

# Bruno en Spinoza: substantie en gelukzaligheid

Leen Spruit



Dit portret van Spinoza uit Johann Christian Kochs *Observationes miscellaneae* (1712-1717) heeft als toevoeging een ouroboros. De ouroboros staat ook wel symbool voor het monisme. De beschrijving: 'Dieses so renomierten Naturalisten und Atheisten Portrait stellen wir hier vor, nebst seinen Symbolo, welches eine Schlange war, die mit dem Schwanz im Munde einen Circul formirete.'  
(Collectie Hertzberger)

## Bruno en Spinoza: substantie en gelukzaligheid

Leen Spruit

De affiniteit tussen de denkbeelden van de Italiaanse Renaissance filosoof Giordano Bruno (1548-1600) en het wijsgerig systeem van Spinoza werd al aan het einde van de zeventiende eeuw opgemerkt door Pierre Bayle, maar de nauwe verwantschap van hun metafysische concepties werd pas werkelijk een topos tijdens de Spinoza-revival in de Duitse romantiek,<sup>1</sup> in het bijzonder vanwege *Über die Lehre des Spinoza* van Friedrich Heinrich Jacobi, die in de tweede editie van dit werk de parallel niet alleen expliciteerde maar ook extra kracht bijzette met een vertaald excerpt van Bruno's dialoog *De la causa, principio et uno*. Ook Hegel wees op overeenkomsten tussen Bruno en Spinoza. En nadat in de loop van de negentiende eeuw de eerste moderne edities van Bruno's werk waren verschenen,<sup>2</sup> werd hun (mogelijke) relatie nader geanalyseerd in Sigwarts studie over Spinoza's toendertijd nog maar net ontdekte *Korte Verhandeling*.<sup>3</sup> Ondanks de opvallende leerstellige overeenkomsten tussen beide auteurs heeft echter niemand ooit kunnen aantonen dat Spinoza daadwerkelijk beïnvloed is door Bruno en het zit er ook niet in dat dat er ooit nog van komt, want Spinoza bezat geen enkel werk van Bruno,<sup>4</sup> noemt zijn naam nergens in zijn geschriften, en er zijn ook geen aanwijzingen dat hij op een andere wijze in aanraking is gekomen met Bruno's werken, die alhoewel niet breed verspreid desalniettemin een zekere bekendheid genoten in de zeventiende-eeuwse Republiek.<sup>5</sup> Op zich zegt dit niet zoveel, want moderne filosofen lieten zich er graag op voorstaan dat zij voor hun centrale theorieën en stellingen niet in het minst schatplichtig waren aan de voorafgaande traditie. Als we de voormannen van de zeventiende-eeuwse filosofie zouden moeten geloven, dan was hun denken het resultaat van iets dat nog het meest in

de buurt komt van een maagdelijke geboorte. Zonder iets af te willen doen aan het innovatieve karakter van figuren als René Descartes, Thomas Hobbes en Spinoza kan echter gesteld worden dat er, op terminologisch en conceptueel niveau, wel degelijk sprake was van continuïteit tussen de traditionele (zowel scholastieke als niet-scholastieke) en de moderne filosofie.<sup>6</sup>

Vrijwel alle studies over de relatie Bruno en Spinoza concentreerden op beider (vermeende) pantheïsme. Pas in tweede instantie (vooral vanwege het feit dat Bruno's werk aanvankelijk nauwelijks bekend was)<sup>7</sup> sprong de overeenkomst in hun ideeën over religie en over de relatie tussen theologie en filosofie in het oog.<sup>8</sup> In het nu volgende breng ik eerst op beknopte wijze de 'klassieke' Bruno-Spinoza receptie in kaart, om vervolgens hun mogelijke relatie te bespreken aan de hand van van twee voorbeelden, te weten het substantiebegrip en de leer van de intellectuele gelukzaligheid. Hierbij wordt bijzondere aandacht besteed aan methodologische kwesties, zoals het begrip van filosofische bron en dat van doctrinale beïnvloeding.

