

Liefde en bezit: de politieke economie van de *Ethica V*.

Hasana Sharp, McGill University

Hasana Sharp, *Love and Possession: Towards a Political Economy of Ethics 5*, in *NASS Monograph* 14 (2009), p.1-19. Met toestemming van de auteur en van de *North American Spinoza Society* vertaald (inclusief alle citaten) door Karel D'huyvetters © 2013. Dank aan Maria Cornelis en Hubert Eerdekens voor het proeflezen.

Het vijfde en laatste deel van de *Ethica* is waarschijnlijk het best bekend om zijn onbegrijpelijkheid. Jonathan Bennett, een waarderende maar kritische lezer van Spinoza, staat ervoor bekend dat hij de kerndoctrines van het vijfde deel van de *Ethica* 'niet minder dan [...] desastreus' vindt.¹ Het is niet onze bedoeling om een volledig beeld te schetsen van heel het vijfde deel; onze stelling is dat we halverwege dit vaak opaak onderdeel van de *Ethica* een sleutel vinden voor een goed begrip van Spinoza's hele filosofie. Spinoza beschrijft daarin een liefdesleed dat ons mentaal aantast en dat de oorzaak is van het ongeluk van de mens in het algemeen: 'mentale ziekten (*animi aegritudines*) en ongeluk (*infortunia*) vinden hun oorsprong vooral in een overdreven liefde voor iets dat onderhevig is aan talloze veranderingen en dat wij nooit ten volle kunnen bezitten' (E5p20s).² In tegenstelling daarmee betoogt Spinoza vrijwel onmiddellijk daarna in het scholium dat de derde manier van kennen 'een liefde veroorzaakt voor iets dat onveranderlijk is en tijdloos (zie E5p15), dat wij waarlijk volledig bezitten (E2p45), een liefde die om die reden niet kan bezoedeld worden door de gebreken die in de ordinare liefde voorkomen, maar die steeds groter en groter kan worden.' Liefde voor veranderlijke dingen die aan onze bezitterige greep kunnen ontsnappen kan 'overdreven' zijn, excessief, ziekmakend, en de oorzaak van ongeluk. Wij moeten de 'ordinaire' liefde modereren, berekenen en matigen. Maar liefde voor wat onveranderlijk is en tijdloos kan nooit excessief zijn en kan steeds meer en meer groeien. Bovendien houdt die buitengewone liefde een waarlijk 'bezitten' in, een 'hebben' dat zowel volkomen is als onuitputtelijk.

Tegen de gebruikelijke opvatting in als zou de *Ethica* een 'radicaal anti-emotioneel programma' voorstaan,³ is het mijn overtuiging dat Spinoza een immanente transformatie beschrijft van liefde als een vorm van

¹ Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis: Hackett, 1984, 357.

² De verwijzingen naar het werk van Spinoza volgen de geldende gebruiken. De citaten werden uit het Latijn vertaald door Karel D'huyvetters.

³ Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought*, Cambridge: Cambridge UP, 2001, 507.

waanzen tot een expressie van wijsheid.⁴ Liefde als waanzen veroorzaakt gemoedstoestanden die een andere traditie verenigt in de zeven doodzonden, zoals wellust, vraatzucht, afgunst, hebzucht en hoogmoed. Spinoza veroordeelt deze gevoelens op zich echter nooit. Binnen elk gevoel kunnen we het 'correct gebruik' ervan ontdekken (E5p10s), dat ons toelaat op een andere manier lief te hebben en te leven. Als wij ertoe komen in te zien dat wat wij liefhebben welbepaalde expressies zijn van zowel de kracht van de natuur als van onze eigen bekwaamheid om in ons bestaan te volharden, ontdekken wij mogelijkheden voor onze bevrijding in deze uiterst bezwarende passies. Om precies te zijn: wanneer wij onze neiging intomen om wat wij liefhebben vooral te zien vanuit zijn eindigheid en vatbaarheid voor verlies, zijn wij erop gericht om zowel de anderen als onszelf lief te hebben en te kennen bij middel van de vreugdevolle passies. Uiteindelijk suggereert Spinoza's beschrijving van de liefde een levenswijze die onze bezitsdrang bevredigt bij middel van de collectieve en inclusieve liefde voor, vanzelfsprekend, het tijdloze en onveranderlijke *in* de dingen, maar vooral voor onszelf. Met andere woorden, Spinoza's economie van liefde en bezit legt de nadruk op het verlangen om onze eigen kracht te verwerven in en van de gemeenschap, in en van de natuur.

Ik besluit dit artikel met enkele suggesties over Spinoza's bekommernis over onze affectieve houding tegenover bezit zoals dat tevens uit zijn politieke geschriften blijkt. Zonder dat ik daarvoor hier een volledige argumentering kan bieden, loopt Spinoza's bekommernis in deel 5 van de *Ethica* over hoe wij beminnen en bezitten niet enkel door in de politieke geschriften, maar is dat voor Spinoza noodzakelijkerwijze eigen aan elk politiek project. Dat wil zeggen: elke politieke ordening is een voorwaarde voor en wordt tevens bepaald door hoe wij onze verlangens en onze passies beleven en richten, vooral onze bezitsdrang en onze amoureuze gevoelens.

