld, waarna εὐδαιμονία als onderdeel van de ethiek zal worden ingekaderd.

### Termen van de stoïcijnen voor geluk

*‘Daarom zei Zeno als eerste in zijn ‘Over de natuur van de mens’ dat het einddoel het in overeenstemming met de natuur leven is, wat juist hetzelfde is als het leven volgens deugd: want de natuur wijst ons de weg naar de deugd. Op soortgelijke wijze spreken ook Cleanthes in zijn ‘Over genot’ en Posidonius en Hecato in hun ‘Over doelen’. Op zijn beurt is het leven volgens deugd gelijk aan het leven volgens ervaring van dingen die overeenkomen met de natuur, zoals Chrysippus zegt in het eerste boek van zijn ‘Over doelen’: want onze naturen zijn delen zijn van die van het geheel. Daarom is het einddoel het leven in overeenstemming met de natuur, wat juist hetzelfde is als het leven volgens zijn eigen natuur en volgens de natuur van het geheel, niets begaand van de dingen die de gemeenschappelijke wet pleegt te verbieden, die juist de juiste rede is, die door alle dingen gaat, hetzelfde zijnde als Zeus, hij die leider is over het bestuur van alle bestaande dingen: en dit zelf is de deugd van het geluk en welvaart van het leven, wanneer alle dingen worden verricht volgens de harmonie van de geest die in ieder aanwezig is met de wil van de bestuurder van alle dingen.*<sup>31</sup>

Dit begrip, εὐδαιμονία, werd al door Solon in archaisch Griekenland gebruikt en later in de klassieke periode door Socrates en Aristoteles.<sup>32</sup> Terwijl Solon het gebruikte in zijn gedichten, definieerde Aristoteles εὐδαιμονία als een ‘activiteit van de ziel in overeenstemming met deugd’.<sup>33</sup> De betekenis die Aristoteles aan εὐδαιμονία geeft, komt grotendeels overeen met de notie die de stoïcijnen ervan hebben. Het woord is namelijk af te leiden van de Griekse woorden εὖ, wat goed betekent, en δαίμων, wat opgevat kan worden als goddelijke macht. Als vertaling wordt in het algemeen gewoon ‘geluk’ gebruikt, maar hierbij moet wel in acht worden genomen dat εὐδαιμονία meer bevat dan ons woord geluk.<sup>34</sup> Dit woord heeft volgens Sellars de betekenis van ‘a substantive well-being in one’s

<sup>30</sup> Stobaeus, *Ἐκλογαὶ φυσικαὶ καὶ ἠθικαὶ*, 2.77, 16-27 uit A.A. Long & D.N. Sedley 1987, 389.

Primaire tekst: Τέλος δὲ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἕνεκα· τοῦτο δὲ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ’ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταύτου ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν. τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὠρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον· εὐδαιμονία δ’ ἐστὶν εὐροια βίου. κέχρηται δὲ καὶ Κλεάνθης τῷ ὄρω τούτῳ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασι καὶ ὁ Χρύσιππος καὶ οἱ ἀπὸ τούτων πάντες, τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι λέγοντες οὐχ ἑτέραν τοῦ εὐδαίμονος βίου, καίτοι γε λέγοντες τὴν μὲν εὐδαιμονίαν σκοπὸν ἐκκεῖσθαι, τέλος δ’ εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπερ ταύτῳ εἶναι τῷ εὐδαιμονεῖν.

<sup>31</sup> Diogenes Laertius, *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων*, 7.87-88.

Primaire tekst: Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ’ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ Περὶ ἡδονῆς καὶ Ποσειδώνιος καὶ Ἐκάτων ἐν τοῖς Περὶ τελῶν. πάλιν δ’ ἴσον ἐστὶ τὸ κατ’ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ’ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν· μέρη γὰρ εἰσὶν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὄλου. διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὄλων, οὐδὲν ἐνεργούντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὡν τῷ Διὶ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δ’ αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ’ ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὄλων διοικητοῦ βούλησιν.

<sup>32</sup> Miller 2015, 173-174.

<sup>33</sup> Long 1974, 197. Aristoteles, *ἠθικά Νικομάχεια* 1097b22–1098a20.

<sup>34</sup> In dit hele stuk zal εὐδαιμονία willekeurig afgewisseld worden met geluk, hetzelfde wordt er namelijk mee bedoeld. Deze vertaling van εὐδαιμονία volstaat zolang de Griekse notie van het woord ook bij geluk wordt meegenomen.

life, rather than a merely subjective feeling of contentment'.<sup>35</sup> Jost en Schiner stellen dat als vertaling zowel 'happiness' als 'well-being' in de betekenis van 'a complete state of being and doing well' geschikt is.<sup>36</sup> Om verwarring en onvolledigheid te voorkomen zal in dit stuk voornamelijk het Griekse woord worden gebruikt en als vertaling geluk.

Naast εὐδαιμονία wordt soms μακαριότης gebruikt, wat voorspoed of gelukzaligheid kan betekenen.<sup>37</sup> Dit woord heeft echter meer de gevoelswaarde van gezegend en komt daarom vaak voor in religieuze contexten.<sup>38</sup> Onder wetenschappers is er onenigheid of μακαριότης en εὐδαιμονία daadwerkelijk inwisselbaar zijn maar voor dit stuk zijn ze inwisselbaar.<sup>39</sup> Het is een verschil in gevoelswaarde en dat verschil is niet zodanig verschillend in betekenis dat μακαριότης niet meegenomen kan worden in dit stuk. Vandaar dat beide woorden onderdeel zijn in dit stuk. Een derde manier die klassieke filosofen gebruiken om te spreken over geluk is εὖ ζῆν, letterlijk vertaald 'goed leven'. Vooral Aristoteles gebruikt deze uitdrukking, maar hellenistische filosofen prefereerden de andere twee woorden over εὖ ζῆν.<sup>40</sup>

De Latijn-schrijvende stoïcijnen gebruikten vaak als alternatieven *beatitudo* of *felicitas*, wat over het algemeen dezelfde betekenis heeft. Opvallend is dat de Latijn-schrijvende filosofen niet de woorden *gaudium* en *laetitia* gebruikten om geluk in de zin van hun doeleinde aan te geven. De stoïcijnen vinden dat *gaudium* niet in het idee past dat wij rationele wezens zijn en dat de rede noodzakelijk is voor ons geluk.<sup>41</sup> *Gaudium* wordt ook vaak vertaald als plezier of vreugde. Seneca Minor schreef in zijn *De vita beata* hierover het volgende:

*'Zelfs niet de vreugde [gaudium] die uit deugd ontstaat, hoewel die goed is, is een deel van het absoluut goede, niet meer dan blijdschap [laetitia] en gemoedsrust, hoewel ze uit de meest voortreffelijke oorzaken ontstaan; want deze dingen zijn goed, maar ze volgen uit het hoogste goed, ze voltooien het niet.'*<sup>42</sup>

Hiermee bedoelt Seneca dat *gaudium* en *laetitia* niet het ultieme doeleinde zijn, geluk, maar daaruit volgen. Het is niet noodzakelijk om vreugdevol en blij te worden aangezien het uit het gelukkig zijn volgt. Ook Cicero noemt beide termen in zijn *Tusculanae Disputationes*: 'want wanneer de geest rustig en standvastig door de rede wordt bewogen, dan wordt dat vreugde [gaudium] genoemd; maar wanneer de geest leeg en ongeregeld opspringt, dan kan dat uitgelaten of overdadige blijdschap [laetitia] worden genoemd.'<sup>43</sup> Natuurlijk moet hierbij worden vermeld dat Cicero geen stoïcijn was, dus dat in de stoïcijnse leer beide woorden niet noodzakelijk zijn om het gelukkige leven

<sup>35</sup> Sellars 2006, 123.

<sup>36</sup> Jost 2002, xxi. Voor een uitgebreid overzicht van de huidige standpunten rondom de kwestie van het vertalen van εὐδαιμονία zie de introductie van Jost en Schiner.

<sup>37</sup> Aristoteles en Epicurus gebruiken in hun teksten allebei dit adjectief om iets gelukkig te beschrijven. Aristoteles beschrijft in zijn *Ἠθικά Νικομάχεια* op verschillende punten het menselijk leven als μακάριος (I.8 1098a19, I.10 1100b35 en IX.9 1169b5). Wat Epicurus betreft gebruikt hij in zijn brief aan Menoeceus verschillende keren dit bijvoeglijk naamwoord (127-8).

<sup>38</sup> Miller 2015, 174.

<sup>39</sup> Ross stelt voor dat het absoluut twee verschillende begrippen zijn, Long daarentegen laat ze overlappen. In dit werk zal naar beide woorden gekeken worden en op basis van beiden geconcludeerd worden.

<sup>40</sup> Miller 2015, 175. Aristoteles, *Ἠθικά Εὐδήμεια*, II.1 1219b1 en *Ἠθικά Νικομάχεια*, I.8 1098b22.

<sup>41</sup> Miller 2015, 176.

<sup>42</sup> Seneca, *De vita beata*, 15.2-3.

Primaire tekst: *Ne gaudium quidem quod ex virtute oritur, quamvis bonum sit, absoluti tamen boni pars est, non magis quam laetitia et tranquillitas, quamvis ex pulcherrimis causis nascantur; sunt enim ista bona, sed consequentia summum bonum, non consummantia.*

<sup>43</sup> Cicero, *Tusculanae Disputationes*, IV. 13.

Primaire tekst: *nam cum ratione animus movetur placide atque constanter, tum illud gaudium dicitur; cum autem inaniter et effuse animus exsultat, tum illa laetitia gestiens vel nimia dici potest...*

te bereiken.<sup>44</sup> Dus de Latijn-schrijvende stoïcijnen gebruikten de woorden *beatitudo* en *felicitas* om geluk te beschrijven.

### Het verkrijgen van het gelukkige leven

In dit stuk zal worden besproken hoe het gelukkige leven te bereiken was volgens de stoïcijnen. Er zullen enkele essentiële onderdelen uit de stoïcijnsse filosofie besproken worden, zoals deugd, de functie van de menselijke rede en emoties. Dit is noodzakelijk om het uiteindelijke doel van het leven volgens de stoïcijnen te begrijpen, aangezien dit onderdeel van de ethiek als laatste in de totale argumentatie komt.

In de oudheid was er een consensus onder het volk dat geluk het hoogst haalbare goed was, zo stelt Aristoteles, maar tegelijkertijd was men het er juist niet over eens wát nu precies geluk was en zelfs in Cicero's tijd was deze vraag nog steeds prominent aanwezig.<sup>45</sup> De stoïcijnen geloofden dat εὐδαιμονία voor iedereen het ultieme doel was, het *summum bonum*. Geluk is de hoogste en beste staat van het menselijk bestaan, want wanneer een persoon gelukkig is, mist hij niets.<sup>46</sup> Maar de vraag was nu, wat hield geluk dan precies in volgens de stoïcijnen zodat inderdaad iedereen het geluk kon vinden?

Om deze vraag te kunnen beantwoorden moeten we eerst kijken naar de ingrediënten voor het recept van geluk. Een van deze onderdelen is het goede, maar wat is dit nu exact volgens de stoïcijnen? Deze vraag is onmisbaar binnen de axiologie, de leer van de waarden. Om naar het antwoord binnen de stoïcijnsse leer te komen moeten we kort de theorie van οἰκείωσις bespreken. Dit begrip is lastig te vertalen, meestal wordt de vertaling 'appropriation' of 'orientation' gegeven en in het Nederlands de vertaling 'toeëigening'.<sup>47</sup> Miller legt οἰκείωσις uit als volgt: 'οἰκείωσις concerns what is appropriate to oneself, what one is oriented to or affiliated with.'<sup>48</sup> Οἰκείωσις hangt sterk samen met het idee van zelfbehoud van alle dieren, inclusief de mens. Volgens deze theorie is het basisverlangen of instinct van alle dieren zelfbehoud, elk dier wordt gedreven om zijn existentie en continuïteit te beschermen.<sup>49</sup> Het idee dat we altijd kiezen wat goed voor onze existentie is en vermijden wat slecht voor ons is, is de basis van de stoïcijnsse ethiek.<sup>50</sup> Vanuit dit idee van οἰκείωσις hebben de stoïcijnen hun axiologie namelijk opgesteld. Hun axiologie maakt onderscheid tussen ἀγαθόν (goed), κακόν (slecht) en ἀδιάφορον (indifferent). Een handeling wordt als goed bestempeld wanneer het ons wezen verbetert, en wanneer een handeling ons wezen schaadt, wordt het als slecht ervaren. Dit zet zich dus af tegen Plato's visie waarin absolute, transcendenten Ideeën centraal staan. Stoïcijnsse concepten van goed en slecht zijn namelijk gebaseerd op de naturalistische theorie van οἰκείωσις.<sup>51</sup>

Tot zover is in de theorie de mens aan alle andere dieren gelijk.<sup>52</sup> Het verschil zit hem echter in het bezitten van rede: de mens bezit rede, dieren niet. Daarom moet de mens niet alleen maar zijn lichaam beschermen maar ook zijn rationaliteit. Er zijn dus andere elementen die de mens in overweging moet nemen. Een mooi voorbeeld van een situatie waaruit blijkt dat de mens meer is dan zijn biologische instincten, geeft Epictetus in zijn Διατριβαί:

---

<sup>44</sup> Miller 2015, 176.

<sup>45</sup> Miller 2015, 170. (Aristoteles, Ἠθικὰ Νικομάχεια, I.4 1095a16-21.)

<sup>46</sup> Miller 2015, 184.

<sup>47</sup> Sellars 2006, 107.

<sup>48</sup> Miller 2015, 103.

<sup>49</sup> Sellars 2006, 108.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Voor de stoïcijnen waren mensen geen dieren maar tot zover wel gelijk, de rede echter maakt het onderscheid waardoor mensen geen dieren zijn.