### **Bruno en Spinoza in de achttiende en negentiende eeuw**

In het artikel dat Pierre Bayle aan 'Brunus, Jordanus' wijdde in zijn *Dictionnaire historique et critique*,<sup>9</sup> wordt Bruno bestempeld als een 'homme de beaucoup esprit', maar één die zijn talenten slecht benutte. Hij presteerde het immers niet alleen om Aristoteles' filosofie aan te vallen – en dat in een tijd dat men dat niet kon doen zonder zich bloot te stellen aan vervolging – maar hij nam ook nog eens de belangrijkste geloofswaarheden onder vuur. De, zoals gebruikelijk, vrij korte hoofdtekst van het artikel eindigt met de suggestieve opmerking dat er 'bekwame lieden' (in een noot geïdentificeerd als Leibniz en Pierre-Daniel Huet)<sup>10</sup> zijn geweest die voorgaven dat Descartes enkele van zijn ideeën aan Bruno heeft ontleend, maar interessanter voor ons onderwerp is

wat Bayle in een eerdere noot vermeldt, waar hij Bruno's dialoog *De la causa, principio et uno*<sup>11</sup> bespreekt:

Hij toont in de volgende dialoog dat de materie in de lichamen in niets verschilt van de materie van de geesten. En hij concludeert tot slot in de vijfde dialoog dat het reëel bestaande zijnde één is, en oneindig, en onbeweeglijk, en ondeelbaar, *zonder verschil tussen geheel en deel, of tussen principe en wat daar van af hangt*; en dat een oneindige uitgestrektheid noodzakelijkerwijs herleid kan worden tot een ondeelbaar zijnde, zoals een oneindig nummer herleid kan worden tot een eenheid. Ziehier een algemene indruk van wat hij uiteenzet in voorwoorden en dialogen; waaruit opgemaakt kan worden dat de grondgedachte van zijn filosofie in de aard van de zaak opvallend veel lijkt op het Spinozisme.<sup>12</sup>

Een halve eeuw later besteedde Jacob Brucker uitgebreid ruimte aan Bruno in zijn monumentale geschiedenis van de filosofie,<sup>13</sup> maar zonder enige verwijzing naar zijn affiniteit met het denken van Spinoza.

Bruno komt op de cultuurhistorische golven van *Sturm und Drang* en romantiek nader in het vizier: in hem herkent de vrijgevochten geest iets van zichzelf. Zo werd aan het eind van de achttiende eeuw de relatie Bruno-Spinoza definitief op de filosofische agenda gezet door Jacobi, die in het voorwoord bij de tweede editie van zijn *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelsohn* een toelichting geeft op de in deze editie opgenomen bijlagen, waaronder een excerpt van Bruno's als zeer zeldzaam beschouwde dialoog *De la causa, principio, et uno*.<sup>14</sup> Zijn werken – zo stelt Jacobi – zijn lange tijd vanwege intrinsieke duisterheid verwaarloosd, uit vooroordeel jegens de nieuwe erin verwoorde meningen niet op de juiste waarde geschat, en uiteindelijk wegens de erin

verwoorde gevaarlijke doctrines verafschuwd en onderdrukt. Desalniettemin is Bruno gebruikt door Gassendi, Descartes en Leibniz, die belangrijke delen van hun systemen aan hem ontleenden. Jacobi wenst zich niet nader uit te laten over Bruno's faam, maar hij merkt fijntjes op dat hij van de spreekwoordelijke duisterheid weinig heeft kunnen merken in *De la causa* en in de direct hierna gepubliceerde dialoog *De l'infinito universo e mondi*.<sup>15</sup> Jacobi prijst Bruno voor zijn adequate expositie van de filosofie van het 'Een en Al' (*en kai pan*), daar hij de geschriften van de antieken in 'Saft und Blut' heeft weten te transformeren, sterker: zelden treft men 'einen reineren und schöneren Umriß des Pantheismus im weitesten Verstande'.

Aan het begin van de negentiende eeuw gebruikte Schelling Bruno's eenheid van tegenstellingen in zijn leer van de identiteit van het ideële en reële.<sup>16</sup> Hierna wordt de klassieke Duitse receptie van het tandem Bruno-Spinoza afgesloten met de *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* van Hegel,<sup>17</sup> die maar liefst twintig pagina's inruimt voor Bruno in een sectie getiteld 'Eigenthümliche Bestrebungen der Philosophie' en gewijd aan Renaissance auteurs die gekenmerkt worden door een oneindige fantasie, wilde verbeelding en zucht naar geheime esoterische kennis, kortom de klassieke groep overgangfiguren waartoe hij ook Girolamo Cardano, Tommaso Campanella en Giulio Cesare Vanini rekent.<sup>18</sup> Hegel begint zijn uiteenzetting over Bruno met een verwijzing naar de parallel die Jacobi heeft getrokken tussen zijn denken en dat van Spinoza, waardoor, zo stelt hij, Bruno een roem heeft verworven die zijn eigenlijke verdienste verre te boven gaat. Zowel onder katholieken als onder protestanten worden zijn geschriften voor zeer ketters en atheïstisch gehouden en daarom verbrand, verdelgd en verboden.<sup>19</sup>

