

Verschenen in (licht gemodificeerde) Duitse vertaling als "Ethik als Heilkunde des Geistes (5 p1-5 p20)" in: Michael Hampe & Robert Schnepf (hrg.), *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischen Ordnung dargestellt*. Berlin, Akademie Verlag, 2006, p. 267-282.

Ethiek als geneeskunde van de geest (E V P1-20)*

1. De ethiek in de Ethica

In boek V van de *Ethica*, getiteld "De potentia intellectus sive de libertate humana", begint Spinoza – zoals hij zelf zegt in de *Praefatio* – aan het tweede deel van zijn ethiek "de modo, sive via quae ad libertatem ducit". Terwijl Boek IV, het eerste deel van zijn ethiek, handelde "De servitute humana, seu de affectuum viribus", handelt het tweede deel (Boek V) over de *potentia rationis*: wat de *ratio* vermag tegen de affecten zodat we van echte vrijheid (*libertas*) of gelukzaligheid (*beatitudo*) kunnen spreken. *Servitudo* staat tegenover *libertas*; *vires affectuum* tegenover *potentia rationis*. De *Praefatio* van Boek V is verder gewijd aan een uitvoerige kritiek van de vrijheidsgedachte, de gedachte van de vrije wil, bij Descartes en bij de Stoïci. Op het einde van de *Praefatio* blijkt de macht van de *ratio* uitsluitend in het begrijpen (*intelligere*) te bestaan: alleen via of in het begrijpen zullen we dus de *remedia* vinden tegen de affecten of passies.

Wat die *remedia* precies zijn, wordt duidelijk gemaakt in *Ethica* V P1-20. Het *scholium* van *Ethica* V P20 geeft een nauwkeurige opsomming ervan. In zekere zin bestrijken de eerste twintig proposities dus de ganse problematiek van "het tweede deel van de ethiek". Toch volgen er nog iets meer dan twintig bijkomende proposities. Deze betreffen de verdere problematiek van "de eeuwigheid van de menselijke geest zonder relatie met het (bestaan van het) lichaam" (*Ethica* V P20 *Scholium*). Deze thematiek vormt notoir één van de moeilijkste interpretatieproblemen in de *Ethica*. Sommige commentatoren vinden dan ook dat Spinoza dit deel van *Ethica* V (P21-40) beter niet had geschreven.¹

Het strikt ethisch deel van de *Ethica* (E IV en V) confronteert de lezer met talrijke andere interpretatieproblemen (nog afgezien van de typisch filosofische problematiek hoe een deterministische wereld- en mensvisie te verzoenen is met het opstellen van een ethiek).² Allereerst is er het probleem van de verhouding tussen de twee delen van de ethiek (Boek IV en Boek V) en daarmee verbonden dat van de precieze betekenis van het eerste deel ervan (Boek IV). Sommige onderzoekers interpreteren de twee delen van Boek V (E V P1-20 en E V P21-40) als zijnde zelf op hun beurt fundamenteel verschillend.³ Zo zou men haast van drie delen kunnen spreken die een opgaande lijn naar een volkomen ethische toestand, het heil of de ware vrijheid zouden vormen.

Boek IV lijkt op zichzelf reeds een anomalie. De titel "De servitute humana, seu de affectuum viribus" lijkt alleen te slaan op E IV P1-18. De volgende drie groepen proposities van Boek IV handelen over "de recta vivendi ratione" (E IV App, praefatio). Die drie groepen betreffen: 1) "quid id sit, quod ratio nobis praescribit"

(de "dictamina (sive regulae) rationis"); 2) "quinam affectus cum rationis humanae regulis convenient, quinam contra iisdem contrarii sunt"; 3) de beschrijving van de "homo liber" als "exemplar", de nieuwe Adam (E IV P18 Sch; E IV P68 Sch). In het eerste deel van de ethiek (Boek IV) gaat het nochtans, zo zegt Spinoza uitdrukkelijk "de sola humana impotentia", terwijl het volgende deel (Boek V) "de Rationis in affectus potentia" handelt (E IV P17 Sch).

Hoe kan dat deel van de ethiek dat handelt over de menselijke *onmacht* of de *slavernij* ("De servitute humana") *tegelijk* voor drie vierden gaan over de "recta vivendi ratio"?⁴ Antwoord: omdat de *recta ratio* niet zomaar in staat is de affecten te beheersen. Spinoza brengt in dit verband in de beginfase van Boek IV twee oude common-sense waarheden ter sprake: "Video meliora, proboque, deteriora sequor", en "Qui auget scientiam, auget dolorem" (E IV P17 Sch). De fundamentele waarheid die Boek IV beheerst is de kwetsbaarheid van de mens (E IV Ax), zelfs van de rationele mens: "hominem necessario passionibus esse semper obnoxium" (E IV P4 Cor). Of, zoals de *Praefatio* van Boek IV het uitdrukt: de mens is onvermijdelijk onderhevig aan de *potentia fortunae* "in cuius potestate (homo) ita est, ut saepe coactus sit, quamquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi". De *impotentia* en *inconstantia* zelfs van de rationele mens heeft hiermee te maken dat zijn rationaliteit een abstracte rationaliteit is van *praecepta, dictamina, regulae* (E IV P18 Sch). Evenzeer is het ideaal van het goede leven (*exemplar humanae naturae*: IV Praef), het ideaal van de vrije mens of de nieuwe Adam (E IV P67-73), slechts een abstract ideaal meer imaginair dan reëel (E IV P62 Sch). Het verlangen van de rationele mens dat steunt op die *dictamina* en uitgaat naar het bereiken van dat ideaal, kan dan ook zonder meer worden gedwarsboomd (E IV P14-17). Dat het zo staat met de mens, betekent natuurlijk niet dat hij beter af zou zijn zonder de *ratio* en haar richtlijnen. Waar het op aankomt, is zich perfect van de macht én onmacht van de mens bewust te worden (E IV P17 Sch).

