

SPINOZA VOOR DE GEEST. KENNIS VAN DE PASSIES ALS MEDICIJN VOOR GEMOEDSRUST

*Jo Van Cauter*¹

Abstract – In this article we will focus on Dutch 17th century philosopher Benedictus de Spinoza's theory of the passions and the relation to human freedom and easiness of mind, as portrayed in his principal work *The Ethics*. After summarising the main principles of his metaphysical theory, we investigate Spinoza's use of the notion conatus and the role it plays as the foundation of human affective life. Successively this will lead to the examination of the working of the passions, and the important role of imagination and association tied to it. As Spinoza's conception of freedom is closely linked to the epistemological question of gathering adequate ideas as much as possible, we will proceed by paying attention to the existing relation between passions and inadequate knowledge. We will conclude by showing how in some cases adequate knowledge is capable of restraining passions, while in others it simply fails to do so.

Inleiding

Dat er belangstelling en appreciatie is voor het werk van de zeventiende-eeuwse filosoof Benedictus de Spinoza zal de lezer waarschijnlijk niet verbazen. Ook vandaag doet de gedachte aan deze denker van formaat nog bij velen de harten sneller slaan, en opmerkelijk is dat zijn populariteit zeker niet langer beperkt blijft tot een selecte groep van vakfilosofen en historici. Getuige hiervan onder meer het floreren van organisaties als de Vereniging Het Spinozahuis, maar evenzeer de intrede van Spinoza in de brede wereld van cultuur, kunst en media. We zien bijvoorbeeld hoe regisseur Rudolf Van den Berg bezig is met de voorbereiding van een film over Spinoza en componist Theo Loeven ziet zijn droom in vervulling gaan met een grootschalige opera over het leven en denken van de filosoof. We kunnen gerust spreken van een Spinoza revival, sommigen vergelijken met de hype rond de figuur en het werk van Ludwig Wittgenstein in de jaren zeventig.

Wat we hier ook mogen van denken, duidelijk is dat Spinoza nog steeds in staat is zijn lezers te bekoren, niettegenstaande bepaalde aspecten van zijn leer in de loop der jaren onder druk kwamen te staan. Kritische reflectie op zijn oeuvre zou zorgen voor een meer genuanceerde en gebalanceerde inschatting van zijn positie, maar niettemin zou een aanzienlijk deel van zijn overtuigingen de tand des tijds met glans doorstaan. In deze bijdrage zullen we in de eerste plaats stilstaan bij Spinoza's visie op de werking van de passies en de relatie tot menselijke vrijheid en gemoedsrust, het deel van zijn wijsbegeerte dat onder commentatoren en lezers nog steeds op grote bijval kan rekenen.

¹ Jo Van Cauter is master in de wijsbegeerte (UGent). Contactadres: jovancauter@hotmail.com.

In onze zoektocht wordt voornamelijk uitgegaan van diens hoofdwerk de *Ethica*, om aan de hand van de daarin gevonden relevante stellingen finaal tot ons besluit te komen.

1. Deus sive natura

De vraag is natuurlijk hoe we deze taak om zo helder mogelijk de ideeën van Spinoza ter zake weer te geven het best kunnen aanvatten. Het zou verleidelijk zijn onmiddellijk te beginnen bij de mens, maar aangezien Spinoza ons juist wil doen inzien dat die niet meer is dan een eindige ‘modificatie’ – een tijdelijke manifestatie van de eeuwige natuur die in geen geval louter uit zichzelf kan worden begrepen – dwingt de logica ons een ruimer en allesomvattender perspectief aan te nemen. Niet zonder reden neemt Spinoza de totaliteit der existentie als uitgangspunt van zijn afleidingen, en begint hij in deel 1 van de *Ethica* met een beschrijving van de allesomvattende eeuwige natuur die ook God kan worden genoemd. Aangezien een gedetailleerde behandeling van Spinoza's metafysisch stelsel ons hier te ver zou voeren, zijn we genoodzaakt ons te beperken tot enkele hoofdlijnen. De beschrijving zal ons echter toestaan onmiddellijk ook Spinoza's mensbeeld onder de loep te nemen en de werking van het affectieve leven te behandelen.

Centraal in Spinoza's denken staat de opvatting dat er slechts één substantie is, die we God of de natuur kunnen noemen. Deze unieke, ondeelbare, eeuwige en oneindige substantie is zowel ontologisch als conceptueel onafhankelijk. Enerzijds is enkel de substantie 'oorzaak van zichzelf', ze bestaat puur op zichzelf en ze kan door niets anders worden veroorzaakt. Anderzijds behoort het tot het wezen van een substantie om gekend te worden zonder dat men daarbij iets anders nodig heeft. Het is iets waarvan we een adequate voorstelling kunnen hebben zonder dat we daarbij andere zaken in rekening moeten nemen om het begrip ervan te vormen. Buiten de ene natuurlijke werkelijkheid die we kennen en waarvan we zelf deel uitmaken bestaat er volgens Spinoza niets, en kunnen we gewoonweg niets denken.

Spinoza stelt herhaaldelijk dat alle dingen door God worden aangezet, verwijzend naar de wetmatigheid en gedetermineerdheid van de dingen die in zijn denken steeds worden vooropgesteld. Niets of niemand kan ontsnappen aan de werking van de natuurwetten, alles is volledig causaal bepaald en vloeit met noodzakelijkheid voort uit de aard van God of de natuur.² Spinoza's denken is dan ook een denken in termen van oorzaakgevolg, hierover mag geen enkele twijfel bestaan. En aangezien alles steeds het gevolg is van één of meerdere voorafgaande oorzaken, kan er dus ook geen enkele sprake zijn van toeval. Het is volgens Spinoza immers absurd te veronderstellen dat in het universum dingen of processen uit het niets zouden tot stand komen, steeds moet worden uitgegaan van een of andere natuurlijke oorzaak die het fenomeen tot stand bracht. De logica dwingt ons bovendien de absolute eindeloosheid van deze gang van zaken te affirmeren (Klever, 1991:146).

Ten slotte kunnen we wijzen op het onderscheid tussen enerzijds de ‘naturende natuur’ – God als vrije oorzaak – en anderzijds de ‘genaturde natuur’ die daar noodzakelijk uit

² “In de werkelijkheid is niets contingent, maar de noodzakelijke goddelijke aard zet alles aan om op een welomschreven manier te bestaan en te werken.” (cf. Spinoza, 2008: 103)

voortvloeit. De eerste moet begrepen worden als het actief en scheppend vermogen van de natuur, de laatste als een bepaalde toestand van de werkelijkheid die daarvan het resultaat is. God is voor Spinoza dus niet alleen ‘sui causa’ of zelfscheppend, hij is eveneens de noodzakelijke oorzaak van alle dingen die bestaan. Belangrijk is dat we inzien dat deze oorzaak waaruit alles volgt in geen geval opgevat mag worden als een *causa finalis* – doelloorzaak – maar uitsluitend als werkoorzaak – *causa efficiens*. ‘God’ heeft dan ook niet een bepaald plan voor ogen, noch een specifieke bedoeling voor de mens of andere wezens weggelegd. Hij doet uitsluitend zijn werk via de eeuwige wetmatigheden van de natuur – waarmee hij samenvalt – en is bijgevolg volstrekt amoreel. Wat wij doorgaans verstaan onder dingen worden door Spinoza ‘modificaties’ of ‘wijzen’ van een substantie genoemd. Modificaties hebben in tegenstelling tot een substantie slechts een relatieve zelfstandigheid. Ze kunnen alleen ‘in’ een andere zaak waarvan ze afhankelijk zijn bestaan – de ene substantie of de allesomvattende natuur – en kunnen alleen door middel van die substantie worden begrepen. De mens is één van de vele modificaties van de goddelijke substantie en neemt in geen geval een geprivilegieerde positie in in het grote geheel. Hij is niet onafhankelijk, als hij bestaat is dit door toedoen van een externe macht. Naast individuele dingen kunnen ook eigenschappen, relaties, processen en feiten geplaatst worden onder de categorie modificatie. (Scruton, 1986: 51)