De eerste helft van Hegels paragraaf over Bruno is gewijd aan *De la causa*. Jacobi beweerde dat de hoofdsom van zijn

filosofie het spinozistische één en alles was, maar volgens Hegel is Bruno's leer van de wereldziel als een allesdoordringend vitaal principe niet veel meer dan een herhaling van een alexandrische (lees: laat-antieke, neoplatonische) doctrine. Tegen het einde van zijn analyse van *De la causa*, schuift Hegel echter toch weer naar Jacobi toe. Bruno's idee dat de ene absolute vorm identiek is met de ene absolute materie en dat de afzonderlijke dingen fenomenen of modificaties van deze eenheid zijn, dat nu is 'so ganz objektiver Spinozismus'. En even verderop, bij de bespreking van Bruno's idee dat de eenheid van vorm en materie een onderzoek naar maximum en minimum vereist en derhalve wezenlijk als een eenheid van tegenstellingen moet worden begrepen, spreekt Hegel zelfs zijn bewondering uit: 'Dies is ein großes Wort, die Entwicklung der Idee so zu erkennen, daß sie eine Nothwendigkeit von Bestimmungen ist.'<sup>20</sup>

Naar aanleiding van de werken over Lull en mnemotechniek, stelt Hegel dat Bruno erin is geslaagd deze technieken een diepere betekenis te geven, en wel door ze te theoretiseren als 'System von Gedankenbestimmungen'. Hij onderscheidt dus, net als Spinoza, tussen 'das intelligibile Ding der Vernunft und das wirkliche', die uiteindelijk door het verstand dat afdaalt in de materie tot eenheid zullen worden gebracht.<sup>21</sup> Dat Hegel in deze interpretatie de neoplatonische en averroïstische elementen in Bruno's kenleer interpreteert in termen van zijn fenomenologie van de geest, in overeenstemming met zijn specifiek historisch-teleologisch interpretatieschema, hoeft geen verbazing te wekken.<sup>22</sup> Tijd om de relatie Bruno-Spinoza vanuit een andere, niet-teleologische, invalshoek te bekijken.

### **Substantie en gelukzaligheid**

Giordano Bruno ontwikkelde zijn voor die tijd zonder meer innovatieve substantiebeprij voor het eerst in het al eerder genoemde *De la causa*. Dit werk bestaat uit vijf dialogen,

waarvan de eerste een relaas biedt van zijn conflict met academici uit Oxford over de (revolutionaire) kosmologische ideeën die hij op basis van Copernicus had ontwikkeld en uiteengezet in de eerder verschenen dialoog *La cena de le ceneri*.<sup>23</sup> In een voortdurende polemiek met Aristoteles, maar gebruikmakend van diens conceptuele kader, analyseert Bruno vervolgens het begrip vorm (II), het begrip materie (III-IV), en hun fundamentele eenheid (V). Uiteindelijk bewerkt Bruno een opvallende synthese die zowel door neoplatonisme als naturalistische tendensen wordt gekenmerkt, en ontkracht het model van de aristotelische natuurfilosofie. Het fysisch homogene, oneindige universum wordt bezielde door een universeel principe dat aangeduid wordt als wereldziel of universeel intellect. Dit principe is van (neo-)platonische herkomst, maar wordt door Bruno gepresenteerd in een typisch naturalistisch kader, aangezien hij stelt dat de universele ziel vanuit het binnenste van de materie werkt. De materie is derhalve niet van alle vormen ontdaan, zoals Aristoteles veronderstelde, maar bevat deze in haar schoot. Vorm en materie bestaan op alle niveaus van de realiteit, zij vallen samen in God (supreme oorzaak en principe) en in het oneindige universum als totaliteit. Bruno trekt daarmee God en wereld zeer dicht naar elkaar, maar hij zet nog een stap verder: alleen het universum als totaliteit kan als substantie worden beschouwd, wat als consequentie heeft dat alle afzonderlijke, eindige zijnden in de grond van de zaak niet meer dan modificaties of verschijningsvormen van één unieke substantie zijn:

Het universum is dus één, oneindig en onbeweeglijk. Eén, zeg ik, is de absolute mogelijkheid, en één is de absolute act. Eén de vorm of ziel; één de materie of het lichaam. Eén het ding. Eén het zijnde. Eén het grootste en het beste, dat niet begrepen moet kunnen worden en daarom ondefinieerbaar en onbegrensbaar is, en daardoor oneindig en onbegrensd, en dientengevolge onbeweeglijk.



