

waren na zijn gouverneurschap geenszins uitgeput. Hij richtte zich alleen naar elders en dat geeft zijn gouverneurschap het karakter van een voorbijgaande episode zowel in de Beierse dynastieke planning als in het bestuur over de Zuidelijke Nederlanden. Als hij ergens anders iets meer of iets beters kon krijgen, bijvoorbeeld een koningskroon in Italië, waren die Nederlanden voor hem niet zo belangrijk. De auteur erkent dat ook.

Het boek is verdeeld in twee delen met de dood van de Spaanse koning Karel II in 1700 als keerpunt. Zolang die leefde stond Max Emanuel, die zich in de veldtocht tegen de Turken een bekwaam legeraanvoerder had getoond, aan de Habsburgse kant om de eenvoudige reden dat zijn echtgenote Maria Antonia, dochter van keizer Leopold I, volgens het Spaanse erfrecht bij het kinderloos overlijden van Karel II opvolgingsrechten had. Na haar vroege dood bij de geboorte van hun zoon Joseph Ferdinand in 1692 gingen die op het kind over en in Karels testament van 1698 werd de kleine Beierse prins inderdaad als opvolger van de hele Spaanse monarchie aangewezen. Zijn vader had zich intussen een voorschot op de erfenis laten verzekeren door koning Karel te bewegen hem tot gouverneur van de Zuidelijke Nederlanden aan te stellen. Dat was overigens alleen gelukt op voorspraak van koning-stadhouder Willem III en keizer Leopold; eerstgenoemde had in de Negenjarige Oorlog dringend behoefte aan Beierse troepen in de Zuidelijke Nederlanden. Max Emanuels schitterende dynastieke vooruitzichten vielen in scherven door de plotselinge dood van zijn zoon in 1699. Het Spaanse erfrecht, strikt gevolgd in Karels laatste testament, wees daarna Philips van Anjou als opvolger aan. Omdat hij de Zuidelijke Nederlanden als soeverein gebied hoopte te krijgen erkende Max Emanuel hem als koning en dat bracht hem in de successieoorlog in het kamp van de Bourbons. Het eindigde in een catastrofe: de Zuidelijke Nederlanden vielen grotendeels in handen van de zeemogendheden, zijn stamland Beieren ging verloren aan de keizer en hij werd volkomen afhankelijk van het geld en de goede wil van Lodewijk XIV. Het was alleen aan de laatste te danken dat hij bij de vrede zijn keurvorstendom terugkreeg. Het dynastiek-opportunistische karakter van Max Emanuels politiek kwam vooral tijdens de vredesbesprekingen van Utrecht en Rastatt sterk naar voren.

De onderhandelingen die met dit hele complex van thema's verbonden waren, worden door de auteur duidelijk belicht in helder gestructureerde hoofdstukken die steeds de zaken centraal stellen waar het om draaide. Dat is een prestatie op zichzelf, gezien alleen al het uitgebreide onderzoek dat ervoor is verricht in Spaanse, Beierse, Franse, Engelse, Belgische, Nederlandse en Vaticaanse archieven. Het boek biedt dan ook politiek-diplomatieke geschiedenis van hoog gehalte waarbij het milde oordeel van de schrijver over zijn hoofdfiguur opvalt. Hij noemt Max Emanuel niet onbetrouwbaar maar een bouwer van luchtkastelen die in alles gedreven werd door zijn zorg voor de belangen van zijn huis. Men kan daar ook iets anders tegen aankijken en hem een gokker noemen, want na zijn terugkeer in Beieren zette hij het spel onverdroten voort, nu met het oog op de Oostenrijkse successie.

N. Bootsma

A. C. N. Roothaan, *Vroomheid, vrede, vrijheid. Een interpretatie van Spinoza's Tractatus theologico-politicus* (Dissertatie Universiteit van Amsterdam 1996; Assen: Van Gorcum, 1996, viii + 186 blz., f55,-, ISBN 90 232 3109 0).