Uit zichzelf alleen kan de *ratio* haar eigen eisen niet involgen temidden van een natuurlijke context onvermijdelijk gekenmerkt door sterke affecten. In de marge van Boek IV komen we zelfs te weten dat het realiseren van een ethisch leven (al dan niet volgens de *ratio*) zelf het tot stand komen van een soort 'objectieve' redelijkheid, de staat, vooronderstelt (E IV P37 Sch 2). Alexandre Matheron heeft laten zien hoe in Boek IV tegelijk wordt bestudeerd welke affecten een gunstige bodem bieden voor de ontwikkeling van de *ratio* (E IV P41-58) en hoe de eisen van de *ratio* zich in het dagelijkse leven in een gunstige affectieve context kunnen ontplooiën (E IV P59-73).⁵ De grote vraag is hoe de altijd kwetsbare en voorlopige menselijke vrijheid een *stabiele* kracht kan worden: een echte *potentia intellectus* (titel van Boek V). Dit is het object van het volgende deel ("in sequenti parte": E IV P73 Sch); in dat andere deel (*alter pars*) gaat het "de modo, sive via, quae ad libertatem ducit" (E V Praef.). Dat deel wordt opnieuw gedomineerd door een paar fundamentele waarheden (E V Ax 1 en 2) die het hebben over krachtverhoudingen die blijkbaar in het voordeel van de *ratio* kunnen evolueren. Spinoza gebruikt niet toevallig af en toe de term *potestas*, eerder dan *potentia*, om deze reële macht uit te drukken, b.v. in E V P10 Sch.

In de *Praefatio* van Boek V duikt een nieuwe term op die de verandering van perspectief verwoordt: Spinoza heeft het niet langer meer over *dictamina* of *praecepta*, maar over *remedia*. Het gaat dus om een soort *medicina* of therapie die

tot volle floreren, tot volle vrijheid moet leiden. De *Praefatio* van Boek V legt uit dat deze *ethica-medicina (mentis)* niet mag worden verward met de *medicina* in de courante zin, een geneeskunde die leert "qua arte corpus sit curandum ut possit suo officio recte fungi". Alle *remedia* van de ethiek of geneeskunde van de geest kunnen alleen bestaan in een of andere vorm van *intelligentia*, niet van het lichaam, maar van de geest zelf, niet van lichamelijke, maar van geestelijke processen (E V Praef, sub fine). Evenmin gaat het om een *logica* (zoals in de *Tractatus de intellectus ...* ⁶) die aangeeft "quomodo et qua via debeat intellectus perfici". De ethiek-geneeskunde van de geest heeft het over "sola Mentis seu rationis potentia et, ante omnia, quantum et quale imperium in affectus habeat ad eos coërcendum et moderandum". Dat is een reëel probleem omdat we, zoals in Boek IV duidelijk werd, geen absolute macht hebben over onze affecten, in tegenstelling tot wat de Stoici en Descartes dachten (E V Praef). In tegenstelling met *dictamina* of *praecepta* refereren de *remedia* niet naar de *wil* van de patient om beter te worden.⁷ Ze refereren naar causale verbanden tussen (mentale) processen of handelingen en bepaalde resultaten of toestanden, en wel naar een soort cumulatieve ontwikkeling ervan die de invloed van de *fortuna* overstijgt.

Vanuit het 'medisch-geestelijk' perspectief van Boek V is de ethiek van Boek IV slechts een provisionele moraal (zelf weer te onderscheiden van de provisionele moraal waarvan sprake in TIE⁸). In E V P10 Sch wordt die provisionele moraal omschreven als "recta vivendi ratio, seu certa vitae dogmata" die zelfs in het nieuwe perspectief van Boek V een zekere rol kan blijven spelen, en die in tegenstelling tot de echte ethiek of geneeskunde van de geest helemaal niet zo moeilijk om vatten en involgen is ("neque enim difficilia sunt": E V P10 Sch, sub fine).

Die provisionele moraal bestaat in het overdenken van de *dictamina rationis*, maar op dergelijke manier dat die *dictamina* invloed kunnen hebben in het reële leven. Daartoe is een soort meditatie nodig die een sterk beroep doet op geheugen en verbeelding van particuliere omstandigheden. Zo is de regel "haat niet met haat vergelden" maar mogelijks werkzaam indien we ons concreet allerlei tegenkantingen voorstellen en hoe we daar goed kunnen op reageren en indien we ons levendig bewust zijn van het belang van samenwerking en vriendschap (E V P10 Sch). Hoe het komt dat die *dictamina rationis* toch invloed kunnen uitoefenen via geheugen en verbeelding, wordt begrepen dankzij de studie van de mechanismen die ook met de *remedia* verband houden (cfr. de referentie in E V P10 Sch naar E V P6, 7 en 8). De provisionele moraal beantwoordt aan wat Alexandre Matheron het niveau of regime van de *liberté provisoire*⁹ noemt: de manier van leven waarin de macht van de rede wel ondergronds aanwezig is maar nog niet geconsolideerd, nog niet ontwikkeld tot het regime van de volle vrijheid zoals beschreven in E V P1-20.