(...) Iemand die beweert dat het zijnde, de substantie en de essentie één zijn, heeft het dus bij het rechte eind.<sup>24</sup>

In *De la causa*, merkt Bruno op dat de eenheid op het hoogste niveau niet toegankelijk is voor de menselijke kennis,<sup>25</sup> maar in het laatste in Londen gepubliceerd werk, *De gli eroici furori*, exploreert hij eventuele raakpunten tussen de eindige ziel en de supreme eenheid vanuit een niet alleen strikt-intellectualistische, maar tevens 'mystieke' invalshoek. In een allegorische lezing van de mythe van Aktaion stelt hij dat een effectieve samenwerking van wil (liefde) en verstand (kennis) de ziel de mogelijkheid biedt zich te vereenzelvigen met de eenheid, dat wil zeggen niet met het allerhoogste principe (een onpersoonlijke God, hier verbeeld in Apollo), maar met de natuur in haar totaliteit (Diana). Het is uiteindelijk de wil die dankzij haar op platonische leest geschoeide dynamiek deze vereenzelving bewerkt, omdat de kennis in staat is het object te assimileren aan de ziel, maar het alleen aan de wil is gegeven de ziel te doen opgaan in het object. De wil kan echter alleen zover reiken omdat haar door het intellect het adequate object is aangereikt. De uiteindelijke gelukzaligheid heeft derhalve een expliciet intellectueel karakter. Zonder kennis zou de wil gedoemd zijn tot een blind en doelloos razen.

In het nu volgende ga ik er voor het gemak maar even van uit dat de lezer in grote lijnen vertrouwd is met Spinoza's substantiebegrip en zijn doctrine van de *amor intellectualis Dei* en concentreer mij op de vraag in welke relatie zijn ideeën staan ten opzichte van die van Bruno. Nogmaals, Spinoza heeft naar alle waarschijnlijkheid nooit iets van Bruno gelezen noch kende hij zijn filosofie uit de tweede hand. Om enige duidelijkheid in deze problematiek te verschaffen, moeten we proberen het begrip van filosofische bron en dat van doctrinale beïnvloeding wat scherper zien te krijgen.

De relatie tussen twee filosofen is òf direct òf indirect. Voorbeelden van een directe relatie zijn Plato-Aristoteles,

Aristoteles-Thomas van Aquino, Descartes-Spinoza, en Kant-Hegel. De latere auteur is vertrouwd met de werken van zijn voorganger en is in veel gevallen één van diens leerlingen of beschouwt zich als zodanig. Zijn werk en denken zijn niet goed denkbaar zonder die van zijn voorganger, wat echter polemieken en oppositie allerminst uitsluit: in sommige gevallen werpt de 'leerling' zich op als een geduchte tegenstander. De indirecte relatie, daarentegen, kan talloze vormen aannemen, via meerdere schakels en niveaus lopen, en is daarom over het algemeen lastiger te traceren. Twee auteurs kunnen uit een zelfde bron putten, men kan het denken van een voorganger kennen uit de tweede hand (van horen zeggen, via derde auteurs, door handboeken), of nog vager, maar daarom niet van minder belang: het klimaat waarin latere posities worden ontwikkeld is, op z'n minst gedeeltelijk, bepaald door eerdere scholen, tradities en auteurs.<sup>26</sup> Het is duidelijk dat de relatie Bruno-Spinoza, mocht daar al sprake van zijn, onder het tweede type valt, maar hoe we ons die relatie precies concreet moeten voorstellen, is een tweede en veel lastiger probleem. Daar komt nog bij dat de geschriften van zowel Bruno als Spinoza duidelijk gelaagd zijn: beiden maken gebruik van traditionele termen en concepten maar geven daar veelal een radicaal nieuwe betekenis aan.

Aan de hand van hun substantiebegrip en het door beiden onderschreven idee van een intellectuele gelukzaligheid wil ik nu laten zien hoe de 'distant connection' tussen Bruno en Spinoza in kaart gebracht kan worden. Er is voor deze twee onderwerpen gekozen omdat in het geval van het substantiebegrip de relatie ondanks evidente overeenkomsten uiterst vaag blijft, terwijl daarentegen naar aanleiding van de *beatitudo* de lijnen van doctrinale affiniteit veel scherper getrokken kunnen worden.