Deze studie, oorspronkelijk als dissertatie verdedigd aan de Universiteit van Amsterdam, lanceert een interpretatie van de *Tractatus theologico-politicus* van Spinoza waarin het accent nu eens niet op de relatie met de *Ethica* ligt, maar waarin de *Tractatus theologico-politicus* gezien

wordt als een zelfstandige argumentatieve eenheid. De schrijfster legt de volle nadruk op de betekenis die Spinoza aan de religie in de samenleving hecht. Beide uitgangspunten zijn betrekkelijk nieuw en goed te verdedigen. Na een bespreking van de historische context en van de bestaande studies over de *Tractatus theologico-politicus* in hoofdstuk 1 en 2 komt zij tot haar eigen visie, die in de inleiding al was geschetst en in hoofdstuk 3 breed wordt uitgewerkt. Deze komt erop neer dat Spinoza in dit boek een 'theologisch-politieke filosofie' ontwerpt (19, 35 en *passim*), waarin een op de bijbelse openbaring gebaseerde godsvoorstelling de garantie inhoudt voor een moraal die voor het leven van de individuele mens het heil mogelijk maakt. Voor het ontwikkelen van deze moraal en de eruit voortvloeiende vroomheid heeft het individu de staatsgemeenschap absoluut nodig, want alleen daarin kan zich respect voor de ander ontwikkelen. Naastenliefde en gerechtigheid vormen de kern van de bijbelse boodschap, en aangezien niet alle mensen via dezelfde religieuze voorstellingen tot hun vroomheid geraken, dient de samenleving de vrijheid van meningsuiting als fundament te hanteren. De macht van de staat is als plaatsvervanger van God (153) — de God van de gelovige wel te verstaan (171) en dat is de voorstelling van absolute goedheid en almacht (172) — de absolute morele norm, die ook de bescherming symboliseert van het natuurlijk recht om zichzelf te zijn, en daarmee van de gegeven pluriformiteit van de menselijke samenleving (172). Zo wordt vrijheid van meningsuiting de voorwaarde voor vrede in de staat en vroomheid van het individu: de woorden van de titelpagina van de *Tractatus theologico-politicus* zijn de parolen van Roothaans boek. Er is in dit alles veel dat waar en verhelderend is.

Roothaan noemt deze 'theologisch-politieke filosofie' ook een 'praktische redelijkheid', die zij terugvoert op de praktische filosofie van Aristoteles. Zij ziet deze 'praktische rede' in de *Tractatus theologico-politicus* wel niet als tegenstelling tot Spinoza's dusgenaamde 'speculatieve rede', die in de *Ethica* gestalte krijgt, maar toch wel als een zelfstandige denkrichting of filosofie.

Op dit punt blijf ik zeer sceptisch. In feite wordt bij Roothaan deze 'speculatieve rede' verbannen naar een reservaat voor de *happy few*. Naar mijn inzicht is het juist de rationele filosofie van de *Ethica* die, zij het niet systematisch afgeleid, maar eerder retorisch geformuleerd — dat wil zeggen met het oog op een praktische toepassing anders geformuleerd — de gehele *Tractatus theologico-politicus* stuurt. Spinoza's ene filosofie blaast als het ware alle verstopte poriën van de religie en de politiek van zijn dagen door. Theologie is voor Spinoza niet een 'andere', 'praktische' waarheid, zij is helemaal geen waarheid en heeft geen andere waarde en waardigheid dan die welke de *ratio* haar toewijst.

Tot zover is er een verschil van mening, dat de gewenste pluriformiteit alleen maar kan bevorderen. Er valt echter ook een aantal fouten te signaleren, waarvan ik er enkele aanstip.

Roothaan brengt *Adnotatio* 3, die niet op Christus betrekking heeft doch op de profeten van het Oude Testament, in verband met de passage G III 20.30-21.12, die wel over Christus handelt: ze concludeert (impliciet) dat Christus 'de grenzen van de menselijke natuur overstijgt' (91). Maar dat is niet Spinoza's bedoeling. Wat hij mijns inziens in beide passages wil zeggen is dat, zoals de profeten over een krachtiger verbeelding beschikten dan wij, zodat zij met 'lichamelijke middelen' (beelden en woorden) de wijsheid Gods gewaar werden, Christus met een krachtiger geest begiftigd was dan de profeten én dan wij, zodat hij zonder die lichamelijke middelen (*immediate*) én zonder filosofische deductie, die wij nodig hebben om zonder lichamelijke middelen wijsheid te verkrijgen, Gods wijsheid deelachtig werd. Maar zowel de profeten als Christus waren mensen. In *Adnotatio* 3 wordt gesproken over iemand die, als hij bestond, 'een ander middel' ter beschikking zou hebben dan lichamelijke (en geestelijke) middelen voor het verkrijgen van kennis, en zo iemand *zou* de grenzen van de menselijke natuur overstijgen en kan dus niet bestaan.

