

Eva's perfectie: Spinoza over seksuele (on)gelijkheid

Hasana Sharp, Associate Professor Filosofie, McGill University

Eve's Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality, in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 50, no. 4 (2012) 559–580. Met toestemming tot vertaling en overname op deze website van de auteur en van Steven Nadler, *Editor* van de *Journal*. Deze vertaling © 2013 Karel D'huyvetters, met dank aan Maria Cornelis en Lut De Rudder voor het nalezen van de tekst.

Het is wel bekend dat bij de laatste woorden die Spinoza schreef ook die behoren waarin hij de uitsluiting van vrouwen uit politieke ambten rechtvaardigt, op grond van hun natuurlijke minderwaardigheid. In de laatste overgebleven paragraaf van zijn onvoltooide *Staatkundige Verhandeling* houdt hij vol dat wij 'met zekerheid mogen stellen dat vrouwen van nature niet dezelfde rechten hebben als de mannen maar integendeel noodzakelijkerwijze onderdoen voor de mannen.'¹ Zijn argumentatie voor seksuele ongelijkheid is zowel verrassend als ondubbelzinnig. Hij beschouwt de minderwaardigheid van de vrouw niet als het resultaat van een samenleving die slecht georganiseerd is, maar als het gevolg van een ingeboren en onoverkomelijke zwakheid. Hij beweert niet dat vrouwen verhinderd zijn om gebruik te maken van hun intelligentie, zoals hij wel aanvaardt in het geval van de massa,² maar dat vrouwen van nature 'noodzakelijkerwijze' de mindere zijn van de man.³ In haar analyse van de gelijkwaardigheid van de vrouw bij Spinoza stelt Margaret Gullan-Whur dat die bewering verrassend is, zowel om biografische als om filosofische redenen. Gezien het relatief progressieve Nederlandse milieu en de belangrijke plaats die verscheidene vrouwelijke tegenspeelsters innamen met betrekking tot Descartes' filosofie, inzonderheid Prinses Elisabeth van Bohemen,⁴ moet Spinoza wel weet hebben gehad van welopgeleide en intelligente vrouwen.⁵ Bovendien is

¹ Spinoza, *Staatkundige verhandeling* (in het vervolg: TP), hoofdstuk 2, par. 4 (G III.360/S 753). De Latijnse tekst luidt als volgt: *[A]ffirmare omnino licet, foeminas ex natura non aequale cum viris habere jus, sed eas viris necessario cedere*.

² Hoewel het typisch is voor interpreters om Spinoza een lage dunk toe te schrijven over het *vulgus*, verwijt hij in de TP aan de 'macht en cultuur' dat zij de massa onwetend en wispelturig maken door het instellen van slafelijke bestaansvoorwaarden (TP7.27)

³ TP 11.4 (G III.360/S 753). Zie Gullan-Wuhr, "Spinoza and the Equality of Women," 94.

⁴ Descartes' respect voor Elisabeths mentale kwaliteiten blijkt duidelijk op verschillende plaatsen, waaronder de dedicatie bij zijn *Principia Philosophiae*, die Spinoza bestudeerde en 'omzette' *more geometrico*. Zie René Descartes, "Dedicatory Letter to Elisabeth," in CSM I.190–94/AT VIIIA.1–4.

⁵ Gullan-Whur merkt bijvoorbeeld op dat Spinoza in het Latijn begeleid werd door Clara, de dochter van Francis van den Enden ("Spinoza and the Equality of Women," 92). We

zijn ontkenning van seksuele gelijkheid filosofisch onverwacht, gezien zijn doctrine van de 'gemeenschappelijke noties', die de universele bekwaamheid tot redelijkheid toekent aan 'menselijke wezens'.⁶ Zelfs als we zouden aannemen dat er een ongelijke bekwaamheid was tussen de mannen en de vrouwen van zijn tijd, dan nog is zijn ontkenning van de mogelijkheid tot seksuele gelijkwaardigheid ontstellend, aangezien hij in zijn ethiek de plasticiteit erkent van de menselijke mogelijkheden⁷ en zich een hevig voorstander toont van de opvoeding van anderen als het praktische bewijs van onze 'waarde'.⁸ Volgens Gullan-Whur doet Spinoza met zijn betreurenswaardige opmerkingen over seksuele ongelijkheid, die terecht bekend zijn komen te staan als 'de zwarte bladzijde', de ondubbelzinnige grondslagen geweld aan die hij aanlevert voor een intellectueel egalitarisme. Zij besluit dat deze 'gênant zwakke filosofische aberratie' een gevolg moet zijn van 'de behoefte die hij had om zich in een periode van gewelddadige onrust in Europa te profileren als een nuttige politieke pragmaticus'.⁹

Aan de hand van een onderzoek van Spinoza's opmerkingen bij Genesis, hoofdstukken 2 en 3 zal ik aantonen dat zijn argumentatie voor seksuele ongelijkheid niet alleen een aberratie is, maar een symmetrische inversie van de opvatting die hij voorstaat, zij het impliciet, in zijn *Ethica*. Meer in het bijzonder is deze 'zwarte bladzijde' in zijn *Staatkundige Verhandeling* een ontkenning, zowel van de intellectuele bekwaamheden van de vrouw als van de onmetelijke voordelen van het liefdevolle partnerschap tussen man en vrouw waarover hij zo hoog opgeeft in zijn weergave van het Genesisverhaal.¹⁰ Waar zijn doctrine van de zwarte bladzijde het erop houdt dat het de afhankelijkheid van de vrouw van haar echtgenoot is die haar zwakheid verklaart en een rechtvaardiging inhoudt van haar uitsluiting van elke formele rol in de politiek, is zijn ongewoon relaas van

kunnen ook ons afvragen wat hij dacht van Koningin Christina, of van de koninginnen die samen met koningen regeerden in zijn tijd.

⁶ Spinoza, *E* IIp38c. Cf. Gullan-Whur, "Spinoza and the Equality of Women," 102. De verwijzingen naar de *Ethica* zijn zoals gebruikelijk.

⁷ Samengevat in de frase "zij weten niet wat een lichaam kan doen" (*E* IIIp2s), onder meer (e.g. Spinoza, *E* Vp39s). Moira Gatens (*Imaginary Bodies*, 134) verwijst eveneens naar dit argument als "perplexing," vooral in het licht van de waarschuwing die hij formuleert tegen het "behandelen van hele klassen van een bevolking alsof die intrinsiek klasse-gebonden trekken of kwaliteiten hebben" (*Theologisch-Staatkundige Verhandeling* [*TTP*], 17.26 [G III.217/IS 225]).

⁸ Spinoza, *E* IVappIX.

⁹ Gullan-Whur, "Spinoza and the Equality of Women," 110.

¹⁰ Spinoza, *E* IVp68s.

de Zondeval een illustratie van het feit dat precies Adams gebrek aan waardering voor zijn nood aan zijn vrouw zijn imbeciliteit verklaart.¹¹

Er rijzen natuurlijk veel vragen over de rol van Spinoza's toelichtingen in de *scholia*, maar ook over de manier waarop hij met de Schrift omgaat. Het is mij er niet om te doen Spinoza te ontmaskeren als een verdoken voorstander van seksuele gelijkheid. Ik hoop enkel aan te tonen dat wij in de *Ethica* een bewering vinden die rechtstreeks tegengesteld is aan de beruchte uitlatingen die de zwarte bladzijde zo ontsieren. Bovendien verschijnen de uitlatingen in een zeer gelijksoortige context van bespiegelingen over de aard van de menselijke verlangens. Mijn opvatting is dat het veelzijdige genie van Spinoza dat Spinoza was er een visie op nahield van seksuele gelijkheid, en overduidelijk de liefdevolle gemeenschap tussen man en vrouw beschouwde als een potentiële bron van kracht en vitaliteit, zowel mentaal als lichamelijk. Of dit helemaal vooraan kwam in zijn gedachten,¹² en dus zijn ware opvattingen weergeeft, daarover kan men van mening verschillen. Wij moeten vaststellen dat hij ook een beredeneerd tegengesteld argument heeft aangereikt en dus ziet het ernaar uit dat hij over de kwestie van de seksuele gelijkheid aarzelde tussen twee mogelijkheden. Wat daar ook van zij, de egalitaire impuls die voor het overige duidelijk naar voren komt door al zijn teksten heen, maakt het mede aannemelijk te denken dat zijn erkenning van de seksuele gelijkheid wellicht niet zomaar een randbemerking was in zijn versie van het Genesisverhaal. De tegengestelde visie van seksuele gelijkheid en het belang van echtelijke samenwerking valt inderdaad beter te rijmen met zijn meer algemene principes dan zijn categorieke ontkenning van de gelijkwaardigheid van de vrouw.

Ik begin dit essay met een schets van de argumentatie over vrouwelijke minderwaardigheid in de *Staatkundige Verhandeling*. Vervolgens analyseer ik Spinoza's weergave van het verhaal van het Aards Paradijs in de *Ethica*, E4p68s, met enige verwijzingen naar zijn andere behandelingen van deze bewijstekst. Ik ontdek zo verscheidene bewijspunten dat Spinoza, ondanks de omzeggens volledige afwezigheid van Eva in elk van zijn behandelingen van dit onderwerp, toch impliciet een standpunt

¹¹ Ik verwijs naar 'de Zondeval' als een soort van afkorting, aangezien het een algemene culturele referentie betreft. Maar aangezien in Spinoza's navertelling, die ik hier behandel, wat verloren ging herwonnen is door de aartsvaders, de geest van Christus, of het idee van God, is het helemaal niet de radicale transformatie die gesuggereerd wordt door veel van de connotaties die 'de Zondeval' heeft.

¹² Men denke aan Della Rocca's voorstelling van ideeën als levende, actieve krachten, waarvan sommige krachtiger zijn dan andere; zie Della Rocca, "The Power of an Idea," 212.

inneemt over haar rol in de Zondeval. Zijn opvatting is dat Adam, en niet Eva, verantwoordelijk is voor de teloorgang van de menselijke vrijheid en de intellectuele perfectie. Gezien het feit dat de meeste Bijbelcommentatoren waarmee Spinoza vertrouwd was man en vrouw in de regel niet als gelijken behandelden in het verhaal over de Zondeval, is het zeker betekenisvol dat Spinoza vasthoudt aan zijn onorthodoxe interpretatie over de kwestie van de seksuele gelijkheid. Bovendien wijzigt hij in de *Ethica* het verhaal aanzienlijk om de Zondeval te kunnen verklaren door het feit dat Adam er niet in slaagt zich te identificeren met zijn 'vrouw die geheel met zijn natuur overeenstemde.' Ik wil niet aanvoeren dat het Spinoza's bedoeling was om door zijn versie van het verhaal seksuele gelijkheid te promoten. Zijn enige bezorgdheid was wellicht het benadrukken van de broederlijkheid van het mensdom in het algemeen (een gemeenschap van 'adam'), de opperste nuttigheid van de mens voor de mens;¹³ maar een analyse van zijn behandeling van Genesis onthult dat hij, in tegenstelling met zijn woorden aan het einde van de *Staatkundige Verhandeling*, ongetwijfeld in staat was om zich een voorstelling te maken van man en vrouw als een bron van daadkracht (*potentia*) veeleer dan als een barrière voor eenheid onder de mensen en rationaliteit.

1. Seksuele ongelijkheid in de democratie

Men heeft Spinoza geroemd als de eerste canonieke moderne filosoof die de democratie voorstond,¹⁴ maar de precieze kenmerken van zijn democratische politiek blijft het voorwerp van debat onder specialisten.¹⁵ Ik zal nu een kort overzicht geven van de democratie zoals die te vinden is in de onvoltooide *Staatkundige Verhandeling*, louter om zijn verdediging van de uitsluiting van de vrouw in haar context te plaatsen. Zoals bekend loopt die *Staatkundige Verhandeling* dood kort na het begin van de bespreking van de democratie als de derde en beste vorm van politieke staatsinrichting.¹⁶ Spinoza begint het onafgewerkte hoofdstuk met het bestempelen van de democratie als 'de in ieder opzicht volmaakte staatsvorm (*omnino absolutum imperium*).¹⁷ Ik neem aan dat het ambitieuze 'absolute' van het democratisch regime betekent dat het in zijn

¹³ Spinoza, *E* IVp18s.

¹⁴ Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*.

¹⁵ Voor een analyse van de verscheidene behandelingen van de democratie door Spinoza, zie Steinberg, "Spinoza on Civil Liberties."