*‘Daarom zei Agrippinus tegen Florus die zich afvroeg of hij naar het schouwspel van Nero zou moeten gaan om ook zelf een publieke dienst te verrichten, “Ga.” Toen Florus gevraagd had “Waarom ga jij niet?”, zei Agrippinus “ik wil ook niet.” Want wie zich eenmaal heeft verlaagd tot een beschouwing van zodanige dingen en de waarde van externe dingen berekent, is hij dicht bij hen die hun eigen karakter zijn vergeten. “Want wat vraag je me?” Is dood beter dan leven? Ik zeg leven. “Pijn of genot?” Ik zeg genot. “Maar wanneer ik niet in een tragedie zal optreden, zal ik onthoofd worden.” Ga weg dan en treed op in een tragedie, maar ik zal niet in een tragedie optreden. “Waarom niet?” Omdat jij jezelf beschouwt als één uit vele draden van een kleet. Wat dan? Het was nodig dat jij lang nadenkt hoe je gelijk bent aan andere mannen, zoals een draad niet iets bijzonders wil hebben in vergelijking met de andere draden. Maar ik wil purper zijn, wat weinig voorkomt en blinkend is en voor anderen de oorzaak is van het schoon en mooi schijnen. Waarom dus zeg je tegen me: “Maak jezelf gelijk aan de massa”? Want hoe zal ik dan nog purper zijn?’<sup>53</sup>*

Uit dit stuk blijkt dat de mens niet alleen maar nadenkt over dat wat zijn fysieke gesteldheid beschermt en onderhoudt, maar dat de rationaliteit ook een rol speelt in het maken van keuzes. Dit is zelfs het geval in keuzes die negatief kunnen uitpakken voor het lichaam. Een dier zal nooit volgens bepaalde normen en waarden nadenken over kwesties die zijn fysieke gesteldheid in gevaar kunnen brengen, zo vinden de stoïcijnen. Zij stellen dat het voor een mens van belang is om als onafhankelijk rationeel wezen te leven ook al tast dat fysieke gesteldheid aan.<sup>54</sup>

De stap die de stoïcijnen dan maken, is essentieel voor de ethiek; ze stellen namelijk dat het goede niet alleen te maken heeft met onze fysieke gesteldheid maar ook onze rationele. Hierdoor is iets niet per definitie een slechte handeling wanneer het lijkt dat iets niet in overeenstemming is met onze drang tot zelfbehoud, aangezien het negatief uitpakt voor ons fysiek. Het kan juist goed zijn voor ons aangezien het in overeenstemming is met onze rationele gesteldheid en in overeenkomst met ons verlangen naar zelfbehoud. In dit geval moet zelfbehoud anders worden begrepen, er is namelijk sprake van een ander concept van het zelf, één boven de dierlijke basisbehoeften en menselijke preferenties.<sup>55</sup> Het heeft veel te maken met de reden waarom Socrates liever de gifbeker nam dan er onderuit kwam; ‘...dat we niet het leven als het hoogste moeten beschouwen maar het goed leven...’<sup>56</sup> Ook de stoïcijnen zagen in dat het goede niet alleen in fysieke gesteldheid te vinden is maar juist in hetgeen dat ons speciaal maakt: de rede.<sup>57</sup> Soms is het belangrijker voor ons om volgens onze principes te leven ook al wordt dat bekocht met de dood, zoals in Socrates’ geval. Juist deze theorie van zelfbehoud is de basis gaan vormen voor het latere stoïcijnse idee van zelfmoord.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Epictetus, Διατριβαί 1, 2, 12-18.

Primaire tekst: Διὰ τοῦτο Ἀγριππῖνος Φλώρω σκεπτομένω, εἰ καταβατέον αὐτῷ ἐστὶν εἰς Νέρωνος θεωρίας, ὥστε καὶ αὐτόν τι λειτουργῆσαι, ἔφη “Κατάβηθι.” πυθομένου δ’ αὐτοῦ “Διὰ τί σὺ οὐ καταβαίνεις;” ἔφη ὅτι “Ἐγὼ οὐδὲ βουλευόμεμαι.” ὁ γὰρ ἅπασι εἰς τὴν περὶ τῶν τοιοῦτων σκέψιν καὶ τὰς τῶν ἐκτὸς ἀξίας συγκαθεῖς καὶ ψηφίζων ἐγγύς ἐστι τῶν ἐπιλελησμένων τοῦ ἰδίου προσώπου. τί γάρ μου πυνθάνη; “θάνατος αἰρετώτερόν ἐστιν ἢ ζωή;” λέγω ζωή. “πόνος ἢ ἡδονή;” λέγω ἡδονή. “ἀλλά, ἂν μὴ τραγωδήσω, τραχηλοκοπηθήσομαι.” ἄπελθε τοίνυν καὶ τραγῶδει, ἐγὼ δ’ οὐ τραγωδήσω. “διὰ τί;” ὅτι σὺ σεαυτὸν ἡγῆ μίαν τινὰ εἶναι κρόκην τῶν ἐκ τοῦ χιτῶνος. τί οὖν; σὲ ἔδει φροντίζειν πῶς ἂν ὁμοίος ἦς τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις, ὥσπερ οὐδ’ ἡ κρόκη πρὸς τὰς ἄλλας κρόκας θέλει τι ἔχειν ἐξαίρετον. ἐγὼ δὲ πορφύρα εἶναι βούλομαι, τὸ ὀλίγον ἐκεῖνο καὶ στυλπνὸν καὶ τοῖς ἄλλοις αἴτιον τοῦ εὐπρεπῆ φαίνεσθαι καὶ καλὰ. τί οὖν μοι λέγεις ὅτι “ἐξομοιώθητι τοῖς πολλοῖς;” καὶ πῶς ἔτι πορφύρα ἔσομαι;

<sup>54</sup> Sellars 2006, 109.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Plato, *Crito* 48b.

Primaire tekst: ...ὅτι οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν..

<sup>57</sup> Cicero schrijft in *De Finibus* 3.20-21 als enige, nog steeds zeer onduidelijk volgens M. Frede in zijn hoofdstuk uit *Topics in Stoic Philosophy*, wanneer iets goed is voor ons maar niet voor onze fysieke gesteldheid.

<sup>58</sup> Sellars 2006, 109.

Het is daarom niet vreemd dat veel bekende stoïcijnen zelfmoord hebben gepleegd: volgens teksten Zeno, Cleanthes, Cato en Seneca.

Zoals vastgesteld is, is het centrale idee van de stoïcijnse ethiek leven in overeenstemming met de natuur. Stoïcijnen stellen dat de mens alleen dan εὐδαιμονία kan bereiken, wanneer hij/zij geheel leeft in overeenstemming met Gods voorzienigheid, synoniem aan natuur, en – zoals net aangetoond is – hij/zij zich bewust is van zichzelf als rationeel wezen.<sup>59</sup> Een essentiële component in deze optelsom is dus het bewust zijn van zichzelf als rationeel wezen. Voor de stoïcijnen kan ieder mens gelukkig worden op dezelfde manier.<sup>60</sup> De nadruk ligt hier wel op mens, want volgens de stoïcijnen is het bereiken van εὐδαιμονία slechts mogelijk door het hebben van rede, iets wat enkel mensen bezitten en wat door de natuur aan ons gegeven is. Dieren kunnen dus nooit εὐδαιμονία bereiken, maar de mens wel.

*‘Wat is eigen aan de mens? De rede: wanneer deze juist en volmaakt is, heeft ze het geluk van de mens vervolmaakt. Dus als elke zaak prijzenswaardig is, wanneer ze haar goed voltooid heeft, en het einddoel van haar natuur heeft bereikt, maar (aangezien) voor de mens zijn goed de rede is, is hij, als hij deze voltooid heeft, prijzenswaardig en heeft hij het einddoel van zijn natuur bereikt. Deze rede wordt de volmaakte deugd genoemd en is hetzelfde als het morele goede.’<sup>61</sup>*

Juist doordat we als enige rede gekregen hebben van de natuur hoort het dat we in overeenstemming met de natuur leven en dus de gekregen rede gebruiken; aangezien de natuur dit als doel voor ogen had, is het enkel logisch dat de rede noodzakelijk is voor ons geluk.<sup>62</sup>

Om εὐδαιμονία te bereiken moeten we een volgend onderdeel bespreken. Laten we hiervoor terug gaan naar de drie basisprincipes binnen de stoïcijnse axiologie, het goede, het slechte en het indifferente. Dat laatste wordt simpelweg uitgelegd als hetgeen dat noch overeenkomt noch verschilt met onze natuur.<sup>63</sup> Voorbeelden hiervan zijn reputatie, gezondheid, armoede of rijkdom en alle andere externe goederen.<sup>64</sup> De bedoeling van deze driedeling is dat we ons slechts focussen op het goede en niet zozeer op het overleven en behouden van ons biologische leven an sich. We moeten ons dus niet toeleggen op het indifferente, maar op het behoud van ons rationele leven.<sup>65</sup> Bij een filosoof uit de eerste en tweede eeuw na Christus, Epictetus, is deze verdeling duidelijk te vinden. Hij stelt namelijk dat er bepaalde zaken zijn die aan ons zijn en zaken die niet aan ons zijn.<sup>66</sup> Hier start hij zijn werk Ἐγχειρίδιον ook mee:

*‘Van alle bestaande dingen zijn er dingen die in onze macht zijn, en dingen die niet in onze macht zijn. In onze macht zijn mening, impuls, begeerte, afkeer en kortom al wat onze werken zijn: niet in onze macht zijn het lichaam, het bezit, reputaties, ambten en kortom al wat niet onze werken zijn.’<sup>67</sup>*

---

<sup>59</sup> Johansen 1991, 465.

<sup>60</sup> Miller 2015, 182.

<sup>61</sup> Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 76,10.

Primaire tekst: *Quid est in homine proprium? ratio: haec recta et consummata felicitatem hominis implevit. Ergo si omnis res, cum bonum suum perfecit, laudabilis est et ad finem naturae suae pervenit, homini autem suum bonum ratio est, si hanc perfecit laudabilis est et finem naturae suae tetigit. Haec ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est.*

<sup>62</sup> Miller 2015, 176.

<sup>63</sup> Miller 2015, 148.

<sup>64</sup> Sellars 2006, 110.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Miller 2015, 149.

<sup>67</sup> Epictetus, Ἐγχειρίδιον, I.

Zoals uit dit citaat blijkt, maakt Epictetus geen onderscheid in de indifferente dingen. Volgens hem zijn sommige zaken nominaal beter dan andere, maar het is niet van belang voor de mens om daar tijd aan te besteden.<sup>68</sup> Op dit punt heeft de Stoa veel kritiek gekregen van andere filosofische scholen.<sup>69</sup> Om die rede heeft Zeno dit verder uitgewerkt.<sup>70</sup> De categorie van de indifferente dingen is opnieuw in drie delen verdeeld: verkieslijke indifferenten, onverkieslijke indifferenten en indifferente indifferenten, ook wel neutrale indifferenten genoemd.<sup>71</sup> Cicero geeft een beknopte uitleg van deze verdeling in zijn *Academica*:

*'Maar hoewel de andere dingen noch goed noch slecht waren, zei hij toch dat sommige dingen in overeenstemming met de natuur, andere tegengesteld aan de natuur waren; bij deze telde hij (nog) andere die ertussen lagen en in het midden lagen. Maar hij onderwees dat die dingen die volgens de natuur waren, moesten worden gekozen en op een zekere waarde moesten worden geschat, en de tegenovergestelde dingen tegenovergesteld, maar hij liet de dingen die geen van beide waren in het midden liggen. In deze dingen stelde hij dat er helemaal geen beweegreden was, maar dat van de dingen die moesten worden gekozen daaruit sommige dingen meer moesten worden geschat, andere minder: hij noemde die dingen die meer waard waren, verkieslijke dingen maar die dingen die minder waren verwerpelijke dingen.'*<sup>72</sup>

Zeno heeft aan zijn eerdere axiologie, die Epictetus navolgt, een stuk toegevoegd door binnen de indifferente dingen een verdeling te maken.<sup>73</sup> Het gevolg hiervan is dat externe goederen niet meer slechts indifferent zijn, maar dat het verkieslijker is van sommige indifferente dingen over andere indifferente zaken, zoals rijkdom boven armoede kiezen, gewoon is. Rijkdom is dan een voorbeeld van een verkieslijke indifferente zaak. Volgens de stoïcijnen is het gewoon voor de mens om bijvoorbeeld gezondheid boven ziekte te kiezen, vandaar dat ze een onderscheid in de indifferente zaken hebben gemaakt.

De stoïcijnen stellen wel dat een verkieslijke indifferente zaak een mikpunt kan zijn, maar nooit een doel. Alleen goede zaken kunnen een doel zijn. Een mens moet zich namelijk niet bezig houden met rijkdom als doel aangezien het geen goed is, het brengt de mens niet dichterbij geluk. Deze indifferente goederen zijn niet noodzakelijk om het *summum bonum* te bereiken; we worden er

---

Primaire tekst: Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξα, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα.

<sup>68</sup> Sellars 2006, 114.

<sup>69</sup> Een punt van kritiek hierop was, dat de stoïcijnen bijvoorbeeld rijkdom en armoede gelijk stelden. De Cynici vonden Zeno's poging om een verschil te maken in de indifferente zaken theoretisch zwak omdat het afdeed van het enige goede, deugd. Aristotelici vonden het juist weer zwak van de stoïcijnen omdat ze deze zaken niet noodzakelijk maakten voor het bereiken van het gelukkig leven. Voor verdere kritiek zie J. Sellars (2006) 111-113.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Sellars 2006, 111.

<sup>72</sup> Cicero, *Academica*, 1.36-37.