Het derde concept dat naast substantie en modificatie een centrale rol speelt in Spinoza's metafysisch kader is de notie 'attribuut'. Attributen vormen de essentiële eigenschappen van de substantie en zijn datgene waardoor we het wezen van de substantie vatten. Er zijn er volgens Spinoza oneindig veel, maar wij mensen begrijpen de substantie alleen aan de hand van de attributen uitgebreidheid en denken, dit omdat deze diegene zijn die we zelf ook hebben.³ Hoewel uit de definitie van god als absoluut oneindig wezen volgt dat er oneindig veel attributen zijn, zijn dus enkel denken en uitgebreidheid voor de mens kenbaar en bespreekbaar.

Opmerkelijk is dat hoewel de attributen denking en uitgebreidheid verwijzen naar twee radicaal verschillende systemen – enerzijds de wereld van de voorstellingen, anderzijds de fysieke wereld – ze allebei de essentie van dezelfde substantie weergeven. Attributen zijn volgens Spinoza specifieke en van elkaar verschillende wijzen om over dezelfde ene werkelijkheid te spreken. Zo is bijvoorbeeld een boek een eindige modificatie van uitgebreidheid, het idee van dat boek een eindige modificatie van denken. Zowel het materiële object als het idee ervan verwijzen echter naar hetzelfde 'boek', het materiële en het mentale zijn dus twee perspectieven om diezelfde ene werkelijkheid te benoemen. Ook de mens kan vanuit twee totaal verschillende standpunten worden beschouwd – zowel fysiologisch vertrekkende van zijn lichaam als psychologisch vertrekkende van zijn geest – maar beide perspectieven hebben betrekking op dezelfde eindige modificatie die we mens noemen.

Belangrijk is dat ondanks het feit dat de attributen dezelfde ene realiteit beschrijven, ze steeds “*door zichzelf moeten worden begrepen*”. (Spinoza, 2008: 69) Elk attribuut van de substantie moet in zekere zin als ‘autonoom’ worden beschouwd, en dit brengt volgens Klever mee: “*dat wie een fenomeen van de ene eigenschap zou verklaren met dat van een andere, daarmee een fundamentele ‘category mistake’ zou bedrijven*”. (Klever, 1996: 112) Er bestaat geen enkele causale relatie tussen lichaam en geest en in geen geval is het mogelijk dat iets geestelijk invloed heeft op iets stoffelijk, net zoals iets

³ We hebben een lichaam en een geest, en ook in ons bewustzijn worden we enkel materie en geest gewaar.

stoffelijk onmogelijk iets geestelijk kan teweegbrengen. Elk attribuut moeten we daarom opvatten als een totale oorzaak-gevolg keten die onafhankelijk van de andere attributen ‘voortschrijdt’ en geen enkel causal verband ermee heeft. Al deze totaliteiten van causale reeksen samen representeren echter dezelfde éne werkelijkheid, dezelfde éne causale orde van de natuur. Dit verklaart waarom bijvoorbeeld gedachten volgens Spinoza nooit een lichamelijke verandering tot gevolg kunnen hebben, eenvoudigweg omdat gedachten juist de lichamen zelf zijn als gedacht (Klever, 1991: 149). Beide causale reeksen zijn als het ware elkaars spiegelbeeld, de orde en het verband waarmee ze uit de goddelijke natuur voortvloeien is identiek.

Elk voorstelling is dus een ‘effekt’ van het oneindige attribuut denken, net zoals elk ding een effect is van het oneindige attribuut uitgebreidheid. Er zijn causale verbanden tussen alle denkende zijnden en al deze ‘denkingen’ vormen samen de ene ondeelbare denkende natuur die oneindig is in haar soort (Gilead, 1998: 9). Op dezelfde manier zijn er ook causale verbanden tussen alle uitgebreide zijnden die samen de ene ondeelbare uitgebreide natuur vormen, eveneens oneindig in haar soort. Waar we dus ook zullen komen overal zullen we de attributen tegenkomen, en we kunnen de modificaties die erin bestaan enkel begrijpen en verklaren door binnen de causale reeks van het betreffende attribuut zelf te blijven.

2. De drang om te bestaan en de aandoeningen van de mens

Hoewel een meer gedetailleerde beschrijving op zijn plaats zou zijn, is het belangrijk dat we nu weten dat mensen niet meer zijn dan eindige modificaties, en dat er ontologisch gezien niets is dat ons anders of meer bijzonder maakt dan de andere eindige modi van de allesomvattende natuur. Dit besef van de beperktheid van onze bestaansmacht kunnen we alvast beschouwen als een eerste belangrijke stap richting zelfkennis, en moet ons behoeden voor misplaatste conclusies wat betreft onze mogelijkheden in dit bestaan.

Wanneer we ons nu concentreren op Spinoza's mensbeeld – voorwerp van de passies en de gezochte vrijheid en gemoedsrust – dan zien we in de eerste plaats dat de mens uit lichaam en geest bestaat. (Spinoza, 2008: 149) En zoals we reeds weten is het lichaam – een actueel bestaande modus van het attribuut uitgebreidheid – het object van de idee die de menselijke geest – een actueel bestaande modus van het attribuut denken – vormt. Er is dus een fundamentele eenheid tussen de menselijke geest en het betrokken lichaam, ze beschrijven dezelfde ene realiteit – het menselijk individu in kwestie. Er bestaat zoals gezegd ook geen enkele causale relatie tussen beide. Een modificatie van denken staat steeds alleen in een causale relatie met andere ideeën, net zoals het menselijk lichaam en diens bewegingen enkel in een causale relatie staan met andere lichamen en hun bewegingen. Zo is er duidelijk een correlatie – maar geen causale interactie – tussen bijvoorbeeld het stoten van mijn knie tegen een tafel en de pijn die ik daardoor ervaar, juist omdat het gaat om één en dezelfde gebeurtenis.

Belangrijk is dat we realiseren dat de mens – net zoals alle eindige modificaties – steeds in een oneindige oorzaak-gevolg keten staat met andere eindige modificaties. Alle dingen in dit bestaan ondergaan voortdurend invloeden van buitenaf, constant werken andere zaken erop in die de werking ervan verder bepalen.⁴ We kunnen eenvoudigweg

denken aan de weerstand die een fietser ondervindt bij hevige regen of het beklimmen van een berg, maar ook bijvoorbeeld aan een clash tussen bepaalde ideeënstelsels en de invloed die dit heeft op de verdere evolutie ervan. Alle verschijnselen van de natuur staan op die manier met elkaar in een voortdurend evoluerende machtsverhouding, en het is deze botsing van krachten die volgens Spinoza ook ontstaan geeft aan de emotionele huishouding van de mens.