¹⁶ Er is een minderheidsopvatting die voorhoudt dat Spinoza in zijn laatste werk de voorkeur zou gegeven hebben aan de aristocratie, maar ik neem aan dat het duidelijk is dat Spinoza een democraat is. Voor een tegengestelde opinie, zie Prokhovnick, *Spinoza and Dutch Republicanism*, en Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*.

¹⁷ TP 11.1 (G III.358/S 752).

volledig gerealiseerde vorm onafhankelijk is, immuun voor de corrosieve gevolgen van 'externe' of van vijandige krachten die het van binnenuit bedreigen. In grote lijnen is het institutionele model dat Spinoza in zijn *Staatkundige Verhandeling* aanreikt, gesteund op de opvatting dat 'hoe meer het rijk verdeeld is, hoe zwakker elk onderdeel zal zijn.'¹⁸ Hij is dus een voorstander van de maximale betrokkenheid van de burgers die een specifieke staatsvorm (monarchie, aristocratie of democratie) aankan zonder dat die staatsvorm zelf in het gedrang komt. Spinoza ziet de democratie als de minst verbrokkelde vorm van politieke staatsinrichting, die daardoor de meest absolute is in dezelfde zin dat de Natuur, of de substantie, absoluut is. In de *Ethica* houdt Spinoza voor dat de Natuur een ondeelbare constellatie van verscheidene 'krachten' (*potentiae*) is.¹⁹ De Natuur is absoluut onbeperkt omdat er daarbuiten niets is; de Natuur is aan niets anders ondergeschikt. Tezelfdertijd drukt de kracht van de Natuur zich uit op een oneindige veelheid van wijzen, een onuitputtelijk vermogen om te bestaan en te doen op unieke manieren.²⁰

Een aristocratie en een monarchie, daarentegen, zijn gekenmerkt door vaste, interne onenigheden tussen burgers en onderdanen met een verschillend juridisch statuut. Die manieren om de staat in te richten kunnen leiden tot breuken, zo leert Machiavelli Spinoza, wanneer de belangen van de elite dramatisch afwijken van die van het volk.²¹

Misschien had Spinoza wel Machiavelli's bezorgdheid over het stremmen van tegengestelde lichaamssappen voor ogen waar hij verklaart dat zijn eerste zorg bij de inrichting van een monarchie is dat 'men erop toeziet dat de macht van de koning uitsluitend berust op de macht van de

¹⁸ TP 8.1 (G III.324/S 723).

¹⁹ E Ip12.

²⁰ Spinoza, E Ip16. Hoewel ik dit punt hier niet kan bewijzen, werpt het in acht nemen van de *staatkundige Verhandeling* een nieuw licht op Spinoza's bewering in de *Theologisch-Staatkundige Verhandeling* dat de democratie "de meest natuurlijke" vorm van bestuur is (TTP 16.11 [G III.195/IS 202]), wat getypeerd wordt als een interpretatie die de doctrine van de individuele vrijheid ondersteunt. Als het een natuurlijke staatsvorm is omdat het een absolute is, dan moet in mijn opinie Spinoza's opvatting over individuele vrijheid gezien worden als geconditioneerd door de samenhang van het gemenebest. Democratie zien als in lijn met de Natuur anticipeert Hegels opvatting in de *Filosofie van het Recht*, waarin de vrijheid van de individuen mogelijk gemaakt wordt door de rationele ordening van de instellingen, samen met de mentale vrijheid die tot stand komt dank zij de bevorderlijke relaties tussen vrienden en intimi (e.g. E IVappXII and XX). Voor de meest gebruikelijke interpretatie van de democratie als de meest natuurlijke staatsvorm omdat zij de individuele vrijheid vrijwaart, zie Smith, "Spinoza's Democratic Turn."

²¹ Spinoza citeert Machiavelli lovend in de TP (5.7 [G III.296-97/S 700]), en heeft hem klaarblijkelijk in gedachten wanneer hij vermeldt dat "politici zelf over politieke kwesties veel bevredigender geschreven hebben dan de filosofen" ((TP 1.2 [G III.274/S 680]). Voor een meer diepgaande bespreking van de verhouding tussen Spinoza en Machiavelli, zie Del Lucchese, *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza*.

bevolking zelf en door de inzet van de bevolking zelf gevrijwaard wordt.²² Als de vorst niet afhankelijk is van de elite, maar zijn belangen kan verenigen met die van velen, loopt de staat het minst gevaar op instorting. Maar in de *Theologisch-Staatkundige Verhandeling* waarschuwt Spinoza ervoor dat niemand 'er al in geslaagd is om een staatsvorm te bedenken die geen groter gevaar loopt van zijn eigen burgers dan van buitenlandse vijanden, en die niet meer bevreesd was voor de eersten dan voor de laatstgenoemden.'²³ Een democratie vermijdt die angst voor een koningsmoord en benadert de absoluteitheid in de mate dat ze erin slaagt om de macht van de velen te coördineren in een coherent project van verschillende maar wederzijds bevorderlijke krachten.²⁴ Wij moeten het stellen zonder een beschrijving van de meeste institutionele voorzieningen die Spinoza zou voorgeschreven hebben voor dat *omnino absolutum imperium* dat de democratie is, maar wij weten wel dat die het burgerrecht onthielden aan een groot deel van de bevolking, onder meer vrouwen en haveloos dienstpersoneel. Spinoza's bedoeling door de hele *Staatkundige Verhandeling* heen is de instelling van de meest robuuste en harmonieuze vorm van soevereiniteit, waarbij het gemenebest zoveel als mogelijk geleid wordt 'als door één mentale kracht';²⁵ waarom sluit hij dan de grote meerderheid van de bevolking uit van het actief beheer van de staat en de aanduiding van haar vertegenwoordigers?

Spinoza begint zijn institutionele aanbevelingen met de opmerking dat een aristocratie met een uitgebreid parlement wel eens de ideale staatsvorm zou kunnen zijn, tenminste als men erop aan kan dat de patriciërs altijd de 'beste mannen' zullen uitkiezen, die beschikken over een grote intellectuele kracht en zich laten leiden door hun 'toewijding aan het algemeen welzijn.' Maar dat is op verre na niet het geval, want in de praktijk zijn de patriciërs bevreesd voor de besten, en geven zij de voorkeur aan collega's die hen onderdanig zullen zijn.²⁶ Met andere woorden, zo stelt Spinoza, zelfs met deugdelijke instellingen zullen de mensen er toch naar streven, openlijk en met slinkse middelen, om anderen aan hun gezag te onderwerpen zodat die geneigd zijn om te doen wat hun gezegd wordt. Monarchie en aristocratie moedigen sycofanten

²² TP 7.31 (G III.323/S 722; alle citaten uit de *Staatkundige Verhandeling* zijn gebaseerd op de vertaling van Karel D'huyvetters, 2013).

²³ TTP 17.4 (G III.203-4/IS 211).

²⁴ Cf. Negri, "Reliqua Desideratur," 237: "My hypothesis is that the Spinozan democracy, the *omnino absolutum democraticum imperium*, must be conceived as a social practice of singularities that intersect in a mass process—better a *pietas* that forms and constitutes the reciprocal individual relations that are established among the multiplicity of subjects that constitute the multitude."

²⁵ See e.g. Spinoza, TP 3.5 (G III.286/S 691).

²⁶ Spinoza, TP 11.2 (G III.358-59/S 752-53).

aan, terwijl de relatieve afwezigheid van restricties inzake de deelname aan het bestuur in een democratie meebrengt dat die deelname niet afhangt van de vraag of men nog op een goed blaadje staat bij de elite. Bovendien is er in een democratie ruimte voor een groter aantal burgers die kunnen deelnemen aan het wetgevende proces, en Spinoza stelt door al zijn institutionele aanbevelingen heen dat alleen al het grote aantal van de vertegenwoordigers een garantie is voor een significant aantal mentaal begaafde mensen.²⁷ Een democratie is dus verkieslijk, voor zover haar instellingen het mogelijk maken dat een groter aantal mensen *sui generis* kan blijven, zelfgerechtigd en eigenmachtig, en dus meester over hun eigen wil.²⁸ De afwezigheid van beperkingen op de vertegenwoordiging beperkt het soort van machtsverhoudingen die mensen dwingt om hun eigen belang ondergeschikt te maken aan de belangen van diegenen waarvan zij afhankelijk zijn. In een democratie is er een grotere institutionele ondersteuning om iedereen te laten denken en doen volgens zijn eigen mogelijkheden. Enkel wanneer iedereen zoveel mogelijk denkt en doet naar eigen vermogens en die welke hij deelt met anderen, handelt hij rationeel.²⁹

Spinoza merkt op dat, wat de staatsvorm ook is, 'het voor een menigte onmogelijk is om als door één mentale kracht geleid te worden... tenzij haar wetten voorgeschreven zijn door de rede.'³⁰ Om rationeel te zijn mogen ideeën niet van buitenaf opgelegd worden, maar moeten ze opwellen uit de eigenschappen die gemeenschappelijk zijn aan de menigte. Een wetgevende macht maakt wetten, en wetten creëren de voorwaarden waaronder onderdanen burgers worden; in het beste geval is er dan een heilzame cirkelbeweging waarbij goede wetten goede wetgevers voortbrengen, die op hun beurt goede wetten instellen. Een gemenebest zal standhouden in de mate dat zijn lidmaten uit zijn op wat bevorderlijk is voor zijn welzijn. Dat wil zeggen dat een gemenebest met rationele wetten er een is waarin de lidmaten, indien ze hun eigen belangen adequaat inzien, begrijpen dat die belangen rechtstreeks te maken hebben met het algemeen welzijn. In een samenleving die

²⁷ TP 8.2 (G III.324/S 723–24). Bovendien lijkt Spinoza aan te nemen dat een talrijke wetgevende kamer gewoonweg niet geneigd zal zijn om het eens te worden over een absurditeit (TTP 16.9 [G III.194/IS 200–201]).

²⁸ Waarbij 'wil' vanzelfsprekend niet moet gezien worden als ongehinderd, of vrij in Cartesiaanse zin. Actoren blijven uitvoerders van hun eigen wil in de mate dat zij de oorzaken van hun verlangens inzien.

²⁹ Spinoza, *E* Iip38. Ik houd het hier bij de mannelijke vorm van het persoonlijk voornaamwoord 'hij', in overeenstemming met Spinoza's bespreking van 'de vrije man', om te vermijden dat ik bevooroordeeld zou zijn over de kwestie van de seksuele gelijkheid.

³⁰ TP 2.21 (G III.283/S 688).

rationeel geordend is, betekent het naleven van de wet niet dat de lidmaten zich onderwerpen aan een gezag dat hen vreemd is, maar blijft iedereen *sui iuris*, meester over zijn eigen rechten. Waar de mogelijkheid om te denken en te doen bevorderd wordt door de sociale en politieke instellingen, is de beoefening van wat het voortbestaan van eenieder bewaart meteen ook een verbetering van het leven in gemeenschap.³¹

Wie vertrouwd is met Spinoza zal in de institutionele bekommernissen van de *Staatkundige Verhandeling* sporen herkennen van zijn beschrijving van de *virtus*, de levenskracht: 'het goede dat iedereen die naar levenskracht streeft voor zichzelf wenst, verlangt men ook voor de anderen.'³² Goede wetten, zo zegt Spinoza door de hele *Staatkundige Verhandeling* heen, zijn afhankelijk van de instelling van omvangrijke raadgevende lichamen, waarbinnen de mensen met elkaar overleggen om tot bevorderlijke ideeën te komen, ideeën die zo klaar en duidelijk als mogelijk de voorwaarden uittekenen voor eenieders wederzijds voordeel.³³ De aristocratie en de monarchie moeten het afleggen tegen de democratie, omdat zij precies de voorwaarden ondermijnen waaronder iedereen zijn eigen mogelijkheden kan ontplooien en zo de echte voordelen kan inzien en voortbrengen van het leven in gemeenschap. Als we in gedachten houden dat Spinoza zegt dat 'wanneer elkeen maximaal nastreeft wat voor hem nuttig is (*suum sibi utile*), zijn de mensen ook het meest nuttig voor elkaar',³⁴ dan begrijpen we dat het onvermogen om in te zien wat goed is en het ook na te streven, resulteert in minder levenskracht, dat wil zeggen minder kracht om te denken en te handelen.³⁵ In de mate dat instellingen de individuen verhinderen om het inzicht in hun eigen echte voordeel te ontwikkelen en het voor zichzelf na te streven, amputeren zij hun mogelijkheden om levenskrachtige burgers te worden, die in staat zijn om te leren nastreven wat goed is voor henzelf en voor anderen. Als we niet leren inzien wat werkelijk goed is voor onszelf, kunnen we niet begrijpen wat de implicaties zijn van onze eigen kracht voor de kracht van de anderen.³⁶

Spinoza's democratie is bedoeld als het regime dat het minst verbrokkeld is, het meest 'bepaald door de kracht van een menigte die als het ware geleid is als door één mentale kracht.'³⁷ Tegelijkertijd is het een regime

³¹ Spinoza, *TP* 3.10 (G III.288/S 693).