Spinoza's monisme wordt veelal gezien als een radicalisering van Descartes' substantiebegrip, maar het idee van

een band tussen God en wereld die zo nauw is dat zij als heterodox wordt ervaren heeft een lange voorgeschiedenis in de Westerse traditie. Al tijdens de Karolingische renaissance theoretiseerde Johannes Scotus Eriugena een directe relatie tussen (niet) scheppende en (on) geschapen natuur, daarbij steunend op de werken van de laat-antieke Dionysius de Areopagiet, die door hem ten onrechte werd aangezien voor een leerling van Paulus. Zijn denken werd verschillende malen door de Kerk veroordeeld, maar werd opgepakt door eveneens als ketters of suspect beschouwde twaalfde-eeuwse auteurs. Grosso modo kan gesteld worden dat het pantheïsme (of misschien beter: monïsme) van Bruno en Spinoza in deze traditie staat, maar beide auteurs zijn verschillend 'geschoold', leggen specifieke accenten en het traceren van mogelijke invloeden ligt voor elk van beiden weer anders. Bruno's substantiebeprij kan met goed recht worden gezien als het resultaat van een sterk naturalistische lezing van neoplatonische auteurs als Plotinus en Marsilio Ficino (1433-1499). Bij Spinoza liggen de zaken veel ingewikkelder door het samengaan van een directe invloed van Descartes met een hoogst eigenzinnige verwerking van (christelijke en joodse) scholastieke bronnen. Spinoza's monïsme onderscheidt zich van eerdere, neoplatonische vormen van pantheïsme door de radicale eliminatie van het idee van een transcendente God of Ene (waar bij Bruno nog duidelijke sporen van gevonden kunnen worden). Hierin bestaat zijn 'pantheïsme'.<sup>27</sup> Wat het substantiebeprij aangaat blijft de relatie Bruno-Spinoza derhalve iets mistigs houden, omdat Spinoza expliciet afstand heeft genomen van een traditie waarvan Bruno nog deel uitmaakte. Zoals eerder al gesteld is, kunnen in het geval van de intellectuele *beatitudo* de zaken wat scherper gereconstrueerd worden.

Aristoteles definieerde in boek x van de *Ethica Nicomachea* geluk als een activiteit in overeenstemming met excellentie. En omdat zijns inziens ons beste element het intellect

is, bestaat het hoogste geluk uit speculatief denken dat als object de best denkbare zijnden heeft.<sup>28</sup> Op grond hiervan en tevens op basis van een nogal raadselachtige opmerking in *De anima*,<sup>29</sup> ontwikkelden sommige middeleeuwse Arabische Aristoteles commentatoren de theorie van een progressieve vereniging (gedefinieerd als *coniunctio* of *copulatio*) van het menselijk intellect met de gescheiden substanties, dat wil zeggen de intelligenties die als motor met de hemelsferen zijn verbonden. De belangrijkste en ongetwijfeld meest invloedrijke vertegenwoordiger van dit denken was Averroës, die in zijn commentaar op *De anima* beargumenteerde dat de mens door de kennis van de zijnden en hun oorzaken zich aan God kan assimileren.<sup>30</sup> Deze leer, aanvankelijk geaccepteerd door enkele scholastieke theologen (waaronder Albertus Magnus), maar vanaf 1277 met kracht verworpen door de Kerk, doet opnieuw opgeld bij Italiaanse Renaissance filosofen, niet alleen van aristotelische huize, maar ook uit het kamp van uitgesproken anti-Aristotelici, zoals Bruno.<sup>31</sup>

Ook de hiermee nauw verbonden relatie tussen kennis en liefde, centraal bij zowel Bruno als Spinoza, kan vanuit een specifieke filosofische traditie nader toegelicht worden. In het eerder genoemde hoofdstuk van de *Ethica Nicomachea* merkte Aristoteles op dat geluk gepaard gaat met genoeg, en dat derhalve speculatieve activiteit de meest plezierige van alle voortreffelijke activiteiten is. De overtuiging nu dat liefde aan kennis is gerelateerd, een eenheid met het object bewerkt, gekenmerkt wordt door haar object en derhalve in verschillende vormen voorkomt (*vegetativus*, *sensitivus*, *intellectivus* of *intellectualis*) vindt men reeds bij Thomas van Aquino,<sup>32</sup> en speelt een cruciale rol in het denken van neoplatonische Renaissance filosofen, zoals Ficino en later bij Bruno.