De gevaren van de exclusieve liefde

Zoals ik al aangaf, situeert Spinoza de bron van het ongeluk van de mens in het feit dat wij typisch en excessief dingen liefhebben die we niet kunnen bezitten (E5p20s). De dingen die we gewoonlijk liefhebben zijn

⁴ Ik ben zeker niet de enige die de *Ethica* ziet als een affirmatie van de gemoedsaandoeningen, of emoties, ook al benadrukt de *Ethica* duidelijk de weldadige gevolgen van sommige aandoeningen boven andere. Zie bijvoorbeeld Heidi Ravven, 'Spinoza's Materialist Ethics: The Education of Desire,' *International Studies in Philosophy*, 22/3, 1990, 59-78.

van nature onderhevig aan velerlei veranderingen, ze zijn vergankelijk en we kunnen ze niet delen met anderen; wij worden dan ook voortdurend gefrustreerd in onze verlangens om ze te bezitten. Wie mentaal en lichamelijk gehecht is aan veranderlijke dingen, met andere woorden aan tijdelijke modi, is onderhevig aan hetzelfde geweld dat geïmpliceerd is in de specifieke grenzen van het object van zijn passie. Aangezien het object van de liefde voortdurend verandert omwille van zijn tijdelijk bestaan als modus, zal wie een dergelijk object liefheeft en het wil bezitten en zich ermee verenigen altijd lijden. De vreugde die hij of zij ervaart is altijd in zekere mate vergezeld van verdriet.

De 'remedie' voor deze overweldigende, ziekmakende bezitsdrang is volgens Spinoza niet gelegen in het bedwingen of ontkennen ervan. Integendeel: het verlangen om datgene wat men liefheeft volledig, helemaal en zonder enige beperking te bezitten, is volledig realiseerbaar en lovenswaardig. Men moet echter die liefde heroriënteren en ze richten op het enige object dat men waarlijk onbegrensd kan bezitten, zonder gefrustreerd te worden, zonder enige vrees het te verliezen of angst voor zijn vergankelijkheid. Mentale ziekte en tegenslag in het leven komen voor omdat we iets liefhebben dat van nature de mogelijkheid uitsluit van het volkomen bezit ervan. De remedie voor mentale ziekte is bijgevolg het liefhebben van het enige ding dat die onuitputtelijke bezitsdrang kan bevredigen. Als we ons mentaal en lichamelijk volledig kunnen wijden aan de liefde voor wat grenzeloos is, onveranderlijk, onvergankelijk, en dat kan gedeeld worden met alle andere wezens, dan zullen wij waarlijk en volledig 'het oneindig genot van het bestaan' bezitten, dat wil zeggen, de eeuwigheid (Ep12). Laten we deze transformatie van naderbij bekijken.

Liefde en vreugde zijn onvermijdelijk verbonden met het verhogen van de kracht, de mogelijkheden en de macht (*potentia*), en dus met het volharden in het bestaan, het essentiële streven dat eigen is aan al wat bestaat. Bijgevolg brengt het hoogste goed noodzakelijkerwijze vreugde, liefde en genot met zich mee. Maar menselijke wezens handelen gewoonlijk niet in overeenstemming met de regels die voortvloeien uit hun eigen natuur. Zij handelen veeleer naargelang de uitdagingen van hun passies, dat wil zeggen hun confrontaties met externe dingen. Spinoza waarschuwt dat 'aangezien het hoogste dat de mensen vanuit hun gevoelens verlangen vaak een goed is *waarvan slechts één persoon zich helemaal meester kan maken*, is het zo dat mensen die liefhebben mentaal niet standvastig zijn; terwijl ze er genoeg in scheppen de lof te zingen van wat ze beminnen, vrezen ze geloofd te worden' (E4p37s, mijn cursivering). In de roes van de liefde ervaren de mensen een

opmonterende verhoging van hun krachten en, zoals de personen beschreven in de *Tractatus Theologico-Politicus*, kunnen ze hun mond niet houden.⁵ Ze willen niets liever dan de lof zingen van hun geliefde, maar dat opgetogen spreken veroorzaakt, zoals Spinoza stelt, de angst dat men hun woorden voor waar aanneemt. Dat wil zeggen: het leidt tot vrees voor diefstal. Wie liefheeft, wordt verscheurd door twee tendensen die de kern uitmaken van het menselijk bestaan: enerzijds 'streeft elk van ons er zoveel hij kan naar dat iedereen bemint wat hij zelf bemint en haat wat hij zelf haat' (E3p31c) omdat 'elk van ons van nature wil dat de anderen leven volgens ons gedacht' (E3p31s); anderzijds hoopt elkeen op het volle genot van wat hij liefheeft zonder vrees het te verliezen of het te zien eroderen. Met andere woorden, er lijkt een conflict te bestaan tussen het gevoel van eerbij (gloria) of ambitie (ambitio), en dat van hebzucht (avaritia).