³² *E* IVp37.

³³ Spinoza, *TP* 9.14 (G III.352/S 746).

³⁴ *E* IVp35c2.

³⁵ Spinoza, *E* IVdef8.

³⁶ Zoals Spinoza schrijft: "Mensen die door de rede geleid worden, dat wil zeggen mensen die geleid door de rede hun eigen voordeel nastreven, verlangen niets voor zichzelf dat ze niet wensen voor anderen" (*E* IVp18s).

³⁷ *TP* 3.7 (G III.287/S 692).

waarin de mensen 'niet de indruk hebben dat ze geregeerd worden maar dat ze vrij leven naar eigen goeddunken.'³⁸ Aan het begin van zijn hoofdstuk over de democratie geeft hij aan dat het niet zijn bedoeling is om elke mogelijke vorm van democratie te bespreken, maar 'maar enkel die ene, waarin absoluut iedereen stemrecht heeft in de hoge raad en het recht om een staatsambt te bekleden, met als enige voorwaarde dat men onder de wetten van het land valt en tevens zelfgerechtigd is en een eerzaam leven leidt. Ik zeg uitdrukkelijk 'die uitsluitend onder de wetten van het land valt' om zo de vreemdelingen uit te sluiten, van wie we aannemen dat ze onder het gezag van een andere staat vallen. En ik voegde er bovendien aan toe dat men niet alleen onder de wetten van het land moet vallen, maar overigens ook zelfgerechtigd moet zijn, waardoor ik echtgenotes en personen die in dienstverband werken uitsluit, die onder het gezag van hun man of hun meester vallen, maar ook kinderen en leerlingen, zolang die onder gezag van hun ouders of hun leraren vallen. Ten slotte zei ik ook 'en eerzaam leven' om van het begin af aan ook die personen uit te sluiten die in opspraak zijn gekomen wegens een misdaad of een schandelijke levenswijze.'³⁹

Spinoza's uitsluitingen zijn ingegeven door zijn principes over levenskracht.⁴⁰ Hij ontzegt het burgerschap aan al wie niet vrij kan leven naar eigen goeddunken. Dat onvermogen is een vorm van slaafsheid die het hen onmogelijk maakt om 'één mentale kracht' te vormen samen met hun naasten.⁴¹ Buitenlanders hebben tegenstrijdige loyaliteiten en kunnen dus niet eensgezind zijn in hun verlangens. Criminelen hebben door hun eigen daden aangetoond dat ze niet in staat zijn om het collectieve belang te onderschrijven. Wij hebben weinig moeilijkheden met deze uitsluitingen, en zelfs als de uitsluiting van vrouwen en dienstpersoneel behoort tot de conventies van zijn tijd, is het geen achteloze uitsluiting

³⁸ TP 10.8 (G III.356/S 750).

³⁹ TP 11.3 (G III.359/S 753).

⁴⁰ Hoewel ik hier niet afdoende bewijs lever voor de sterke band die ik voorhoud tussen Spinoza's ethiek (*virtus*, daadkracht) en zijn politiek, ben ik het eens met Steinbergs argumentering dat Spinoza's politiek gericht is op de perfectie van de mens en niet beperkt blijft tot het vastleggen van de voorwaarden voor individuele vrijheid. Zie Steinberg, "Spinoza on Civil Liberties."

⁴¹ "Deze mentale eenheid" die een vrije en rationele polis omvat, "kan men zich geenszins voorstellen tenzij het hoofddoel van het gemenebest identiek is met wat het gezond verstand voorhoudt als wat goed is voor alle mensen" (TP 3.7 [G III.287/S 692]). Zonder burgers die in staat zijn om wat goed is voor hen in te zien en na te streven, zullen noch de wetgevers noch de wetten in overeenstemming zijn met "het meest essentiële kenmerk van de menselijke natuur," namelijk "het universele verlangen in alle mensen om zichzelf in stand te houden" (TP 3.18 [G III.291/S 695]). Hoewel dit punt nu niet van belang is voor onze bespreking, is het merkwaardig dat dit meest essentiële kenmerk van de menselijke natuur de "essentie zelf" is van welk ding dan ook (E IIIp7).

vanwege Spinoza. In zijn opvatting kunnen vrouwen en dienstpersoneel helemaal niet vrijelijk verlangen en dus kunnen ze evenmin door hun deelname aan de democratische instellingen bijdragen tot de totstandkoming van die wetten die eenieder in staat stellen om krachtadig op te treden.⁴² Simpel gezegd: Spinoza beweert dat als je niet bij machte bent om na te streven wat goed is voor jezelf, je het ook niet kan nastreven voor anderen. Hij gaat nogal uitvoerig in op de redenen waarom vrouwen geen meester zijn van hun eigen verlangens en krachten, maar onveranderlijk onderworpen zijn aan mannelijk gezag. Eerder in de tekst geeft Spinoza verschillende manieren aan waarop een individu onderworpen kan zijn aan het recht (*ius*) of het gezag (*potestas* of *imperium*) van iemand anders. 'Men heeft iemand anders in zijn macht' (*alterum sub potestate habet*) (a) als men die in de boeien heeft geslagen, of (b) hem de wapens en de middelen om zich te verdedigen ontnomen heeft, of (c) hem angst aanjaagt, of (d) door het verlenen van gunsten zo aan zich bindt dat hij niet meer naar eigen goeddunken handelt en uiteindelijk niet meer verlangt te leven volgens zijn eigen zin, maar naar die van een ander.⁴³ In het geval van vrouwen en dienstpersoneel heeft Spinoza het vooral over de vierde manier waarop men onderworpen is aan de wil van iemand anders, maar misschien denkt hij ook wel aan de andere, meer expliciete vormen van overheersing. Hij heeft al gesuggereerd dat een aristocratie zich gemakkelijker leent tot het bevolken van een raadkamer met personen wie het ontbreekt aan de integriteit van het gezag over zichzelf en die dus handelen *alterius iuris* in de vierde betekenis. Hij maakt zich zorgen over het invullen van ambten met dergelijke gunstelingen en minderwaardige sujetten die meer uit zijn op het in stand houden van het systeem van smeergeld en voordelen dan op zelfstandig denken, laat staan dat ze zouden bekommerd zijn om het algemeen welzijn. Een democratie kan een dergelijk soort van bedreigingen enkel vermijden, zo impliceert Spinoza hier, door iedereen uit te sluiten die niet bij machte is om voor zichzelf te denken en te handelen, wegens hun onderworpenheid aan hun weldoeners (of misschien hun overweldigers, afhankelijk van hoe je het systeem van seksualiteit of gender in de 17^{de} eeuw bekijkt). Vrouwen en dienstpersoneel zijn zo afhankelijk zijn van hun vader, echtgenoot of werkgever dat ze enkel bij machte zijn om te verlangen in overeenstemming met de wil van hun meerderen.

⁴² Voor een analyse die de uitsluiting van dienstpersoneel in even groot detail onderzoekt als de uitsluiting van de vrouw, zie Matheron, "Femmes et serviteurs dans la démocratie Spinoziste."

⁴³ TP 2.10 (G III.280/S 686).

Die analyse van de positie van de vrouw binnen het kader van de vroegmoderne familiale en huwelijksinstellingen is waarschijnlijk niet geweldig ver bezijden de realiteit. Men kan het al dan niet Spinoza ten goede duiden dat hij erkent hoe relaties van overheersing en onderwerping de verlangens belemmeren en verhinderen dat men handelt in overeenstemming met volledige zelfaffirmatie.⁴⁴ Spinoza gaat echter verder dan dat wanneer hij stelt een dergelijke onderworpenheid niet zomaar een conventioneel verschijnsel is, maar een transhistorische blijk van de vrouwelijke zwakheid. Bekijken we even de zwarte bladzijde zelf.

‘Misschien vraagt men zich echter af of vrouwen wel van nature onder het gezag van de man vallen, of omdat het zo vastgelegd is. Want als het alleen zo is omdat het zo vastgelegd is, dan is er geen enkele dwingende reden om vrouwen uit te sluiten van het bewind. Als wij echter voortgaan op de ervaring zelf, dan zullen wij zien dat dit voortkomt uit hun zwakte (*imbecillitas*). Het komt inderdaad nergens voor dat de mannen en de vrouwen samen het bewind voeren. Waar ook ter wereld men mannen en vrouwen samen aantreft, zien we dat de mannen heersen en de vrouwen overheerst worden en dat op die manier beide geslachten eendrachtig leven. (...) Indien mannen en vrouwen van nature elkaars gelijken zouden zijn en in gelijke mate zouden uitblinken in levenskracht en aanleg (*animi fortitudine*), die toch in de hoogste mate de menselijke macht en bijgevolg ook het recht uitmaken, dan zouden er allicht onder de zo talrijke en diverse naties toch ook enkele moeten te vinden zijn waar beide geslachten paritair regeren, en ook andere, waar de mannen door de vrouwen overheerst worden en zo opgevoed worden dat ze van aanleg tot minder in staat zijn. Aangezien dit nergens voorkomt, mogen wij met zekerheid stellen dat vrouwen van nature niet dezelfde rechten hebben als de mannen maar integendeel noodzakelijkerwijze onderdoen (*cedere*) voor de mannen.’⁴⁵

Spinoza’s redenering is vrij eenvoudig en duidelijk. Als mannen en vrouwen gelijkwaardig zouden zijn, dan zouden er toch enkele voorbeelden moeten zijn van vrouwen en mannen die samen het bewind

⁴⁴ Cf. Patemans veroordeling van Hobbes en Locke voor het missen van deze pointe, in “Women and Consent.”

⁴⁵ TP 11.4 (G III.359–60/S 753–54).

voeren, of van vrouwen die over mannen regeren.⁴⁶ Die zijn er niet. Dus zijn vrouwen van nature minderwaardig.⁴⁷

In het licht van zijn andere opvattingen valt het moeilijk te aanvaarden dat Spinoza categoriek de gelijkwaardigheid van de vrouw kan ontkennen.⁴⁸ Nochtans zou men kunnen zeggen dat Genevieve Lloyd Spinoza al te gemakkelijk laat ontsnappen wanneer ze opmerkt dat voor hem '*in de maatschappelijke situatie* de bekwaamheden [van de vrouw] niet dezelfde zijn als die van de man.'⁴⁹ Lloyd beweert hier met veel inzicht dat het voor een Spinozist helemaal consistent is te beweren dat vrouwen allicht minder goede mentale vermogens zullen blijken te hebben binnen sociale structuren die hen systematisch benadelen, want 'de mentale vermogens van de vrouw worden gevormd door die sociaal opgelegde beperkingen van de kracht en het genot van het vrouwelijk lichaam.'⁵⁰ Maar toch meen ik, samen met Gullan-Whur, niet dat wij aan Spinoza de opvatting kunnen toeschrijven dat de inferioriteit van de vrouw helemaal te verklaren is door haar 'sociale conditionering'.⁵¹ Wanneer Spinoza onderworpenheid in het algemeen analyseert, stelt hij vast dat van zodra hoop en vrees uitgeschakeld worden, de individuen die onderworpen waren aan de controle van anderen hun eigen kracht (*potentia*) herwinnen.⁵² Hij voorziet echter niet in die mogelijkheid in het geval van de vrouw, van wie men maar moeilijk kan aannemen dat zij onderworpen is aan de man omwille van een tijdelijke toestand van gevangenschap, voordeel of angst, veeleer dan ten gevolge van een natuurlijke zwakheid.

Spinoza's redenering voor de uitsluiting van de vrouw is niet helemaal samenhangend. Het vertrekpunt is dat vrouwen 'door de mannen gecontroleerd worden.' Spinoza gebruikt de term *potestas* voor 'controle', en dat suggereert een reversibele toestand waarin iemands *conatus* of 'verlangen' in handen is van iemand anders, door het opleggen van hoop en vrees. Het is mogelijk dat iemand, bijvoorbeeld een kind, onderworpen is aan iemand anders zonder slaafsheid. Indien de persoon die het gezag

⁴⁶ Zoals ik reeds opmerkte weet ik niet wat Spinoza dacht van de voorbeelden in zijn tijd van koningen en koninginnen, of van koningin Christina van Zweden, die nooit getrouwd is.

⁴⁷ Zie Gullan-Whurs meer gedetailleerde analyse van dit ontstellende "syllogisme" in "Spinoza and the Equality of Women," 93–97.