Een adequaat begrip hiervan vereist echter dat we eerst stilstaan bij het concept van de conatus, een eeuwenoude notie die zijn wortels heeft in de stoïcijnse traditie, maar ook gedurende de latere middeleeuwen en de vroegmoderne tijd vaak ter sprake zou komen. Ondermeer bij Cicero lezen we dat: “*elke natuur ernaar streeft de behoudster van zichzelf te zijn, zodat zij volgens haar aard in stand blijft*”, Seneca spreekt dan weer van een ‘natuurlijke drang’ die onze bewegingen drijft. (Spinoza, 2008: 551) Ook bij Spinoza moeten we hieronder een onbewuste impuls of drang tot zelfbehoud verstaan. Zoals we weten maken alle dingen deel uit van de eeuwige en oneindige substantie, en dit impliceert dat ze als zodanig ook een deel van haar macht of energie weerspiegelen. De individuele dingen zijn dan ook modificaties die de goddelijke attributen op een bepaalde wijze tot uitdrukking brengen: “*dat wil zeggen, dingen die de macht van God, waardoor hij bestaat en handelt op een welbepaalde wijze tot uitdrukking brengt*”. (Spinoza, 2008: 237) Deze goddelijke macht of energie vinden we dus ook terug in eindige individuen, waar die zich vertaalt in een streven naar volharding in het zijn. De conatus kunnen we bovendien niet beschouwen als een louter bijkomstig kenmerk van de dingen, het is niet minder dan de actuele essentie ervan.⁵ Het vormt het wezen van alle individuen – van dus zowel lichamen als geesten, ideeën – en ook de menselijke hartstochten hebben er hun grondslag in.

Aan de hand van dit centrale principe van de conatus kunnen we alvast een aantal algemene beginselen uit Spinoza's denken gemakkelijker begrijpen. In de eerste plaats is het zo dat de conatus zowel van toepassing is op het streven van lichamelijke objecten naar volharding in het bestaan, als op het streven van geesten of ideeën hiernaar. Ook de geest heeft de impuls tot zelfrealisatie en uitbreiding van zijn mogelijkheden, en dit komt op niets anders neer dan de mentale activiteit van het begrijpen. Het ligt dus in de natuur van de geest om de dingen te begrijpen, en zoals we zullen zien ligt volgens Spinoza juist hierin de sleutel tot vrijheid en gemoedsrust.⁶

Daarnaast stelt de werking van de conatus ons ook in staat een beter begrip te vormen van de manier waarop de mens reageert en interageert met zijn omgeving. Zoals we reeds weten ondergaat het menselijk lichaam dus zeer veel invloeden van buitenaf, invloeden waarvan het zelf niet de oorzaak is. Deze toestand van het ondergaan van der-

⁴ Herinner dat enkel god als 'sui causa', oorzaak van zichzelf wordt beschouwd.

⁵ Men zou kunnen opmerken dat Spinoza met de conatus een principe van doelgerichtheid in de natuur introduceert, wat uiteraard in strijd zou zijn met de gehele opzet van de *Ethica*. De verwarring verdwijnt echter wanneer we onder conatus opnieuw geen doelloorzaak, maar eerder werkoorzaak begrijpen. Alle dingen in de natuur hebben dan wel een zeker teleologie – in de zin dat ze op zichzelf beschouwd steeds in hun bestaan zullen volharden en streven naar de voortzetting van hun zijn – maar dit betekent dus geenszins dat er een plan of bedoeling is in de natuur of dat mensen over enige keuzevrijheid zouden beschikken.

⁶ Begrijpen komt bij Spinoza neer op een verklaren in termen van oorzaak-gevolg. Aangezien bovendien alles haar oorzaak vindt in de eeuwige natuur en haar wetmatigheden, zal een adequaat begrip van een zaak ook steeds een begrip inhouden van de fundamentele verwevenheid van de betrokken zaak met het grotere geheel.

gelijke invloeden noemt Spinoza een aandoening. Welnu, aandoeningen hebben een cruciale invloed op het streven van de conatus naar volharding in het bestaan. Een aandoening kan ervoor zorgen dat die drang tot bestaan wordt tegengewerkt of verminderd, net zoals het een consolidatie of versterking ervan kan bewerkstelligen. Bovendien weten we dat het object van de menselijke geest het lichaam is, en dat bijgevolg ook de toestanden van dat lichaam objecten ervan zijn. Wanneer het lichaam dus in contact komt met andere lichamen, zal dit gepaard gaan met een overeenkomstige voorstelling van deze toestandswijziging in de geest. Daarom definieert Spinoza affecten als: “*de aandoeningen van het lichaam, die het handelend vermogen van het lichaam vergroten of verkleinen, ondersteunen of remmen, en tegelijk de ideeën van deze aandoeningen*”. (Spinoza, 2008: 225)

Aandoeningen hebben dus een invloed op de capaciteit van de conatus om zichzelf in stand te houden en zichzelf te vrijwaren van aantastingen van buitenaf.⁷ Toegepast op de mens zijn bijvoorbeeld ongevallen, ouderdom en ziekte aandoeningen die het lichaam verhinderen in zijn mogelijkheden, net zoals gezonde voeding, sport en zonlicht dan weer aandoeningen zijn die het lichaam versterken in zijn natuurlijke vermogens.

Door het feit dat mensen en dieren ook over een zenuwstelsel beschikken, gaan de aandoeningen van het lichaam bij deze wezens ook gepaard met een zintuiglijk gevoel van lust of onlust. De meeste van de aandoeningen ondergaan we echter meestal niet bewust, denk bijvoorbeeld aan subtiele wijzigingen in temperatuur of luchtdruk. Is dit wel het geval, dan spreekt Spinoza van een affect. Bovendien brengt de fundamentele eenheid tussen lichaam en geest met zich mee dat elke wijziging in de lichamelijke capaciteit van een individu ook weerspiegeld wordt op een cognitief niveau. De oorzaken die op het lichaam inwerken zullen ook de geestelijke capaciteit tot begrijpen overeenkomstig vermeerderen of verminderen.

3. De mens als passioneel wezen

Opnieuw ontbreekt het hier aan de ruimte om in detail in te gaan op Spinoza's behandeling van de affecten. Gezien het gekozen onderwerp zullen we ons daarom louter focussen op de beschrijving van de zogenaamde passieve affecten of passies. De passies maken immers een integraal deel uit van het bestaan van elke mens, en Spinoza wil ons doen inzien dat een adequaat begrip ervan een belangrijke stap inhoudt richting zelfkennis, vrijheid en gemoedsrust.

Spinoza onderscheidt in hoofdzaak drie primaire passies: begeerte, blijdschap en droefheid. Het komt er dus op neer dat telkens wanneer onze bestaansmacht uitgebreid wordt door een of andere factor dit gepaard gaat met een gevoel van blijdschap in de geest, terwijl een beperking van onze bestaansmacht juist gepaard gaat met een gevoel van droefheid in de geest. De begeerte kunnen we eenvoudigweg beschouwen als de onderliggende drift die de overgang in toestand waarvan sprake weerspiegelt. In geval van

⁷ Aandoeningen zijn echter niet de oorzaken van de eventuele krachtswijziging die de conatus ondergaat, ze verwijzen louter naar de toestand van wijziging – in goede of kwade zin – van het vermogen van de conatus door een of andere inwerking op het betrokken individu.

blijdschap ondergaat de begeerte dus een toename van zijn kracht, in geval van droefheid juist een afname.