Primaire tekst: *Cetera autem etsi nec bona nec mala essent, tamen alia secundum naturam dicebat, alia naturae esse contraria; his ipsis alia interiecta et media numerabat. Quae autem secundum naturam essent, ea sumenda et quadam aestimatione dignanda docebat, contraque contraria, neutra autem in mediis relinquebat. In quibus ponebat nihil omnino esse momenti, sed quae essent sumenda, ex iis alia plures esse aestimanda, alia minoris: quae plures ea praeposita appellabat, reiecta autem quae minoris.*

<sup>73</sup> Hoewel de filosoof Epictetus geen duidelijk onderscheid maakt in de groep van indifferente zaken is hij geen dissidente stoïcijner. Alle stoïcijnen nemen namelijk aan dat indifferente zaken duidelijk verschillen van het goede en het slechte en dat we enkel de goede zaken moeten volgen. Alle indifferente zaken worden duidelijk onderscheiden van de verkieselijke indifferente zaken en mogen niet verward worden met goede zaken. Dit nemen alle stoïcijnen aan, zo ook Epictetus.

namelijk niet per se gelukkig van. De stoïcijnse traditie stelt immers dat externe zaken ons geen geluk garanderen, deugd wel. Geluk hing voor de meeste Griekse filosofen sterk samen met deugd, ἀρετή, wat noodzakelijk was om geluk te bereiken.<sup>74</sup> Volgens de stoïcijnse leer stond deugd boven alle andere zaken en had het een unieke waarde, het was namelijk de enige, goede manier waarop een mens het gelukkige leven kon bereiken. De stoïcijnen zagen namelijk verschillende handelingen als gepast omdat ze in overeenstemming waren met de natuur maar ze waren dan niet per se ook goed.<sup>75</sup> Gepaste handelingen worden over het algemeen gelinkt aan verkieslijke indifferenten terwijl geheel deugdzaam handelingen worden gelinkt aan het goede. Het enige goede is namelijk deugd en als we deugdzaam zijn, kunnen we ook gelukkig zijn.

*‘En de deugd is een overeenstemmende houding: en deze is door zichzelf wenselijk, niet door angst of hoop of iets buiten deze dingen: hierin is het geluk, aangezien zij een ziel is die gevormd is tot de overeenkomst van het gehele leven.’<sup>76</sup>*

Het is niet mogelijk om één enkele deugd te bezitten, stelden de stoïcijnen, dat zou namelijk betekenen dat iemand die bijvoorbeeld alleen rechtvaardig is, gelukkig zou kunnen zijn. Dit is onmogelijk in de stoïcijnse leer; om gelukkig te worden moet men alle deugden tegelijkertijd bezitten.

*‘Ze zeggen dat de deugden elkaar impliceren, niet alleen door het feit dat wanneer men één deugd heeft, men alle deugden heeft, maar ook door het feit dat wanneer men in overeenstemming met één welke ook maar werkt, men in overeenstemming met alle deugden werkt: want ze zeggen dat noch een man volmaakt is wanneer hij niet alle deugden heeft, noch een handeling volmaakt is die niet volgens alle deugden wordt verricht.’<sup>77</sup>*

Pas wanneer dit het geval is, is de mens volledig en gelukkig.<sup>78</sup>

Stoïcijnen oordeelden of iets deugdzaam was door de theorie van zelfbehoud, want deugdzaam zijn is goed omdat een individu dan in overeenstemming met de Natuur leeft.<sup>79</sup> Deugdzaam handelen en deugdzaam zijn, staan gelijk aan gelukkig zijn. In de praktijk betekende dit dat de mens zich moest focussen op de innerlijke staat en niet zozeer op de externe goederen, zoals hiervoor aangeduid is.<sup>80</sup> Deze zaken liggen buiten ons en buiten onze controle maar dit wil niet zeggen dat we ons er niet mee bezig moeten houden, juist wel. De mens moet uiteindelijk in en op zichzelf deugdzaam zijn, maar die deugdzaamheid wordt juist naar buiten geuit.<sup>81</sup>

Een ander onderdeel voor het bereiken van εὐδαιμονία heeft alles te maken met emoties. Binnen de stoïcijnse leer spelen emoties een essentiële rol, of beter gezegd de afwezigheid van emoties. Stoïcijnen streefden ernaar om vrij te zijn van emoties; dit was ook mogelijk aangezien zij

---

<sup>74</sup> Sumner 2002, 22.

<sup>75</sup> Sellars 2006, 122.

<sup>76</sup> Diogenes Laertius 7.89.

Primaire tekst: Τὴν τ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην: καὶ αὐτὴν δι' αὐτὴν εἶναι αἰρετὴν, οὐ διὰ τινὰ φόβον ἢ ἐλπίδα ἢ τι τῶν ἕξωθεν: ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτ' οὕση ψυχῇ πεποιημένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου.

<sup>77</sup> Plutarchus, *Περὶ Στωϊκῶν ἐναντιωμάτων*, 1046 e-f.

Primaire tekst: Τὰς ἀρετὰς φασὶν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις, οὐ μόνον τῷ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν ἀλλὰ καὶ τῷ τὸν κατὰ μίαν ὀτιοῦν ἐνεργοῦντα κατὰ πάσας ἐνεργεῖν· οὕτε γὰρ ἄνδρα φασὶ τέλειον εἶναι τὸν μὴ πάσας ἔχοντα τὰς ἀρετὰς οὔτε πρᾶξιν τελείαν ἦτις οὐ κατὰ πάσας πράττεται τὰς ἀρετὰς.

<sup>78</sup> Miller 2015, 186.

<sup>79</sup> Sellars 2006, 122.

<sup>80</sup> Sellars 2006, 125.

<sup>81</sup> Kenny 2010, 82.



dachten dat emoties ziektes van de geest waren die analoog waren aan die van het lichaam.<sup>82</sup> Het zijn producten van verkeerde oordelen en slechte redeneringen en ze moeten daarom geen enkele rol spelen in ons leven als rationele wezens.<sup>83</sup> We kunnen ze geheel beheersen en moeten dat daarom ook doen, anders zijn we niet volledig functionerende rationele wezens. En in dat geval kunnen we geen volmaakte, gelukkige mensen zijn. Het is dus van essentieel belang dat wij als mensen vrij zijn van emoties.

Een laatste onderdeel, misschien wel een van de belangrijkste binnen de stoïcijnse filosofie, is de plaats van God in dit alles. De stoïcijnen stellen dat er één substantie bestaat dat alles in het universum continu vormt en verenigt. Deze substantie is ook de oorzaak van alle dingen. Seneca schreef hierover het volgende: *'Maar wij zoeken nu een eerste en algemene oorzaak. Deze moet simpel zijn; want ook materie is simpel. We zoeken naar wat de oorzaak is? De bewerkstelligende ratio natuurlijk, dit is God.'*<sup>84</sup> De stoïcijnen geloofden dus in een pantheïstisch wereldbeeld. De stoïcijnse God is in de Natuur en niet zozeer een externe schepper; hij is de Natuur.<sup>85</sup> God is bovendien bewust, omdat er niets superieur is aan de kosmos. De kosmos bezit rede en bewustzijn, omdat rede en bewustzijn bezitten beter is dan geen rede en bewustzijn bezitten.<sup>86</sup>

Zoals hiervoor vermeld geloofden de stoïcijnen in een gedetermineerd, teleologisch wereldsysteem. Alles volgt namelijk de natuurwetten, die vaststaan door de wil van God.<sup>87</sup> De noodzakelijke volgorde van oorzaken en de wil van God zijn een en hetzelfde.<sup>88</sup> God veroorzaakt de best mogelijke volgorde van oorzaken, hij is namelijk uitermate goed en uitermate rationeel en dus is er maar één volgorde mogelijk, de beste.<sup>89</sup> God kan niet op een andere manier handelen dan hij doet, maar dat zou hij ook niet willen. De wereld is gedetermineerd en bovendien teleologisch ingericht voor de mens. Alles heeft een doel in het stoïcijnse wereldsysteem en elk doel is bevorderlijk voor de mens. We moeten geen vrije wil wensen, omdat alles toch uit noodzaak gebeurt.<sup>90</sup> Wanneer we in overeenstemming met dit alles leven, zijn we gelukkig.

Met al deze verschillende onderdelen uit de stoïcijnse leer zou ieder mens het gelukkige leven moeten kunnen bereiken. Zoals aangetoond is, kan de mens dit alleen wanneer hij of zij hier zelf voor kiest. Door middel van zijn of haar rationaliteit is de mens in staat om goede handelingen van onverschillige en slechte te onderscheiden waardoor de mens deugdzaam wordt en waardoor zijn/haar emoties kunnen worden beheerst. Wanneer uiteindelijk de mens alle deugden bezit en in overeenstemming leeft met de gedetermineerde natuur, is de mens volmaakt en gelukkig. Op deze manier kan ieder mens het gelukkige leven bereiken.

---

<sup>82</sup> Sellars 2006, 117.

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Seneca Minor, *Epistolae morales ad Lucilium*, LXV 12.

Primaire tekst: *Sed nos nunc primam et generalem quaerimus causam. Haec simplex esse debet; nam et materia simplex est. Quaerimus, quid sit causa? Ratio scilicet faciens, id est deus.*

<sup>85</sup> Sellars 2006, 92-93.

<sup>86</sup> Sellars 2006, 93-94.

<sup>87</sup> Sellars 2006, 101.

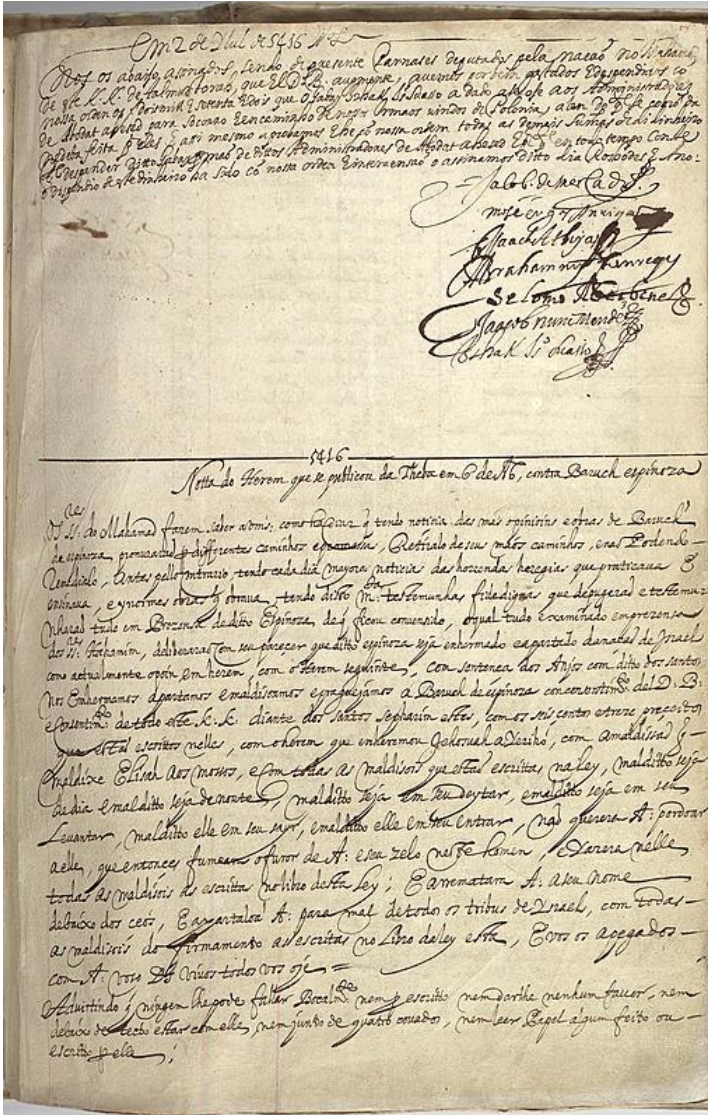
<sup>88</sup> Plutarchus stelt dat de noodzakelijke volgorde van oorzaken en God hetzelfde zijn, niet alleen Gods wil. (*De Stoicorum Repugnantis*, 1050a-b.)

<sup>89</sup> Sellars 2006, 101.

<sup>90</sup> Miller 2015, 3.

## Baruch Spinoza<sup>91</sup>

Een vroegmoderne handelaar die uit de joodse gemeenschap geschopt werd vanwege zijn atheïstische gedachten lijkt op het eerste gezicht weinig overeenkomsten te hebben met een filosofische stroming uit de hellenistische tijd. Toch zou het jongetje dat op 24 november 1632 in Amsterdam geboren werd, ervoor zorgen dat er eeuwenlang na hem commentatoren discussiëren over de opvallende overlappingsen van de stoïcijnse leer en de filosofie van de moderne filosoof Baruch Spinoza.<sup>92</sup>



Figuur 1: Escamoth van de joodse gemeente Talmud Tora met de banvloek over Spinoza, 27 juli 1656

Hij werd geboren in een prominente handelaarsfamilie binnen de Portugees-joodse gemeenschap.<sup>93</sup> Hij had een voorspoedige jeugd en was een bijzonder intelligente student. Rond zijn twintigste werd Spinoza echter door de leiders van de Amsterdamse Sefardim, de Portugees-joodse gemeenschap, geëxcommuniceerd. Op de afbeelding hieronder is de optekening van Spinoza's excommunicatie binnen de joodse gemeenschap te zien. Het is voor de ark van de synagoge in de Houtgracht in het Hebreeuws voorgelezen op 27 juli 1656. De reden hiervan is tot de dag van vandaag een raadsel. De oudste biografie over Spinoza stelt dat Spinoza niet wegens blasfemie verstoten is, maar slechts door gebrek aan respect voor Mozes en de Wet.<sup>94</sup> Voor Spinoza was de zwaarste excommunicatie van toepassing; niemand mocht ooit nog met hem communiceren, niemand mocht hem ooit nog helpen en niemand mocht ooit een werk van hem lezen. Na dit zware oordeel ging Spinoza bij Franciscus van den Enden in de leer om Latijn en Grieks te leren.<sup>95</sup> Spinoza beheerste Hebreeuws, Italiaans, Spaans, Duits, Nederlands en

<sup>91</sup> Van Spinoza's naam zijn verschillende versies te vinden; Bento Espinoza, Baruch Spinoza, Benedictus Spinoza. Baruch is de naam die zijn ouders aan hem gaven, het is de Hebreeuwse versie van de Portugese naam Bento. Benedictus is de naam die Spinoza later in zijn leven gebruikte om zijn brieven af te sluiten, dit is de Latijnse versie van zijn geboortenaam Bento.

<sup>92</sup> Miller 2015, 1-2.

<sup>93</sup> Nadler 1999, XI.

<sup>94</sup> Wolf 1992, 53. De biografie is hoogstwaarschijnlijk geschreven door Sieur Jean Maximilian Lucas. In het werk *The oldest biography of Spinoza* wordt door Wolf een andere mogelijke auteur genoemd, maar hij beargumenteert dat Lucas de meest waarschijnlijke auteur is van de eerste biografie over Spinoza.

<sup>95</sup> Wolf 1992, 52.