Eén van de meest uitgesproken voorstanders van de mogelijkheid van een progressieve vereniging van de menselijke geest met de gescheiden substanties en uiteindelijk met God, was de nu praktisch vergeten, maar in de

zestiende en zeventiende eeuw tamelijk bekende Agostino Nifo (1476-1538).<sup>33</sup> In het zesde boek van zijn *De intellectu*, gewijd aan de menselijke gelukzaligheid, presenteert hij een (vervolgens verworpen) interpretatie van een passage van de eerder genoemde *Ethica Nicomachea* die ronduit proto-spinozistisch aandoet:

Het meest Godlievend is echter diegene die het verstand bemint en eert, dat wil zeggen dat wat aan God verwant is. De gelukzaligheid bestaat derhalve formeel en hoofdzakelijk in God liefhebben en door God liefgehad worden, en – zoals zij stellen – in de liefde die voortkomt uit intuïtieve (en niet abstracte) kennis, zoals zij zeggen. Immers, de liefde die volgt uit een intuïtief begrip van God is waar en volmaakt geluk.<sup>34</sup>

Het hier gemaakte onderscheid tussen abstracte en intuïtieve kennis gaat terug op de kenleer van de middeleeuwse scholastici Johannes Duns Scotus en William Ockham, volgens welke intuïtieve kennis superieur was aan abstracte kennis want gebaseerd op een direct vatten van een aanwezig object. Helaas, Nifo schrijft het idee van een liefde Gods gebaseerd op intuïtieve kennis niet toe aan een specifieke auteur, noch ben ik er in geslaagd een waarschijnlijke kandidaat op het spoor te komen. Toch biedt dit enkele citaat ons de gelegenheid om zicht te krijgen op de traditie waaruit zowel Bruno als Spinoza naar alle waarschijnlijkheid hebben geput.

Bruno was dankzij zijn opleiding bij de Dominicanen goed ingevoerd in de aristotelische traditie. De leer van de *copulatio* met de gescheiden substanties wordt door hem zelfs expliciet genoemd en onderschreven.<sup>35</sup> Dat ook Spinoza vrij goed op de hoogte was met de scholastieke traditie, is algemeen bekend.<sup>36</sup> Het eerder aangehaalde citaat kan niet opgevoerd worden als een directe bron van zijn *amor intellectualis*, maar het bewijst wel dat deze teruggaat op een welomlijnde traditie.

Eenmaal aangekomen op dit punt kan gesteld worden dat het 'echte' onderzoek naar (mogelijke) bronnen allerm minst is afgesloten, maar eigenlijk pas goed begint. Op basis van wat in het voorafgaande te berde is gebracht moge echter duidelijk zijn dat de relatie tussen Bruno en Spinoza over verschillende schijven loopt en dat de door Bayle, Jacobi en Hegel opgemerkte affiniteit niet ondubbelzinnig in termen van bron, voorloper, inspiratie of anticipatie geanalyseerd kan worden.

## Noten

<sup>1</sup> Het bestek van dit artikel staat geen uitputtende analyse van de negentiende-eeuwse Bruno-receptie toe. Voor een overzicht, zie *Brunus redivivus: momenti della fortuna di Giordano Bruno nel 19. secolo*, a cura di E. Canone, Pisa 1998.

<sup>2</sup> Adolf Wagner verzorgde een editie van de Italiaanse werken in 1830, en August Friedrich Gförer een editie van de Latijnse geschriften in 1836.

<sup>3</sup> H.C.W. Sigwart, *Spinoza's neuentdecker Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniss des Spinozismus*, Gotha 1866. Hiervan verscheen tevens een tweede druk: *Benedict de Spinoza's kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Auf Grund einer neuen von Dr. Antonius van der Linde vorgenommenen Vergleichung der Handschriften ins Deutsch übersetzt mit einer Einleitung, kritischen und sachlichen Erläuterungen begleitet von dr. Christoph Sigwart*, Freiburg im Breisgau & Tübingen 1869. In de verklarende noten (pp. 161-232) signaleert Sigwart talloze parallellen met Bruno's werken; zie in het bijzonder pp. 164-73 over God, het oneindig universum, de ene substantie, de causaliteit en het onderscheid tussen 'creare' en 'generare'.