Uit de vooropgestelde eenheid tussen lichaam en geest volgt bovendien dat de voorstellingen van blijdschap en droefheid in de geest, elk ook een corresponderend affect hebben op het niveau van de eenheid lichaam en geest. Zo zal bijvoorbeeld een persoon die wordt aangevallen met een wapen en wiens lichaam daardoor wordt gekwetst niet alleen op het niveau van de geest droefheid voelen voor die negatieve aantasting van zijn bestaansmacht, maar eveneens op het niveau van lichaam/geest een voorstelling hebben van pijn. De psychologische toestanden van droefheid en pijn reflecteren dezelfde afname van bestaansmacht die het lichaam ondervindt door de aanval. Belangrijk is dat de lichamelijke verwonding niet de oorzaak is van het verdriet en de pijn die worden ervaren in de geest. De lichamelijke aantasting en de psychologische correlaten droefheid en pijn verwijzen immers naar éénzelfde gebeurtenis. Een gebeurtenis die zich dus enerzijds uit in een vermindering van de bestaansmacht van het lichaam – de opgelopen verwonding – en anderzijds in een vermindering van de bestaansmacht van de geest – de voorstelling van droefheid en pijn.

De drie primaire passieve affecten – blijdschap, droefheid en begeerte – vormen bij Spinoza de basis waaruit alle andere mogelijke menselijke passies worden afgeleid en eveneens kunnen worden verklaard. (Nadler, 2006: 203) Liefde is bijvoorbeeld een gevoel van blijdschap dat gepaard gaat met de voorstelling van een object dat de oorzaak is van die blijdschap, haat is dan weer een gevoel van droefheid dat gepaard gaat met de voorstelling van een object dat de oorzaak is van die droefheid.

We kunnen ook de passies hoop en verdriet vermelden. Hoop wordt door Spinoza gelijkgesteld met: *“een onbestendige blijdschap die ontstaat uit het beeld van een toekomstige of voorbijge gebeurtenis met een voor ons twijfelachtig verloop”*. (Spinoza, 2008: 253) Vrees daarentegen: *“is een onbestendige droefheid, die ook ontstaat uit de voorstelling van een onzekere gebeurtenis”*. (Spinoza, 2008: 253) We hopen dus op een bepaald iets wanneer de aanwezigheid ervan – hoewel die onzeker is – ons blijdschap zal brengen, terwijl we juist iets vrezen wanneer de aanwezigheid ervan – hoewel eveneens onzeker – ons droefheid zal brengen. Wanneer datgene wat voorheen onzeker was toch zekerheid wordt, dan slaat hoop om in onbekommerdheid of vertrouwen, en vrees in wanhoop.

Van groot belang bij de werking van de passies is de associatieve werking van de menselijke geest en de verbeelding. De natuur van de geest streeft er volgens Spinoza dan ook naar: *“zich zoveel mogelijk dingen voor te stellen, die het handelingsvermogen van het lichaam vergroten of ondersteunen”* (Spinoza, 2008: 245). Net zoals de geest wanneer hij zich dingen voorstelt die het vermogen tot handelen verminderen of remmen: *“er zoveel mogelijk naar streeft zich zaken te herinneren die het bestaan van die dingen uitsluiten”* (Spinoza, 2008: 245). Mensen houden dus van objecten die een verbetering teweegbrengen in hun persoonlijke toestand, net zoals ze objecten vermijden of haten die een vermindering ervan realiseren. Bovendien zullen mensen die zich alleen maar voorstellen dat een geliefd voorwerp wordt vernietigd zelf bedroefd raken, net zoals zij die zich verbeelden dat een gehaat voorwerp wordt vernietigd blijheid ervaren (Spinoza, 2008: 255). Worden we dus geconfronteerd met iets dat we haten – omdat het een gevaar lijkt te zijn voor onszelf of in het verleden reeds zo is gebleken – of met iets dat daarmee in onze verbeelding een of andere gelijkenis vertoont, dan zullen we dus droe-

vig zijn. Omgekeerd zijn we juist blij wanneer we geconfronteerd worden met iets waarvan we houden – omdat het een positieve werking lijkt te hebben op onszelf of in het verleden reeds zo is gebleken – of met iets dat daarmee een of andere gelijkenis vertoont. In het verlengde hiervan zullen we – wanneer we ons verbeelden dat iemand die we liefhebben door droefheid wordt aangedaan – ook zelf droevig worden, net zoals we wanneer we verbeelden dat die persoon door blijdschap wordt aangedaan zelf blij worden (Spinoza, 2008: 255).

Ten slotte is de menselijke natuur volgens Spinoza ook op zo'n manier opgebouwd dat telkens wanneer iets dat we haten door een of ander object met 'droefheid' wordt aangedaan, we daarvan genieten en het betrokken object dat hiervoor zorgde gaan liefhebben. Net zoals we zelf droevig worden wanneer iets waarvan we houden door een of ander object met droefheid wordt aangedaan, waardoor we het object dat hiervoor zorgde gaan haten (Spinoza, 2008: 255).

Op die manier ziet Spinoza passies als empathie, medeleven maar ook jaloezie en afgunst – en de daaruit voortvloeiende allianties en rivaliteiten tussen mensen – gemakkelijk verklaard vanuit de associatieve werking van de menselijke geest en de verbeelding. Het is evident dat hoe meer mensen en objecten betrokken worden in dergelijke relaties, hoe complexer het arsenaal van affecten zal worden.

Spinoza zou met zijn affectenleer dus duidelijk maken hoe passies beschouwd moeten worden als reactiewijzen van het menselijk organisme op zaken die een positieve of negatieve invloed hebben op zijn bestaansmacht – of zoals we hebben gezien door de verbeelding op die manier worden ervaren. Elke mens streeft er – op zichzelf beschouwd – steeds naar te volharden in zijn bestaan. Externe objecten werken echter op hem in, en deze hebben een invloed op dat streven naar volharding dat het wezen van elke mens uitmaakt. Die invloed kan positief zijn in de zin dat de conatus wordt bevestigd in zijn streven, of negatief in de zin dat de conatus wordt tegengewerkt. Wanneer de mens bewust is van deze aandoeningen van het lichaam gaat dit in het eerste geval gepaard met een gevoel van blijdschap of lust, in het tweede geval met een gevoel van droefheid of onlust. Dit gegeven is voor Spinoza de motivationele basis voor alle handelingen die mensen ondernemen (Nadler, 2006: 208). We zullen allemaal zo veel mogelijk die zaken nastreven die zorgen voor een verhoging of verbetering van onze capaciteiten, terwijl we objecten die dit tegenwerken zo veel mogelijk weren uit ons bestaan. Spinoza confronteert ons zo met een mensbeeld dat verre van romantisch of utopisch kan worden genoemd. Integendeel, de ontvullende en realistische schets van de menselijke geest en diens motieven tot handelen lijkt zeer goed aan te sluiten bij de wijze waarop ieder van ons het leven tot op zekere hoogte ervaart. Hoewel we het graag anders voorstellen zullen de meesten onder ons wel akkoord kunnen gaan met de feitelijke bewering dat we allemaal in essentie egoïstische wezens zijn, wezens die bepaalde objecten nastreven, beminnen en voortrekken omdat die juist voor ons zelf van belang zijn of schijnen te zijn.⁸ Spinoza zelf windt er zoals steeds geen doekjes om: *“Wij zien dus dat een ieder van nature verlangt dat de overige mensen naar zijn inzicht leven. Aangezien allen hetzelfde wensen, zijn zij elkaar evenveel tot last, en omdat alle mensen*