Ons gewone liefdevolle gedrag in verband met tijdelijke dingen is, volgens Spinoza, noodzakelijkerwijze ingeschreven in een schaarste-economie. Wij beelden ons in dat er altijd maar één persoon kan zijn die het volle genot kan kennen van het voorwerp van die liefde en we weten ook dat het genot van een bepaald tijdelijk wezen nooit eindeloos kan duren. Wanneer het voorwerp van die liefde een andere persoon is, wat het geval is in de meeste voorbeelden die Spinoza geeft, is de beschikbaarheid van de middelen (de liefde) beperkt door de onmogelijkheid van die andere persoon om op zijn beurt iedereen gelijkelijk en volledig lief te hebben, terwijl het wel zo is dat velen dezelfde persoon kunnen liefhebben. Zelfs wanneer de mens erin zou slagen om niet-exclusieve vormen van romantische liefde tot stand te brengen, kan iemand steeds zijn liefde intrekken en ook los van deze inter-persoonlijke dynamiek, zal elk van ons uiteindelijk sterven. Deze problemen met de liefde van alledag zijn voor iedereen duidelijk genoeg.

Noteer echter dat het probleem er niet in bestaat dat de liefde excessief is, noch in het verlangen om datgene wat men liefheeft te bezitten. Integendeel: er is een probleem omdat het voorwerp van de liefde niet

⁵ TTP 20.1. P.-F. Moreau geeft een leuke analyse van Spinoza's behandeling van de taal in de TTP. Hij merkt op dat voor Spinoza de onmogelijkheid om zijn mond te houden (*se taire*) een vaststaand feit is in de menselijke natuur en dat de staat zich alleen maar belachelijk maakt als hij wetten uitvaardigt die de meningsuiting verbieden. Een verbod op bepaalde woorden of gevoelens zou al even futiel zijn als het verbieden van de zwaartekracht. Om een voorbeeld van Spinoza te gebruiken: 'als we zeggen dat iedereen (en dus ook de staat) kan beslissen zoals hij wil, [...] dan bedoelen we warempel toch niet dat we kunnen maken dat een tafel gras eet' (TP 4.4); dit geldt evenzeer voor het opleggen van een spreekverbod aan de mensen. Pierre-François Moreau, *Spinoza: expérience et éternité*, Paris: PUF, 1994, 369-376.

kan gedeeld worden zonder dat men verlies lijdt; het volle bezit blijkt van dien aard te zijn dat slechts één persoon erover kan beschikken. De liefhebbende persoon beschikt dus niet over de mentale zekerheid waarbij zij uitsluitend versterkt en verheugd wordt door haar liefde. Haar gedachten worden tegelijk belaagd door de angst die noodzakelijk samenhangt met de liefde voor tijdelijke dingen. Anders gezegd, liefde voor het tijdelijke brengt altijd onvermijdelijk de vrees mee voor de tijdelijkheid van de liefde zelf, de angst voor het noodzakelijke einde van de bekrachtigende vreugde van deze ontmoeting tussen het eigen lichaam en dat van de beminde. En toch zijn de moeilijkheden en de grenzen die bij een dergelijke liefde horen niet te wijten aan het verlangen van de liefhebbende persoon, noch aan het wezen van het voorwerp van de liefde, maar enkel aan de manier waarop de liefhebbende persoon zich dat voorwerp inbeeldt. De liefhebbende persoon verlangt naar exclusieve rechten op het voorwerp van haar liefde omdat zij het aanziet als een schaars goed. Terwijl haar liefde oneindig is en niet te houden, komt haar geliefde voor als eindig en kwetsbaar. Wij zullen tot de vaststelling komen dat de oneindigheid van haar liefde helemaal geen reden is om haar verwijten te maken, maar juist datgene wat moet behouden worden en getransformeerd om tot vervulling te komen.