Portugees maar hij beseftte dat Grieks en Latijn noodzakelijk waren voor hem om te beheersen om toegang te krijgen tot intellectuele kringen.<sup>96</sup> Hij kwam door de lessen van de ex-jezuïet Van den Enden in contact met de klassieken maar ook met contemporaine auteurs zoals Machiavelli, Hobbes, Grotius en Calvijn.<sup>97</sup> Later verhuisde hij naar Rijnsburg en vervolgens naar Voorburg. Daar onderhield hij zichzelf met het slijpen van lenzen, waar hij volgens de wiskundige Christaan Huygens en mede-filosoof Leibniz bijzonder goed in was.<sup>98</sup>

Spinoza's filosofische carrière begon toen hij in Rijnsburg woonde. Hij heeft in totaal zeven werken geschreven: *Tractatus de intellectus emendatione*, *Principia philosophiae cartesianae*, *Cogitata metaphysica*, *Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate*, *Tractatus theologico-politicus*, *Ethica*, *Ordine Geometrico Demonstrata* en *Compendium Grammaticae Linguae Hebraeae*. In 1674 maakte hij zijn bekendste werk af, kort bekend als de *Ethica*, maar hij gaf het niet uit. Zijn vrienden hebben na zijn dood de meeste werken van Spinoza uitgegeven waaronder de *Ethica*, *Tractatus de intellectus emendatione*, *Tractatus theologico-politicus*, *Compendium Grammaticae Linguae Hebraeae* en veel brieven van en aan Spinoza. Spinoza is op 21 februari 1677 overleden in Den Haag, op 45 jarige leeftijd aan een soort tuberculose.<sup>99</sup>

Spinoza woonde zijn ganse leven in de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden. Hij bloeide op tot de radicale filosoof die we nu kennen, onder andere door de geloofstolerantie en vrijheid van geweten binnen de Republiek. Werken van radicale denkers zoals Descartes en Locke zijn precies daarom in de Republiek uitgegeven. Naast de gunstige politieke omgeving waarin Spinoza zich bevond, speelde de *Republiek der Letteren* ook een grote rol in Spinoza's contacten. Deze virtuele gemeenschap bestond uit een brievennetwerk tussen Europese intellectuelen. De Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden speelde hierin ook een rol aangezien de Republiek relatief gezien vrij was waardoor werken zoals het tijdschrift *Nouvelles de la République des Lettres* van Pierre Bayle in de Nederlanden werd uitgegeven.<sup>100</sup> Spinoza was ook onderdeel van het intellectuele netwerk. Hij stond in contact met veel Europese denkers, waaronder mede-filosoof Gottfried Leibniz en scheikundige Robert Boyle. Hij correspondeerde over allerlei onderwerpen en kwam op deze wijze tot meer inzicht en raakte bekend met verschillende nieuwe theorieën.

Spinoza's eigen denken is beïnvloed door tijdgenoten maar hij stond vooral ver van de meeste ideeën. Hij heeft onder andere de werken van Descartes gelezen, maar al snel bleek dat zijn filosofisch systeem niet toereikend was voor Spinoza. Het was tijd om eigen werken te gaan schrijven waarin hij zijn nieuwe filosofische ideeën kon uitleggen. Hij was uitermate radicaal in zijn gedachten. Zo ontkende hij voor velen noodzakelijke onderdelen van het leven: de vrije wil, de traditionele scheiding tussen goed en kwaad, hemel en hel, en het bestaan van een goedwillige schepper.<sup>101</sup> Tot de dag van vandaag lezen filosofen en andere intellectuelen zijn werk en hebben ze nog steeds moeite om zijn unieke filosofie te begrijpen.<sup>102</sup>

## Spinoza's ethiek

Allereerst moet benadrukt worden dat de *Ethica*, *Ordine Geometrico Demonstrata*, in het kort bekend als *Ethica*, niet hetzelfde is als ethiek, een discipline van filosofie. Los van het feit dat de *Ethica* een werk is en ethiek een discipline, behandelt het bekendste werk van Spinoza niet alleen

---

<sup>96</sup> Wolf 1992, 51-52. In de biografie staat Vlaams in plaats van Nederlands, maar dit komt op hetzelfde neer.

<sup>97</sup> Nadler 1999, 111.

<sup>98</sup> Nadler 1999, 183.

<sup>99</sup> Kenny 2010, 550.

<sup>100</sup> Bayle, P. 1718, *Nouvelles de la république des lettres*, Amsterdam.

[http://data.bnf.fr/32826561/nouvelles\\_de\\_la\\_republique\\_des\\_lettres\\_amsterdam/](http://data.bnf.fr/32826561/nouvelles_de_la_republique_des_lettres_amsterdam/)

<sup>101</sup> Huenemann 2008, 1.

<sup>102</sup> Ibid.

ethische thema's. Het zet namelijk verschillende onderdelen van Spinoza's filosofie uiteen zoals de menselijke rede, de plaats van God in het universum en de plaats van de mens daarin. De titel omvat dus slechts een klein onderdeel van de hele inhoud.

Binnen Spinoza's genre speelt de ethiek echter wel een onmisbare rol. In de zeventiende eeuw gold hetzelfde idee over de plaats van ethiek binnen het filosofisch systeem dat de stoïcijnen hadden. Dit blijkt onder andere uit Descartes' inleiding van zijn *Les Principes de la Philosophie*:

*'Dus de filosofie als geheel is zoals een boom, waarvan de wortels de metafysica zijn, de stam de fysica is, en de takken die uit deze stam komen alle andere wetenschappen zijn, die kunnen worden teruggebracht tot drie hoofdzakelijke, namelijk de geneeskunde, de mechanica en de moraal. Ik bedoel de hoogste en meest perfecte moraal, die een complete kennis van de andere wetenschappen vooronderstelt en de laatste graad van wijsheid is.*

*Zoals het echter niet van de wortels is, of van de stam van de bomen, dat men de vruchten plukt, maar enkel van de uiteinden van hun takken, zo hangt het belangrijkste nut van de filosofie af van die delen die men niet anders kan leren dan het laatst.*<sup>103</sup>

Hoewel Spinoza de ethiek niet op een zodanige manier beschrijft binnen het filosofisch systeem, blijkt uit de opbouw van zijn werken dat hij het op dezelfde manier zag. In de eerste twee delen van zijn *Ethica* zet hij namelijk zijn ideeën over fysische en vooral metafysische elementen uiteen om zo de ethische componenten van zijn theorie te kunnen begrijpen. Bij Spinoza moeten ook eerst de fysica en metafysica worden begrepen om zo tot het ultieme doeleinde van zijn denksysteem te komen: de juiste manier vinden waarop de mens gelukkig wordt. Hij past wat dit betreft goed tussen de meeste andere moderne filosofen; het ultieme doel van hun filosofisch onderzoek was het presenteren en verdedigen van hun vindingen over geluk, datgeen wat Spinoza ook doet.<sup>104</sup> Spinoza start zijn *Tractatus de intellectus emendatione* meteen met zijn ultieme doel:

*Nadat de ervaring me geleerd had dat alle dingen die zich vaak voordoen in een gewoon leven, leeg en nutteloos zijn; toen ik zag dat alle dingen waardoor en waarvoor ik bang was, niets goeds noch slechts in zich hadden, behalve in zoverre mijn gedachten door hen bewogen werden, heb ik uiteindelijk besloten om te zoeken of er iets werd gegeven, dat het werkelijke goede was en in staat was zichzelf mede te delen, en waardoor alleen mijn gedachten werden beïnvloed nadat alle andere dingen waren afgewezen; ja zelfs of er iets werd gegeven waardoor, nadat het gevonden was en verkregen, ik tot in de eeuwigheid een voortdurende en grootste vreugde zou genieten.*<sup>105</sup>

Spinoza geeft hierin aan dat het doeleinde van het leven het bereiken van 'summa laetitia' is, wat volgens Spinoza te bereiken is door het vinden van het werkelijke goede. Dit traktaat, en de meeste

---

<sup>103</sup> Descartes, *Principes IX2*. Franse tekst van C. Adam & P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*.

Primaire tekst: *Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, & les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se reduisent à trois principals, a sçavoir la Medicine, la Mechanique & la Morale, j'entens la plus haute & la plus parfaite Morale, qui, presupposant une entiere connoissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse.*

*Or comme ce n'est pas de racines, ny du tronc des arbres, qu'on cueille les fruits, mais seulement des extremités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la Philosophie depend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les derniers.*

<sup>104</sup> Miller 2015, 171.

<sup>105</sup> Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione*, I.1.

Primaire tekst: *Postquam me expertentia docuit, omnia, quae in communi vita frequenter occurrunt, vana et futilia esse; quum viderem omnia, a quibus et quae timebam, nihil neque boni neque mali in se habere, nisi quatenus ab iis animus movebatur: constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum et sui communicabile esset, et a quo solo reiectis ceteris omnibus animus afficeretur; imo an aliquid daretur, quo invento et acquisito continua ac summa in aeternum fruerer laetitia.*

van zijn werken, hebben een ethisch doeleinde. Daardoor kan er vastgesteld worden dat Spinoza een eudaimonische filosofie had. Deze vorm van ethiek heeft als doel van het menselijk bestaan het geluk vinden.

### Termen van Spinoza voor geluk

Met welke woorden beschreef Spinoza zijn doeleinde? Allereerst is het van belang om te weten in welke taal deze filosoof schreef. Zoals eerder vermeld sprak Spinoza vele talen maar beheerste hij aanvankelijk de meest gebruikte taal in de intellectuele wereld niet: het Latijn. Hij heeft dit pas na zijn verstoting uit de Joodse gemeenschap van Franciscus van den Enden geleerd. Daarom is het niet verrassend dat Spinoza zijn eerste paar manuscripten in het Nederlands schreef. Later heeft hij met behulp van vrienden zijn werken in het Latijn geschreven en gepubliceerd.<sup>106</sup> Al zijn werken zijn uiteindelijk in het Latijn uitgegeven en in de eeuwen daarna in allerlei talen vertaald.

Spinoza schreef dus in het Latijn en beschreef dus zijn ultieme einddoel ook in de Latijnse taal. De woorden die Spinoza voor het woord 'geluk' heeft gebruikt zijn over het algemeen de logische vertaling hiervan: *felicitas* en *beatitudo*. Beide kunnen vertaald worden met geluk, maar er is een nuanceverschil.<sup>107</sup> *Beatitudo* wordt over het algemeen in de moderne tijd vertaald als geluk of gelukzaligheid, *felicitas* daarentegen als voorspoed en succes naast de vertaling geluk. Verder wordt door Spinoza *summa laetitia* ook gebruikt om het woord 'geluk' te beschrijven, zoals blijkt uit het vorige citaat uit de *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Hierbij moet wel worden vermeld dat enkel *laetitia* in Spinoza's filosofie een andere betekenis heeft.<sup>108</sup>

Een ander woord dat Spinoza gebruikt wanneer hij over geluk spreekt, is *salus*. Het is een Latijns woord dat van origine de betekenis heeft van redding of welvaart.<sup>109</sup> '...uit welke zaak onze behoud [*salus*] of geluk [*beatitudo*] of vrijheid [*libertas*] bestaat...'.<sup>110</sup> De drie woorden betekenen niet allemaal letterlijk 'geluk' maar zijn verschillende aspecten van het hoogste goed. *Salus* kreeg in de loop van de late oudheid een andere betekenis door de opkomst van de christelijke leer, daarin wordt het vaak vertaald als heil.<sup>111</sup> Nu moet niet onmiddellijk worden gedacht dat Spinoza *salus* op dezelfde manier gebruikte, aangezien hij vele eeuwen later leefde en bovendien geen Christen was.<sup>112</sup> *Beatitudo* en *felicitas* zijn equivalent maar de manier waarop Spinoza deze woorden gebruikt in zijn werk is niet typisch christelijk.<sup>113</sup> Wat betreft *salus* geldt hier hetzelfde, Spinoza gebruikt woorden uit het Latijnse vocabulaire maar geeft daar zijn eigen betekenis aan. Wanneer er sprake is van christelijke invloed op de betekenis van een woord, betekent dat in Spinoza's werk niet onmiddellijk dat hij deze betekenis overneemt. Hij gebruikt de klassieke betekenis in plaats van het volgen van een christelijk dogma.

---

<sup>106</sup> Zijn vrienden hebben de meeste werken van Spinoza post-mortem uitgegeven maar hebben ook deels geholpen met het verbeteren van zijn Latijn.

<sup>107</sup> Miller geeft aan dat de woorden paradigma's zijn.

<sup>108</sup> Wanneer Spinoza alleen *Laetitia* gebruikt, doet hij dat meestal om een emotie te beschrijven. Hierover volgt meer uitleg op pagina 23-24.

<sup>109</sup> Woordenboek Latijn/Nederlands s.v. *salus*.

<sup>110</sup> Spinoza, *Ethica*, V, Propositio XXXVI, Scholium.

Primaire tekst: ...*qua in re nostra salus seu beatitudo seu libertas consistit...*

<sup>111</sup> Miller 2015, 178.

<sup>112</sup> Miller stelt hij Spinoza niet in de christelijke traditie past wat betreft zijn gebruik van woorden. Hij gebruikt hier vooral Thomas van Aquino voor als voorbeeld. Miller beargumenteert dat aangezien Spinoza de conventionele positie voor Christenen afwijst, zijn woordgebruik niet binnen de christelijke traditie valt.

<sup>113</sup> Miller 2015, 180-181.

## Het verkrijgen van het gelukkige leven

Dan resteert de vraag hoe Spinoza dacht dat de mens gelukkig kon worden: hoe kunnen wij het gelukkige leven verkrijgen? Om deze vragen te beantwoorden zullen een aantal fundamentele onderdelen uit Spinoza's filosofie moeten worden besproken. Maar allereerst is het van belang om Spinoza's methode te behandelen zodat zijn manier van denken beter begrepen wordt.