⁴⁸ Verscheidene Spinoza-specialisten hebben inderdaad hun verwarring en ongenoegen over deze opmerkingen te kennen gegeven. Zie bijvoorbeeld Nadler, *Spinoza*, 348.

⁴⁹ Lloyd, *Part of Nature*, 163; mijn cursivering.

⁵⁰ Lloyd, *Part of Nature*, 162.

⁵¹ Gullan-Whur, "Spinoza and the Equality of Women," 94.

⁵² TP 2.10 (G III.280 / S 686).

uitoefent de verlangens van de ondergeschikte leidt rekening houdend met het belang van de ondergeschikte veeleer dan dat van de gezagsdrager, dan kan de ondergeschikte nog altijd handelen in overeenstemming met de rede en dus vrij zijn: de *liber* kan nog altijd *libera* zijn. Idealiter sturen de regels van familie en samenleving de wil van hun onderdanen in de richting van die activiteiten die hun mogelijkheden voor uiteindelijke zelfsturing bevorderen. Maar wanneer men 'verplicht is om de bevelen van de meester op te volgen die enkel het belang van de meester op het oog hebben', dan is men een slaaf en 'zichzelf van generlei nut.' Ten slotte: 'wie verscheurd wordt door zijn eigen genot, en niet in staat is om iets te zien of te doen dat hem ten goede komt, die is het meest een slaaf.'⁵³ Een raadslid in een aristocratie die enkel nog enkel verlangt wat zijn weldoener beveelt of enkel doet wat hem kortstondig genot oplevert, is wellicht net zo goed een slaaf als de vrouw die geterroriseerd wordt door een gewelddadige man. Maar gezagsstructuren zijn op zich niet incompatibel met de affirmatie en vermeerdering van wat iemand zelf nastreeft, zo stelt Spinoza.⁵⁴ Zodoende impliceert het feit dat vrouwen onder het gezag staan van mannen op zichzelf niet dat zij nooit vrij kunnen zijn en in staat tot redeneren, verlangen en handelen in hun eigen belang. En toch insisteert hij dat de vrouw niet 'van nature de gelijke is van de man... en evenzeer begiftigd met levenskracht en aanleg',⁵⁵ en dat is de reden waarom zij onder het gezag van de mannen (*sub potestate virorum*) blijven en moeten blijven.⁵⁶ Hij concludeert dat 'het niet kan voorkomen dat beide geslachten paritair regeren en nog veel minder dat mannen door vrouwen zouden overheerst worden.'⁵⁷ Door erop te insisteren dat vrouwen van nature onderworpen zijn aan de man, impliceert hij dat vrouwen niet vrijelijk kunnen verlangen, of handelen in hun eigen belang, onafhankelijk van de mannen. Om die reden kunnen vrouwen geen daadkracht uitoefenen. Zijn doctrine over daadkracht houdt immers voor dat (1) men in staat moet zijn om na te streven wat echt goed is (*utile*) voor zichzelf om in staat te zijn om dat ook na te streven voor alle anderen; (2) vrouwen de verlangens van mannen niet kunnen aansturen ten voordele van mannen, of ten bate van het algemeen welzijn.⁵⁸ Vandaar dat

⁵³ TTP 16.10 (G III.194/ IS 201).

⁵⁴ Zie ook TP 3.10 (G III.288-89/S 693).

⁵⁵ TP 11.4 (G III.360/S 753).

⁵⁶ TP 11.3 (G III.359/S 753).

⁵⁷ TP 11.4 (G III.360/S 753).

⁵⁸ Dat wil zeggen dat vrouwen, volgens de argumentatie in TP 11.3-4 (G III.359-60/S 753-54) niet beschikken over de krachtbaarheid van de paradigmatische burger. In mijn opinie is die burger "een man die geleid wordt door de rede," die "het best kan laten zien wat onze vaardigheden en onze inzichten waard zijn door de mensen zo op te

vrouwen op geen enkele manier mogen betrokken worden in het bewind. Q.E.D.

Spinoza's laatste notities, die Matheron aan een grondig onderzoek onderwerpt, gaan niet over de zwakheid van de vrouw, maar over de dwaasheid van de man.⁵⁹ Vrouwen die aan de macht deelnemen zijn een bedreiging voor de vrede, want 'mannen houden enkel van vrouwen vanuit de lust van hun begeerte', meten de intelligentie van de vrouw af aan haar schoonheid en worden jaloers en gaan met elkaar in competitie voor de gunsten van de vrouwen.⁶⁰ De laatste gedachten die uitgedrukt worden in de onafgewerkte tekst gaan dus over de onbekwaamheid van de mannen om effectief de broederlijkheid tot stand te brengen wanneer er vrouwen mee gemoeid zijn. Spinoza voorziet dat de politiek zal vervallen in een theater van seksuele wedijver over aantrekkelijke vrouwen, die mannen 'van generlei nut' maakt voor zichzelf, louter slaven van hun passies.⁶¹ Met andere woorden, vrouwen zijn een bedreiging voor de mogelijkheid van de mannen om te verlangen zoals het hoort, om na te streven wat echt hun kracht zal verhogen, en bij uitbreiding ook die van het gemenebest. Hoewel Spinoza dus verondersteld wordt bezorgd te zijn over het onvermogen van de vrouw om iets anders te verlangen dan wat haar man of haar vader verlangt, stellen zijn laatste woorden het arbitraire karakter aan de kaak van de mannelijke verlangens wanneer die aangewakkerd zijn door het vrouwelijk schoon, en begerig naar de gunst van vrouwen als ze daarover met andere mannen in competitie komen. Zelfs de minst scherpzinnige psycholoog moet wel achterdochtig worden als de argumenten ter verdediging van seksuele ongelijkheid uiteindelijk de vrees van de man blootlegt voor vrouwelijke pollutie en mannelijke competitie. Ik wil echter Spinoza's vergissing niet herhalen en beken dat ik 'genoeg gezegd heb.'⁶²

De thema's van de zwarte bladzijde duiken weer op in Spinoza's behandeling van de eerste kapitels van het boek Genesis. Zoals bij zijn voorstelling van de democratie is het in Genesis te doen over de mogelijkheid van de verlangens van de mens om de voorwaarden voor waarachtige vrijheid te affirmeren en te cultiveren. Spinoza impliceert dat vrouwen, omwille van het feit dat ze 'onder de controle van de man'

voeden dat ze kunnen leven onder het gezag van hun eigen [*proprio*] rede" door middel van goede wetten en instellingen (*E* IVappXII).

⁵⁹ Matheron, "Femmes et serviteurs," 197–200.

⁶⁰ *TP* 11.4 (G III.360/S 754). Spinoza maakt zich ook zorgen over de afstompende gevolgen van lust in de *Ethica* (e.g. *E* IVappXIX).

⁶¹ *TTP* 16.10 (G III.194/IS 201). Een van mijn studenten merkte op dat de kandidatuur van Sarah Palin voor het vice-presidentschap Spinoza helaas gelijk lijkt te geven.

⁶² *TP* 11.4 (G III.360/S 754).

vallen, niet voor zichzelf verlangen en dus niet beantwoorden aan de vereisten voor het burgerschap. De afhankelijkheidsrelatie tussen de seksen is van dien aard dat men van vrouwen niet mag verwachten dat ze vrijelijk verlangen, of beslissingen nemen uit eigen naam. Bijgevolg zijn ze geen goede kandidaten om deel uit te maken van een politiek overlegorgaan, waarin van de leden verwacht wordt dat zij discuten, debatteren en naar elkaar luisteren tot 'hun verstand aangescherpt is en een voorstel dat niemand voordien had bedacht algemene bijval krijgt.'⁶³ De goede politieke instellingen zijn die die ons laten inzien dat wij het sterkst zijn wanneer wij niet verdeeld zijn, maar toch mag onze onverdeeldheid niet van aard zijn om afbreuk te doen aan een verscheidenheid van standpunten en ons te onderwerpen aan de controle van diegenen die het meest hoop of vrees inboezemen. De politiek van Spinoza is gericht op krachtdadige eensgezindheid, maar hij ziet ongelijkheid en abjecte afhankelijkheid als incompatibel met mentale harmonie. In wat hierna volgt, ga ik na welke lessen we kunnen trekken uit Spinoza's relaas van de Zondeval met betrekking tot de afhankelijkheids- en machtsverhoudingen.

2. Seksuele gelijkheid in het Aards Paradijs

Spinoza bespreekt de 'geschiedenis van de eerste mens' op verscheidene plaatsen in zijn werk, en in verband met verschillende onderwerpen. Ik zal mijn analyse zoveel als mogelijk beperken tot wat van belang is voor de kwestie van de seksuele gelijkheid. Spinoza vermeldt Eva slechts vluchtig, en nooit bij naam, maar enkel als de 'vrouw' (*uxor*) van 'de eerste mens.' Bovendien kent hij haar slechts een geringe rol toe in zijn diverse besprekingen van de Zondeval. Op grond van zijn uitspraken in zijn *Staatkundige Verhandeling* zou men kunnen veronderstellen dat hij Calvijns opmerkingen onderschrijft bij Genesis 3.16: 'Want deze manier van zeggen: "Uw verlangen zal naar uw echtgenoot gaan" heeft dezelfde kracht alsof hij zou gezegd hebben dat zij niet vrij zou zijn om zelf te beslissen, maar onderworpen aan het gezag van haar echtgenoot en afhankelijk van zijn wil; of alsof hij zou gezegd hebben: "Gij zult niets verlangen dan wat uw echtgenoot wenst."'⁶⁴ Calvin interpreteert de goddelijke verklaring aan Eva na de Zondeval als het instellen van dezelfde voorwaarden die Spinoza aanhaalt om aan vrouwen volle burgerrechten te ontfangen. Aangezien vrouwen hun eigen voordeel niet

⁶³ TP 9.14 (G III.352/S 746).

⁶⁴ Calvin, *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*, 280.

kunnen verlangen,⁶⁵ beschikken zij niet over de mentale vrijheid voor het wetgevende werk. En toch sluit Spinoza's karakterisering van de eerste vrouw niet aan bij die van Calvijn. Ik zal aantonen dat zijn weergave van Genesis consistent de blaam legt bij Adam voor het niet inzien dat zijn gezellin 'vlees van zijn vlees' was, het wezen 'dat volledig met zijn natuur in overeenstemming was', zodat 'er niets kon zijn in de Natuur dat nuttiger (*utilius*) was voor hem dan zij.' In zijn eigenaardige navertelling zien we dat 'de eerste mens' iets verlangt dat zijn kracht erodeert, omdat hij zichzelf in gedachten veeleer als een partner van de beesten ziet dan van zijn vrouw. Zonder haar te verlangen, zijn meest bevorderlijke gezellin in het Paradijs, kan hij niet daadkrachtig zijn en 'voor andere mensen het goede verlangen dat hij voor zichzelf verlangt'.⁶⁶ In mijn interpretatie bevat Spinoza's weergave van de Zondeval niet alleen een standpunt van seksuele gelijkheid, maar van een liefdevol partnerschap als het fundament voor de menselijke vrijheid. Het is belangrijk voor de kwestie van de seksuele gelijkheid dat dit krachtvolle partnerschap niet alleen tussen mannen kan spelen, maar ook tussen man en vrouw.

In de *Ethica* bespreekt Spinoza het Aards Paradijs één keer, in de opmerking bij de stelling die als volgt luidt: 'Als de mens vrij geboren zou zijn, zou hij zich geen voorstelling maken van goed en kwaad zolang hij vrij was.'⁶⁷ Hij merkt op dat aangezien we niet kunnen maken dat we geen deel uitmaken van de natuur,⁶⁸ 'de veronderstelling in deze stelling onwaar is'. Dat wil zeggen: de mens is niet vrij geboren, en is dus door zijn afhankelijkheid gedwongen om zich een voorstelling te maken van goed en kwaad. En hij vervolgt: 'Dit en andere zaken die ik nu heb aangetoond, lijkt door Mozes weergegeven te zijn in dat verhaal over de eerste mens. Daar is er geen sprake van een andere macht van God dan die waarmee hij de mens heeft geschapen, dat wil zeggen een macht die enkel gericht is op wat nuttig is voor de mens; en het verhaal gaat zo, dat God de vrije mens verbood te eten van de boom van de kennis van goed en kwaad en dat van zodra hij ervan gegeten had, hij onmiddellijk veeleer de dood zou vrezen dan hij zou wensen te leven. Vervolgens, dat toen de mens een echtgenote had gevonden, die met zijn natuur geheel en al overeenkwam, hij inzag dat er in de natuur niets kon zijn dat voor hem nuttiger was dan zij; maar dat nadat hij geloofde dat hij een gelijke was van de beesten, hij onmiddellijk hun affecten begon te imiteren (zie

⁶⁵ 'Voordeel, *advantage*' zo vertaalt ook Curley het woord '*utile*' dat Spinoza in de Latijnse tekst gebruikt.