<sup>4</sup> Zie A.J. Servaas van Rooijen, *Inventaire des livres formant la Bibliothèque de Bénédicte Spinoza*, La Haye & Paris 1889.

<sup>5</sup> Zie L. Spruit, 'Ancora su Bruno, Beekman e Balthasar van der Veen', in *Bruniana & Campanelliana* 11 (2005), pp. 135-39.

<sup>6</sup> Zie E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1984 (herdr. 1930); voor de traditionele achtergronden van de moderne ideeënleer, zie L. Spruit, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, dl. II, Leiden 1995.

<sup>7</sup> Zie noot 1.

<sup>8</sup> Zie bijvoorbeeld A. Deregibus, *Bruno e Spinoza*, 2 dln., Torino 1981, p. 15.

<sup>9</sup> Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 4 dln., Amsterdam, Pierre Brunel et al., 1730 (vierde editie; eerste editie: Rotterdam, Reinier Leers, 1697), dl. I, pp. 679-81.

<sup>10</sup> Bayle citeert de volgende opmerking uit Pierre-Daniel Huet, *Censura philosophiae Cartesianae*, Parijs, Daniel Horthemels, 1689, hfdst. VIII, p. 215: 'Extitit inter novitios Philosophos Jordanus quidam Brunus Nolanus, quem Cartesianae doctrinae antesignanum jure dicas, adeò accuratè omnem propemodum ejus compositionem praesignavit in eo Libro quem de Immenso et innumerabilibus inscripsit.'

<sup>11</sup> Dit werk werd door Bruno gepubliceerd in 1584, volgens het titelblad in Venetië, maar in werkelijkheid door John Charlewood in Londen. Voor een Nederlandse vertaling van de dialogen IV en V, zie Giordano Bruno, *Italiaanse dialogen*, vertaald door Yond Boeke en Patty Krone, toegelicht door Frank van Lamoën, Amsterdam 2000, pp. 77-122.

<sup>12</sup> Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (zie noot 9), p. 681: 'Il montre dans le Dialogue suivant, que la matière dans des corps n'est point différente de matière des esprits. Et enfin, dans le cinquième dialogue, il conclut que l'être réellement existant est un, et infini, et immobile, et indivisible, *senza differenza di tutto et parte, principio et principiato*; et qu'une étendue infinie se réduit nécessairement à l'individu, comme le nombre infini se réduit à l'unité. Voilà une idée générale de ce qu'il expose plus en détail dans les sommaires, et plus amplement dans ses Dialogues; d'où paroît que son Hypothese est au fond toute semblable au Spinozisme.'

<sup>13</sup> Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, 7 dln., Leipzig, Bernard Christian Breitkopf, 1742-1744. Voor Bruno, zie dl. v, pp. 12-62, en dl. vi, pp. 809-16. In vergelijking met andere wijsgeren is dit geen onaanzienlijke score: vgl. Francis Bacon (16 pp.), Leibniz (111 pp.) en Christoph Thomasius (73 pp.).

<sup>14</sup> Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, in *Werke*, hrsg. von Friedrich Roth, 6 dln., Leipzig, Gerhard Fleischer, 1812-1825 (herdruk: Darmstadt 1968), 'Aus der Vorrede zur zweiten Ausgabe', in dl. 4.1, pp. 7-10; in dl. 4.2, pp. 5-18, een Duits excerpt van *De la causa, principio et uno*.

<sup>15</sup> Gepubliceerd in 1585, volgens het titelblad in Venetië, maar in werkelijkheid door John Charlewood in Londen. Voor een Nederlandse vertaling van de dialogen I en IV, zie Giordano Bruno, *Italiaanse dialogen* (zie noot 11), pp. 123-166.

<sup>16</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip*, Berlin, Johann Friedrich Unger, 1802.

<sup>17</sup> Het hoofdstuk over Bruno is te vinden in Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Dritter Band, in *Sämtliche Werke*. Jubiläumausgabe in zwanzig Bänden, hrsg. Hermann Glockner, Band 19, mit einem Vorwort von Karl Ludwig Michelet, Stuttgart 1928, pp. 224-244. Voor Spinoza, zie dezelfde band, pp. 368-410.

<sup>18</sup> Hegel, *Vorlesungen*, p. 220.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 233-34.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>22</sup> Een voorbeeld is zijn analyse van het actief intellect dat uit zichzelf treedt en in zich zelf blijft (p. 237). Binnen dit kader refereert Hegel verschillende keren aan Proclus.