Het is dus onmiskenbaar dat er een grondige perspectiefwisseling optreedt tussen Boek IV en Boek V.¹⁰ Deze blijkt, zoals gezegd, ook duidelijk uit de respectievelijke axioma's die de gedachtengang domineren. Het perspectief van Boek IV is gekenmerkt door de problematiek van de beperktheid en kwetsbaarheid van een leven volgens de *recta ratio* en haar *dictamina* die dikwijls door overmacht niet kunnen worden ingevolg, wat zelfs leidt tot een specifiek soort lijden (E IV P17 Sch). Het perspectief van Boek V ziet de geest als een kracht (een *conatus* met *potentia*: E V Ax 2, verwijzend naar E III P7) die sterk genoeg kan blijken te zijn om tot een soort vrijheid of autonomie, en tot heil (*beatitudo*) te komen. De

voorwaarden daartoe zijn de implementatie van de *remedia* (zoals geanalyseerd in E V P1-20). Dezelfde *ratio* die er in een bepaald opzicht (Boek IV) niet in slaagt echt machtig te zijn, kan onder bepaalde voorwaarden wel tot een opmerkelijke consolidatie van haar macht komen (Boek V). De kracht van de geest kan zich zo sterk ontwikkelen dat wij "non facile malis affectibus afficiamur" (E V P10 Sch). Daartoe moet hij zich wel, zoals we nog zullen zien, transformeren tot *scientia intuitiva*.

2. De twee delen van Ethica V

Volgens sommige commentatoren¹¹ vormen de twee delen binnen Boek V ook weer twee perspectieven die een gradatie aangeven in de evolutie van de geest naar volkomen vrijheid. Macherey ziet in E V P1-20 een reeks recepten beschreven die een *solution minimale* vormen; in E V P21-40 zou het gaan om de volle realisatie van de vrijheid, een *solution maximale* van de ethische problematiek¹². Verschillende elementen zouden daarop wijzen.

In E V P1-20 zouden de recepten van de *ratio* uitmonden in de kennis van de derde graad (*scientia intuitiva*), maar die zou pas in E V P21 en vlg. ten volle worden ontwikkeld. Parallel daarmee zou de *Amor Dei* waarin het heil uiteindelijk bestaat, successievelijk twee vormen aannemen: *Amor erga Deum* (in eerste deel van Boek V); *Amor Intellectualis Dei* (in het tweede deel van Boek V).¹³ In het eerste deel van Boek V zou de *imaginatio* (kennis van de eerste soort) nog een rol spelen, terwijl ze helemaal zou verdwijnen in het tweede deel.

Volgens Spinoza zelf bestaat het verschil tussen beide delen van Boek V vooral in een verschil betreffende twee perspectieven op de geest als potentieel autonome kracht (*intellectus*). De eerste ziet de geest als uitdrukking van een in de tijd (*duratio*) levend lichaam. De tweede concentreert zich veeleer op "Mentis durationem sine relatione ad Corpus" (E V P20 Sch, sub fine) of heeft het (zoals vermeld op het einde, E V P 40 Sch) over "(de) Mente, quatenus sine relatione ad Corporis existentiam consideratur". In het eerste deel van Boek V worden de remedies besproken waardoor de geest *in de tijd*, temidden van de tribulaties van het leven, autonomie verwerft, echt *intellectus* wordt. In het tweede deel wordt dit resultaat beschreven "sub specie aeternitatis" (E V P23 Sch): als iets dat de geest *op zich* kenmerkt "voor alle eeuwigheid".

Allerlei lastige vragen duiken hier op die door de commentatoren niet eenduidig worden beantwoord en die ik hier niet diepgaand kan of hoeft te beantwoorden (ze betreffen vooral het tweede deel van Boek V). Bijvoorbeeld stelt zich de vraag of die eeuwigheid als een soort onsterfelijkheid kan begrepen worden, en zo ja, welke.¹⁴ Is elke verwijzing naar het concrete lichaam uitgebannen in dit eeuwigheidsperspectief, of enkel een verwijzing naar de duur van het lichaam? Het idee zijn van *dit of dat* lichaam behoort immers tot de essentie van de menselijke geest (E V P23)? Is er een duur van de menselijke geest zonder relatie met de duur van het lichaam, zoals gesuggereerd in E V P20 Sch, sub fine?

In elk geval lijkt het onjuist te spreken van twee etappes of van een echte gradatie in de twee delen van *Ethica* V. Het lijkt veeleer te gaan om twee perspectieven op hetzelfde proces: de realisatie van een bepaalde soort kennis met de daarmee verbonden liefde tot God, die hetzij in haar ontwikkeling (E V P1-20), hetzij in haar behoren tot de (eeuwige) essentie zelf van de vrije mens (E V P31-40) kan worden beschouwd. 'Onder' de activiteit van de geest als "potestas concipiendi res sub specie aeternitatis" (E V P29 Dem) steekt de natuur van de geest als "idea quae (hujus ut illius) Corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit", m.a.w. de geest als *eeuwig* intellect (E V P23 Sch + P40 Sch), gekenmerkt door zelfbewustzijn (E V P30) en kennis van de derde soort (E V P37).

De gradatie tussen de twee etappes in Boek V wordt afgeleid bijvoorbeeld uit de ongelijke rol gespeeld door de drie soorten kennis: vooral *ratio* én *imaginatio* in E V P1-20; vooral intuïtieve kennis in E V P21-40. De rol die de *imaginatio* speelt in het eerste perspectief is inderdaad opmerkelijk - we komen erop terug - ; maar de afwezigheid ervan in het tweede is vanzelfsprekend omdat het gaat over het perspectief van de eeuwigheid, van het zuivere intellect. In het eerste perspectief gaat het evengoed om intuïtieve kennis als in het tweede, inclusief de eigenschappen ervan als zelfbewustzijn of liefde tot God (E V P14-20). In het tweede perspectief komen we inderdaad heel wat meer details te weten over de kennis van de derde graad, maar er wordt niet verheeld dat die, hoewel 'eeuwig', *in* de tijd functioneert (zie vooral E V P38 en P39, met Scholium) en nauw verbonden is met de kennis van de tweede soort, zelf afhankelijk van de *imaginatio* (E V P28 en P38).