⁶⁶ Spinoza, *E* IVp68s.

⁶⁷ *E* IVp68.

⁶⁸ Zie *E* IVp4.

E3p27), en zijn vrijheid kwijtspeelde, die de Aartsvaders later herwonnen, geleid door de Geest van Christus, dat wil zeggen, door het idee van God, waarvan het uitsluitend afhangt of de mens vrij is, en of hij het goede dat hij voor zichzelf verlangt, ook verlangt voor de andere mensen, zoals wij eerder hebben aangetoond (zie E4p37).⁶⁹

Wij weten dat Spinoza vertrouwd was met de midrasj Bijbelcommentaar, en op zijn minst op de hoogte was van de Protestantse interpretaties van de eerste vijf boeken van het Oude Testament.⁷⁰ Mijn standpunt is dat zijn behandeling van deze parabel in zekere opzichten in het verlengde ligt van de rabbijnse traditie, maar een beslist meer egalitair standpunt inhoudt over de positie van de vrouw, zij het dan impliciet. Wanneer wij deze passage zorgvuldig ontleden, zal duidelijk worden dat Spinoza met zijn claim dat de eerste vrouw 'perfect overeenstemde' met de natuur van de eerste mens, samen met zijn behandeling van de Zondeval als Adams onvermogen om zich te identificeren met zijn vrouwelijke partner, impliciet de seksuele gelijkheid onderschrijft, en dat volledig in contrast met de opvatting die blijkt uit de *Staatkundige Verhandeling*. Zijn opvatting in de *Ethica* komt neer op een symmetrisch contrast, niet alleen omdat het antwoord op de vraag naar seksuele gelijkheid daar een volmondig ja is, veeleer dan een beredeneerd neen, maar ook omdat het ingaat op de vraag zelf (a) of vrouwen kunnen verlangen krachtdadig te zijn en (b) of hun aanwezigheid het potentieel tot krachtdadigheid van de man in de weg staat.

Spinoza beschouwt de parabel van de schepping van de mens als een voorstelling van Gods macht in zover die uitsluitend slaat op 'het voordeel van de mens [utilitati]'. Naast 'voordeel' kunnen we de term *utilitas* ook nog vertalen als 'nut' of 'belang'; Spinoza definieert hem als datgene wat het mogelijk maakt dat een lichaam inwerkt en aangedaan wordt op steeds meer manieren,⁷¹ wat maakt dat de mentale vermogens steeds meer inzicht verwerven.⁷² Het in stand houden en bevorderen van het menselijke lichaam (en zijn mentale vermogens) is afhankelijk van zijn mogelijkheden om talrijke veranderingen te ondergaan en om op een groot aantal manieren door andere lichamen bepaald te worden.⁷³ Het scheppingsverhaal, bekeken door de lens van Spinoza, is een verbeeldingsrijke maar daarom geen onjuiste voorstelling van wat de kracht van de mens het best bewaart en bevordert. Het is een fictief

⁶⁹ E IVp68s.

⁷⁰ See Preus, *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*.

⁷¹ E IVp38.

⁷² E IIp14.

⁷³ Spinoza, E IIp13postIV.

portret, dat op een toegankelijke manier 'het voordeel voor de mens' weergeeft of, om het in meer traditionele taal uit te drukken, het goede voor de mens.⁷⁴ Het goede voor de mens is wat het mogelijk maakt dat de mens zich mentaal en lichamelijk affectief ontplooit om zo steeds weerbaarder en sterker te worden.⁷⁵ Deze parabel leert ons een van de belangrijkste lessen van de *Ethica*, namelijk dat de menselijke daadkracht, mentaal en lichamelijk, tot stand komt door onze krachten te bundelen met wie we het meest overeenkomen qua natuur. Maar hoewel in Spinoza's eigen woorden er niets nuttiger is voor de mens dan de mens,⁷⁶ illustreert het verhaal van het Aards Paradijs dat die meest bevorderlijke en bevrijdende relatie ook mogelijk is tussen man en vrouw.

In het eerste hoofdstuk van Genesis wordt verhaald dat God een reeks van elementen schept en die verwerkt tot licht, de zeeën, vegetatie enzovoort, en krijgen we de herhaalde bevestiging 'En God zag dat het goed was.'⁷⁷ God schept 'mensen' [*adam*] die zijn evenbeeld zijn, die op hem gelijken⁷⁸ en 'God keek naar alles wat hij had gemaakt en zag dat het zeer goed was.'⁷⁹ Het is al vaak opgemerkt dat in tegenstelling met Gen. 1, waar God blijkbaar gelukkig is met zijn schepping, in hoofdstuk 2 de Heer zegt: 'Het is niet goed dat de mens [ha *adam*] alleen is.'⁸⁰ De midrasj-commentator Nahmanides merkt op, in proto-Spinozistische zin, dat 'de pointe van de woorden "Het is niet goed dat hij alleen is" is dat van hem niet kan gezegd worden "dat het goed is" wanneer hij alleen is, omdat hij op die manier niet zal behouden blijven, want bij het scheppingswerk betekent 'goed': instandhouding, zoals ik uitgelegd heb

⁷⁴ Spinoza's opvatting over de aanspraken die de Schrift kan maken op waarheid en gezag is controversieel en gecompliceerd. Zonder te willen ingaan op de discussie over het eigen gezag van de Schrift, meen ik toch dat het tendentiek is te stellen dat hij het verhaal over de eerste mens zoveel mogelijk behandelt om het op een lijn te krijgen met zijn naturalisme en dat hij daaruit lessen trekt die "met de rede overeenstemmen," zelfs als ze geen rationele vorm aannemen. Volgens een van de commentatoren, Fraenkel, geloofde Spinoza op het ogenblik dat hij de *Ethica* aan het schrijven was, dat de Schrift alles bevat wat de rede voorhoudt. Hoewel deze opvatting de argumenten ten gunste van seksuele gelijkheid nog kracht bijzet, ben ik zelf de mening toegedaan dat Spinoza's interpretatie van de parabel niet tegen de rede ingaat. Zie Fraenkel, "Could Spinoza Have Presented the *Ethics* as the True Content of the Bible?" Voor afwijkende, maar interessante discussies over Spinoza en de Schrift, zie Preus, *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*, and Levene, *Spinoza's Revelation*.

⁷⁵ Zie Spinoza, *E* IVpref: "Onder het goede versta ik datgene waarvan we zeker weten dat het een middel is om dichter en dichter het model te benaderen van de natuur dat wij ons voorgenomen hebben." Ook *E* IVdef1: "Onder het goede versta ik datgene waarvan we met zekerheid weten dat het nuttig [*utile*] is voor ons."

⁷⁶ *E* IVp18s.

⁷⁷ De citaten uit de Bijbel zijn genomen uit de *Nieuwe Bijbelvertaling*.

⁷⁸ Gen. 1:27.

⁷⁹ Gen. 1:31.

⁸⁰ Gen. 2:18.

bij de woorden "En God zag dat het goed was."⁸¹ Nahmanides suggereert dat eenzaamheid een bedreiging vormt voor het voortbestaan van het mensdom, een aanvoelen dat weergalmt in heel het oeuvre van Spinoza.⁸²

De Schrift stelt de vaststelling dat de mensheid niet gedijt in eenzaamheid voor als de aanleiding voor God om 'een helper voor hem te maken die bij hem past'.⁸³ In deze versie van het verhaal zien we dat God, in plaats van de mensheid te maken na de dieren, een hele reeks dieren voor Adam laat paraderen als mogelijke gezellen; 'maar de mens vond geen helper die bij hem paste'.⁸⁴ Het is pas wanneer God Adam in een diepe slaap brengt en uit zijn vlees en beenderen een echte partner vormt, dat uit de generische 'mens' ('*adam*') de vrouw ('*ishah*') en de man ('*ish*') ontstaan.⁸⁵ Wanneer de eerste mens haar ziet, erkent hij de perfecte overeenkomst van hun natuur:

'Eindelijk een gelijk aan mij,
mijn eigen gebeente,
mijn eigen vlees,
een die zal heten: vrouw [*'ishah*],
een uit een man [*'ish*] gebouwd.'⁸⁶

En ten slotte verklaart dat waarom 'een man [*'ish*] zich losmaakt van zijn vader en moeder en zich hecht aan zijn vrouw, met wie hij één van lichaam wordt.'⁸⁷

In Spinoza's versie wordt bevestigd dat 'toen de mens een echtgenote had ontdekt, die met zijn natuur geheel en al overeenkwam, hij inzag dat er in de natuur niets kon zijn dat voor hem nuttiger was dan zij.' (E4p68s) Maar de man kwam er niet toe om te genieten van die perfecte overeenkomst,

⁸¹ Nahmanides, *The Commentary of Nahmanides on Genesis Chapters 1–6*, 124.

⁸² Bijvoorbeeld: "Als de natuurlijke mensenrechten bepaald worden door de macht van ieder afzonderlijk en aan ieder afzonderlijk toekomen, bestaan die mensenrechten in feite niet; ze zijn niet meer dan een indruk en geen feit, want niemand is in staat om alleen zijn eigen welzijn te garanderen" (TP 2.15 [G III.281/S 687]). Ook nog: "De vrees om er alleen voor te staan is aanwezig in elke mens; helemaal alleen heeft een mens immers niet de kracht om zich te verdedigen noch om allen te zorgen voor al wat nodig is om in leven te blijven. Daarom streven mensen van nature naar het burgerlijk statuut en is het onmogelijk om dat statuut helemaal te niet te doen" (TP 6.1 [G III.297/S 700–701]).

⁸³ Gen. 2:18.

⁸⁴ Gen. 2:20.

⁸⁵ Voor feministische commentatoren is het vaak belangrijk dat de mensheid in Genesis 1 niet noodzakelijk seksueel onderscheiden is en pas later gescheiden wordt in man en vrouw. Mieke Bal bijvoorbeeld voert aan dat aangezien het Hebreeuwse woord '*adam*' verwant is met het woord '*adamah*' voor de aarde waaruit de mensheid gemaakt is, '*adam*' eigenlijk zou moeten vertaald worden als 'aardeling'. Zie Kvam, Scheering, and Ziegler, *Eve and Adam*, 27.

⁸⁶ Gen. 2:23.

⁸⁷ Gen. 2:24.

de enige creatuur die ontstond uit de exclusieve bekommernis voor het voordeel van de mens. Spinoza's behandeling van het verhaal is niet bepaald onconventioneel, ook al is zijn taalgebruik atypisch. Het is niet ongebruikelijk om dit deel van Genesis te interpreteren alsof het de gelijkheid van vrouw en man impliceert. Maimonides bijvoorbeeld houdt staande dat wij niet zozeer moeten stilstaan bij het feit dat de vrouw gevormd is uit de rib van Adam, maar dat we de verdeling van het mensdom in twee geslachten veeleer moeten begrijpen in de zin van Plato's Aristophanes. Hij wijst de commentatoren terecht omdat ze de letterlijke betekenis over het hoofd zien van de term '*mi-zal'otav*', die in zijn opinie duidelijk betekent 'uit zijn zijde.' 'Men moet begrijpen hoe er uitgelegd wordt dat zij getweeën waren in zekere zin en dat zij ook één waren; want er staat *been van mijn been, en vlees van mijn vlees*. Dit heeft verder nog bevestiging gekregen in het feit dat er gezegd wordt dat zij allebei dezelfde naam hadden: *want zij wordt 'ishah genoemd [vrouw] omdat zij genomen was uit 'ish [man]*. De tekst bevestigt hun eenheid ook waar er staat: *En hij zal zich hechten aan zijn vrouw, en zij zullen één vlees zijn*. Hoe ontstellend is de onwetendheid van wie niet weet dat dit allemaal noodzakelijk is met het oog op een welbepaald inzicht.⁸⁸

Aangezien '*ishah*' en '*ish*' onderscheidende modificaties zijn van hetzelfde vlees en hetzelfde gebeente, beschouwt Maimonides hen als gelijken.