<sup>23</sup> Gepubliceerd in 1585, volgens het titelblad in Venetië, maar in werkelijkheid door John Charlewood in Londen. Voor een Nederlandse vertaling van de dialogen I en IV, zie Giordano Bruno, *Italiaanse dialogen* (zie noot 11), pp. 29-74.



<sup>24</sup> Giordano Bruno, *Italiaanse dialogen*, dialoog v, p. 101, 104. In latere werken wordt dit substantiebegrip nader uitgewerkt. Zie bijvoorbeeld *Summa terminorum metaphysicorum*, Marburg, Rudolph Hutwelcker, 1609, pp. 68-69: 'Deus ergo est substantia universalis in Essendo, quâ omnia sunt, Essentia omnis essentiae fons, qua quidquid est. Est, intima omni enti, magis quam sua forma et sua natura unicuique esse possit.'

<sup>25</sup> *De la causa, principio et uno*, dialoog II, in Giordano Bruno, *Opere italiane*, testi critici e nota filologica di Giovanni Aquilecchia, introduzione e coordinamento generale di Nuccio Ordine, 2 dln., Torino 2002, dl. I, pp. 647-50.

<sup>26</sup> Een voorbeeld hiervan is de opvallende overeenkomst tussen de perceptieer van enerzijds Bernardino Telesio en Tommaso Campanella, en anderzijds die van Thomas Hobbes, Descartes en Spinoza anderzijds. Zie hiervoor H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 2 dln., New York 1961<sup>2</sup>, dl. 2, p. 73ff.

<sup>27</sup> Zie M. Gueroult, *Spinoza*, I. *Dieu (Ethique, I)*, Paris 1968, Première Partie, ch. 7.

<sup>28</sup> *Ethica Nicomachea*, x.7.

<sup>29</sup> *De anima*, III.7, 431b16-19: 'Of het voor het intellect mogelijk is om niet-uitgebreide objecten te denken, daar het zelf onuitgebreid is, moet later onderzocht worden.'

<sup>30</sup> Averroës, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F.S. Crawford, Cambridge (Mass.) 1953, p. 501: 'Homo igitur secundum hunc modum, ut dicit Themistius, assimilatur Deo in hoc quod est omnia entia quoquo modo, et sciens ea quoquo modo; entia enim nichil aliud sunt nisi scientia eius, neque causa entium est aliud nisi scientia eius. Et quam mirabilis est iste ordo, et quam extraneus est iste modus essendi.'

<sup>31</sup> Zie hieronder.

<sup>32</sup> Thomas van Aquino, *Summa theologiae*, Ia IIae, q. 26, a.1; q. 27, a.2; IIa IIae, q. 26, a.3.

<sup>33</sup> Zijn werken werden vaak herdrukt, zijn te vinden in vrijwel alle Europese bibliotheken en speelden een belangrijke rol in het universitaire onderwijs in de (aristotelische) wijsbegeerte.

<sup>34</sup> Agostino Nifo, *De intellectu libri sex. Eiusdem de Demonibus libri tres*, Venetië, Girolamo Scoto, 1554 (eerste editie: 1503), VI, c. 25, fol. 58r: 'Est autem amantissimus Dei, quia diligens et honorans maxime intellectum, qui Deo cognatus est. Ergo beatitudo formaliter et praecipue consistit in amando Deum et amari a Deo, et ut dicunt non in amore sequente intellectionem abstractivam, sed intuitivam, ut dicunt isti. Amor enim sequens compraeensionem Dei intuitivam est vera et perfecta foelicitas.'

<sup>35</sup> *De gli eroici furori*, parte I dialogo 3, in Giordano Bruno, *Opere italiane* (zie noot 25), dl. II, p. 567: 'Cicada. Mi par che gli Peripatetici (come esplicò Averroe) vogliano intendere questo, quando dicono la somma felicità de l'uomo consistere nella perfezione per le scienze speculative. *Tansillo*. È vero, e dicono molto bene; perché noi in questo stato nel quale ne ritroviamo, non possiamo desiderar né ottener maggior perfezione che quella in cui siamo quando il nostro intelletto mediante qualche specie intelligibile s'unisce o alle sustanze separate, come dicono costoro, o a la divina mente, come è modo de dir de Platonicì.'

<sup>36</sup> Zie het eerder genoemde werk van Wolfson (noot 26).