De *Amor erga Deum* waarover sprake in het ene perspectief zou van een minder gehalte zijn dan de *Amor intellectualis Dei* uit het tweede. Ook dit is moeilijk vol te houden. De stellingen (E V P18-20) waarin de *Amor erga Deum* wordt geïntroduceerd verwijzen evengoed naar de stellingen (E II P46 en 47) waarin de intuïtieve kennis wordt afgeleid. De uitdrukking *Amor erga Deum* wordt ook in het tweede deel van Boek V gebruikt als een duidelijk synoniem van de *Amor intellectualis Dei* (E V P33 + Sch; E V P36 Sch; E V P39 Dem; E V P42 Dem) en men vindt er zelfs de uitdrukking "Mentis erga Deum Amor intellectualis" (E V P36 Cor). Men moet dus niet teveel zoeken achter een vermeende wijziging in terminologie.

De twee slotproposities van Boek V en tegelijk van de ethiek in zijn geheel leggen nog eens de nadruk op twee punten: 1) dat eeuwigheid of onsterfelijkheid niet het *doel* zijn van een deugdzaam leven, maar dat de eeuwigheid of het heil (*beatitudo*) samenvallen met de deugd; 2) dat de weg die leidt naar vrijheid of deugd of heil of wijsheid (*sapiens* wordt hier tegengesteld aan *ignarus*; deze tegenstelling herneemt deze tussen *homo liber* en *servus*) zeer lastig is en alleen weggelegd voor de weinigen (E V P42 Sch: "omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt"). Dit laatste wijst erop dat de 'provisionele' moraal waarover sprake in E V P10 Sch, die gebaseerd is op de *dictamina rationis* (van Boek IV) en waarvan Spinoza zegt dat het involgen ervan niet zo buitengewoon moeilijk is, *niet* kan worden gelijkgesteld met de *via perardua* die naar het ultieme heil voert dank zij de *remedia*.

3. De leer van de *remedia* (E V P 1-20)

Zoals hoger al werd uiteengezet, is Spinoza's ethiek een soort geneeskunde van de ziel, een psychotherapie die een beroep doet op een aantal *remedia* geresumeerd op het einde van het eerste deel van *Ethica* V (E V P20 Sch). Het inschakelen van *remedia* is van een andere aard dan het pogen na te volgen van *dictamina* of *praescripta*. De *remedia* zijn niet gericht tot de wil, ze zijn niet afhankelijk van ons streven, ze werken of ze werken niet. Indien ze werken, is het wel niet zonder de mentale denkkraft die de mens in zijn diepste wezen kenmerkt (de *potentia cogitandi et formandi adaequatas ideas*: E V P20 Sch).

Bij de remedies gaat het fundamenteel om een soort *automatismen*: eens een bepaalde graad van ontwikkeling bereikt is, in en mede dank zij een bepaalde setting of context, kan zich een niveau van handelen ontplooien dat men aanvankelijk niet voor mogelijk had gehouden. Het gaat fundamenteel om een bepaald soort kennis van de *eigen* affecten van het individu die in dat individu tot nieuwe, eigensoortige, actieve affecten leidt (E V P10 Sch: "nostrorum affectuum perfecta cognitio"). Tegelijk bezit het individu de macht (*potestas*) om "ordinandi, et concatenandi Corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum" (E V P10). Terwijl in het eerste perspectief (Boek IV) de *fortuna* of de loop der dingen het initiatief heeft en de *imaginatio* en de daarmee verbonden passieve affecten de verlangens van de rationele mens dwarsbomen, krijgen we nu het omgekeerde. In het tweede perspectief (Boek V) is de *ratio* zodanig gestabiliseerd en sterk of volwassen geworden dat zij de grillen van de affecten die parallel aan de lichamelijke aandoeningen in de geest ontstaan niet uitschakelt, maar in zich opneemt en ombuigt. Thomas Cook spreekt hier van een "change from seeing things as invading us to seeing things as part of me".¹⁵ De geest neemt nu *als het ware* het initiatief en de lichamelijke affecten (of de hersenprocessen) 'volgen' naadloos de bewegingen van de geest (E V P1).

Vooraleer de verschillende remedies nauwkeuriger te onderzoeken, moet ook een ander fenomeen worden vermeld dat opvalt bij de lectuur van E V P1-20: de niet-onbelangrijke rol in de constitutie van de vrijheid gespeeld door de *imaginatio* langs de kant van de geest en door de *images* (of hersenprocessen) langs de kant van het lichaam. Aangezien de remedies te maken hebben met een bepaalde soort van kennis van de eigen emotionaliteit in haar concreetheid, wordt de *ratio* hier onvermijdelijk betrokken op de imaginatieve ervaring. Die ervaring kan van dien aard zijn dat ze positief bijdraagt tot de macht van de rede tegenover de affecten (E V P9; E V P11-13). Het meest spectaculaire voorbeeld daarvan is wel hoe de actieve inbeelding van de participatie van anderen in onze Godsliefde, diezelfde liefde intensifieert (E V P20). Omgekeerd, kunnen de actieve emoties die met de rede verbonden zijn, precies via de modale (b.v. temporele) wetmatigheden zelf die de *imaginatio* kenmerken gemakkelijker de scène van de geest beheersen (E V P7).¹⁶ Het actief worden van de geest in de rationele beschouwing van de eigen emotionaliteit heeft trouwens zijn parallel in een niet-passieve aaneenschakeling van *images* (hersenprocessen) langs de kant van het lichaam. Geen succesvolle meditatie van de geest zonder een de passieve aandoeningen transcenderende, 'vrije' hersenactiviteit langs de kant van het lichaam (E V P1).¹⁷

De beste manier om de groep remedies te bespreken die samen de vrijheid van de mens constitueren, is te vertrekken van de resumé ervan in E V P20 Sch.