De indeling van zijn bekendste werk was en is ongebruikelijk. Spinoza heeft namelijk de geometrische methode van Euclides overgenomen, een Alexandrijnse wiskundige rond 300 voor Christus. Deze klassiek geometrische methode start vanuit enkele definities en axioma's, dat zijn onbewezen stellingen die ten grondslag liggen aan het Euclidische systeem.<sup>114</sup> Spinoza begint zijn *Ethica* ook met definities waar hij vervolgens een korte toelichting bij geeft, *explicatio*. Daarna geeft hij enkele axiomata, proposities en scholia, wat een zeer schematische indeling is. Hij heeft hier waarschijnlijk voor gekozen omdat hij deze stijl perfect vond en dat was nodig om de perfecte, gelukkige mens te behandelen.<sup>115</sup> Descartes deed in zijn werken al een aanzet tot een meer wiskundige methode, maar Spinoza was de eerste denker die de geometrische vorm gebruikte in een filosofisch stuk.<sup>116</sup> Hij heeft vier werken geschreven in de geometrische vorm: twee korte annexen, *Principia philosophiae cartesianae* en natuurlijk de *Ethica*.<sup>117</sup> Bij de laatste twee werken zijn ook ondertitels gegeven die het geometrische karakter benadrukken: *more geometrico demonstratae* en *ordine geometrico demonstrata*.

Nu dit onderdeel besproken is, kunnen we ons focussen op de centrale vraag. Het eerste onderdeel dat van belang is om deze vraag te beantwoorden, is God. De manier waarop Spinoza God in zijn filosofisch systeem plaatste typeert zijn gehele leer. In het begin van zijn *Ethica* legt Spinoza uit wat volgens hem de basis-entiteiten zijn: substantie, modus en attribuut. Dat eerste is de basis van zijn monisme en zijn idee van God.<sup>118</sup> Hij definieert een substantie als volgt: '*Met substantie bedoel ik dat wat in zichzelf is, en door zichzelf wordt voortgebracht: dit is dat, waarvan de concepten niet een concept van een andere zaak nodig hebben, waaruit het moet worden gevormd.*'<sup>119</sup> In volgende definities stelt hij dat een substantie uit attributen bestaat, dat het zich uit door middel van attributen en dat het identiek is aan macht.<sup>120</sup> De enige substantie die voldoet aan deze eisen is volgens Spinoza God: '*Met uitzondering van God, kan geen substantie worden gemaakt noch worden gevormd.*'<sup>121</sup> Alles is dus in Hem en komt uit Hem, God is in alles. Er is daarom ook maar één substantie. Want als er een andere substantie zou zijn, dan zou die substantie gelijk zijn aan God. Want de essentie van een substantie volgens Spinoza veronderstelt dat het alle attributen in zich heeft en dat heeft God al. Het is dus onmogelijk dat er nog een andere substantie bestaat naast God omdat deze anders gelijk moet zijn aan God. Denken en uitgebreidheid zijn de enige attributen van God die wij als mensen kennen, al bezit God weliswaar alle attributen.<sup>122</sup> Hij is namelijk perfect en dat houdt in dat hij alle attributen bezit. Wanneer hij iets ontbreekt, betekent dat dat hij imperfect is.

Op de manier waarop Spinoza God uitlegt – een oneindige, eeuwige en uit zichzelf bestaande

---

<sup>114</sup> Koistinen 2009, 42.

<sup>115</sup> Koistinen 2009, 48.

<sup>116</sup> Koistinen 2009, 51.

<sup>117</sup> Koistinen 2009, 49-50.

<sup>118</sup> Koistinen 2009, 56.

<sup>119</sup> Spinoza, *Ethica*, I definitio III.

Primaire tekst: *Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indigent conceptu alterius rei, a quo formari debeat.*

<sup>120</sup> Spinoza, *Ethica*, I definitio VI & I propositio X & I proposition XXXIV.

<sup>121</sup> Spinoza, *Ethica*, I propositio XIV.

Primaire tekst: *Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.*

<sup>122</sup> Kenny 2010, 551.

– is hij synoniem aan het begrip Natuur. Daaruit leidt de filosoof af dat deze enige substantie, God, en de Natuur gelijk aan elkaar zijn. Dit wordt een pantheïstisch wereldsysteem genoemd. Vandaar zijn wereldberoemde uitspraak: *Deus, sive Natura*.<sup>123</sup> Het is van belang om daarbij in acht te houden dat Spinoza's God radicaal anders is dan God uit de Joods-Christelijke traditie. Die God is namelijk de schepper van de Natuur en is de transcendente oorzaak van alles.<sup>124</sup> Spinoza's God is geen persoonlijk, antropomorfisch figuur dat buiten de Natuur is, maar God is de Natuur. Hij is de immanente oorzaak van alles want alles vloeit noodzakelijk uit zijn Goddelijke natuur, de zogenoemde *Natura Naturans*.<sup>125</sup> De *Natura Naturata* staat daar tegenover. Dit passieve concept omvat volgens Spinoza het geheel van alle eindige dingen die worden geproduceerd door het actieve aspect, *Natura Naturans*.

God, *Natura Naturans*, is de enige die vrij is, al de rest is gedetermineerd.<sup>126</sup> Spinoza stelt dat de wereld deterministisch is, omdat elke gebeurtenis gedetermineerd is door de vorige staat van de wereld.<sup>127</sup> Dit alles is bovendien noodzakelijk omdat het op die manier gebeurt doordat er slechts één mogelijke reeks van gebeurtenissen is. God handelt namelijk slechts uit noodzaak van zijn natuur, de enige mogelijke manier, zonder ergens speciale aandacht aan te geven.<sup>128</sup> Dit is de traditionele opvatting dat God specifiek belangstelling heeft voor de mensen, enerzijds om hen te helpen anderzijds om hen te straffen, en is in strijd met het idee dat God doelmatig handelt.<sup>129</sup> Spinoza meent dat deze traditionele opvatting is ontstaan door onze egocentrische kijk op de wereld:

*'Verder omdat mensen in zichzelf en buiten zichzelf niet weinig middelen vinden, die tot het bereiken van wat nuttig voor hen is, niet weinig bijdragen, zoals bijvoorbeeld ogen om te kijken, tanden om te kauwen, planten en levende dingen om te eten, de zon om te verlichten, de zee om vissen in te laten groeien etc., hieruit is ontstaan, dat ze alle natuurlijke dingen beschouwen als middelen tot hun eigen nut; en omdat ze weten dat deze middelen door hen zijn gevonden, maar niet door hen tot stand zijn gebracht, haalden ze hieruit een reden om te geloven, dat er iemand anders was, die deze middelen tot stand had gebracht voor hun nut. Want nadat ze zaken beschouwd hadden als middelen, konden ze niet geloven, dat deze dingen zichzelf hadden gemaakt; maar uit de middelen, die zij gewoon zijn om voor zichzelf tot stand te brengen, moesten ze concluderen, dat één of een aantal bestuurders van de natuur zijn gegeven, voorzien van de menselijke vrijheid, die voor hen alle dingen hebben verzorgd, en alle dingen hebben gemaakt tot hun gebruik.'*<sup>130</sup>

De mens is dus tot deze opvatting gekomen door zijn gelimiteerde kijk op en kennis van de wereld. Ze hebben geoordeeld naar hun kunnen, *'ex suo judicare debuerunt'*.<sup>131</sup> Spinoza sluit niet alleen uit

---

<sup>123</sup> Spinoza, *Ethica*, IV praefatio

<sup>124</sup> Kenny 2010, 733.

<sup>125</sup> Ibid.

<sup>126</sup> Spinoza's idee van vrijheid en Gods plaats daarin zullen op de volgende pagina verder worden besproken.

<sup>127</sup> Della Rocca 2008, 87.

<sup>128</sup> Ibid.

<sup>129</sup> Della Rocca 2008, 79.

<sup>130</sup> Spinoza, *Ethica*, I appendix.

Primaire tekst: *Porro cum in se et extra se non pauca reperiant media, quae ad suum utile assequendum non parum conducant, ut ex. gr. oculos ad videndum, dentes ad masticandum, herbas et animantia ad alimentum, solem ad illuminandum, mare ad alendum pisces etc., hinc factum, ut omnia naturalia tamquam ad suum utile media considerent; et quia illa media ab ipsis inventa, non autem parata esse sciunt, hinc causam credendi habuerunt, aliquem alium esse, qui illa media in eorum usum paraverit. Nam postquam res ut media consideraverunt, credere non potuerunt, easdem se ipsas fecisse; sed ex mediis, quae sibi ipsi parare solent, concludere debuerunt, dari aliquem vel aliquos naturae rectores humana praeditos libertate, qui ipsis omnia curaverint, et in eorum usum omnia fecerint.*

<sup>131</sup> Spinoza, *Ethica*, I appendix.

dat God handelt ten voordele van de mens, maar ook dat hij überhaupt handelt met een doel. Een God die handelt met een doel is voor Spinoza niet compatibel met een God die volledig vanuit noodzaak van zijn natuur handelt.<sup>132</sup> Hij sluit dus teleologie uit.

In een wereld waarin teleologie geen plaats heeft en alles gedetermineerd is, lijkt op eerste gezicht geen plaats te zijn voor vrijheid. Toch is God vrij volgens Spinoza. Hij is namelijk vrij omdat hij compleet zelf-gedetermineerd is.<sup>133</sup> Dit concept wordt duidelijker als de definitie van vrij in de *Ethica* bekend is.

*'Deze zaak zal vrij genoemd worden, die enkel uit noodzaak van zijn natuur ontstaat, en enkel door zichzelf wordt gedetermineerd om iets te doen: maar die dingen zullen noodzakelijk worden genoemd, of liever gedwongen, die door iets anders worden gedetermineerd om te bestaan en bezig te zijn door een zekere en gedetermineerde ratio.'*<sup>134</sup>

God is de enige die voldoet aan deze definitie, omdat hij de enige is die vanuit de noodzaak van zijn eigen natuur handelt en geheel zelf-gedetermineerd is. Hij is de enige substantie en met alles wat daarbij komt kijken, is hij volledig vrij.<sup>135</sup> Op deze manier is er dus plaats voor vrijheid in een gedetermineerde wereld.

Maar waar staat de mens in dit alles? Volgens Spinoza maken mensen deel uit van de Natuur en dus ook van God. Alles wat deel uit maakt van de Natuur valt onder de bestaande natuurwetten die zijn gedetermineerd door Gods natuur. Gods natuur determineert de menselijke natuur en de natuur van alle andere eindige dingen.<sup>136</sup> *'God is niet alleen de bewerkstellende oorzaak van de existentie van zaken, maar zelfs van de essentie.'*<sup>137</sup> Wij zijn daarin geen uitzondering, de filosoof stelt namelijk dat de mens geen bijzondere of superieure status heeft binnen dit geheel. Een antwoord van Einstein toont dit goed aan: *"Ich glaube an Spinozas Gott, der sich in der gesetzlichen Harmonie des Seienden offenbart, nicht an einen Gott, der sich mit Schicksalen und Handlungen der Menschen abgibt."* Omdat wij onderworpen zijn aan de Natuur en haar wetten, hebben wij volgens Spinoza ook geen vrije wil.<sup>138</sup> Spinoza is ambigu op dit punt wat betreft vrijheid. De filosoof is inconsistent omdat hij aan de ene kant zijn vijfde hoofdstuk de titel *'De potentia intellectus seu de libertate humana'* geeft, wat suggereert dat mensen wel vrij kunnen zijn,<sup>139</sup> maar aan de andere kant vrijheid uitsluit voor de mensen omdat God de enige vrije oorzaak is. Kisner geeft hierop een uitleg die mij ook het meest logisch lijkt. Volgens hem zijn er twee verschillende maten van vrijheid binnen Spinoza's werk. Het is enerzijds niet mogelijk voor mensen om absolute vrijheid te behalen omdat wij niet uit onszelf ontstaan noch genoodzaakt worden iets te doen vanuit onszelf (I definitio VII). Anderzijds is het wel mogelijk om het hoogst haalbare van de menselijke vrijheid te bereiken door zo dicht mogelijk tot de

---

<sup>132</sup> Della Rocca 2008, 81.

<sup>133</sup> Allison, H.E. 1998, *Spinoza, Benedict de (1632-77)*, section 4: God and the world, alinea 2.

<https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/spinoza-benedict-de-1632-77/v-1/sections/god-and-the-world>

<sup>134</sup> Spinoza, *Ethica*, I definitio VII.

Primaire tekst: *Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.*

<sup>135</sup> Allison, H.E. 1998, *Spinoza, Benedict de (1632-77)*, section 4: God and the world, alinea 2.

<https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/spinoza-benedict-de-1632-77/v-1/sections/god-and-the-world>

<sup>136</sup> Della Rocca 2008, 81.

<sup>137</sup> Spinoza, *Ethica*, I propositio XXV.

Primaire tekst: *Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae.*

<sup>138</sup> Kisner 2011, 29.

<sup>139</sup> Ibid.



absolute vrijheid te komen.<sup>140</sup> Dat is de hoogst haalbare mate van vrijheid voor de mens, ‘...in summo humanae libertatis fastigio...’<sup>141</sup>

Een vergelijking helpt het onderscheid beter te begrijpen: een appel is niet vrij in de zin van welke richting het opvalt, hetzelfde geldt voor de stroming van water en hetzelfde geldt voor het denken van de mens. We zijn niet vrij om te kiezen dat we denken of niet, noch vrij om te kiezen wat we willen denken.<sup>142</sup> Deze manier van vrijheid komt overeen met definitie VII. De tweede mate van vrijheid is in de zin van ‘niet belemmerd worden’, de hoogst haalbare mate van vrijheid voor de mens. Het menselijk denken is dan vrij in de zin van onbelemmerd, zoals een appel een vrije val kan hebben water een vrije loop.<sup>143</sup> Spinoza stelt dus dat de menselijke vrijheid niet zozeer wordt bepaald door het feit dát onze acties gedetermineerd zijn, maar hóe onze acties zijn gedetermineerd.<sup>144</sup> Het is van belang of onze acties intern of extern worden veroorzaakt, in Spinoza’s definitie van vrijheid is het essentieel dat dingen zelf-geetermineerd zijn. Dit is de tweede mate van vrijheid. Op deze manier zijn er dus twee verschillende maten van vrijheid.