Op bladzijde 83 en in noot 278 worden *percipere* en *perceptio* met 'waarnemen' en 'waar-

neming' vertaald en gezegd dat die 'mathematische zekerheid' geven, maar die zekerheid kan alleen uit het 'begrijpen' en het 'begrip' volgen.

Wanneer Spinoza aan het slot van hoofdstuk 14 (G III 180.8) spreekt van *haec duo capita*, veronderstelt Roothaan dat daarmee de hoofdstukken 14 en 15 worden bedoeld (77), maar dat laat het Latijn niet toe; Spinoza had trouwens al eerder (GIII177.15-16) dezelfde uitdrukking gebruikt en daar ondubbelzinnig de hoofdstukken 13 en 14 bedoeld. Roothaan begrijpt de samenhang tussen deze twee hoofdstukken niet: daarin wordt de scheiding tussen filosofie en theologie beredeneerd, in hoofdstuk 13 vanuit de bijbel, in hoofdstuk 14 vanuit de rede.

De twee noten 234 en 429 betrekken de interpunctie en accenten van de editie van Gebhardt in de redenering, maar die zijn niet van Spinoza. Roothaan begrijpt de functie van de leestekens niet en haar redeneringen ontsproten daardoor in beide gevallen geheel.

Tot slot is op bladzijde 132 een citaat (G III 202. 10-14) verkeerd vertaald, want Roothaan ziet over het hoofd dat in de aangeboden alternatieven (*vel... vel*) de eerste werkwoordsvorm inderdaad een irrealis is (*esset*), maar de tweede juist niet (*se extendit*); dit tweede alternatief stemt dan ook wél met de werkelijkheid overeen. Daardoor ontspoot ook hier de redenering van Roothaan.

Ik zie af van een handvol kleine fouten (zoals op bladzijde 1 *Renati Descartes principiorum philosophia* (titel van Spinoza's boek; gaat dat over de filosofie van de beginselen?)) die het betoog niet bedreigen. Wel storend is het voortdurend gebruik van moderne 'ideologische' terminologie zonder dat de relatie met Spinoza's taalgebruik en teksten steeds direct duidelijk wordt: praxis, pluriformiteit, speculatieve rede, ommekeer van gemoedstoestand, dé geschiedenis (waarvoor Spinoza helemaal geen term heeft), praktische identiteit, persoonlijke identiteit, ongemodificeerde intermenselijke natuur, psychische integratie. Ook zou men graag zien dat een centrale term als 'vroomheid' (*pietas*) bij Spinoza (en in Roothaans boek) nu eens op zijn inhoud precies zou worden onderzocht; er is tenslotte een *Lexicon Spinozanum* (dat ook in de literatuurlijst vermeld wordt) en een concordantie van de *Tractatus theologico-politicus*.

Samenvattend: deze studie heeft een originele aanpak en biedt ook een originele visie, die als geheel betwistbaar is, maar toch ook goed interpreterende samenvattingen van gedeelten van Spinoza's boek te zien geeft. Uit een oogpunt van zorgvuldige analyse van de tekst vertoont zij echter tekortkomingen.

F. Akkerman

J. Gawronski, *De equipagie van de Hollandia en de Amsterdam. VOC-bedrijvigheid in 18de-eeuws Amsterdam* (Amsterdam: De Bataafsche leeuw, 1996, 317 blz., ISBN 90 6707 331 9).

Uitgangspunt voor het boek zijn archeologische onderzoeken naar de scheepswrakken van de 'Hollandia', vergaan bij de Engelse Scilly-eilanden in 1743, en de 'Amsterdam', die in 1749 bij Hastings op het strand werd gezet. Beide schepen waren toen gloednieuw en afkomstig van de Amsterdamse VOC-werf. De schepen zelf en de vele vondsten riepen enerzijds vragen op over de organisatie en het personeelsbestand van de VOC en anderzijds over de benodigde materialen en koopwaren, het netwerk van leveranciers en het economisch belang van de VOC voor Amsterdam in de jaren '40 van de achttiende eeuw. Deze studie levert dus een interessante confrontatie op tussen de gevonden materiële overblijfselen en het historische bronnenmateriaal in de vorm van onder andere de boekhouding van de kamer Amsterdam van de VOC.

Naast het Oostindisch huis aan de Oude Hoogstraat, waar zich vooral het bestuurlijk en administratief centrum bevond en enige pakhuizen aan het Rapenburg, beschikte de VOC na