De eerste remedie bestaat "in ipsa affectuum (vera) cognitione" (E V P20 Sch). Onze affecten zijn mentale expressies van lichamelijke aandoeningen die we in principe adequaat kunnen begrijpen (E V P4 Cor). Uit dergelijk begrijpen volgt onvermijdelijk een of ander effect, allereerst de gemoedsrust van het begrijpen zelf (E V P4 Sch: "in quibus (Mens) plane acquiescit"). Noteer dat het hier gaat niet om het begrijpen van affecten *in abstracto*; het gaat om het begrijpen van de *eigen*, existentieel ervaren affectiviteit als mentale expressie van aandoeningen van het *eigen* lichaam. Zoals Spinoza het ergens uitdrukt, is het begrijpen van de menselijke passiviteit (ook van de *eigen* emotionaliteit), iets dat evenveel genoegdoening kan verschaffen als het begrijpen van de externe natuur (E IV P57 Sch, sub fine).

De tweede remedie, nauw verbonden met de eerste, bestaat erin "quod affectus a cogitatione causae externae, quam confuse imaginamur, separat" (E V P20 Sch, met verwijzing naar E V P2 en E V P4 Sch). In E V P4 Sch wordt inderdaad het verband gelegd tussen adequate kennis van onze affecten en het doorknippen van de band tussen die affecten en de (vermeende) externe oorzaken ervan, waardoor liefde, haat, etc. tegenover die externe oorzaken opgeheven worden en de begeerten die daarmee weer samenhangen worden gemilderd. Het gaat hier niet om een vernietiging van de affecten zelf, dit is immers onmogelijk. Het gaat erom dat die affecten als puur 'interne' aandoeningen worden beschouwd. Daardoor wordt de trein van emoties en verlangens die ermee samenhangen onderbroken; een andere trein zet zich in beweging. Dit is vergelijkbaar met de wijze waarop zintuiglijke ervaringen kunnen worden ingeschakeld in een adequate wijze van denken, ook al blijven het onvermijdelijke gewaarwordingen van de geest die op zichzelf genomen trouwens niet inadequaat zijn (E IV P1 Sch). Een meditatie over de angst of het verdriet ons door iemand aangedaan kan die affecten niet zonder meer uitschakelen, maar ze kan de trein van emoties en verlangens die er normaal mee samenhangt wel loskoppelen en een andere reeks van beschouwingen en affecten doen volgen.

Met deze remedie kunnen we een gedachte verbinden die Spinoza niet herneemt in E V P20 Sch, maar die uitdrukkelijk aan bod komt in E V P6 + Sch.¹⁸ Begrijpen dat de dingen die ons overkomen noodzakelijk zijn, geeft macht over bepaalde emoties, zeker wanneer het over zeer concrete zaken gaat die we ons levendig voorstellen: de band tussen bepaalde affecten en die zaken wordt aldus verzwakt. Spinoza verwijst hier uitdrukkelijk naar de ervaring.

Remedies drie en vier hebben overduidelijk niets met voorschriften of wilsbesluiten te maken. Ze wijzen op 'objectieve' factoren die, louter door hun aanwezigheid en invloed, actieve emoties bevorderen. Allereerst is er de invloed van de tijdsfactor. De *ratio* is betrokken op de gemeenschappelijke kenmerken van lichamelijke aandoeningen die voortdurend voorkomen en dus veel dominanter aanwezig zijn dan de aandoeningen die (bijvoorbeeld) verwijzen naar afwezige dingen, naar het verleden. Die betrokkenheid van de rationele beschouwingwijze op het heden maakt dat de affecten die met die rationele beschouwing samenhangen sterker zullen zijn dan de affecten eventueel verbonden met herinneringen, of met andere verwarde of ongeordende ideeën (E V P20 Sch, verwijzend naar E V P7). Verder is er de factor

aanwezigheid van "veelheid van oorzaken" en zijn *invloed*. Lichamelijke aandoeningen en affecten kunnen het product zijn van vele én zeer diverse oorzaken tegelijk (b.v. ons leven wordt bedreigd door zeer vele gevaren). De mentale emotie (vb. angst) zal dan minder obsessieel zijn dan wanneer er maar één oorzaak lijkt te zijn (E V P9). Naargelang een zelfde lichamelijke gewaarwording of aandoening (*imago seu affectus*: E V P11 Dem) door zeer vele zaken veroorzaakt kan worden, kan ze zeer gemakkelijk opgewekt worden én verwijst ze naar vele zaken tegelijk. Op mentaal gebied betekent dit dat de geest daar gemakkelijk zal aan denken en dat hij er vele zaken tegelijk mee zal kunnen verbinden (E V P11). Haast om het even wat kan aldus aanleiding zijn om mentaal met dergelijke aandoeningen verbonden te worden en dus om verbonden te worden met rationeel denken, d.w.z. met denken in termen van *notiones communes* of van God (E V P20 Sch). Immers, haast om het even wat kan aanleiding zijn van het vormen van hersenprocessen die zich mentaal uitdrukken in rationeel nadenken of het vormen van de idee van God. Opnieuw blijkt dat de wetten van de *imaginatio* (lichamelijk én geestelijk), meer bepaald de associatiemechanismen, adequaat denken en de affecten daarmee verbonden kunnen bevorderen.

In de proposities betreffende remedie drie en vier duiken geregeld woorden op die verschillen in affectieve intensiteit en kracht uitdrukken. Die remedies constitueren dus een "échelle des intensités affectives" die elkaar onderling versterken en de geest een ongehoorde macht geven over de passieve gewaarwordingen en affecten.¹⁹

Remedie vijf is opnieuw gebaseerd op een 'objectief' mechanisme, vermeld in E V P10 + Sch: zolang de geest niet door passies wordt afgeleid, zolang hebben we de "potestas recte ordinandi et concatenandi Corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum". In combinatie met de vorige remedie betekent dit dat haast om het even wat een trein van denken en voelen in gang kan zetten die ons zelfs aan God kan doen denken en leiden tot de *Amor erga Deum*.