Pas wanneer wij inzien dat de wereld zo in elkaar zit, kunnen we gelukkig worden. En dat is het einddoel voor de mens volgens Spinoza. De filosoof stelt namelijk het volgende: ‘Dus in dit [deel] zal ik het hebben over de macht van de rede terwijl ik toon wat de rede zelf met betrekking tot gemoedstoestanden kan, vervolgens, wat de vrijheid van de geest of geluk is.’<sup>145</sup> In dit citaat stelt de filosoof dat vrijheid van de geest, ‘*mentis libertas*’ gelijk is aan ‘*beatitudo*’. Dit wordt bovendien bevestigd door de titel van het vijfde deel van de *Ethica*: ‘*De potentia intellectus seu de libertate humana*’. Uit beide voorbeelden blijkt dat geluk te bereiken is voor de mens via het intellect.

Deel vier en vijf van de *Ethica* gaan over de vraag hoe we goed kunnen leven.<sup>146</sup> Deel vier, *De Servitute Humana Seu De Affectuum Viribus*, bespreekt menselijk slavernij aan de hand van de driften en analyseert deze. Deze *affectus*, wat vertaald wordt als driften of emoties, zijn onze zwakte volgens Spinoza.<sup>147</sup> Deel vijf behandelt hoe we juist met deze zwakte gelukkig kunnen leven. Laten we het eerst over deel vier hebben, want waar passen onze emoties wanneer we juist gelukkig worden via ons intellect? *Affectus* zijn een onderdeel van de mens, maar volgens Spinoza niet het beste onderdeel. Emoties stammen namelijk van het dierlijke deel van ons, het zwakke deel van de mens. In deel drie van de *Ethica* behandelt Spinoza de oorsprong en aard van emoties maar ook het concept zelfbehoud. Zelfbehoud hangt namelijk sterk samen met het concept *conatus*, wat letterlijk kan worden vertaald als ‘streven’. Hiermee bedoelt Spinoza het streven om te blijven bestaan. Dit is een menselijk instinct, een neiging om zich actief op een zelfbehoudende manier te gedragen.<sup>148</sup> ‘*Een iedere zaak, in zoverre als het in zich is, probeert in zijn bestaan te blijven bestaan.*’<sup>149</sup> De mens heeft dus ook de intrinsieke drang om zijn bestaan te continueren. Daarnaast stelt Spinoza dat een zaak

---

<sup>140</sup> Dit is over het algemeen de standaard manier van het uitleggen van deze ambiguïteit binnen Spinoza’s werk. De meeste autoriteiten op dit gebied erkennen deze uitleg ook, o.a. Della Rocca (2008, 188-189). In dit werk wordt daarom deze uitleg ook aanvaard.

<sup>141</sup> Spinoza, *Tractatus Politicus*, Caput II, VIII.

<sup>142</sup> Reijen 2009, 66.

<sup>143</sup> Ibid.

<sup>144</sup> Kisner 2011, 18.

<sup>145</sup> Spinoza, *Ethica*, V, praefatio.

Primaire tekst: *In hac [partem] ergo de potentia rationis agam ostendens, quid ipsa ratio in affectus possit, et deinde, quid mentis libertas seu beatitudo sit;*

<sup>146</sup> Miller 2015, 191.

<sup>147</sup> Ibid.

<sup>148</sup> Miller 2015, 109.

<sup>149</sup> Spinoza, *Ethica*, III proposition VI.

Primaire tekst: *Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.*

nooit zichzelf alleen kan vernietigen, de *non-destruction thesis* (III propositio IV).<sup>150</sup> Hiermee bedoelt Miller dat een zaak enkel door externe zaken vernietigd kan worden, dit gebeurt nooit door een interne drang van een zaak zelf.<sup>151</sup> Verder is bij het concept *conatus* van belang dat de mens, en ieder andere zaak, altijd actief probeert zich te behouden voor oneindige tijd (III propositio VIII). Dat is namelijk de essentie van de zaak: *'Het streven, waarbij een iedere zaak probeert in zijn bestaan te blijven bestaan, is niets meer dan de actuele essentie van deze zaak.'*<sup>152</sup> Zolang de zaak een essentie heeft moet het blijven trachten zichzelf te behouden.<sup>153</sup> Het is daarom ook onmogelijk volgens Spinoza dat zelfmoord vanuit de noodzaak van zijn/haar eigen natuur komt.<sup>154</sup> Het moet dan veroorzaakt zijn door externe oorzaken, maar in ieder geval niet door iemands eigen essentie.

Spinoza's verklaring van menselijke affecten en emoties komen geheel voort uit zijn theorie van *conatus*.<sup>155</sup> In zijn filosofie streven het lichaam en de geest tegelijkertijd, ze zijn namelijk parallel aan elkaar.<sup>156</sup> Hoewel het streven in principe hetzelfde is, heeft Spinoza wel verschillende namen voor beide; hij noemt het streven van de geest *'voluntas'* en het streven van het lichaam *'appetitus'* (III propositio IX scholium). Bij het streven van het lichaam is wel altijd een bepaalde graad van bewustzijn aanwezig en wanneer de geest zich ervan bewust is en er ook zo wordt gearticuleerd, noemt Spinoza dat *'cupiditas'*.<sup>157</sup> Maar in principe wordt met alle drie de termen, *voluntas*, *appetitus*, *cupiditas*, hetzelfde bedoeld.<sup>158</sup> Het idee dat de essentie van de mens zelfbehoud is, manifesteert zich in deze drie termen. We hebben de drang in ons lichaam en in onze geest om te blijven bestaan. Zelfbehoud is de basismotivatie van het menselijk gedrag.<sup>159</sup> Volgens Spinoza is het streven van een wezen om zijn existentie te behouden identiek aan het streven om zijn kracht van handelen of niveau van vitaliteit te verbeteren.<sup>160</sup> De filosoof komt tot deze gedachte doordat hij stelt dat zijn mogelijkheid om zichzelf te behouden minder wordt wanneer hij minder kracht heeft of minder vitaal is, en vice versa. Een wezen kan namelijk anticiperen op toekomstige dreigingen voor ons welzijn door zijn kracht te verbeteren en niet alleen op het minimale te teren.<sup>161</sup>

Spinoza maakt een onderscheid tussen emoties. De eerste groep noemt hij primaire emoties,

---

<sup>150</sup> Miller 2015, 107-108.

<sup>151</sup> Ibid. Della Rocca (2008) gebruikt deze term ook.

<sup>152</sup> Spinoza, *Ethica*, III propositio VII.

Primaire tekst: *Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.*

<sup>153</sup> Miller 2015, 108.

<sup>154</sup> Della Rocca 2008, 141.

<sup>155</sup> Della Rocca 2008, 173.

<sup>156</sup> Binnen Spinoza's filosofisch systeem speelt de verhouding lichaam-geest ook een rol. Dit is een directe reactie op Descartes' dualisme, die stelt dat de geest en het lichaam los van elkaar staan maar wel in contact zijn. Spinoza daarentegen behandelt de twee concepten als onscheidbaar. Ze bestaan niet in twee verschillende werelden zoals Descartes stelt. De geest is voor Spinoza de *modus* van het attribuut denken en het lichaam de *modus* van het attribuut uitgebreidheid. Hij stelt dat lichaam en geest verschillende uitdrukkingen zijn van eenzelfde persoon. Er was geen sprake van interactie tussen de twee modi maar hij ging ervan uit dat er sprake was van parallelisme. Het is dus hetzelfde omdat het allebei uiteindelijk teruggaat op de Natuur of God, we zien het enkel vanuit een verschillend perspectief.

<sup>157</sup> Van Reijen 2009, 45.

<sup>158</sup> Van Reijen maakt hier wel een onderscheid in. Ze stelt dat *voluntas* wel verschilt van *cupiditas* omdat het eerstgenoemde echt alleen betrekking heeft op de geest. Maar in dit stuk is een dergelijk onderscheid niet van belang, vandaar dat ze worden behandeld als verschillende manifestaties van het concept, streven.

<sup>159</sup> Allison, H.E. 1998, *Spinoza, Benedict de (1632-77)*, section 9: The emotions, alinea 3. <https://www-rep-routledge-com.ru.idm.oclc.org/articles/biographical/spinoza-benedict-de-1632-77/v-1/sections/the-emotions>

<sup>160</sup> Ibid.

<sup>161</sup> Della Rocca 2008, 156.

dit zijn de emoties *laetitia*, *tristitia* en *cupiditas*.<sup>162</sup> Deze hangen samen met de transitie van een bepaald niveau van vitaliteit naar een andere.<sup>163</sup> *Laetitia* en *tristitia* zijn emoties die onze kracht of vitaliteit vergroten of verminderen. Niet alleen lichamelijk hebben we deze emoties, maar ook mentaal. Streven is niet alleen in het lichaam maar ook in de geest, zoals hiervoor is aangetoond. *Cupiditas* is ook een primaire emotie omdat geest de neiging heeft om van een bepaald niveau van vitaliteit of kracht naar een andere te gaan.<sup>164</sup> *'De geest, in zoverre als het kan, probeert zich die dingen in te beelden die de kracht van handelen van het lichaam vergroten of helpen.'*<sup>165</sup> Dit idee van ons lukt niet altijd, maar het is wel een belangrijke mentale status. Deze drie primaire emoties zijn de basis voor alle andere mentale toestanden. Neem nu liefde, die legt Spinoza uit simpelweg als volgt uit: *'Dus is liefde niets anders dan vreugde met de begeleidende idee van een externe oorzaak...'*<sup>166</sup> Alle andere emoties zijn gebaseerd op een van de drie primaire emoties en hebben een externe oorzaak. Dit geldt voor liefde, haat, jaloezie, moed etc.

Aan de hand van deze emoties heeft Spinoza besloten wat goed voor ons is. Als mensen menen wij namelijk dat iets goed is wanneer wij ernaar streven:

*'Uit al deze dingen blijkt dus, dat wij niets proberen, willen, nastreven en niets verlangen, omdat we oordelen dat het goed is; maar integendeel, we oordelen daarom dat iets goed is, omdat we het proberen, willen, nastreven en verlangen.'*<sup>167</sup>

Daaruit haalt Spinoza dat goedheid niet zozeer in de dingen zelf zit, maar eerder in onze manier van reageren op die dingen.<sup>168</sup> Dit verklaart ook meteen waarom er verschil zit in wat een ieder fijn vindt: zo houdt de een misschien van dansen maar een ander persoon absoluut niet. Het is daarom mogelijk dat een zaak tegelijkertijd goed, slecht en indifferent is: *'Muziek bijvoorbeeld is goed voor een melancholisch persoon, slecht voor iemand die treurt; maar voor een dove is het noch goed noch slecht.'*<sup>169</sup>

Om dit goed te begrijpen is het handig om Spinoza's axiologie te bespreken. Zoals net vermeld is er voor Spinoza geen absoluut goed of absoluut slecht. Het is individueel bepaald. Desalniettemin geeft de filosoof wel een algemene notie van beide concepten. Hij definieert goed als volgt: *'Ik zal met goed dit bedoelen, waarvan we zeker weten dat het nuttig is voor ons.'*<sup>170</sup> En *malus* als volgt: *'Maar met slecht dit, waarvan we zeker weten dat het ons belemmert om meester te zijn*

---

<sup>162</sup> *Laetitia* wordt hier niet als geluk gebruikt, maar als de emotie vreugde. Dit gebruik en andere termen zijn onder het kopje 'Termen van Spinoza voor geluk' te vinden. *Cupiditas* is bovendien inclusief de termen *voluntas* en *appetitus*.

<sup>163</sup> Allison, H.E. 1998, *Spinoza, Benedict de (1632-77)*, section 9: The emotions, alinea 4-5. <https://www-rep-routledge-com.ru.idm.oclc.org/articles/biographical/spinoza-benedict-de-1632-77/v-1/sections/the-emotions>

<sup>164</sup> Della Rocca 2008, 157.

<sup>165</sup> Spinoza, *Ethica*, III propositio XII.

Primaire tekst: *Mens quantum potest, ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augent vel iuvant.*

<sup>166</sup> Spinoza, *Ethica*, III propositio XIII scholium.

Primaire tekst: *Nempe amor nihil aliud est, quam laetitia concomitante idea causae externae...*

<sup>167</sup> Spinoza, *Ethica*, III propositio IX scholium.

Primaire tekst: *Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere neque cupere, quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.*

<sup>168</sup> Della Rocca 2008, 176.

<sup>169</sup> Spinoza, *Ethica*, IV praefatio.

Primaire tekst: *Ex. gr. musica bona est melancholico, mala lugenti; surdo autem neque bona neque mala.*

<sup>170</sup> Spinoza, *Ethica*, IV definitio I.

Primaire tekst: *Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile.*

*van iets goeds.*<sup>171</sup> Indifferente zaken zijn dingen die met geen van beide definities overeen komen.<sup>172</sup> Als we een gelukkig leven willen leiden, moeten we dus zoveel mogelijk zaken volgen waarvan we zeker weten dat het nuttig is voor ons. Spinoza's axiologie is sterk verbonden met het concept *conatus*; onze morele waarden – goed, kwaad en indifferent – worden gefundeerd door ons streven naar zelfbehoud.<sup>173</sup> De mate waarin een handeling goed, slecht of wat dan ook is wordt bepaald door de mate waarin het krachtig is voor ons. Hieruit is af te leiden dat Spinoza een radicaal egoïstische ethiek aanhangt, het is namelijk goed dat we onze eigen kracht vergroten.<sup>174</sup> Maar hij nuanceert dit idee in de laatste twee delen van de *Ethica*.

In die delen legt Spinoza uit hoe we kunnen vermijden dat we slaaf blijven van onze passies door middel van intellectueel begrip van die passies.<sup>175</sup> Het belangrijkste onderdeel om tot begrip te komen, is het kennen van het verschil tussen actieve en passieve emoties. Passieve emoties worden ontwikkeld door externe oorzaken. Angst en woede zijn voorbeelden van passieve emoties. Actieve emoties daarentegen worden ontwikkeld door de geest wanneer het kennis heeft over de menselijke conditie.<sup>176</sup> Alleen uit de passieve emoties verlangen en vreugde komen actieve emoties voort omdat zij de enige uitingen van kracht zijn. Pijn zal bijvoorbeeld nooit een actieve emotie worden omdat het onze kracht reduceert.<sup>177</sup> Op het moment dat we duidelijk begrijpen wat die passieve emoties zijn, worden het actieve emoties. De verandering van passieve naar actieve emoties is de manier naar bevrijding. Wanneer we weten dat alles gedetermineerd is in de wereld, zal het gevoel van haat stoppen jegens het handelen van iemand aangezien zijn/haar handelen gedetermineerd is. Op deze manier worden we moreel bevrijd en verlaten we onze passieve emoties. Hoewel het paradoxaal lijkt, zijn we pas vrij en gelukkig wanneer we de noodzaak van alle zaken waarderen.<sup>178</sup>

De beste manier om ons te bevrijden van deze passies is door de meest positieve kennis te bezitten: door de werkelijkheid te zien en leren kennen in het licht van de eeuwigheid, *sub specie aeternitatis*. Op die manier leren we God kennen: '*Het hoogste goed van de geest is kennis van God, en de hoogste deugd van de geest het leren kennen van God.*'<sup>179</sup> Dat is het hoogste goed, de hoogste vorm van deugd en de manier om het gelukkige leven te bereiken.