We kunnen dat inzien als we Spinoza's advies onderzoeken voor het overwinnen van de beïnvloeding door droevige gevoelens. Om het lijden te remediëren dat gepaard gaat met de liefde van alledag, moeten we volledig vermijden te blijven stilstaan bij de menselijke tekorten en de menselijke zwakheden te minachten (E5p10s). Zich zo concentreren op onze tekorten en ze wijten aan een gebrek aan kracht komt volgens Spinoza neer op een neiging om 'zich te verheugen in een vals gevoel van vrijheid' (ibid.). Men verbeeldt zich ten onrechte dat men vrij is van affectieve afhankelijkheid door het creëren van een ironische, kritische of satirische afstand. In het bespotten of het veroordelen van de menselijkheid is het imaginaire geloof geïmpliceerd dat men ofwel niet onderhevig is aan dezelfde passies, ofwel dat men niet anders kan dan zich onderwerpen aan het menselijk lijden, en dat er dus geen andere troost meer overblijft dan spotlachen. In feite verraadt het benadrukken van de menselijke dwaasheid of boosaardigheid een triestige inborst, waarbij men de nefaste invloed ondergaat van het menselijk tekort. Om ons te verzetten tegen die neiging om de menselijke worsteling te veroordelen en te bespotten en om ons zo te laten beïnvloeden door droevige passies, 'moeten we altijd bedacht zijn op datgene wat goed is in elk van de dingen, zodat we steeds tot handelen aangezet worden door een gevoel van blijheid' (E5p10s). Vanuit een dergelijke benadering

ontdekken we dat 'eierzucht' zowel de grootst mogelijke afleiding kan zijn voor onze mentale activiteit (TIE 5), als de grootste bron van tevredenheid (*acquiescentia*), het hoogste dat de mens kan verhoppen (E5p35s). De remedie voor elk concreet gevoel is dan te ontdekken wat Spinoza het 'correcte gebruik' ervan noemt (E5p10s), de manier waarop het gevoel gericht wordt op datgene wat goed is in elk ding. In de kern van de affectieve lasten van de menselijke natuur – de drang om anderen dezelfde dingen te doen liefhebben en verlangen (*gloria* en *ambitio*) en de inspanning om datgene wat men bemint volkomen te bezitten (*avaritia*) – kan men niet alleen het waarlijk goede ontdekken maar ook het middel om het te verwerven.

Anders gezegd, de 'remedie voor de gevoelens' in het vijfde deel van de *Ethica* bestaat niet zomaar in het bevestigen van sommige gevoelens en het veroordelen van andere. De 'remedie' is geen tribunaal waarbij sommige gevoelens als goed beoordeeld worden en andere als slecht (of kwaad). De remedie vindt het goede in het slechte, waarbij 'slecht' begrepen wordt als moeilijk, lastig, problematisch, of minder nuttig (*utile*). Daar waar E4 het menselijk bestaan beschrijft zoals het van nature leidt tot zijn inherente slavernij, schrijft de eerste helft van E5 een praktijk en oefeningen voor waarmee juist diezelfde neigingen kunnen herschikt worden zodat ze een actieve in plaats van een passieve mentale ingesteldheid en lichamelijke activiteit voortbrengen. Dat betekent dat E5 een programma inhoudt voor het cultiveren van de vrijheid vanuit de slavernij zelf. Op die manier beoogt E5 niet het onderdrukken van de prerationele verlangens die ons naar het lijden drijven en onze krachtdadigheid verminderen. Integendeel, de remedie voor de gevoelens is emanciperend, juist omdat het die prerationele verlangens vervult. Die vervulling komt tot stand door ze te heroriënteren naar objecten en situaties die ze in feite ondersteunen, veeleer dan naar wat enkel momentele bevrediging biedt en gevolgd wordt door een verschrikkelijke droefheid.⁶ Omdat E5 handelt over de kracht die de rede heeft om de gevoelens te modereren, bestaat die matiging in het cultiveren van een constellatie van relaties waardoor deze gevoelens en verlangens voedend

⁶ Ik sluit mij hiermee aan bij Heidi Ravven, die meent dat Spinoza's ethisch project bestaat in een '(her)opvoeding', een vervulling en een affirmatie, veeleer dan een inperking en een ontkenning van het verlangen. Ik wijk echter af van haar interpretatie waar ik stel dat het ethisch project dezelfde reikwijdte heeft als de politieke vestiging van de rechtvaardigheid (cf. Ravven, 73). In een ander artikel zie ik Spinoza's concept van de rechtvaardigheid juist als de 'gemoedsrust' die gepaard gaat met de affirmatie en de expansie van de bezitsdrang, wat aansluit bij de doelstellingen van haar project, zoals ik die begrijp. Hasana Sharp, 'Feeling Justice: The Reorientation of Possessive Desire in Spinoza,' *International Studies in Philosophy*, 37/2, spring 2005, 113-130.

en bevorderlijk worden veeleer dan schadelijk. De rede functioneert niet het best door een manier te zoeken om de kracht van de gemoedsaandoeningen te vermijden of te verminderen. Het is veeleer zo dat de rede – het actief produceren van adequate ideeën – tot stand komt op grond van de kracht van de vreugdevolle gemoedsaandoeningen.