Waar het dus op aankomt, is niet het opheffen van de passieve emoties, maar de groei van actieve vormen van denken en voelen die, eens een bepaalde drempel overschreden, elkaar versterken en zelfs in staat zijn de *imaginatio* in te schakelen (die op zichzelf genomen noch goed noch slecht is). Het is niet verwonderlijk dat Macherey in zijn commentaar op E V P5-10 betoogt dat Spinoza er een nieuwe *ars imaginandi* ontwikkelt.²⁰ Deze is niet gekenmerkt door associatieve verbanden die we niet in handen hebben; ze is integendeel, zoals Spinoza ze hypothetisch beschrijft in E II P18 Sch, een *facultas* die van onze eigen kracht afhangt en die we een *facultas libera* zouden kunnen noemen. We kunnen die ook aan het werk zien in wetenschappelijk onderzoek.²¹

Waar het dus op aan komt is dat de spontane denkkraft waarover elke mens in principe beschikt tot een dergelijk niveau kan ontwikkelen dat ze als het ware zichzelf versterkt en wij "non facile malis affectibus afficiamur" (E V P10 Sch, begin). De geest wordt, volgens een uitdrukking van de *Tractatus de intellectus emendatione*, een soort *automa spirituale* (TIE §85). Dan wordt de onvermijdelijk nog steeds aanwezige *imaginatio* opgenomen in het perspectief van de geest als *potestas* (E V P4 Sch). Zelfs de liefde tot God wordt bevorderd door ons te

verbeelden dat veel mensen met ons delen in deze gratuite liefde die geen wederliefde verlangt (E V P20 en P19). In deze liefde zijn we onkwetsbaar voor nijd of jaloersheid (E V P20).

Eens een bepaalde drempel van ontwikkeling van de geesteskracht is overschreden en vooral eens we voldoende bekwaam zijn om in onze meditatie alles op God te betrekken, inclusief onszelf en onze emoties (E V P15, hernomen in E V P30-36), wordt het intellectuele deel van onszelf altijd maar machtiger. Het gaat om dat deel dat we kunnen beschouwen als "het eeuwige deel" van onszelf, gekenmerkt door een "duratio (actualitas: E V P29 Sch) sine relatione ad Corpus" (E V P20 Sch). In E V P21-40 zal dat deel worden bestudeerd in al zijn "eeuwigheidsaspecten". Als pure activiteit is de geest niet langer primair de uitdrukking van het lichaam als onvermijdelijk ingebed in het causale netwerk van oneindig vele andere lichamen. De geest verschijnt nu als een *uitdrukking* van de substantie die rechtstreeks deelt in de kracht van de substantie, die *Deus quatenus* is (volgens een formule van E I P15 Sch). Hij deelt in die goddelijke kracht *tegelijk* met alle andere eeuwige geestelijke essenties die allemaal samen Gods oneindige intellect of idee vormen (E V P40 Sch: besluit van E V P21-40). Dit is uiteraard het perspectief, niet langer van de *servitudo*, maar van de *libertas hominis*.

De ethiek van de vrijheid wordt - zoals we gezien hebben - in Boek V op twee verschillende manieren beschreven: vanuit het perspectief van de duur (E V P1-20) en vanuit het perspectief van de eeuwigheid (E V P21-40). Zoals gezegd werd, is het tweede perspectief eigenlijk geen *ander* perspectief dan het eerste, maar eerder een dimensie in het eerste die verder wordt uitgediept. Het eeuwigheidsperspectief is een perspectief dat aanwezig is 'in' de duur, dat progressief ontwikkelt (een "Mentis duratio sine relatione ad Corpus": E V P20 Sch). De proposities van E V P21-40 zijn doorspekt met referenties naar progressie en transitie (b.v. E V P24-28; E V P39 Sch verwijzend naar E V P38-40).²² In zekere zin is het perspectief van Boek V zelf ook weer een hernieuwing van het perspectief van Boek IV maar met dit verschil dat wat in Boek IV nog als relatief vreemd werd beschouwd aan de rationele mens (de *dictamina* of het ideaal van de vrije mens), hier in Boek V gezien wordt als behorend tot de wezenskracht zelf van de geest.²³ Dit komt duidelijk tot uiting in de afsluitende proposities van E V P41-42. Matheron wijst erop dat E V P1-20 kan worden gelezen als aanduidend 'de weg' die aangeeft hoe wat in E IV P65-73 nog als een louter ideaal wordt beschreven, effectief wordt gerealiseerd.²⁴ Het is ook opvallend hoe in E V P41 Sch de menselijke vrijheid opnieuw in verband wordt gebracht met de fundamentele actieve emotie of deugd *fortitudo* in haar twee vormen: *religio* (gericht op God) en *pietas* (gericht op de anderen en de dingen buiten ons). In een van de afsluitende *scholia* (E IV P37 Sch1) van het tweede deel van Boek IV (E IV P19-37), het deel dat gaat over de fundamentele voorschriften van de rede of de ware deugd, worden precies *dezelfde* deugden onder de aandacht gebracht. Wat aanvankelijk aan de redelijke mens verschijnt als een haast onbereikbaar ideaal, kan onder gunstige omstandigheden een realiteit worden die we als *beatitudo* kunnen omschrijven (E V P42). Dit alles is niet zo vreemd als het mag lijken. Zoals Spinoza zelf opmerkt (E V P4 Sch dat E V P2-4 afsluit): "apprime notandum est, unum, eundemque esse appetitum, per quem homo tam agere, quam pati dicitur."