Spinoza merkt op dat de eerste man en vrouw 'helemaal overeenkwamen' met elkaar; ik zal verder aanvoeren dat hij daarmee wel moet bedoelen dat zij het vermogen deelden om te redeneren. Wanneer Spinoza vaststelt dat Adam 'wist' dat er niets was dat voor hem nuttiger kon zijn dan Eva, alludeert hij dus op het moment van erkenning in het verhaal wanneer hij vol vreugde verklaart dat zij 'vlees van zijn vlees' is. Een Spinozist kan dan terecht menen dat het gedeelde vlees en het ontstaan van man en vrouw een verbeeldingsvolle voorstelling is van de gemeenschappelijke noties die Spinoza de 'grondslagen van onze redeneervermogens' noemt.⁸⁹ Indien de rede, of mentale vrijheid, voortvloeit uit de structurele kenmerken van ons lichaam die identiek zijn met die van sommige of alle andere lichamen in de natuur,⁹⁰ kan men stellen dat het Bijbelverhaal ons een glimp laat zien van het idee dat onze gezamenlijke lichamelijke kenmerken de basis zijn van onze mentale kracht en onze fysieke instandhouding. Bovendien worden onze mentale vermogens verhoogd in

⁸⁸ Maimonides, *Guide of the Perplexed*, 2:356.

⁸⁹ *E* IIp40s1. Het is mijn bedoeling om in een begeleidend artikel de suggestie verder uit te werken dat wat man en vrouw gemeen hebben kan begrepen worden in de zin van de gemeenschappelijke noties.

⁹⁰ *E* IIp38–39.

de mate dat ons lichaam 'vele dingen gemeen heeft met andere lichamen.'⁹¹ Doordat ze hetzelfde vlees en gebeente hebben, hebben Adam en Eva heel veel gemeen en vormen ze dus potentieel voor elkaar de fundamenteën voor de rede.

In wat Spinoza over de daadkracht zegt, merkt hij op dat het manifest niet goed is dat de mens met zijn mentale vermogens alleen is, en enkel op zichzelf reflecteert; en dus 'zijn er vele dingen buiten onszelf die nuttig zijn voor ons.' Hij vervolgt: 'Daarvan zijn er geen die wij ons als meer uitstekend kunnen voorstellen dan wat helemaal overeenkomt met onze natuur. Als men bijvoorbeeld twee individuen die helemaal dezelfde natuur hebben met elkaar samenvoegt, vormen zij een individu dat tweemaal zo krachtig is als een enkel. Bijgevolg is er niets nuttiger voor de mens dan de mens; ik beweer dat de mensen zich niets beters kunnen wensen voor hun instandhouding dan dat alle mensen in alles zo met elkaar overeenkomen, dat het mentale en lichamelijke van iedereen als het ware één mentale en lichamelijke eenheid vormt en allen samen zoveel als mogelijk in hun bestaan trachten te volharden, en allen samen voor zichzelf nastreven wat voor allen samen van nut is (*omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant*).'⁹²

Steven Barbone is van mening dat Spinoza's uitspraak dat de natuur van iemand anders perfect kan overeenstemmen met die van zichzelf een donquichotterie is, als we weten dat elke essentie (of natuur) absoluut singulier is.⁹³ Wij gaan hier niet in op het debat over de uniciteit van essenties, maar we kunnen toch ten minste één geval noteren waarbij Spinoza twee wezens beschrijft die een natuur hebben die perfect overeenstemt: Adam en Eva of, zoals ze voor de Zondeval genoemd werden, 'ish en 'ishah.

Man en vrouw zijn ontsproten uit hetzelfde menselijk materiaal en hadden dezelfde behoeften om in hun bestaan te volharden. Indien de man zijn vrouw niet over het hoofd gezien had, 'die perfect met zijn natuur overeenkwam [conveniebat],' omdat hij geloofde dat de beesten zijn gelijke waren, had hij zich met haar kunnen verbinden om 'een individu te vormen dat dubbel zo krachtig is als een enkel.' Dat wil zeggen dat, hoewel er in het Aards Paradijs één wezen was dat het meest geschikt was om bij te dragen tot zijn perfectie en om zijn kracht in stand te houden, 'verloor hij' in plaats daarvan 'zijn vrijheid' door de gevoelens van

⁹¹ E IIp39c.

⁹² E IVp18s.

⁹³ Barbone, "What Counts as an Individual for Spinoza?", 101.

de beesten te imiteren.⁹⁴ Deze enigszins ongewone versie van het verhaal van de Zondeval heeft talrijke implicaties en ik behandel ergens anders Spinoza's levendige bekommernis over de aantrekkingskracht die een leven in het wild, samen met de dieren, op de mens heeft.⁹⁵ Voor wat ik hier beoog, is het van belang vast te stellen dat er niets incompatibels is in het lichaam van man en vrouw op dit punt. Spinoza merkt op dat 'in zover de mensen te lijden hebben onder hun passies, men niet kan zeggen dat ze overeenkomen qua natuur', of kracht,⁹⁶ en zij kunnen zelfs elkaars tegenstanders zijn.⁹⁷ Maar ze hoeven elkaars tegenstander niet te zijn: 'enkel in zover mensen zich in hun leven laten leiden door de rede, moeten ze altijd qua natuur overeenstemmen.'⁹⁸ Opdat man en vrouw perfect qua natuur zouden overeenstemmen, moeten ze allebei leven volgens de rede, en voor Spinoza betekent dit dat ze 'elk moeten nastreven wat nuttig is voor hen [*suum sibi utile*]', en tezelfdertijd maximaal anderen van nut zijn.⁹⁹ Door vol te houden dat hun natuur perfect overeenstemt, bevestigt Spinoza dat de vrouw in het Aards Paradijs zowel in staat is tot eigen verlangens, dat wil zeggen, om op zichzelf na te streven wat goed is voor zichzelf, en tevens om zich in haar leven te laten leiden door de rede, ten minste even goed als een man dat kan. Het lichaam van man en vrouw is structureel volledig compatibel en indien de man had nagestreefd wat echt goed is voor hem, dan zou hij één vlees geworden zijn met haar en daardoor zijn kracht en zijn vrijheid exponentieel vergroot hebben, veeleer dan de ontluisterende ingesteldheid van de beesten over te nemen.

Genevieve Lloyd suggereert aarzelend dat deze episode misschien de opinie van Spinoza weergeeft over de vrouw in de natuurlijke toestand, en niet hoe vrouwen functioneren in de burgerlijke samenleving.¹⁰⁰ In die optiek moeten we de toestand in het Aards Paradijs misschien zien als een geïdealiseerde, veeleer dan een concrete historische toestand, waarin mannen en vrouwen allebei rationeel zijn en gelijk, in staat om 'hun krachten te bundelen' en om maximaal elkaars krachten te verhogen om zichzelf in stand te houden. De verhouding tussen echtgenoten zou bevrijdend moeten zijn, maar in de concrete samenleving is het huwelijk voor de vrouw typisch zo slopend dat Spinoza besluit dat seksuele ongelijkheid onuitroeibaar is. De manier waarop Lloyd Spinoza's

⁹⁴ E IIIp27.

⁹⁵ Sharp, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, chapter 6.

⁹⁶ E IVp32.

⁹⁷ E IVp34.

⁹⁸ E IVp35.

⁹⁹ E IVp35c2.

¹⁰⁰ Lloyd, *Part of Nature*, 163.

tegenstrijdige voorstellingen van seksuele gelijkheid begrijpt, is plausibel en welwillend. In de praktische context van de *Staatkundige Verhandeling* kan Spinoza niet bevestigen dat de vrouw bij machte is om haar eigen voordeel na te streven en dus te handelen volgens de rede en een daadkrachtig burger te zijn. Maar wanneer hij het heeft over wat goed is voor de mens als zodanig, abstract gezien, bevestigt hij dat een liefdevol partnerschap tussen gelijken het hoogste goed is, en dat men niets beters kan bedenken dan die bevrijdende synergie van wezens die naar elkaar verlangen, en niet om oppervlakkige redenen, maar omdat ze elkaars mentale en lichamelijke krachten in stand houden en verhogen. Er zijn echter niet veel redenen voorhanden om Spinoza's bevestiging van de perfecte seksuele gelijkheid als iets anders te zien dan een ideaal, en dus als een krachtiger claim ten gunste van de concrete mogelijkheden van de vrouw tot daadkracht en vrijheid. Vooreerst is de bespreking van het verhaal van het Aards Paradijs niet de enige plaats waar Spinoza zich uitspreekt voor seksuele gelijkheid. Op nog andere plaatsen in de *Ethica*, zo merkt ook Moira Gatens op,¹⁰¹ stelt Spinoza voorop dat de vrouw kan beschikken over mentale vrijheid en dat het huwelijk een bevorderlijk partnerschap kan zijn dat eigen is aan een rationele levenswijze.¹⁰² Dit wijst erop dat Spinoza in het institutionele huwelijk kansen ziet voor een gedeelde vrijheid, in tegenstelling met wat hij stelt in de *Staatkundige Verhandeling*. Ten tweede, en wellicht nog belangrijker: Spinoza stelt het Aards Paradijs niet voor als een natuurlijke toestand, als wij die 'natuurlijke toestand' interpreteren als hetzij een toestand van perfecte vrijheid, hetzij een toestand van wetteloosheid. Hij vermeldt expliciet dat Adam niet beschikt over een perfecte mentale vrijheid vóór de Zondeval.¹⁰³ En hoezeer Spinoza ook moge denken dat Adam zich daarin vergist, toch gedraagt Adam zich alsof God een wetgever is die een stel dictaten heeft uitgevaardigd die moeten nageleefd worden.¹⁰⁴ Ten derde: Spinoza beschouwt de Schrift herhaaldelijk als een imaginaire voorstelling van wat echt weldadig menselijk gedrag is. Aangezien dit derde punt meer controversieel is, zal ik er dieper op ingaan.

In de *Theologisch-Staatkundige Verhandeling* en elders beschouwt Spinoza de Schrift als een geheel van menselijke verhalen die vaak nuttig zijn voor het bijbrengen van morele principes.¹⁰⁵ De concrete lessen die Spinoza eruit trekt, kan men zelfs zien als verhelderend voor wat hij *more*

¹⁰¹ Gatens, *Imaginary Bodies*, 132.

¹⁰² *E* IVappXX.

¹⁰³ *E* IVp68d; and *TP* 2.6 (G III.278/S 684).

¹⁰⁴ *TTP* 4.9 (G III.63/IS 62–63).

¹⁰⁵ E.g. *TTP* 15.10 (G III.188/IS 194).

geometrico schrijft. Men heeft aangevoerd dat 'Spinoza's interpretatie van de erfzonde kan gezien worden als (...) een ketterse allegorie'¹⁰⁶ en die reconstructie ondersteunt zijn leer in de *Ethica* en andere geschriften. Door de Bijbel te lezen door een naturalistische lens, neemt Spinoza niet verwonderlijk afstand van tal van theologische doctrines over de Schrift en het specifieke karakter van deze afwijkende opvattingen wijst in de richting van de boodschap die hij er bedoelt uit te trekken. Spinoza ontkent bijvoorbeeld dat de mens perfect was voor de Zondeval.¹⁰⁷ Hij weerlegt Maimonides' bewering dat Adam volkomen rationeel was tot op het ogenblik dat hij zondigde, en stelt dat 'hij zoals wij ten prooi was van passies'.¹⁰⁸ Dus zelfs als Spinoza Genesis beschouwt als een gestileerde voorstelling van wat goed is voor de mens, dan, *pace* Lloyd, idealiseert hij 'de eerste mens' nog niet zoals vele interpretatoren voor hem dat gedaan hebben. Als men kan zeggen dat Adam zijn volmaaktheid verloor bij de Zondeval, dan bestond die volmaaktheid niet in een perfecte rationaliteit, maar, zo maak ik me sterk, in *de voorwaarden die toelieten om zijn rationaliteit te perfectioneren*. Dat wil zeggen dat de vrijheid die Adam verloor door het imiteren van de ingesteldheid van de beesten, bestond in de perfecte overeenstemming tussen het lichaam van 'ishah en 'ish, de mogelijkheden tot mentale perfectie die voortvloeien uit de *convenientia* van hun beider lichaam.¹⁰⁹ Zoals Spinoza het ziet, was de teloorgang van de menselijke daadkracht een gevolg van Adams misplaatste idee dat hij was zoals de wilde beesten, en niet zoals zijn vrouw, het vlees van zijn vlees.

Spinoza geeft herhaaldelijk blijk van zijn bezorgdheid over het verlangen van de mens om zich terug te trekken uit de gemeenschap der mensen in een gefantaseerde beestachtige vrijheid.¹¹⁰ Ik ga daar nu niet dieper op in, maar stel vast dat de kern van het probleem dat hij aanraakt in zijn relaas van het Aards Paradijs, het onvermogen van de man is om in de vrouw de ware voorwaarden te zien voor de menselijke vrijheid; Spinoza verbindt dat expliciet met zijn onvermogen om zijn daadkracht te beoefenen, of 'voor anderen te verlangen wat hij voor zichzelf verlangt'.¹¹¹ Bovendien is het erg betekenisvol dat hij breekt met een traditie van

¹⁰⁶ Grassi, "Adam and the Serpent," 146.