Het allereerste criterium voor het identificeren van een schadelijke aandoening is haar 'exclusief' karakter. De rede leert ons dat aandoeningen enkel schadelijk zijn wanneer zij ons mentaal en lichamelijk beïnvloeden op een manier die andere aandoeningen uitsluit. Spinoza zegt het zo: 'Een aandoening is enkel kwaad, of schadelijk, in de mate dat ze de mentale activiteit van het denken verhindert' (E5p9d). Deze bewering dient als bewijsvoering voor de stelling dat 'wanneer een aandoening te maken heeft met meer en verschillende oorzaken die we mentaal samen met de aandoening beschouwen, ze minder schadelijk is.' Een aandoening die we mentaal verbinden met een veelheid van oorzaken heeft geen exclusieve relatie met één bepaald object en bijgevolg zijn we mentaal niet gefixeerd op één enkel ding. Anderzijds zullen aandoeningen die exclusief verbonden zijn met één oorzaak ons mentaal en lichamelijk beperken, een beperking die haar uitdrukking vindt in het feit dat de aandoening beperkt blijft tot slechts één deel van het lichaam. Zelfs de meest heilzame en bevorderlijke aandoeningen – liefde en verlangen – kunnen excessief zijn (E4p44) wanneer hun volle kracht geconcentreerd is op één bepaald lichaamsdeel. De weerslag van een aandoening op een zeer nauw omschreven plaats in het lichaam neemt ons mentaal volledig in beslag en maakt het onmogelijk dat wij andere gevoelens of ideeën ontwikkelen. Zelfs al is het lichaam uitermate bewogen en opgewonden door een bijzonder gunstig gevoel, toch veroorzaakt een dergelijke ervaring een liefde die het lichaam effectief insluit, het afsluit van de wereld, van de andere wezens en van andere ervaringen.

Als we Spinoza's vocabularium even verlaten, kunnen we zeggen dat ons bewustzijn spontaan begaan is met zijn onmiddellijke bevrediging. Spinoza stelt herhaaldelijk dat wij op het ogenblik van genot en vreugde gefixeerd zijn in het heden, ingesloten in onze verbeelding, die van nature de dingen beschouwt als aanwezig. Verre van de dingen te beschouwen *sub specie aeternitatis* (zoals ze zijn in overeenstemming met de noodzakelijke wetten van hun natuur), beschouwt een persoon de dingen buiten haar enkel in de mate dat zij haar aanbelangen in het hier en nu. Iets dat aantrekkelijk is grijpt haar aan, eist al haar aandacht op en dwingt haar om zich nog enkel bezig te houden met de manier waarop ze het voorwerp van haar begeerte kan beschermen. Op de vreugde die ze

heeft in het voorwerp volgt verdriet, of de vrees om het te verliezen. In extreme situaties, dat hebben we sinds lang kunnen vaststellen in de kunsten, kan een krachtige fixatie op een geliefde tot waanzin leiden:

Die aandoeningen leiden het meest tot exces en fixeren ons mentaal in de contemplatie van slechts één enkel object, zodat we aan de andere geen aandacht kunnen schenken. En hoewel de mensen onderhevig zijn aan talrijke aandoeningen en er maar weinigen zullen zijn die altijd door een en dezelfde aandoening worden getroffen, ontbreekt het toch niet aan mensen aan wie een en dezelfde aandoening zich met grote vasthoudendheid heeft gehecht. Wij stellen immers vast dat mensen soms door één object zo verrukt zijn dat ze denken dat ze het bij zich hebben, ook al is het er niet. Wanneer dit iemand overkomt die niet slaapt, dan zeggen we dat hij waanvoorstellingen heeft of waanzinnig is. (E4p44s)

De exclusieve aandacht voor één ding is wellicht zeldzaam, maar kan ons lichamelijk en mentaal zo in beslag nemen dat wij niet meer op betekenisvolle wijze kunnen geraakt worden door de rest van onze omgeving. Op die manier beseft een persoon niet wat er daadwerkelijk voor haar verschijnt omdat ze zo in de ban is van iets dat niet noodzakelijk werkelijk aanwezig is. Spinoza's bewering onderstreept zijn materialisme: als we lichamelijk aangegrepen zijn door iets, dan ook mentaal. Als het lichaam in beslag genomen is, nadrukkelijk en overweldigend aangedaan door iets, dan kan het niet door iets anders aangedaan worden. Wij kunnen niet zomaar mentaal onze situatie overstijgen en onszelf zo dwingen om onze aandacht op iets anders te richten. Het individu is bezeten van iets buiten zichzelf, gedwongen om enkel rekening te houden met de kracht van zijn passie. De obsessieve bezitsdrang heeft tot gevolg dat men zelf bezeten is.

De situatie kan nog erger worden. Als de liefde die een deel van het lichaam beroert en ons mentaal in beslag neemt, voortduurt gedurende een langere tijd, kan het in de persoon die zo liefheeft een verstoring teweegbrengen van de verhouding tussen beweging en rust die hem of haar definieert. Dat wil zeggen: liefde kan dodelijk zijn. Voor Spinoza is een lijk niet noodzakelijk voor de dood (E4p39s). De essentie van een individu kan zo radicaal veranderen door een ziekte, of misschien een traumatische ervaring, of zelfs een alles verterende liefde, dat die persoon niet meer dezelfde zou zijn. Net zoals die Spaanse dichter (E4p39s) in essentie iemand anders werd door de koorts die zijn geheugen verwoestte, zo kan de fascinerende kracht van de liefdeswaan iemand

veranderen in een andere persoon en zo het individu doden dat hij of zij tevoren was.