4. Slotbeschouwingen

Wat is uiteindelijk de mogelijksvoorwaarde voor de menselijke vrijheid? Niet zoals de Stoïcijnen dachten een uitschakeling van de affecten, noch zoals Descartes dacht de werking van de vrije wil. De situatie is eigenlijk dezelfde als bij ziekte en gezondheid van het menselijk lichaam. Ziekte wordt genezen niet door de uitschakeling van de buitenwereld die zowel voorwaarde is van bestaan als voortdurende dreiging van ondergang. Wel door het zich doorzetten van de kracht van het gezonde lichaam dat erin slaagt processen te ontwikkelen waardoor het uiterlijke ten dienste staat van het eigene, waarbij het lichaam zo krachtig wordt dat het, zowel individueel als samen met andere dergelijke lichamen, grandioze vormen van creatieve activiteit ontwikkelt (zie in dit verband wat Spinoza beweert over de verwonderlijke dingen waartoe het menselijk lichaam bekwaam is: E III P2 Sch).

De geest kan een wonderbaarlijke mate van autonomie bereiken. Dat kan echter alleen, zoals Wolfgang Bartuschat terecht opmerkt²⁵, als de geest erin slaagt zijn eigensoortige, zelfbewuste activiteit van adequaat denken verregaand te ontplooiën. Deze denkactiviteit is niet zonder meer het wetenschappelijk denken, ook al is het zo dat ook hier al de vreugde van het kennen domineert. Voor een volledige triomf moet de geest doorstoten tot de kennis van de derde soort, moet de vrije mens *zichzelf* als individuele essentie kunnen zien *in* God.²⁶ Buiten het intellectuele denken bestaat geen echte vrijheid. Maar dat intellectuele denken mag geen puur theoretisch weten blijven. Het gaat niet om waarheid of theorie zonder meer (evenmin gaat het om een "general, mystical view of nature"²⁷). Het gaat om een praktische waarheid, een theorie als praktijk, zelfs een meditatieve praktijk gericht op het particuliere.²⁸

Zoals we al vermeld hebben, vormt de perspectiefwisseling tussen Boek IV en Boek V een soort transitie. De overgang van een rationele geest nog erg destabiliseerbaar als uitdrukking van een lichaam dat zich niet kan onttrekken aan de *fortuna*, naar een geest en een *ratio* waarbij deze laatste een soort autonomie en een soort automatisme verwerft. Dat betekent dat we nu ook in een ander perspectief zitten wat het lichaam betreft. De *rerum imagines*, de hersenprocessen, drukken feilloos (*ad amussin*) de orde en aaneenschakeling uit van de gedachten in de geest (E V P1). Dit is Spinoza's interpretatie van "mens sana in corpore sano".²⁹ Het meditatieve leven van de geest waarin aandacht voor om het even welke emotionele verandering kan leiden tot kennis van de derde soort en de intellectuele emoties daarmee verbonden betekent eigenlijk langs de kant van het lichaam een aaneenschakeling van hersenprocessen en lichamelijke aandoeningen (*imago seu affectus*: E V P11 Dem) die getuigen van een speciale autonomie van het menselijk lichaam ten opzichte van de omgeving. Niet verwonderlijk dat Spinoza door sommigen in verband wordt gebracht met oosterse vormen van wijsheid en met wijsheidstechnieken zoals yoga die niet te maken hebben met (onmogelijke) beheersing van de natuur, maar met beheersing van het stukje natuur dat we zelf zijn, van het *eigen* lichaam.³⁰

Vrijheid en heil (of *ware* religie) vallen samen volgens Spinoza. Vrijheid is niet ontsnappen aan de dingen, aan de loop van de natuur. Daar is geen ontsnappen aan; mensen kunnen niet doen wat ze niet kunnen doen; ze kunnen alleen handelen

temidden van de andere dingen en volgens de wetten van hun eigen natuur. Dat is de waarheid van het determinisme. Dit is echter geen fatalisme. Vrijheid *kán* wel degelijk tot stand komen, nl. als *handelen* volgens die eigen natuur temidden van de natuur. Dat betekent dat we hoe dan ook enorm afhankelijk zijn van een natuur die ons eindeloos in macht overtreft, maar tegelijk ook bekwaam zijn *in* en *door* het adequate denken, vooral dan de intuïtieve kennis, een gemoedsrust te vinden die 'bevrijdend' is. We blijven een deel van de natuur, maar we voelen ons niet langer een speelbal van het lot. Wat er ook gebeurt, we lijden er niet meer onder. Alles wordt integendeel een gelegenheid om in verwondering al wat gebeurt, inclusief onze eigen verwondering, te contempleren. Alles wordt een gelegenheid, niet tot rusteloos verlangen naar verandering, maar tot beaming en verrukking (*gloria*: E V P36 Sch).³¹

Deze gedachten die we *mutatis mutandis* in verschillende wijsheidstradities aantreffen, worden prachtig verwoord in de bindtekst tussen Boek IV en Boek V: E IV App. c. 32. Hoewel we noodgedwongen altijd met de natuur 'overeenkomen', op geen enkele manier aan de natuur kunnen ontsnappen, zijn er twee wijzen waarop dit kan gebeuren: een wijze waarin we onvermijdelijk lijden en ongelukkig zijn (verbonden met allerlei antropocentrische illusies over onszelf en de natuur, zoals beschreven in E I App³²); en een wijze waarin we even onvermijdelijk actief, vrij en gelukkig zijn. In deze laatste levenswijze beseffen we onze ware 'overeenkomst' met de natuur en beamen we die op zo'n wijze dat we de noodzaak der dingen niet betreuren, maar als 'goddelijk' beminnen. Zelfs het meest vreselijke kan op die manier aanleiding worden voor een soort aanbidding. Niet alleen filosofen hebben dit beseft. Getuige daarvan volgend gedicht van de dokter-dichter Walt Whitman geschreven - zo wordt gezegd - na de dood van een patientje.