⁸ Dit alles vertaalt zich ook in de manier waarop we de waarde van dingen bepalen: mensen waarderen wat voordelig voor hen is als 'goed', en datgene wat hen kan hinderen of schaden als 'slecht'. Voor Spinoza is het dus evident dat we niet de dingen nastreven en verlangen omdat we ze als goed hebben beoordeeld, het is juist omdat we ze verlangen dat we ze als goed gaan waarderen.

door iedereen geprezen of geliefd willen worden, haten zij elkaar” (Spinoza, 2008: 271). Dit is nu eenmaal de aard van het beestje, het heeft geen enkele zin ons hierover enige illusie te maken. Hevige liefde die omslaat in haat, angst die zich ontwikkelt tot afgunst en wreedheid, allemaal elementen van het menselijk bestaan die we volgens Spinoza juist moeten leren begrijpen in plaats van zomaar te verachten.

4. Handelen in plaats van ondergaan: de rol van adequate voorstellingen

Persoonlijke ervaring leert ons allemaal dat we al te gemakkelijk verzeild raken in het onoverzichtelijke web van de passies, en volgens Spinoza verspelen we hierdoor de weinige kansen die we hebben op vrijheid en gemoedrust. Passies maken dan wel een integraal deel uit van ons bestaan – niemand kan er zich definitief aan onttrekken – toch mogen we ons niet zomaar blind laten leiden door de manier waarop we zintuiglijk door de dingen worden aangedaan, want dan verliezen we alle houvast: *“net als de golven van de zee die door winden uit tegenovergestelde richtingen worden opgezweept en heen en weer geslingerd”* (Spinoza, 2008: 315). Gelukkig levert volgens Spinoza het verstand ons bepaalde middelen om niet zomaar in ‘passionele’ slaafsheid te vervallen. Om dit alles beter te begrijpen moeten we eerst nog een aantal zaken verduidelijken. Zo vertrekt Spinoza in zijn psychologie van het fundamentele onderscheid tussen ‘acties’ en ‘passies’, omstandigheden van ‘handelen’ en ‘ondergaan’. Wij mensen handelen wanneer er in of buiten ons iets gebeurt waarvan wij de adequate oorzaak zijn, terwijl wij ondergaan wanneer in ons iets gebeurt of uit onze natuur iets voortvloeit waarvan wij slechts de oorzaak zijn (Spinoza, 2008: 225). In het licht hiervan wordt ook het onderscheid tussen enerzijds de – zojuist besproken – passieve affecten of passies en anderzijds de actieve affecten duidelijk. In geval van een passief affect is de adequate oorzaak van de verandering in de capaciteit van het individu niet het gehele individu zelf, maar altijd ook deels een externe oorzaak. Zo is bijvoorbeeld de voorliefde voor een bepaald object of de haat voor een bepaalde persoon een passie, dit omdat deze omstandigheden verwijzen naar een situatie van feitelijk ondergaan van een bepaalde externe oorzaak. De haatdragende laat zich in zijn gemoedstoestand of handelingen leiden door het externe object in kwestie, hij heeft niet zichzelf als integrale oorzaak en handelt daarom onvrij. Is de adequate oorzaak van de toestandswijziging echter integraal terug te brengen tot het individu zelf, dan is er sprake van een actief affect. Het verwijst naar de situatie waarbij een idee of geestestoestand uitsluitend het resultaat is van andere adequate ideeën in de geest zelf, en waarbij het daaruit voortvloeiende handelen de logische orde van het denken volgt. We zullen zien hoe de actieve affecten – ook wel de handelingen van de geest genoemd – bij Spinoza een belangrijke rol spelen in het streven van de mens naar zoveel mogelijk autonomie, vrijheid en geluk.

Evenzeer cruciaal in Spinoza's redenering is dat we de werking van deze acties en passies in verband moeten brengen met het type voorstellingen dat ermee gepaard gaat: *“geesteshandelingen ontstaan alleen uit adequate ideeën, gemoedsaandoeningen hangen alleen van inadequate ideeën af”*. (Spinoza, 2008: 235) We weten ondertussen dat wanneer een menselijk lichaam wordt aangedaan door een externe oorzaak die op hem inwerkt – zoals in het geval van de passies – er ook een zintuiglijk gevoel is van lust of

onlust. Bovendien zal de mens zich door zijn zelfbewustzijn en cognitieve vermogens ook een idee vormen in de geest van die lichamelijke aandoening. Hierboven werd reeds aangehaald dat het tot het wezen van de geest behoort om de dingen te begrijpen, en dus zal ook de geest de intentie hebben om de oorzaak van die lichamelijke aandoeningen te achterhalen. Dit begrijpen van de dingen naar hun ‘naaste oorzaak’ loopt echter niet steeds van een leien dakje, vaak zal onze voorstelling van wat we menen hiervan de oorzaak te zijn niet adequaat zijn – zoals we zullen zien een natuurlijk gevolg van de menselijke constitutie en de werking van de zintuigen en de verbeelding. Juist deze onmogelijkheid om de ware oorzaak van fenomenen te achterhalen en ze verkeerdelijk te verbinden met inadequate voorstellingen, zal ervoor zorgen dat we belemmerende passies in het leven roepen en deze nodeloos onderhouden.

Vooraleer we hierop ingaan moeten we natuurlijk de vraag stellen wat Spinoza verstaat onder een adequate voorstelling en in welke zin die zich onderscheidt van de inadequate ideeën. De sleutel tot menselijke vrijheid en gemoedsrust ligt volgens Spinoza dan ook in het hebben van een zo groot mogelijk aantal adequate en ware voorstellingen van onszelf en de wereld rondom ons. Het epistemologische deel van zijn denken – het vraagstuk naar de mogelijkheden, maar evenzeer beperkingen van de menselijke kennis – houdt bij hem rechtstreeks verband met zijn moraalfilosofische bespiegeling en zijn visie op het hoogst haalbare voor de mens. Hoe meer onze kennis zich kan distantiëren van verwarde en onvolledige ideeën, hoe meer inzicht we zullen krijgen in de werkelijke orde van de natuur, hoe beter we ons hierin zullen kunnen oriënteren en hoe gepaster de koers is die we kunnen uitstippelen. Toegespitst op het hier behandelde onderwerp betekent dit bijgevolg dat we inzicht verwerven in de werking van passies, zodat we niet langer louter een passieve speelbal ervan zullen zijn.