Aanwijzingen voor die radicaal destructieve kracht van de liefde zijn volgens Spinoza helemaal niet ongewoon.

Het gebeurt vaak dat terwijl we aan het genieten zijn van iets dat we erg wilden, ons lichaam door dat genot een andere constitutie verwerft, waardoor het op een andere manier gedetermineerd wordt en dat beelden van andere dingen erin opgeroepen worden; en tezelfdertijd beginnen wij ons mentale voorstellingen van die andere zaken te maken en naar die andere dingen te verlangen. (E3p59s)

Spinoza vergelijkt deze ervaring met een afkeer van voedsel. 'Vandaar dat we de aanwezigheid van voedsel of drank die we gewoonlijk lekker vonden nu zullen haten. Dat is wat we *weerzin* en *walging* noemen' (E3p59s). De grilligheid van de liefde en andere aantrekkingskrachten kent echter niet dezelfde gevaren als obsessieve liefde. Maar toch toont de relatief banale en vaak voorkomende ervaring van het krijgen van een afkeer of walging van iets dat we tevoren aantrekkelijk vonden aan dat we door het genieten van een geliefd object getransformeerd worden. Onze ontmoetingen met andere wezens hebben beslissende gevolgen voor ons, lichamelijk en mentaal. Die gevolgen kunnen zo aanzienlijk zijn dat ze een radicale herschikking of een vernietiging van onze eigenheid kunnen teweegbrengen.

Liefde, dat weten de meesten onder ons wel, kan zowel de meest bevorderlijke menselijke ervaring zijn als de meest destructieve. Aangezien het nogal gebruikelijk is dat we uit zijn op een uitzinnige, waanzinnige liefde, die bedwelmende verrukking zonder einde, lijkt het wel alsof we onze eigen dood zoeken. Het is juist dat een psychoanalytische verklaring suggereert dat verlangens ons drijven naar een soort decompositie, een terugkeer naar een toestand van lege rust.⁷ Er zijn inderdaad commentatoren die in E5 en in de intellectuele liefde tot God een recept voor zelfvernietiging hebben gezien. Wat is die eenwording met de hele natuur anders dan het zichzelf verliezen, het overleveren van de individualiteit aan een ongewisse en tijdloze substantie? De conclusie dat liefde een doodsdwang is, neemt echter het gevolg voor de oorzaak, en dat is een vaak voorkomende list van onze verbeelding (E1app). Men zoekt immers de dood niet door ernaar te streven dat men vreugdevol kan blijven en verenigd met het voorwerp

⁷ De klassieke formulering van dit fenomeen is van Sigmund Freud, *Aan gene zijde van het lustprincipe* (1920), Nederlandse Freud-editie, Meppel, Amsterdam: Boom, 1985.

van zijn liefde. Men streeft het leven na, en macht, en een bevorderlijke en vreugdevolle vereniging, maar vaak genoeg op een onhandige manier.

Wie liefheeft, verlangt naar eindeloze vreugde. Volgens Spinoza is het probleem met die alledaagse pleziertjes en liefdesperikelen (die van een maîtresse of een prostituee, om zijn voorbeeld aan te halen) dat het niet mogelijk is om zonder onderbreking de vreugde in stand te houden zonder daar gek van te worden. Eeuwigdurende liefde – dat is liefde met een begin maar zonder einde – voor eindige dingen is net zo onmogelijk als ongezond. Alle eindige zaken verdwijnen, en dat maakt het onmogelijk. Maar zelfs als zoiets mogelijk zou zijn, dan zou een dergelijke eeuwige liefde het lichaam in zijn greep houden en schaden. Wanneer men echter het oneindige exhaustief en zonder enige reserve liefheeft, kan men de tijdloze vreugde ervaren. Om die reden moet wie liefheeft haar onuitputtelijke drang om het voorwerp van haar liefde voor altijd te bezitten – haar drang om van die bevorderlijke vreugdevolle eenwording een stabiliserende en verrijkende ervaring te maken – richten op het enige dat die drang echt, ontologisch kan ondersteunen. Enkel in de liefde tot God (*amor erga Deum*), of de hele Natuur, staat men waarlijk en voor altijd open voor het genot en de vreugde. Met de constante vreugde die eigen is aan de liefde tot God, is men niet meer waanzinnig maar zo wijs als mogelijk. Wat is er dan nodig om die tendens naar waanzinnige liefde te transformeren in wijze liefde? Hoe kan waanzin verkeren in wijsbegeerte?