*The Red Wheelbarrow*³³

So much depends
upon

a red wheel
barrow

glazed with rain
water

beside the white
chickens

Zoals het gedicht niets toevoegt aan de realiteit, maar er toch het wonder van openbaart, zo voegt de aanvaarding niets toe aan de natuur, maar openbaart ze het wonderlijke van datgene waarvan ze zelf slechts een uitdrukking is – een uitdrukking die terug in het Al zal verdwijnen.

Noten

* Gebruikte teksten: B. de Spinoza, *Ethica*.

¹ Jonathan Bennett spreekt over *Ethica* V P11-42 als “an unmitigated and seemingly unmotivated disaster”: Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett, 1984, p. 357. Curley vermeldt deze proposities niet eens: Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method*, Princeton N.J., Princeton University Press, 1988.

² Over de compatibiliteit tussen determinisme en vrijheid bij Spinoza, zie: Herman De Dijn, “The Possibility of an Ethic in a Deterministic System like Spinoza's”, in: Jon Wetlesen (ed.), *Spinoza's Philosophy of Man. Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium 1977*, Oslo-Bergen-Tromsø, Universitetsforlaget, 1978, p. 27-35; en Herman De Dijn, “The Compatibility of Determinism and Moral Attitudes”, in Emilia Giancotti (ed.), *Proceedings of the First Italian Congress on Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1985, p. 205-219.

³ Onder meer: Wolfgang Bartuschat, *Spinozas Theorie des Menschen*, Hamburg, Felix Meiner, 1992, p. 324-5; Pierre Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, Paris, PUF, 1994, p. 27, p. 40-3.

⁴ Zie : Herman De Dijn, “Spinoza's ethics : from the sorrows of reason to freedom and beyond”, in Atilano Dominguez (ed.), *La ética de Spinoza, Fundamentos y Significado* (Actas del Congreso Internacional: Almagro 1990), Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, p. 493-503.

⁵ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 283 en p. 520.

⁶ Over de TIE en de betekenis ervan in het geheel van Spinoza's werk, zie : Herman De Dijn, *Spinoza. The Way to Wisdom*, West-Lafayette (Ind.), Purdue University Press, 1996.

⁷ Aldus Amelie Rorty in een nog niet gepubliceerde bijdrage (“Can a Passive Affect (Anger) Be Turned into an Activity of the Mind”) tot de Jerusalem Spinoza Conferentie 1999 over *Ethica* V.

⁸ Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, § 17.

⁹ Alexandre Matheron, *o.c.*, p. 540-1.

¹⁰ Herman De Dijn, *o.c.*, p. 246-255.

¹¹ Zie noot 3.

¹² Pierre Macherey, *o.c.*, p. 40-43.

¹³ Wolfgang Bartuschat, *o.c.*, p. 326.

¹⁴ Zie de discussie tussen Kneale en Donagan: Martha Kneale, “Eternity and Sempiternity” (p. 227-240) en Alan Donagan, “Spinoza's Proof of Immortality” (p. 241-258), in: Marjorie Grene (ed.), *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1974. Zie ook: Steven Nadler, *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2001. De term ‘immortalis’ is, in combinatie met ‘aeternus’ te vinden in E V P41 Sch.

¹⁵ Thomas Cook in een nog niet gepubliceerde bijdrage (“Adequate Understanding of Inadequate Ideas – Power and Paradox in Spinoza's Cognitive Therapy”) tot de Jerusalem Spinoza Conferentie 1999 over *Ethica* V.

¹⁶ Alexandre Matheron, *o.c.*, p. 553.

¹⁷ Jon Wetlesen, *The Sage and the Way. Spinoza's Ethics of Freedom*, Assen, Van Gorcum, 1979, p. 152-155.

¹⁸ Don Garrett (hierin J. Bennett volgend) noemt dit een in de opsomming van E V P20 Sch vergeten remedie : Don Garrett, “Spinoza's Ethical Theory”, in *The Cambridge Companion to Spinoza* (ed. Don Garrett), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 281.

-
- ¹⁹ Pierre Macherey, *o.c.*, p. 66.
- ²⁰ Pierre Macherey, *o.c.*, p. 70.
- ²¹ Zie ook Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione*, § 57 (met noot y), § 72.
- ²² Geneviève Rodis-Lewis, “Questions sur la Cinquième Partie de l’”Ethique””, in *Revue Philosophique* 1986, n° 2, p. 213.
- ²³ Wolfgang Bartuschat, *o.c.*, p. 383-4.
- ²⁴ Alexandre Matheron, *o.c.*, p. 520.
- ²⁵ Wolfgang Bartuschat, *o.c.*, p. 316-7, p. 324-5.
- ²⁶ Alexandre Matheron, *o.c.*, p. 564 ; Herman De Dijn, *o.c.*, p. 255-258.
- ²⁷ Zoals terecht opgemerkt in Richard Mason, *The God of Spinoza. A Philosophical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 242.
- ²⁸ Herman De Dijn, “Theory and Practice and the Praxis of Theory”, in: Marcel Senn & Manfred Walther (eds.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza: Vorträge der 6. Internationalen Kongresses der Spinoza Gesellschaft*, Zürich, Schultess, 2001, p. 47-58.
- ²⁹ Pierre Macherey, *o.c.*, p. 184.
- ³⁰ Zie vooral: Jon Wetlesen, *o.c.*, p. 152 ff.
- ³¹ Een soort “enchantment through disenchantment”; zie: Herman De Dijn, *o.c.*, p. 261.
- ³² Herman De Dijn, “Knowledge, Anthropocentrism and Salvation”, in Gideon Segal & Yirmiyahu Yovel (eds.), *Spinoza* (The International Library of Critical Essays in the History of Philosophy), Dartmouth, Ashgate, 2002, p. 341-355.
- ³³ William Carlos Williams, *Selected Poems* (Edited & introduced by Charles Tomlinson), Harmondsworth, Penguin Books, reprint 1983, p. 57.