---

<sup>171</sup> Spinoza, *Ethica*, IV definitio II.

Primaire tekst: *Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quominus boni alicuius simus compotes.*

<sup>172</sup> Miller 2015, 148. Hij stelt hier dat zaken ofwel goed, niet-goed of noch goed noch niet-goed zijn. Aangezien dit enigszins onduidelijk over kan komen, volstaan de termen goed, slecht en indifferent.

<sup>173</sup> Della Rocca 2008, 203.

<sup>174</sup> Ibid.

<sup>175</sup> Kenny 2007, 551.

<sup>176</sup> Ibid.

<sup>177</sup> Kenny 2007, 694.

<sup>178</sup> Ibid.

<sup>179</sup> Spinoza, *Ethica*, IV propositio XXVIII.

Primaire tekst: *Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere.*

## Vergelijking tussen de filosofieën van de stoa en Spinoza

Al tijdens Spinoza's leven waren er filosofen en andere intellectuelen die de opvallende overeenkomst zagen tussen de stoïcijnse leer en Spinoza's filosofie. Die overeenkomsten zijn te vinden in de *fysica*, *logica* en *ethica*, in dit stuk is echter specifiek op de ethiek de focus gelegd. Nu beide ethische systemen uitgebreid uiteengezet zijn, wordt het tijd de twee naast elkaar te plaatsen. Dit zal grotendeels in de volgorde zijn waarin het filosofisch systeem van de stoïcijnen besproken is.

Om te beginnen komen de posities van ethiek binnen het filosofisch geheel overeen: beide filosofieën stellen dat er sprake is van een driedeling: de *fysica*, *logica* en *ethica*. De ethiek moet worden begrepen door middel van de *fysica* en aan de hand van de *logica*, maar het uiteindelijke doel is te vinden in de ethiek. De vergelijking van Diogenes Laertius tussen de ethiek en een vrucht komt grotendeels overeen met de vergelijking die Descartes maakt. Spinoza heeft zelf geen vergelijkbare formule genoemd maar deze driedeling werd algemeen geaccepteerd binnen de 17<sup>e</sup>-eeuwse filosofische kringen. Dit blijkt ook uit de indeling van bekendste werk, de *Ethica*, waarin hij begint met het uiteenzetten van metafysische elementen om zo in de laatste drie hoofdstukken ethische elementen te bespreken. De belangrijkste overeenkomst is dat beide filosofieën ethiek als einddoel zagen. Dit einddoel was voor beide het verkrijgen van het gelukkige leven, wat dat ook mocht inhouden.

De woorden die de stoïcijnen gebruikten voor geluk komt grotendeels overeen met de woorden die Spinoza gebruikt. Een groot verschil is natuurlijk dat de meeste stoïcijnen in het Grieks schreven en Spinoza in het Latijn.<sup>180</sup> In Latijnse weergaven van de stoïcijnse theorieën worden *beatitudo* en *felicitas* afwisselend gebruikt. Ze zagen het als synoniemen voor geluk. Daarentegen waren *gaudium* en *laetitia* termen die een andere betekenis hadden, vandaar dat ze niet gebruikt werden om geluk te beschrijven in de zin van het ultieme doel. Beide benamingen hadden een irrationele connotatie. Volgens de stoïcijnen was geluk sterk verbonden met de menselijke ratio en de term ervoor moest dan ook een rationele gevoelswaarde hebben. *Gaudium* en *laetitia* hadden dat niet volgens de stoïcijnse filosofen omdat beide emoties waren en emoties hadden per definitie niets te maken met rationeel geluk. Spinoza gebruikte de termen *beatitudo* en *felicitas* ook afwisselend maar in de loop van eeuwen werd *felicitas* steeds vaker vertaald als voorspoed en succes waardoor Spinoza vaker *beatitudo* gebruikt in zijn werken. Daarnaast gebruikt hij *gaudium* op dezelfde manier zoals de stoïcijnen doen. Spinoza gebruikte *laetitia* ook op dezelfde manier als hij *gaudium* gebruikte, maar met *summa laetitia* bedoelde hij het woord 'geluk'. Verder is opvallend dat Spinoza soms ook een ander woord gebruikt wanneer hij over geluk in de zin van het ultieme doel spreekt: *salus*. *Salus* heeft door invloed van het Christendom een andere betekenis gekregen dan in de Romeinse tijd, maar deze betekenis nam Spinoza niet over. Het is geen synoniem van *beatitudo*, maar Spinoza gebruikt *salus* wanneer hij een ander aspect van het hoogste goed uitdrukt.

## Vergelijking tussen de ideeën van de Stoa en Spinoza over het verkrijgen van het gelukkige leven

Op eerste gezicht zijn er natuurlijk duidelijke overeenkomsten tussen beide filosofieën, zoals hun metafysisch monisme, hun gedetermineerd wereldbeeld en het leven in overeenstemming met de Natuur. Maar de interessante zaken zitten juist in de kleinere overeenkomsten en verschillen, vandaar dat nu beide filosofische leren met elkaar zullen worden vergeleken.<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> De Griekse termen zullen daarom niet behandeld worden hier.

<sup>181</sup> Hierbij moet wel vermeld worden dat niet alle onderdelen die besproken zijn in de vorige twee hoofdstukken aan bod zullen komen. Dit is enerzijds doordat niet alle onderdelen in beide filosofieën voorkomen, anderzijds doordat de beperkte lengte niet toe laat om alles te behandelen. Daarnaast zijn er onderdelen überhaupt niet besproken die wel onderdeel zijn van de filosofieën maar opnieuw door de

Allereerst zullen de concepten οἰκείωσις en *conatus* besproken worden, deze termen liggen namelijk aan de basis van beide ethische systemen. Daarbij is de vraag meteen van toepassing of deze termen hetzelfde inhouden. Miller geeft hier uitgebreid uitleg over en komt tot de conclusie dat ze hoofdzakelijk overeenkomen.<sup>182</sup> Hoewel de letterlijke vertalingen niet overeenkomen, ‘toeëigening’ en ‘streven’, wordt er wel hetzelfde mee bedoeld. Allebei doelen ze namelijk op het idee van zelfbehoud. Dat geldt voor alle levende wezens. Het is een dierlijk instinct dat ons ertoe zet om altijd te blijven bestaan, om onze existentie zo lang mogelijk te continueren. Een verschil is dat bij Spinoza onze essentie gedefinieerd wordt door onze streven naar zelfbehoud, terwijl de stoïcijnen dachten dat het mogelijk was voor een individu om te transformeren en meenden dat het streven naar zelfbehoud niet onze essentie definieert.<sup>183</sup> Overeenkomstig is dat beide filosofieën hun axiologie baseren op het concept van zelfbehoud. De Stoa haalt hun waardeleer direct uit de leer van de οἰκείωσις en Spinoza haalt het uit zijn emotieleer, die op haar beurt weer gebaseerd is op *conatus*.<sup>184</sup>

Bovendien is de axiologie van de Stoa en Spinoza allebei driedelig: er zijn goede zaken, slechte en indifferente. Een handeling is goed volgens de stoïcijnen wanneer het ons gestel verbetert, slecht wanneer het ons gestel schaadt en indifferent wanneer het geen van beide is. De opvatting van gestel van de stoïcijnen verschilt hier wel met die van Spinoza. De stoïcijnen bedoelen met gestel de ratio terwijl Spinoza zowel het lichaam als de ziel bedoelt. Verder komen Spinoza’s definities hier bijna geheel mee overeen. Hij verdeelt het op basis van nuttigheid voor ons gestel: wanneer iets nuttig is voor ons is het goed, vice versa en wanneer iets niet correspondeert met het goede noch met het slechte is het indifferent. Tot zover lopen de twee gelijk. Maar de stoïcijnen, over het algemeen, nemen aan dat er binnen de indifferente zaken ook sprake is van een driedeling. Zeno stelde namelijk dat het verkiezen van een bepaalde indifferente zaak boven een andere gewoon is aan de mens. Het is natuurlijk om rijkdom boven armoede te plaatsen, zolang rijkdom maar geen doel is. De stoïcijns filosoof Epictetus en Spinoza namen dit laatste niet aan. Zij stellen namelijk allebei dat indifferente zaken onverdeeld moeten blijven. Wel stellen alle stoïcijnen en Spinoza dat indifferente zaken voor het bereiken van het gelukkige leven onbelangrijk zijn en dat daar dan ook zo min mogelijk aandacht aan moet worden besteed, ook niet aan verkieslijke indifferente zaken zoals rijkdom.

Hun ideeën over de positie van het individu binnen de axiologie verschillen: de Stoa stelt dat het enige échte goede deugd is, deze houding noemt men waarde-absolutisme.<sup>185</sup> Dat is een absoluut gegeven, aangezien het de enige manier is waarop de mens εὐδαιμονία kan bereiken. Dit is bij Spinoza niet het geval, hij is een waarde-relativist.<sup>186</sup> Spinoza geeft namelijk het individu een rol: ieder mens heeft andere omstandigheden en dus een ander beeld van wat nuttig is voor zijn/haar gestel. Voor een melancholisch persoon is muziek goed, voor een treurende niet en voor een dove heeft het geen invloed.<sup>187</sup> Een dergelijk voorbeeld wordt in de stoïcijns literatuur niet gemaakt. Het is absoluut niet zo dat de stoïcijnen vaststaande ideeën hadden van concepten, zoals Plato’s transcendenten Ideeën, maar ze bespreken de axiologie in ieder geval minder in het licht van het

---

bepaalde lengte heb ik een keuze gemaakt om de genoemde aspecten wel te bespreken en andere kort aan te stippen of weg te laten.

<sup>182</sup> Miller 2015, 109-119.

<sup>183</sup> Voor een uitgebreidere uitleg van deze ideeën zie Miller 2015, 119-136.

<sup>184</sup> Voor een zeer gedetailleerde uiteenzetting van de twee concepten is het boek *Reason and Normativity* (2012) door (ed.) A. G. Vigo uitermate geschikt.

<sup>185</sup> Miller 2015, 151. Miller noemt een dergelijke houding waarde-monisme maar absolutisme voorkomt verwarring bij het waarde-relativisme wat Miller ook wel waarde-dualisme noemt.

<sup>186</sup> Ibid.

<sup>187</sup> Parafraze van Spinoza, *Ethica*, IV praefatio.

individu dan Spinoza. De stoïcijnse waardeleer wordt daarom ook absoluut genoemd en Spinoza's axiologie relativistisch.<sup>188</sup>

Wanneer beiden de ratio behandelen, stellen ze de mens centraal. De mens is namelijk de enige van alle levende wezens die rede bezit, dat zit in onze natuur. Juist daarom moeten we niet alleen zelfbehoud nastreven in de zin van ons lichaam behouden, maar ook onze ratio in acht nemen. Onze ratio maakt ons bijzonder en dat moeten we ook behouden. Het is dus mogelijk dat we goed handelen maar ons lichaam daarmee schaden. Tot zover is Spinoza het nog met de stoïcijnen eens. Er is echter wel een verschil met betrekking tot de duur van zelfbehoudend handelen. Dit heeft te maken met het hun ideeën over zelfmoord. De stoïcijnen zijn beroemd geworden door hun idee over zelfdoding. Ze stellen namelijk dat goed handelen er soms tot kan leiden dat een persoon zelfmoord pleegt. Het is namelijk weleens belangrijker om volgens onze principes, onze ratio, te leven ook al wordt dat bekocht met de dood. Het drinken van de gifbeker door Socrates is hier een duidelijk voorbeeld van. Spinoza daarentegen stelt dat het onmogelijk is dat iemand uit eigen beweging zelfmoord pleegt. Zolang een zaak namelijk een essentie heeft, moet het volgens zijn essentie leven en dat betekent het continu blijven trachten om zichzelf te behouden. Beide zijn het er over eens dat zelfbehoud niet alleen fysiek van toepassing is, maar ook rationeel. Ze slaan echter een andere weg in wanneer het gaat over de mate waarin het bestaan van belang is. Bij Spinoza is dat het meest essentiële van de mens, maar bij de stoïcijnen is het mogelijk dat het fysiek blijven leven ondergeschikt is aan het volharden van de rede.

Deugd is een ander belangrijk aspect in de stoïcijnse ethiek. Zoals hiervoor genoemd is deugd het hoogste goed en noodzakelijk om het gelukkige leven te verkrijgen. Alle deugden moeten tegelijkertijd in een persoon aanwezig zijn, want dan pas is hij/zij volledig volmaakt en gelukkig. Hoewel deugd an sich niet een prominente rol speelt in Spinoza's ethiek, verbindt hij dit concept met het gelukkige leven. Allebei de filosofieën stellen dat er sprake is van deugdzaam handelen wanneer het in overeenstemming met de Natuur is en beide erkennen dat de rede daar een grote rol in speelt. Voor Spinoza is deugd echter slechts een ander woord voor goed zijn of gelukkig zijn, terwijl er bij de stoïcijnen een zwaarder accent ligt op deugd in de ethiek als geheel.