Inclusieve liefde of *Hilaritas*

Het probleem met waanzinnige liefde is een 'economisch' probleem. Waanzinnige liefde houdt verband met een geïsoleerd deel van het lichaam en fixeert ons op die manier mentaal op een geïsoleerd object. In hedendaagse markttermen is dat een *high risk* liefde, aangezien de positie van de liefhebbende persoon niet voldoende gediversifieerd is. Bovendien is het ongebreideld lichamelijk en mentaal investeren in een welomschreven ding een inbreuk op het soevereine principe van de rede: de nuttigheid (*utile*).

Wat het menselijk lichaam geschikt maakt om op een groot aantal wijzen beïnvloed te worden, of wat het lichaam in staat stelt om externe lichamen op een groot aantal wijzen te beïnvloeden, is nuttig voor de mens. En het is nuttiger naarmate het lichaam daardoor bekwaamer gemaakt wordt om op velerlei wijzen beïnvloed

te worden en andere lichamen te beïnvloeden. In tegenstelling daarmee is wat het lichaam tot minder bekwaam maakt schadelijk. (E4p38)

Een dolle liefde sluit ons lichamelijk en mentaal af van het grootste deel van de wereld en schaadt op die manier het individu. Het concept van de nuttigheid fungeert als een selectie criterium dat de rede aanzet tot het zoeken van openheid – passief zowel als actief – op de wereld. De inspanning om te weten eist dat men zich inspant om de lichamelijke centra die onderhevig zijn aan aandoeningen te vermenigvuldigen, zo stelt Spinoza in E2p14. Daarbij komt nog dat de grootste gemoedsrust (*acquiescentia in se ipso*) tot stand komt door de aandacht die men schenkt aan de activiteit die men ontplooit in de wereld, ons vermogen om ons tot anderen te verhouden en hen te beïnvloeden (E4p52d).

In E4 definieert Spinoza 'opgewektheid' (*hilaritas*) als juist die soort vreugde die resulteert uit de openheid van het hele lichaam om zich te laten beïnvloeden door andere natuurlijke wezens: 'Opgewektheid (zie de definitie in E3p11s) is een vreugde die, voor zover ze op het lichaam slaat, hierin bestaat, dat al de delen van het lichaam in dezelfde mate beïnvloed zijn' (E3p42d). Aangezien het menselijk lichaam een complex individu is met talrijke verschillende soorten onderdelen, is het noodzakelijk dat het een relatie aangaat met talrijke verschillende dingen en dat het op zoveel mogelijk manieren liefheeft (zie bijvoorbeeld E4p45s). Het volgen van de regel van de nuttigheid (E4p38), die stelt dat wij ernaar streven zoveel mogelijk beïnvloed te worden en anderen te beïnvloeden, is het rationele pad dat naar de intuïtie leidt; *utile* ontsluit dat 'nastreven, of verlangen, om de dingen te kennen volgens de derde wijze van kennis [...] inderdaad kan voortkomen uit de tweede wijze' (E5p28).

Opgewektheid, of *hilaritas*, komt gewoonlijk niet spontaan voor. Van nature fixeren menselijke wezens, daartoe aangezet door hun verbeelding, zich op een enkele (eventueel zelfs complexe) bron van vreugde; ze identificeren een enkel liefdesobject en vallen zo ten prooi aan allerlei mentale ziekten en de bokkensprongen van de fortuin. Als wij er echter in slagen om over te gaan tot een manier van handelen waarbij de door liefde verdwaasde persoon zichzelf openstelt voor een steeds ruimer aantal voorwerpen die genot en vreugde verschaffen en die voor zoveel mogelijk onderdelen van zijn lichaam bevorderlijk zijn, dan zijn we goed op weg naar de intellectuele liefde tot God.

Dolle liefde is exclusief: het is een liefde die vooral één bepaald lichaamsdeel raakt, voor slechts één persoon ter beschikking staat, die

persoon afsluit van haar medemensen en, in het slechtste geval, haar specifieke verhouding tussen beweging en rust vernietigt, haar essentie in die mate verandert dat het haar dood veroorzaakt. De liefde tot God daarentegen verschaft eindeloze vreugde omdat ze alle delen van het lichaam tegelijk aanspreekt. Het is een inclusieve liefde die het lichaam openstelt om al zijn aandoeningen aan God te relateren. Er is in de natuur niets dat niet in staat is om het lichaam ertoe te brengen God nog beter te kennen en lief te hebben. In principe is niets uit te sluiten als een mogelijk liefdesobject.