Eenvoudigweg gesteld komt het erop neer dat een waar idee voor Spinoza een idee is die overeenstemt met hoe het voorgestelde object is, terwijl een vals idee er juist niet mee overeenstemt. Het verschil tussen beide heeft dus niets te maken met de aard van het idee zelf, maar alleen met de zogenaamde ‘extrinsieke’ benoeming – de overeenstemming tussen idee en object. (Spinoza, 2008: 129) Bovendien gaat Spinoza ervan uit dat alle ideeën waar zijn – volledig overeenstemmen met het voorgesteld object – voor zover ze in God zijn. (Spinoza, 2008: 185) Dit is dan ook evident, de idee – een modificatie van denken – die in de natuur bestaat van een modificatie van uitgebreidheid zal steeds overeenstemmen met het wezen van het object zelf, aangezien beide de uitdrukking zijn van één en hetzelfde ding onder verschillende attributen. Alle ideeën zijn dus in principe waar, maar dit bekeken vanuit het perspectief van God of de natuur, of misschien preciezer vanuit het perspectief van het oneindige goddelijke intellect. De menselijke geest is zoals we weten daarentegen eindig en kan zich steeds vergissen. Dit vergissen vertaalt zich volgens Spinoza in de eerste plaats in de onmogelijkheid van de begripende geest om de causale geschiedenis van een bepaald object op een correcte manier voor te stellen. Inadequate ideeën verwijzen met andere woorden naar niets anders dan een gebrek aan kennis. Adequate ideeën daarentegen representeren juist een volledige kennis van het object in kwestie en tonen aan hoe een object zich situeert binnen het geheel van zijn causale geschiedenis.

De rol van adequate voorstellingen houdt eveneens verband met de soorten kennis die Spinoza onderscheidt, enkel de zogenaamde tweede en derde kennissoort kan ons volgens hem immers ware voorstellingen leveren. De eerste soort van kennis bevat dan ook

de voorstellingen die door de zintuigen en verbeelding worden geleverd en niet door het intellect in een logisch verband worden gebracht met andere kennis. In dit geval spreken we dus van ideeën die op een uiterlijke wijze tot stand komen. Ideeën die echter het resultaat zijn van andere ideeën in de geest en een interpretatieve interventie van het intellect impliceren komen juist tot stand op een innerlijke wijze. Deze kennis is dan ook niet het resultaat van de interactie van het lichaam met andere objecten, maar spruit onmiddellijk voort uit de natuur van de geest zelf.

De kennis van de tweede en derde soort wordt dus gekenmerkt door het feit dat ze een object of idee op een adequate manier situeert binnen zijn algemene causale geschiedenis, waardoor we het ook adequaat begrijpen. Het betrokken object wordt losgekoppeld van zijn tijdelijke relatie en interactie met andere tijdelijke objecten en verbonden met het eeuwige attribuut waartoe het behoort en de algemene principes erop van toepassing. De kennis maakt ons duidelijk wat de betrokken objecten in wezen zijn en in welke mate ze gedetermineerd zijn, dit door hun relatie met het grotere geheel te verhelderen.⁹ Het ligt volgens Spinoza dan ook in de natuur van de rede om de dingen zonder enig verband met de tijd maar onder een aspect van eeuwigheid – sub specie aeternitatis – te begrijpen (Spinoza, 2008: 203).

Het verschil tussen de tweede kennissoort – we kunnen spreken van een wetenschappelijke kennis van de dingen – en deze van de derde soort is dat bij deze laatste het procedurele aspect van het kennen wordt overstegen en vervangen wordt door een intuïtief begrijpen. Waar bij de tweede vorm van kennen het weten discursief is – gevolgen worden zoals bij de toepassing van inferentie logisch afgeleid van hun oorzaken – zal bij de derde vorm van kennen sprake zijn van een onmiddellijke perceptie van de verbinding tussen oorzaak en gevolg. Er is een intuïtief aanvoelen van de causale en logische positionering van het betrokken object binnen het grotere geheel. Het wezen van het object wordt spontaan gevat door één enkele activiteit van de geest, er is geen sprake van een proces van deductie zoals bij de tweede kennisvorm. Alle relevante causale informatie wordt door de geest in één enkele act van begrijpen samengebracht in een idee die de essentie van het betrokken ding weergeeft.

We kunnen dit verduidelijken door te verwijzen naar een voorbeeld dat Spinoza in zijn *Vertoog over de verbetering van het verstand* aanhaalt (Spinoza, 1982: 477). Hij spreekt er over landbouwers en hun verwondering over het feit dat de zon aanzienlijk groter is dan de aarde. Wanneer de landbouwer in een bewijs echter uiteengezet wordt hoe de zaak echt in elkaar zit – en het bewijs wordt begrepen – kan hij onmogelijk nog de juistheid van zijn oorspronkelijke gedachte erkennen. Er komt dan een wetenschappelijke kennis van de tweede soort in de plaats van zijn oorspronkelijke gedachte die werd beheerst door een ongecontroleerde werking van de zintuigen en verbeelding. Door een wetenschappelijke uiteenzetting van het probleem is de boer in staat de oplossing ervan te begrijpen en wordt er kennis van de tweede vorm gerealiseerd. In geval van kennis van de derde soort zou de landbouwer dan weer een onmiddellijk inzicht hebben in de oplossing van het vraagstuk, zonder dat alles in een bewijs moet worden uiteengezet.

⁹ Een adequaat begrip van de mens impliceert bijvoorbeeld het besef dat die mens fundamenteel uit lichaam en geest bestaat, en dat hij bijgevolg ook onderhevig is aan de algemene natuurwetten en principes van toepassing op de attributen denken en uitgebreidheid waarvan het een tijdelijke manifestatie is. En aangezien deze attributen de wezenskenmerken vormen van de allesomvattende natuur, kunnen we de mens dus enkel adequaat begrijpen vanuit het perspectief van deze gehele natuur.

5. De macht van de rede: verstandelijk inzicht in het grote geheel

Keren we nu terug naar de werking van de passies dan wordt stilaan duidelijk wat Spinoza in gedachten had. Het fundamentele probleem komt dus neer op het feit dat juist onze perceptie van wat wij menen dat de oorzaak is van een bepaalde passie meestal verkeerd is. Zo kan bijvoorbeeld iemand veronderstellen dat de oorzaak waarom hij zijn woning niet verkocht krijgt, ligt bij de recente vestiging van een opvangtehuis voor daklozen in de buurt. Het gevolg hiervan is dat hij zijn frustratie voor het uitblijven van de verkoop richt op het opvangtehuis en er een aversie voor ontwikkelt. In dat geval laat de betrokkene zich echter leiden door inadequate kennis omdat zijn gehele aandacht dus uitsluitend is gericht op het ene object in kwestie – het daklozentehuis – als oorzaak van de niet-verkoop. In werkelijkheid is de vestiging van het opvangtehuis slechts één van de vele oorzaken in de oneindige reeks van oorzaken die tot de gebeurtenis hebben geleid. De vestiging van het opvangtehuis is dus steeds slechts een gedeeltelijke oorzaak. De reden van de niet-verkoop kan ook te maken met de algemene economische conjunctuur, de rente van leningen, het aantal potentiële kopers, de gebreken aan de woning enzovoort.¹⁰

De door Spinoza vooropgestelde remedie zal er bijgevolg in bestaan die aanvankelijke perceptie te corrigeren, wat impliceert dat we onze hartstochten moeten scheiden van de gedachte dat er slechts één bepaalde oorzaak aan ten grondslag zou liggen. Dit eenvoudigweg door het grotere geheel in aanschouw te nemen en te realiseren dat er steeds meerdere oorzaken zijn die aanleiding hebben gegeven tot de situatie in kwestie. Spinoza zette tijdens zijn bespreking van de hartstochten immers uiteen dat de wezensvorm van haat of liefde steeds gevormd wordt door een gevoel van blijdschap of droefheid samen met een idee van een uitwendige oorzaak. Met het ontkrachtigen van dit idee zal dus ook de wezensvorm van de liefde of haat aangetast worden en zullen bijgevolg de respectievelijke hartstocht – en deze die eruit voortvloeien – in kracht verminderen.