Aan emoties besteden allebei de filosofieën veel aandacht. Als er iets is waar de stoïcijnen in de moderne tijd bekend om staan, is het wel de afwezigheid van emoties. Als rationeel functioneerde wezens kunnen en moeten we onze emoties beheersen, opdat we niet beïnvloed worden door irrationele oordelen die hetzelfde zijn aan passies maar opdat we enkel geleid worden door onze ratio. Spinoza meende dit ook en stelde dat we van passieve emoties moeten afzien. Deze passieve emoties zijn extern veroorzaakt in tegenstelling tot de actieve emoties die ontwikkeld worden door onze eigen geest. Op het moment dat de passieve emoties veranderen in actieve, worden we bevrijd. Dit betekent dat we de wereld begrijpen en dientengevolge zijn we vrij en gelukkig. Uit Spinoza's uitleg van emoties blijkt dat hij niet instemde met het stoïcijnse idee dat we onszelf van alle emoties kunnen en moeten vrij maken. Dit is onmogelijk volgens Spinoza: *'De stoïcijnen meenden echter dat deze dingen [begeertes] volkomen op onze wil berusten, en wij volkomen kunnen heersen over deze dingen.'*<sup>189</sup> Spinoza stelt namelijk dat die actieve emoties een onderdeel zijn van het gelukkige leven, we moeten deze emoties dus juist niet controleren. Los van dit verschil is er niet bijzonder veel onderscheid tussen de twee emotieleren.<sup>190</sup>

Het metafysisch monisme of pantheïsme is een van de grootste overeenkomsten tussen de filosofieën. Het idee dat God immanent is en gelijk staat aan de Natuur en dus een en hetzelfde is,

---

<sup>188</sup> Miller heeft in zijn werk *Spinoza and the Stoics* meer details over dit specifieke onderwerp (145-164).

<sup>189</sup> Spinoza, *Ethica*, V, praefatio II, II, 25-28.

Primaire tekst: *Stoici tamen putarunt, eosdem [sc. affectus] a nostra voluntate absolute pendere, nosque iis absolute imperare posse.*

<sup>190</sup> Miller 2015, 4.

deelt Spinoza met de stoïcijnen. Het is de enige substantie en de immanente oorzaak van alle zaken.<sup>191</sup> Alles is terug te leiden tot God, dus alle natuurwetten zijn ook veroorzaakt door God/Natuur. Alle oorzaken volgen elkaar bovendien noodzakelijkerwijs op. Volgens de stoïcijnen is alles gedetermineerd door God, die niet anders kan en wil.<sup>192</sup> Gods wil en de noodzakelijke volgorde van oorzaken is bovendien één, wat impliceert dat God niet vrij is. Spinoza's God is ook de noodzakelijke oorzaak van alle zaken maar hij is wel vrij. Hij (of Zij of Het) is überhaupt de enige die vrij is, de Natuur is namelijk de enige substantie en enkel substanties zijn vrij volgens Spinoza's definitie.<sup>193</sup> Een ander groot verschil is hun standpunt of de wereld naast deterministisch ook teleologisch is. De stoïcijnen stellen namelijk dat dit wel het geval is, en Spinoza niet. De stoïcijnse leer is namelijk gericht op de mens omdat de stoïcijnen menen dat God alles zo goed mogelijk inricht speciaal voor de mens, want wij hebben als enige rede. Alles heeft daarom ook een doel dat positief uitpakt voor de mens. Deze doelmatigheid is in Spinoza's leer absoluut niet te vinden. Hij stelt namelijk dat wij door ons gelimiteerd vermogen om te oordelen denken dat God in voorkeur van de mens handelt. Dit is zeker niet het geval, omdat God überhaupt niet handelt met een doel. God moet namelijk volledig vanuit de noodzaak van zijn natuur handelen en dit is niet compatibel met doelmatigheid.

De mens heeft in beide systemen geen vrije wil, alles wat hij/zij denkt te kiezen is noodzakelijk. Wanneer we onszelf bevrijden van onze emoties (of het nu alle emoties zijn of alle emoties behalve de actieve) kunnen we door onze rede tot inzicht komen en God/Natuur leren kennen. De stoïcijnen voegen het belang van deugden hieraan toe en Spinoza de wisseling van passieve naar actieve emoties. Hoewel ze het op een andere manier invullen, stellen ze uiteindelijk allebei dat we het gelukkige leven kunnen bereiken door te leven in overeenstemming met de Natuur. Dit is deugzaam leven, dat is het gelukkig leven.

---

<sup>191</sup> Miller 2015, 3.

<sup>192</sup> Sellars 2006, 101.

<sup>193</sup> Hierbij de term substantie de betekenis die Spinoza in zijn *Ethica* hieraan gaf: '*Met substantie bedoel ik dat wat in zichzelf is, en door zichzelf wordt voortgebracht: dit is dat, waarvan de concepten niet een concept van een andere zaak nodig hebben, waaruit het moet worden gevormd.*' (*Ethica*, I definitio III.)



## Conclusie

In de drie hoofdstukken is gekeken naar de ideeën van de Stoa en Spinoza over het bereiken van het gelukkige leven. Als eerste is de stoïcijnse leer uitvoerig besproken waarna Spinoza's filosofie volgde. Daarna zijn de twee systemen naast elkaar gelegd en is er gekeken naar de verschillen en overeenkomsten. Daarbij is gekeken naar ethiek als onderdeel van de discipline filosofie en naar de verschillen en overeenkomsten van de semantische kant van geluk. Daaruit is gebleken dat de terminologie grotendeels overeenkomt maar dat Spinoza de klassieke Latijnse woorden, *beatitudo* en *felicitas*, afwisselt met *salus*.

Wat betreft de ideeën over het bereiken van het gelukkige leven ben ik tot de conclusie gekomen dat elementaire onderdelen van de stoïcijnse filosofie ook terugkomen in Spinoza's leer, maar dat de filosofieën op cruciale punten uiteenlopen. Ze congrueren op de punten van metafysisch monisme – God en de Natuur zijn één – het gedetermineerd wereldbeeld en het leven in overeenstemming met de Natuur als het ultieme doeleinde om het gelukkige leven te bereiken. Het dierlijk instinct om te blijven leven, ofwel οἰκείωσις ofwel *conatus* genoemd, is in allebei de filosofieën de basis voor de axiologie die ook overeenkomstig is in beide leren. Spinoza komt echter tot dit punt met een extra stap, de emotieleer speelt er namelijk ook een rol in. Allebei de axiologieën maken een driedeling, maar in de groep van indifferente zaken maken de meeste stoïcijnen nogmaals een driedeling. Hier sluit Spinoza zich niet bij aan, voor hem zijn alle indifferente zaken gelijk. Een laatste verschil binnen de axiologie is de mate waarin de axiologie absoluut is. De stoïcijnen zijn waarde-absolutisten, ze stellen namelijk dat deugd het enige echte goede is en dus ook de enige manier is waarop een mens gelukkig kan zijn. Spinoza is daarentegen een waarde-relativist, hij stelt namelijk dat het goede per individu verschilt.

Een ander essentieel aspect van beide ethische leren is de ratio. In beide filosofieën wordt de rede als iets bijzonders gezien dat alleen de mens bezit. Hun idee van zelfbehoud beperkt zich daarom niet alleen tot het fysieke maar omvat ook het rationele. De leren hebben echter een ander idee over de doorwerking van de ratio ten aanzien van ons leven. De stoïcijnen menen dat zelfmoord een logisch, rationele keuze kan zijn van de mens, terwijl Spinoza dit onmogelijk acht. Een persoon kan nooit zo handelen dat het zelfmoord pleegt uit eigen beweging. Een ander prominent onderwerp in de filosofieën is de afwezigheid van emoties. Beide menen dat we onze ratio moeten volgen in plaats van onze menselijke emoties. Spinoza voegt hier iets aan toe wat de stoïcijnen niet doen; hij maakt een onderscheid in emoties waardoor sommige emoties, de actieve, juist moeten worden bereikt om tot het gelukkige leven te komen. Stoïcijnen pleiten juist voor een gehele afwezigheid van emoties. Het laatste onderdeel dat vergeleken is, is de metafysische kant van de ethiek. God is namelijk gelijk aan de Natuur stellen ze allebei. Verder voegt Spinoza toe in zijn definities dat God gelijk is aan de enige substantie.<sup>194</sup> Maar Spinoza's God is vrij en de stoïcijnse God niet. Bovendien is de stoïcijnse wereld naast gedetermineerd ook teleologisch ingericht, terwijl in Spinoza's wereld geen sprake is van teleologie.

Beide filosofieën zijn eudaimonisch aangezien ze allebei als einddoel hebben een manier te vinden om het gelukkige leven te bereiken. Het persoonlijk geluk staat centraal. Hun manier van denken over het gelukkige leven komt grotendeels overeen en de manier van het bereiken van het gelukkige leven bevat veel dezelfde elementen. Er zijn echter wel cruciale punten waarin ze verschillen. Hierdoor is te concluderen dat er zeker een duidelijke relatie is aan te duiden, maar dat ze op teveel cruciale punten verschillen om van een stoïcijnse Spinoza te spreken. Er is bovendien te weinig bewijs om te stellen dat de Stoa daadwerkelijk invloed heeft gehad op Spinoza's filosofie, maar om deze reden kan het ook niet ontkend worden.

Er is nog genoeg ruimte voor toekomstig onderzoek wat betreft de relatie tussen de Stoa en

---

<sup>194</sup> Opnieuw wordt de definitie bedoeld die Spinoza aan de term substantie geeft.

Spinoza. Zo zou een werk dat zich niet alleen bezighoudt met ethiek waarin de twee filosofieën worden vergeleken veel bijdragen aan de kennis van beide filosofieën. Hoewel de overeenkomsten al eeuwenlang bekend zijn, is er nog niet een werk waarin dat duidelijk en volledig wordt besproken. Miller heeft hier een goede poging in gedaan maar bespreekt slechts enkele thema's, waardoor er een incompleet beeld ontstaat van de relatie tussen de twee.<sup>195</sup> Bovendien kan er nog veel onderzocht worden door Spinoza's filosofie in een bredere historische context te behandelen. Op die manier kan zijn filosofie met eigentijdse filosofieën worden vergeleken om andere overeenkomsten te vinden, die er misschien op kunnen duiden dat Spinoza niet zozeer door de Stoa beïnvloed is, maar door andere filosofieën die veel weg hebben van de stoïcijnse leer. Als laatste kan het interessant zijn om de vergelijking te schrijven vanuit stoïcijns perspectief aangezien de meeste boeken geschreven zijn vanuit Spinoza's filosofie. Al met al is er dus nog genoeg ruimte voor volgend onderzoek.

Dat de zoektocht naar het gelukkige leven een moeilijke is, blijkt maar weer uit deze twee filosofieën. De Braziliaanse jongen en Ierse vrouw en ik vragen het ons allemaal weleens af, hoe word ik nu gelukkig? Twee geformuleerde antwoorden zijn in dit stuk besproken en hopelijk zetten ons ertoe aan om er zo nu en dan over na te denken. Want het gelukkige leven lijkt mij een uitermate aangenaam einddoel.

---

<sup>195</sup> Zie inhoudsopgave van Miller (2015).

## Bibliografie

### Primaire literatuur

Cicero, *Academica*.

Cicero, *Tusculanae Disputationes*.

Descartes, *Principes*.

Diogenes Laertius, *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων*.

Epictetus, *Διατριβαί*.

Epictetus, *Ἐγχειρίδιον*.

Plato, *Θεαίτητος*.

Plato, *Κρίτων*.

Plutarchus, *Περὶ Στωικῶν ἐναντιωμάτων*.

Seneca Minor, *De vita beata*.

Seneca Minor, *Epistulae morales ad Lucilium*.

Spinoza, *Ethica, Ordine Geometrico Demonstrata*.

Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*.

Spinoza, *Tractatus Politicus*.

Stobaeus, *Ἐκλογαὶ φυσικαὶ καὶ ἠθικαί*.

### Secundaire literatuur

Brady, I. 1959, *A History of Ancient Philosophy*, Milwaukee.

Della Rocca, M. 2008, *Spinoza*, New York.

Giancotti Boscherini, E. 1970, *Lexicon Spinozanum*, Den Haag.

Huenemann, C. 2008, *Interpreting Spinoza*, Cambridge.

Johansen, K.F. 1991, *A History of Ancient Philosophy from the Beginnings to Augustine*, London.

Jost, L.J. 2002, Introduction, *Eudaimonia and Well-being: Ancient and Modern Conceptions*, Kelowna, BC.

Jost, L.J. & Schiner, R.A. (eds.) 2002, *Eudaimonia and Well-being: Ancient and Modern Conceptions* (= *Apeiron* 35.4), Kelowna, BC.

Kenny, A. 2010, *A New History of Western Philosophy*, Hampshire.

Kisner, M.J. 2011, *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge.

Koistinen, O. 2009, *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, New York.

Long, A.A. 1974, *Hellenistic Philosophy*, London.

Long, A.A. & Sedley, D.N. 1987 *The Hellenistic philosopher, Volume 2*, Cambridge.

Miller, J. 2015, *Spinoza and the Stoics*, Cambridge.

Nadler, S. 1999, *Spinoza, A Life*, Cambridge.

Sedley, D. 2003. The School, from Zeno to Arius Didymus, in: Inwood, B. (eds.), *The Cambridge Companion to The Stoics*. Cambridge.

Sellars, J. 2006, *Stoicism*, Trowbridge.

Van Reijen, M. 2009, *Spinoza*, Kampen.

Van Straaten, M. 1969, *Kerngedachten van de Stoa*, Bussum.

Wolf, A. 1992, *The oldest biography of Spinoza*, Bristol.

### Internet bronnen

Allison, H.E. 1998, *Spinoza, Benedict de (1632-77)*, section 4 God and the world & section 9 The Emotions.

Laatst geraadpleegd op 22-05-2018: <https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/spinoza-benedict-de-1632-77/v-1>

Bayle, P. 1718, *Nouvelles de la république des lettres*, Amsterdam.

Laatst geraadpleegd op 31-05-2018:

[http://data.bnf.fr/32826561/nouvelles\\_de\\_la\\_republique\\_des\\_lettres\\_amsterdam/](http://data.bnf.fr/32826561/nouvelles_de_la_republique_des_lettres_amsterdam/)

### Figuren

Figuur 1: Escamoth van de joodse gemeente Talmud Tora met de banvloek over Spinoza, 1656.

Laatst geraadpleegd op 7-5-2017:

[https://archieff.amsterdam/stukken/beroemd/spinoza\\_in\\_de\\_ban/index.nl.html](https://archieff.amsterdam/stukken/beroemd/spinoza_in_de_ban/index.nl.html)