¹⁰⁷ Er is een groot verschil in de manier waarop de tradities de menselijke perfectie voorstellen (bijvoorbeeld, of het Adams intellect was of zijn wil), en dus ook wat er verloren gegaan is in het Aards Paradijs, maar zij zijn toch geneigd om de eerste mens als op een belangrijke manier perfect voor te stellen. Zie Levene, "The Fall of Eden."

¹⁰⁸ TP 2.6 (G III.278/S 286). Ravven geeft een verhelderende analyse van de verhouding tussen Maimonides' en Spinoza's relaas van het Aards Paradijs in "The Garden of Eden."

¹⁰⁹ E IVp31, p35.

¹¹⁰ E IVappXIII.

¹¹¹ E IVp68s.

interpretatie van dit verhaal door in elk van zijn navertellingen te weigeren om de schuld voor de Zondeval te leggen bij de relatieve zwakheid van de vrouw en haar grotere onderhevigheid aan het kwaad. Maimonides bijvoorbeeld insisteert wel op de eenheid van 'ish en 'ishah, maar stelt toch: 'de *Slang* had op geen enkele manier rechtstreeks contact met *Adam*, (...) het was door bemiddeling van *Eva* dat *Adam* benadeeld werd en dat de *Slang* hem ten onder bracht.'¹¹² In dezelfde zin bevestigt ook Luther dat Eva's mentale begaafdheid dezelfde was als die van Adam en hij gaat tekeer tegen wie haar ziet als een irrationeel wezen. Maar ondanks die herhaalde bevestiging van haar gelijkheid, interpreteert Luther de dierlijke degradatie van de mens door de bemiddeling van de vrouw. 'Omdat Satan ziet dat Adam de meer volmaakte is, durft hij hem niet te belagen; hij vreest immers dat zijn pogingen tot mislukken gedoemd zijn. Ook ik meen dat, indien hij Adam het eerst had benaderd, Adam de bovenhand zou gehaald hebben. Hij zou de slang met zijn voet verpletterd hebben en zou gezegd hebben: 'Zwijg! De Heer heeft het anders bevolen.' Om die reden richt Satan zijn aanval op Eva als het zwakkere element en stelt haar krachten op de proef, want hij ziet dat zij zo afhankelijk is van haar echtgenoot dat zij denkt dat zij niet zelf kan zondigen.'¹¹³ Voor Luther, net zoals voor Spinoza in de *Staatkundige Verhandeling*, is het de afhankelijkheid van de vrouw die het haar onmogelijk maakt om in te zien wat nodig is voor haar welzijn.¹¹⁴ Zelfs als het niet ongewoon was in de traditie om oog te hebben voor de symmetrie en de complementariteit tussen man en vrouw voor de Zondeval, dan was het toch onorthodox om te vermijden een grotere verantwoordelijkheid voor de kwetsbaarheid van de menselijke situatie bij de vrouw te leggen.

Spinoza verdraait het verhaal, om te vermijden dat de zondige daad aan Eva toegeschreven wordt. Op verscheidene momenten heeft hij het enkel over Adams tekortkomingen, bijvoorbeeld in zijn correspondentie met Blijenburgh, de *Ethica*, en de twee politieke geschriften. Enkel in de *Ethica*

¹¹² Maimonides, *Guide of the Perplexed*, 2:356.

¹¹³ Luther, "Lectures on Genesis, Chapters 1–5," 137.

¹¹⁴ Ik geef toe dat er heel wat onduidelijkheid is over de seksuele gelijkheid in de opmerkingen van Maimonides, net zoals in die van Luther, die ik hier niet tot hun recht kan laten komen. Zij wijzen allebei in de richting van een zekere en echte symmetrie tussen de eerste man en de eerste vrouw, mentaal en lichamelijk. Maar zij zien dierlijke aantrekkingskracht en vrouwelijke zwakheid als een deel van de verklaring voor Eva's verleiding door de Slang. Bovendien moeten we toegeven dat zelfs wanneer Genesis niet uitlegt waarom de Slang de vrouw benadert, Maimonides en Luther een meer herkenbare versie van het verhaal geven dan Spinoza. De Schrift stelt de ontmoeting tussen mens en dier duidelijk voor als tussen de vrouw en de slang, terwijl de man eet van de boom van de kennis van goed en kwaad op haar aandringen. En toch stelt Spinoza het voor alsof de dierlijke affectie via Adam gaat.

wordt de Zondeval veroorzaakt door de actieve imitatie van de beesten door de man; op de andere plaatsen wordt die verklaard door zijn onbegrip van Gods natuur en bevel.¹¹⁵ Hoewel de vrouw vrijwel onzichtbaar blijft in zijn relaas, op de vermelding van haar perfecte overeenstemming met de man na, wordt ze nergens voorgesteld als het zwakkere geslacht, en Spinoza houdt Adams excuses en zijn beschuldigingen aan haar adres bij God voor verward en nogal pathetisch.¹¹⁶ Zijn weigering om Eva's zwakheid aan te wenden als een excuus voor die van Adam betekent niet alleen een onorthodoxe stellingname in de historische context, maar vormt eveneens een tegenspraak met de houding die hij verdedigt in de *Staatkundige Verhandeling*. Terwijl omzeggens alle interpreters in Genesis lezen dat de zwakheid van de vrouw de oorzaak is van, of op zijn minst bijdraagt tot de dwaasheid van de man, en we weten dat dergelijke freudiaanse ketellogica ook Spinoza niet vreemd was, toch vermijdt hij die weg op te gaan in zijn voorstelling van deze parabel.

In de *Theologisch-Politieke Verhandeling* suggereert Spinoza dat één hermeneutisch principe kan volstaan om 'het hele verhaal' van de eerste mens te verklaren. Hij komt tot volgende vaststelling over wat de Schrift 'leert over het natuurlijke licht van de rede':

'Het eerste wat ons opvalt, is het verhaal van de eerste mens waar gezegd wordt dat God Adam verbood om te eten van de vruchten van "de boom van de kennis van goed en kwaad," wat er lijkt op te wijzen dat God Adam beval het goede te doen, en om dat te zoeken vanuit het oogpunt van het goede en niet als het tegenovergestelde van het kwaad, om het goede te zoeken uit liefde voor het goede veeleer dan uit vrees voor kwalijke gevolgen. Want zoals wij al aangetoond hebben: wie het goede doet vanuit de ware kennis van het goede, handelt vrijelijk met een vast voornemen, maar wie het goede doet uit vrees voor het ondervinden van nadeel, die is er alleen op uit om te vermijden wat slecht is, zoals een slaaf, en leeft onder het gezag van een ander. Vandaar dat het enige verbod dat God Adam oplegde de hele goddelijke wet insluit en helemaal in overeenstemming is met het natuurlijke licht van de rede. Het zou niet

¹¹⁵ Voor een meer diepgaande bespreking van Spinoza's behandeling van het goddelijk bevel en de verhouding tussen goed en kwaad, zie Deleuze, *Spinoza*, hoofdstuk 2.

¹¹⁶ *TTP* 2.14 (G III.37/IS 35). Sommige Bijbelcommentaren verwijten Adam zijn poging om de verantwoordelijkheid voor de Zondeval van zich af te schuiven wanneer hij tegen God zegt: 'De vrouw die u hebt gemaakt om mij terzijde te staan, heeft mij vruchten van de boom gegeven en toen heb ik ervan gegeten' (Gen. 3:12).

erg moeilijk zijn om het hele verhaal, of parabel, van de eerste mens op die grond te verklaren, maar ik verkies dat niet te doen.¹¹⁷

Voor Spinoza is het verbod dat Gods decreet in Genesis definieert niet datgene wat we duidelijk uitgedrukt vinden in de Schrift: vermijd te eten van de boom van goed en kwaad, 'anders zal je sterven.'¹¹⁸ Als er voor Spinoza al zoiets is als een Zondeval, is dat geen verval van onsterfelijkheid naar sterfelijkheid. Als we de navertelling in de *Ethica* in gedachten houden, dan verandert Spinoza de ondubbelzinnige Hebreeuwse tekst, zodat die nu als volgt klinkt: 'Van zodra hij ervan zou eten, zou hij onmiddellijk veeleer de *dood vrezen* dan hij zou wensen te leven'.¹¹⁹ Met andere woorden: het verhaal van de Zondeval stelt de menselijke situatie voor als een slavernij. Een mens ('*adam*') zijn is zoals Adam gedwongen zijn, toch meestentijds, om het goede te zoeken uit vrees voor pijn, afzien, verwonding en dood, zoals een slaaf. Het voorschrift om het goede te zoeken om zijn eigen wille, om aan het leven te denken veeleer dan aan de dood,¹²⁰ 'sluit de hele goddelijke wet in en is volledig in overeenstemming met het natuurlijk licht van de rede.' De beroemde parabel biedt in de eerste plaats een fundamenteel voorschrift aan voor daadkracht, op een verbeeldende manier: streef het goede rechtstreeks na en verlang ernaar. Het goede is wat ons in staat stelt om te leven en onze kracht verhoogt in de hoogste mate die onze natuur toelaat. Spinoza's navertelling van de Schrift brengt op een verbeeldende wijze het goede naar voren dat Adam rechtstreeks zou moeten nastreven in de persoon van zijn vrouw. Dus zelfs als voor Spinoza niets nuttiger is voor de mens dan de mens, en het *sine qua non* van het goede voor de mens de band met de medemens is, kan die bijzondere affiniteit ook beleefd worden met en door de vrouw.

3. Besluit

Door Spinoza's pleidooi voor seksuele ongelijkheid te confronteren met zijn bevestiging van Eva's perfectie, stellen we niet alleen contradicties vast over het statuut van de vrouw, maar ook parallelle analyses van de fragiele geschiktheid van de mensen om onze verlangens te richten op het goede, dat we moeten zien als de waarachtige voorwaarden tot vrijheid. In de *Staatkundige Verhandeling* is het Spinoza's paternalistische bekommernis dat vrouwen in die mate afhankelijk zijn van de man dat ze niet in staat zijn om naar hun eigen voordeel te verlangen, omdat ze

¹¹⁷ *TPP* 4.11 (G III.66/IS 65).

¹¹⁸ Gen. 3:3.

¹¹⁹ *E* IVp68s; mijn cursivering.

¹²⁰ *E* IVp67.

gedwongen zijn om de verlangens weer te geven van diegenen op wie ze zich verlaten voor hun overleven. Als dat een gegronde reden is om hen uit te sluiten uit het gemenebest, dan is dat omdat die afhankelijkheid in de vrouw een adequate kennis verduistert van wat waarlijk goed is voor zichzelf, en dus voor wat goed is voor iedereen. Evenzo stelt Spinoza vast dat de rationaliteit van de man ondermijnd wordt door de aanwezigheid van de vrouw en dat mannen eveneens geneigd zijn niet te verlangen naar de ware voorwaarden tot vrijheid, maar in plaats daarvan de bekrompen geneugten nastreven van de gunsten van de vrouw. Spinoza lijkt bezorgd dat wanneer mannen en vrouwen samen zouden regeren, dit zou leiden tot de onmogelijkheid om te leven volgens het goddelijke en rationele voorschrift dat op een verbeeldende manier weergegeven is in het verhaal over de eerste mens: 'wie het goede doet vanuit de ware kennis van het goede, handelt vrijelijk met een vast voornemen, maar wie het goede doet uit vrees voor het ondervinden van nadeel, die is er alleen op uit om te vermijden wat slecht is, zoals een slaaf, en leeft onder het gezag van een ander [*sub imperio alterius vivit*].'¹²¹

Voor het burgerschap en de uitoefening van de eigen krachten om zo de voorwaarden te creëren voor de absolute democratie, is het noodzakelijk dat men in staat is om *sui iuris* te handelen, en dus vrijelijk te verlangen naar het goede omwille van het goede zelf. Handelen vanuit eigen recht (of kracht) is geen kwestie van zich immuun maken voor de invloed van anderen, maar van samenwerking met die anderen met wie men qua natuur overeenkomt en van het vormen van een steeds toenemende mentale en lichamelijke kracht. Genesis illustreert de zoektocht van de mens naar een partner en helper die hem kan bijstaan om die kracht te bewaren. Het Hebreeuwse woord '*kenegdo*' dat de complementariteit uitdrukt die God voor Adam zoekt, komt slechts eenmaal voor in de Bijbel en het heeft aanleiding gegeven tot controverses bij de interpretatie ervan. Van het woord '*ezer*', dat voor 'helper' staat, neemt men aan dat het zowel symmetrische als asymmetrische relaties impliceert: in het geval van dienstpersoneel suggereert 'helper' inferioriteit; maar in het geval van God en koningen die hun onderdanen helpen, vloeit de functie van bijstand voort uit een superieure positie met betrekking tot middelen, vermogens en kennis; en ten slotte kunnen helpers ook gelijken zijn die bijzonder geschikt zijn om het elkaar mogelijk te maken een bepaald doel te bereiken. Spinoza beschouwt het partnerschap tussen '*ishah*' en '*ish*' overduidelijk als een relatie tussen gelijken.¹²² De notie van

¹²¹ TTP 4.11 (G III.66/IS 65).