We kunnen dus de kracht van onze hartstochten temperen door onze overtuigingen wat betreft de oorzaken ervan te wijzigen en in een meer allesomvattend perspectief te plaatsen. De passies zullen dan wel nog passies blijven, maar het effect dat ze op ons hebben zal fel aan impact verminderen. Door het feit dat we een beter begrip realiseren van ons eigen lichaam en de manier waarop externe objecten op ons inwerken, verwerven we immers een inzicht in de totstandkoming en werking van de hartstochten. De persoon is in dat geval niet langer uitsluitend passief, maar zal juist zelf initiatief nemen en zijn eigen activiteit vergroten door het verwerven van adequate voorstellingen ter zake. Door het beter kennen van de hartstochten zal bovendien ook ons lichaam er beter bestand tegen zijn, want een toename van activiteit in de geest wordt zoals we weten steeds weerspiegeld door een toename van activiteit in het lichaam. Het lichaam zal dus ook beter in staat zijn weerwerk te bieden tegen de invloed van uitwendige objecten en daardoor zullen we ook op een meer autonome en beheerste manier ons leven kunnen leiden.

¹⁰ Dezelfde redenering gaat uiteraard ook op voor gevoelens van liefde. Ook deze zijn doorgaans gericht op bepaalde externe objecten, omdat we ervan uitgaan dat juist die objecten de gehele oorzaak zijn van een verbetering van onze conditie.

Hoe meer we dus de orde van het intellect volgen en onze hartstochten verbinden met hun adequate oorzaken – door onze aanvankelijke perceptie gebaseerd op inadequate voorstellingen te wijzigen – hoe actiever we worden en hoe minder we door de passies zullen worden aangedaan. Dit moet ook in verband worden gebracht met het feit dat juist adequate kennis ons de noodzakelijkheid der dingen doet inzien. We weten ondertussen dat de actieve en deugdzame geest realiseert dat alle dingen noodzakelijk bestaan en door een oneindige reeks van oorzaken tot bestaan en werken worden aangezet. Dit doet bij hem dan ook het besef groeien dat het verwerven of verliezen van externe dingen steeds buiten zijn controle ligt en niet van zijn macht alleen afhankelijk is. Het verdriet of de angst voor het verlies van een goed zal bijgevolg minder sterk worden, net zoals ook het verlangen en de hoop op het verwerven of vasthouden van een bepaalde zaak aan kracht zal inboeten. Daarom stelt Spinoza dat: “*naarmate de geest de dingen meer als noodzakelijk begrijpt, zijn macht over de hartstochten groter is en hij hen minder ondergaat*” (Spinoza, 2008: 473). De betrokkene zal immers minder overweldigd worden door emoties wanneer zaken die hij belangrijk acht niet worden gerealiseerd of verloren gaan, of wanneer dingen die hij wenst te vermijden zich toch aan hem voordoen. Mensen die dus realiseren dat de controle die we tijdens dit leven hebben op uitwendige objecten – juist die zaken waarop onze hartstochten zijn gericht – uitermate beperkt is, zullen daarom veel minder uit hun lood geslagen worden door de werking van die hartstochten. Gevoelens van hoop, angst, frustratie en wrevel zullen plaatsmaken voor berusting en gelijkmoedigheid in het feit dat de dingen steeds met een strikte noodzakelijkheid geschieden. Een denkoefening die resulteert in zelfbeheersing en gemoedsrust, niet langer worden we zomaar weg en weer geslingerd door de manier waarop de dingen ons zintuiglijk aandoen.

De lezer zal ongetwijfeld opmerken dat de hier door Spinoza gepresenteerde ‘oplossing’ voor het probleem van de hartstochten zeer duidelijk de stem doet weerklinken van de stoïcijnse leer der passies. Dit kan ons ook niet verbazen, Spinoza zou zelf ook uitdrukkelijk verwijzen naar deze ‘hoogstaande mannen’ aan wie hij veel ‘noeste arbeid’ te danken heeft (Spinoza, 2008: 223). Maar ondanks de grote gelijkenissen zou Spinoza ook verder gaan dan de Stoa en op een meer consequente manier conclusies trekken uit het door beiden voorgestaan deterministische mensbeeld. De Stoa ging er immers nog van uit dat de mens door zijn eigen denken de negatieve hartstochten volledig zou kunnen elimineren of voorkomen, een ijdele hoop volgens Spinoza. Een dergelijk autonoom en vrij subject is voor hem niet meer dan een illusie, een product van de verbeelding en inadequate voorstellingen. Hartstochten kunnen in bepaalde gevallen wel geremd of gematigd worden – door onze hartstochten te scheiden van de gedachte dat er slechts één bepaalde oorzaak aan ten grondslag zou liggen, alsook door het inzien van de gedetermineerdheid der dingen – een volledige bevrijding ervan is echter onmogelijk. Dit verklaart ook waarom Spinoza er alles aan zou doen om de onmacht van de rede ter zake te beklemtonen, een voor hem fundamenteel inzicht dat de Stoa over het hoofd had gezien.

6. De onmacht van de rede: het recht van de sterkste

Deze onmacht van de rede heeft te maken met het feit dat een hartstocht volgens Spinoza alleen geremd of vernietigd kan worden door een tegengestelde, krachtigere hartstocht. (Spinoza, 2008: 357) We weten immers dat hartstochten niet meer zijn dan voorstellingen in de menselijke geest die een grotere of kleinere bestaanskracht van het lichaam – naar aanleiding van een object dat op dat lichaam inwerkt – bevestigen. Wanneer een hartstocht de geest beroert, dan heeft het lichaam dus tegelijkertijd een aandoening die zijn vermogen tot handelen kleiner of groter maakt. Die aandoening van het lichaam ontleent steeds haar kracht tot voortbestaan aan een externe oorzaak die op het lichaam inwerkt. Bijgevolg is het voor Spinoza vanzelfsprekend dat die kracht tot voortbestaan alleen geremd of vernietigd zal kunnen worden door een andere externe lichamelijke oorzaak die dat lichaam een tegengestelde en krachtigere aandoening geeft. Dit verklaart waarom hij stelt dat: *“ware kennis van goed en kwaad als zodanig geen enkele hartstocht kan remmen, zij kan dit alleen als men haar als hartstocht beschouwt”*. (Spinoza, 2008: 365) Willen we dit begrijpen dat moeten we inzien dat het hebben van kennis van goed en kwaad bij Spinoza neerkomt op het hebben van een hartstocht van blijdschap of droefheid. We noemen immers iets goed wanneer het een positieve invloed heeft op ons zelfbehoud, iets slecht of kwaad wanneer het er een negatieve invloed op uitoefent. Kennis van iets dat goed is gaat bijgevolg dus gepaard met – of wordt weerspiegeld door – een toename in de capaciteit van de geest tot handelen. Deze affectieve dimensie die gepaard gaat met de kennis van het goede zal echter enkel wanneer ze een grotere krachtstoename vertegenwoordigt dan de affecten die gepaard gaan met inadequate voorstellingen van de verbeelding, deze laatste kunnen overtreffen en tenietdoen. Is dit niet het geval, dan worden ook de begeertes die ontstaan uit kennis van het goede erdoor beteugeld of geremd. In vele gevallen zal de affectieve dimensie van onze adequate kennis zich echter moeten neerleggen bij de kracht en werking van de passieve affecten die ons zintuiglijk in de ban houden. Anders gesteld, ook adequate kennis zal in vele gevallen onvoldoende zijn om ook effectief in overeenstemming met de rede te handelen. Dit moet volgens Spinoza ook verklaren waarom mensen – niettegenstaande ze wel degelijk weten wat goed en juist is en ook gemotiveerd zijn dit na te streven – toch vaak nalaten dit te vertalen in hun handelingen.

De rede zal het dus – niettegenstaande de steun van de affectieve component die met kennis van het goede gepaard gaat – vaak moeten afleggen tegen de krachten die de passieve affecten op ons uitoefenen. Dit is zeker het geval wanneer externe objecten op ons inwerken die onmiddellijk of op korte termijn voordeel – plezier of genot – opleveren. De aantrekkingskracht of intensiteit van deze aandoeningen – het onmiddellijke of nabije plezier voor het organisme – zal meestal veel groter zijn dan de aantrekkingskracht of intensiteit van handelingen die in overeenstemming zijn met kennis van het goede – voordeel op lange termijn voor het organisme. Eenvoudigweg gesteld zullen studenten die tijdens een bloedhete zomer moeten studeren bijvoorbeeld veel sneller geneigd zijn toe te geven aan hun verlangen koelte op te zoeken op het strand, dan binnen te blijven en te studeren in de hoop na die zomer goede examens te kunnen afleggen. Spinoza stelt dit als volgt: *“wanneer de begeerte, die ontstaat uit de kennis van goed en kwaad op een voorval in de toekomst betrekking heeft, kan zij gemakkelijk door het verlangen naar dingen die nu aangenaam zijn, worden geremd of beteugeld”*.

(Spinoza, 2008: 367) Eenzelfde redenering is van toepassing wanneer die kennis van goed en kwaad gericht is op een situatie die zich eventueel kan voordoen: “*de begeerte, die ontstaat uit de kennis van goed en kwaad, voor zover zij op een contingent voorval gericht is, kan zeer gemakkelijk door een verlangen naar nu aanwezige dingen worden geremd*”. (Spinoza, 2008: 367) Het besef dat roken eventueel tot longkanker kan leiden zal een zenuwachtige tabaksverslaafde bijvoorbeeld niet tegenhouden toch naar een sigaret te grijpen.

Het menselijk bestaan wordt volgens Spinoza dus niet alleen gekenmerkt door een constante strijd om dat bestaan met zijn omgeving, ook binnen de geest speelt zich een voortdurende competitie af tussen meerdere voorstellingen, waarbij – en dit is van fundamenteel belang – de sterke voorstellingen en de daarmee gepaard gaande emoties het steeds halen. (Van Reijen, 2008: 103) De sterkere voorstelling zal zoals gezien echter niet noodzakelijk de adequate voorstelling zijn. Daarom stelt Spinoza dat de rede alleen in staat zal zijn de passies te ‘overwinnen’ wanneer die zelf tot een voldoende sterke passie verwordt. Er is dan ook meer nodig dan alleen maar feitenkennis en wetenschap, juist een sterke verinnerlijkte motivatie en drive om die kennis ook om te zetten in daadwerkelijk handelen zal de sleutel zijn om ons alsnog te bevrijden van de menselijke slavernij en onderworpenheid aan de passies.

Belangrijk is ook dat we inzien dat de student uit ons voorbeeld volgens Spinoza eigenlijk nooit een keuze heeft gehad. Alles is afhankelijk van de kracht of intensiteit van de passie in kwestie en de mogelijkheid van adequate voorstellingen om ertegen in te gaan. Dit is nu juist Spinoza's punt: we moeten ons over de menselijke natuur en de werking van de geest zeker geen illusies maken, de kracht van de passies zal in vele gevallen te sterk zijn om door het verstand gecorrigeerd te worden. Enkel wanneer we in staat zullen zijn onze wetenschappelijke kennis als het ware te overstijgen en te laten integreren in een intuïtief kennen – wanneer onze rede dus werkelijk de proporties en beleving aanneemt van een passie – zullen we in de mogelijkheid verkeren beter weerwerk te bieden tegen de grillen van onze zintuiglijke lusten.

Toch hebben we ook gezien dat het verstand – ondanks de duidelijke beperkingen – ook bij Spinoza niet geheel hulpeloos is. Hoewel we de externe objecten nooit volledig kunnen controleren en de passies nooit veraf zijn, hebben we dus wel de macht om met behulp van adequate kennis onze ingesteldheid ten aanzien van de dingen aan te passen en zo een meer gepaste levensloop te kiezen. Het besef van onze nietigheid in het groter geheel van de natuur alsook van onze onbeholpenheid om de dingen buiten ons volledig naar onze hand te zetten is volgens Spinoza bijgevolg geenszins reden tot wanhoop of ontreddeering, integendeel: “*onrecht, achterdocht, vijandschap ontstaan alleen door de gehechtheid aan zaken die niemand volledig in zijn bezit kan hebben*”. (Spinoza, 2008: 491) Daarom leert de rede ons dat het absurd is onze kostbare tijd en energie te spenderen aan dingen die finaal buiten onze controle liggen. Enkel met behulp van het verstand – en de adequate voorstellingen die het ons kan leveren – kunnen we de impact van de hartstochten minimaliseren en werkelijke vrijheid realiseren. Een vrijheid die dan wel bestaat uit het besef dat we in onze mogelijkheden steeds beperkt zijn, maar anderzijds ook een vrijheid die ons hoge toppen doet scheren. Geleid door adequate voorstellingen van onszelf, de wereld rondom ons en de manier waarop we met de dingen interageren nemen we immers zelf in de mate van het mogelijke het roer in handen. We verlaten het pad van de passiviteit om actief te worden en onze pijlen te richten op datgene wat

werkelijk van belang is: het opdoen van zoveel mogelijk adequate kennis van de natuur en onze plaats daarin. Hoe meer kennis van de tweede en derde soort we immers zullen opdoen, hoe meer we in staat zullen zijn de dingen te verbinden met hun werkelijke oorzaken, hoe gepaster de levenswandel zal zijn die we kunnen uitstippelen.

Literatuur

- GILEAD A. (1998), 'Substance, Attributes and Spinoza's Monistic Pluralism', *The European Legacy*, 3, 6, 1-14.
- KLEVER W. (1991), 'Humanistisch anti-humanisme: Spinoza in de zeventiende, zijn volgelingen in de achttiende eeuw' in CLITEUR P. & VAN DOOREN W. (red.) (1991), *Geschiedenis van het humanisme: hoofdfiguren uit de humanistische traditie*, Uitgeverij Boom, Amsterdam, 139-172.
- KLEVER W. (1996), *Ethicom*, Uitgeverij Eburon, Delft.
- NADLER S. (2006), *Spinoza's ethics an introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SCRUTON R. (1986), *Kopstukken Filosofie Spinoza*, Uitgeverij Lemniscaat, Rotterdam.
- SPINOZA B. (1984), *Korte geschriften* Bezorgd door F. Akkerman, H.G. Hubbeling en A.G. Westerbrinck, Uitgeverij Wereldbibliotheek, Amsterdam.
- SPINOZA B. (2008), *Ethica* Vertaald en ingeleid door Henri Krop, Uitgeverij Bert Bakker, Amsterdam.
- VAN REYEN M. (2008), *Spinoza De geest is gewillig maar het vlees is sterk*, Uitgeverij Klement, Kampen.