¹²² Kvam, Schearing, and Ziegler, *Eve and Adam*, 28–30.

afhankelijkheid, zelfs onderlinge afhankelijkheid, is inderdaad geen adequate beschrijving van de relatie tussen deze echtgenoot en zijn vrouw. Hun perfecte overeenstemming, hun lichamelijke *convenientia*, maakt het synergetisch mogelijk een 'individu te vormen dat twee keer zo krachtig is als elk afzonderlijk.'¹²³ De perfecte structurele compatibiliteit van hun beider lichaam zou kunnen geleid hebben tot gemeenschappelijke noties om hun verlangens rechtstreeks af te stemmen op het goede (*utile*) en een leven gericht op de vreugde en de krachten waartoe ze in staat waren, veeleer dan de vrees voor de dood.

Spinoza stelt ons gewoonlijk de gemeenschap van vrije mensen (*homines liberi*) voor als de meest bevorderlijke voorwaarde voor krachtdadigheid, zelfbeschikking en vrijheid. Aangezien het bezwaarlijk mogelijk is om rationeel te zijn of vrij wanneer men moet samenleven met wezens die niet met ons overeenstemmen qua natuur,¹²⁴ 'is er niets meer nuttig voor de mens om zijn bestaan te vrijwaren en van een rationeel leven te genieten, dan de mens die geleid is door de rede.'¹²⁵ Ik bedoel niet te zeggen dat wanneer Spinoza de Zondeval navertelt we daarin een unieke complementariteit vinden tussen man en vrouw die hun eenwording tot een bron maakt van exceptionele kracht. Spinoza is in mijn ogen waarschijnlijk meer 'Grieks' getint dan dat. Het ligt meer voor de hand dat hij homosociale verhoudingen tussen mannen als de meest bevorderlijke zag tot een daadkrachtig en rationeel leven. Desondanks is Eva's vrouwelijkheid geen barrière voor haar om een gelijkwaardige partner te zijn in het nastreven van de daadkracht, en er zijn bewijzen voor dat Spinoza op andere plaatsen in de *Ethica* opvattingen koestert die daarmee compatibel zijn.

We brengen die kort in herinnering. Spinoza houdt vol dat Adams imitatie van de beesten de Zondeval verklaart. Hij huldigt de opvatting dat de affecten van de beesten 'verschillend van natuur zijn van de menselijke affecten,'¹²⁶ en dus niet in overeenstemming zijn met de menselijke natuur (zijn kracht).¹²⁷ In de laatste woorden van de *Staatkundige Verhandeling* stelt hij ons de vrouwen voor als veroorzakers van irrationaliteit, en dus zoals de beesten tegengesteld aan de natuur van de man. Hij merkt op dat vrouwelijke schoonheid bij de mannen passies opwekt zodat ze wispelturig worden, onstandvastig, en tegen elkaar en zichzelf ingaan. Spinoza drukt in de *Ethica* ook de bezorgdheid uit dat

¹²³ E IVp18s.

¹²⁴ E IVappVII.

¹²⁵ E IVappIX.

¹²⁶ E IVp37s1.

¹²⁷ E IVp32d.

zinnelijke liefde (*amor meretricius*) mannen tot waanzin kan drijven en hun mentale en lichamelijke kracht kan breken;¹²⁸ maar hij stelt ook vast dat de eenwording van man en vrouw in overeenstemming kan zijn met de rede en kan voortvloeien uit mentale vrijheid. De relatie tussen Adam en Eva is niet louter een uitzonderlijk geval van seksuele gelijkheid, aangezien Spinoza expliciet voorhoudt dat het huwelijk met de rede in overeenstemming is wanneer 'de liefde van elkeen, zowel de man en de vrouw, niet veroorzaakt is door de uiterlijke verschijning alleen, maar vooral door de mentale vrijheid.'¹²⁹ Dat een vrouw een man kan begeren vanuit de vrijheid van haar mentale vermogens en niet louter uit vrees voor de dood (of vanuit haar bezorgdheid voor haar materiële overlevingskansen of sociaal-culturele acceptatie), wijst erop dat ook zij de daadkracht kan nastreven omwille van de daadkracht zelf en zich dus kan aansluiten bij andere vrije wezens om een rationeel en genotvol leven te leiden. Adam heeft die mogelijkheid voor een synergische combinatie onderkend in het Aards Paradijs: 'Hij wist dat er niets kon zijn in de Natuur dat voor hem nuttiger was dan zij.' En toch begon hij de affecten te imiteren van wezens die niet met zijn natuur overeenstemden en die niet in staat waren om samen met hem en voor hem krachtdadig te verlangen. Adam zag wel wat beter was, maar deed wat slechter was.¹³⁰ Hij zag wel in wat het ware goede was,¹³¹ maar stelde vast dat hij nastreefde wat slechts ogenschijnlijk goed was.¹³² Adam was gewoon 'zoals wij,' onderhevig aan affecten.¹³³

De parabel toont aan dat elk van ons al te vaak leeft als een slaaf, onder het gezag van een ander, zelfs als dat andere alleen maar ons eigen genot is, geprovoceerd door verleidelijke ontmoetingen.¹³⁴ Elk van ons is vaak niet in staat om de goddelijke wet te zien als een natuurlijke regeling, veeleer dan als een morele imperatief, uitgevaardigd door een imaginaire wetgever die men moet gehoorzamen uit angst en vrees. In Spinoza's opvatting onthult de natuur dat niets meer in ons voordeel is dan de ene mens voor de andere: 'De mens is een God voor de mens.' Maar wij zien in elkaar, en misschien vooral in de vrouw, de affecten van de beesten, beantwoorden die lik op stuk, en behandelen elkaar als de wolven.

¹²⁸ E IVp44s, IVappXIX.

¹²⁹ E IVp44s, IVappXIX.

¹³⁰ Spinoza citeert Medea's uitspraak—*video meliora, proboque, deteriora sequor*—uit Ovidius' *Metamorphoses* herhaaldelijk als een toonbeeld van de *condition humaine* (e.g. E IVp17s).

¹³¹ E IVdef1.

¹³² E IVp8.

¹³³ TP 2.6 (G III.278/S 684).

¹³⁴ TTP 16.10 (G III.194/IS 201).

Ik stel voor dat we Spinoza's relaas over Adam niet bekijken als alleen maar het verhaal van 'Elckerlyc', maar als toepasselijk op elke man, Spinoza inbegrepen.¹³⁵ De verleiding is groot om Spinoza te zien als iemand die meester is over zijn eigen woorden; ik vermoed dat bijvoorbeeld Gullan-Whurs verklaring voor zijn ongepaste manier van spreken over de vrouw een weerstand inhoudt om Spinoza te aanvaarden als een beperkt wezen (*modus*), ten prooi aan affecten, net zoals Adam. Hoewel we onmogelijk kunnen weten of Spinoza's uitsluiting van de vrouw uit de democratische polis een bewuste knieval was voor het conventionele, wijzen andere opmerkingen erop dat hij helemaal niet immuun was voor het seksisme van zijn tijd. Spinoza was een stoutmoedig denker en een iconoclast, en het verdient vermelding dat hij wel in staat was om in de perfectie van Eva te zien wat het betere was, maar bij het schrijven van de laatste paragrafen van de *Staatkundige Verhandeling* deed hij, om welke reden dan ook, wat slechter was.

Bibliografie en afkortingen

- Barbone, Steven. "What Counts as an Individual for Spinoza?" In *Spinoza: Metaphysical Themes*, edited by O. Koistinen and J. Biro, 89–112. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Calvin, John. *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*. In *Eve and Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender*, edited by K. E. Kvam, L. S. Schearing, and V. H. Ziegler, 276–81. Bloomington: University of Indiana Press, 1999.
- Coogan, M.D., ed. *The New Oxford Annotated Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: Practical Philosophy*. Translated by Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books, 1988. [Spinoza]
- Della Rocca, Michael. "The Power of an Idea: Spinoza's Critique of Pure Will." *Noûs* 37 (2003): 200–231. ["The Power of an Idea"]
- Del Lucchese, Filippo. *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza*. London: Continuum, 2009.
- Descartes, René. *Oeuvres*. Edited by Charles Adam and Paul Tannery. Revised edition by Bernard Rochot and Pierre Costabel. Paris: Vrin-CNRS, 1964–1974. [AT]
- . *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1. Translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. [CSM 1]
- Feuer, Lewis. *Spinoza and the Rise of Liberalism*. Boston: Beacon Press, 1958.
- Fraenkel, Carlos. "Could Spinoza Have Presented the *Ethics* as the True Content of the Bible?" *Oxford Early Modern Studies in Philosophy* 4 (2008): 1–50.
- Gatens, Moira. *Imaginary Bodies: Ethics, Power, Corporeality*. London: Routledge, 1996. [Imaginary Bodies]

¹³⁵ E IVp4. Cf. Grassi, "Adam and the Serpent."

- Grassi, Paola. "Adam and the Serpent: *Everyman* and the Imagination." In *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, edited by M. Gatens, 145–54. University Park: Pennsylvania State University Press, 2009.
- Gullan-Whur, Margaret. "Spinoza and the Equality of Women." *Theoria* 68 (2008): 91–111.
- Kvam, K.E., L.S. Schearing, and V.H. Ziegler, eds. *Eve and Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender*. Bloomington: University of Indiana Press, 1999.
- Lloyd, Genevieve. *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994. [*Part of Nature*]
- Levene, Nancy. "The Fall of Eden: Reason and Reasoning in the Bible and Talmud." *Philosophy Today* 50 (2006): 6–23. ["The Fall of Eden"]
- . *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. [*Spinoza's Revelation*]
- Luther, Martin. "Lectures on Genesis, Chapters 1–5." In *Luther's Works*, vol. 1. Translated by G. V. Schick, edited by J. Pelikan. St. Louis: Concordia Publishing House, 1958.
- Maimonides, Moses. *Guide of the Perplexed*, vol. 2. Translated by S. Pines. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Matheron, Alexandre. "Femmes et serviteurs dans la démocratie Spinoziste." *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 167 (1977): 181–200.
- Nadler, Steven. *Spinoza: A Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. [*Spinoza*]
- Nahmanides. *The Commentary of Nahmanides on Genesis Chapters 1–6*. Leiden: E.J. Brill, 1960.
- Negri, Antonio. "*Reliqua Desideratur*: A Conjecture for a Definition of the Concept of Democracy in the Final Spinoza." In *The New Spinoza*, edited by W. Montag and T. Stolze, 219–46. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. ["*Reliqua Desideratur*"]
- Pateman, Carole. "Women and Consent." *Political Theory* 8 (1980): 149–68.
- Preus, J. Samuel. *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*. Cambridge: University of Cambridge Press, 2001.
- Prokhovnick, Raia. *Spinoza and Dutch Republicanism*. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2004.
- Ravven, Heidi. "The Garden of Eden: Spinoza's Maimonidean Account of the Genealogy of Morals and the Origin of Society." *Philosophy and Theology* 13 (2001): 3–51. ["The Garden of Eden"]
- Sharp, Hasana. *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- Smith, Steven B. *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*. New Haven, CT: Yale University Press, 1997.
- . "Spinoza's Democratic Turn: Chapter 16 of the *Theological-Political Treatise*," *Review of Metaphysics* 48 (1994): 359–88. ["Spinoza's Democratic Turn"]
- Spinoza, Benedictus de. *Complete Works*. Translated by Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 2002. [S]
- . *Ethics*. In *The Collected Works*, vol. 1. Edited by Edwin M. Curley. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985. [E]
- . *Spinoza Opera*. 4 vols. Edited by Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925. (Latin passages are taken from this edition.) [G]
- . *Theological-Political Treatise*. Translated by J. Israel and M. Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. [IS]

Steinberg, Justin. "Spinoza on Civil Liberties." *Journal of the History of Philosophy* 47 (2009): 35–58