De commentatoren hebben een onderscheid vastgesteld tussen de eerste en de tweede helft van E5. Daar waar de eerste twintig stellingen relatief verstaanbaar lijken, worden de laatste tweeëntwintig steeds meer obscuur en zelfs mystiek.⁸ Macherey meent dat de eerste helft 'de liefde tot God' (*amor erga deum*) beschrijft, terwijl de tweede helft 'de intellectuele liefde van God' (*amor intellectualis dei*) oplevert.⁹ De liefde tot God ontstaat uit een rationele praktijk, het uitoefenen van onze vrijheid waarbij we bewust onze gemoedsaandoeningen relateren aan de kracht van de natuur als een geheel. Dat betekent voor mij dat door te trachten onze ervaringen en de dingen te begrijpen vanuit hun noodzakelijkheid, wij niet meer zomaar reageren op onze onmiddellijke (en narcistische) verbeelding. Wij worden gekalmeerd doordat we de dingen en de gebeurtenissen zien in termen van een hele constellatie van relaties, veeleer dan als onmiddellijke aanduidingen van bijvoorbeeld onze eigen individuele waarde. Ervaringen zijn dan geen impliciete veroordelingen meer, zij het goddelijke of menselijke. *Amor dei* zal integendeel betekenen dat we de natuurlijke of goddelijke ordening niet meer deduceren, maar dat we God onmiddellijk affirmeren als de oneindige bron van het zijn. Dan is de liefde niet meer *erga Deum*, aangezien God ophoudt een externe bron te zijn of de naam voor de noodzakelijke wetten van de natuur waarnaar alle wezens handelen. *Amor erga deum* wordt *amor dei* wanneer ons lichaam herschikt wordt door meer en meer liefdesobjecten te hebben, volgens het rationele voorschrift van de nuttigheid (*utile*), waarbij *utile* aanleiding geeft tot *hilaritas*.

⁸ Bennett noteert bij dit onderscheid dat hij wenste dat Spinoza enkel de eerste helft had geschreven. 'Al wie Spinoza's werk liefheeft en bewondert hoort in droevige stilte de ogen af te wenden van de tweede helft van deel 5' (375). Macherey beweert dat de twee helften twee verschillende oplossingen aanreiken voor de menselijke slavernij: een 'zwakke' of 'minimale' oplossing in de eerste helft en een 'maximale oplossing' in de tweede (*Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie, les voies de la libération*, Paris: PUF, 1996, 40-43).

⁹ Dat is althans één manier om Macherey's globale interpretatie van E5 te kenmerken.

In wat nu volgt zal ik ertoe overgaan aan te tonen hoe het openstellen van ons lichaam ons in staat stelt om op een andere manier te 'hebben' en lief te hebben, met andere woorden hoe alledaagse liefde kan evolueren van waanzin tot liefde tot God en uiteindelijk tot het liefhebben van God.

In dit schema is de eerste helft van E5 het rationele programma waardoor we de onweerstaanbare liefdesdrang van onze liefdesdronken mentale toestand heroriënteren op datgene wat ons mentaal gezond, verstandig en wijs maakt. Moreau merkt op dat een menselijk wezen niet kan kiezen of het liefheeft, doch alleen wat, en eventueel hoe.¹⁰ Ik beweer dat de remedie voor de liefdeswaan bestaat uit nog meer liefde, maar dan een liefde die haar object ziet als oneindig gevarieerd en open, zodat de liefde uiteindelijk de hele natuur doordringt. Het programma van E5 bestaat uit het leren liefhebben van meer en verschillende dingen in en door het object van onze liefde, door onszelf open te stellen voor meer en verschillende bronnen van affectie. De 'remedie' bestaat in het aanvaarden van onze gemoedsaandoeningen voor wat ze in werkelijkheid zijn, namelijk als wijzigingen van onze kracht die uitgelokt worden door verscheidene oorzaken tegelijk, en zo in te zien dat onze kracht geconditioneerd wordt op een myriade van manieren door kwalitatief verschillende relaties met de andere dingen. Door te trachten onze ervaringen te begrijpen als 'overgedetermineerd',¹¹ kan de liefhebbende persoon haar gemoedsaandoeningen meer en meer relateren aan de Godsidee, de oneindige en noodzakelijke kracht waardoor alles bestaat. Omdat 'alles wat is, in God is, en er niets kan zijn of bedacht worden zonder God' (E1p15) wordt die gewoonte om onze gemoedsaandoeningen, onze ervaringen en onze gedachten te relateren aan God ondersteund door de natuur van het zijn zelf. Als wij mentaal onze aandoeningen waarachtig beschouwen, beschouwen wij ze als *in Deo*. Spinoza beweert dat wanneer wij de dingen volgens deze procedure begrijpen, namelijk door onze gemoedsaandoeningen, zowel de aangename als de andere, te relateren aan de idee van de oneindige productieve kracht van God, we niet anders kunnen dan onszelf, God en de dingen liefhebben. Wij zullen

¹⁰ Moreau, 177.

¹¹ 'Overgedetermineerd' is een term die door Freud werd geïkt en die uitgewerkt werd door Althusser om te verwijzen naar gebeurtenissen en formaties die een veelvoud aan oorzaken hebben. Met die term ageren ze tegen reductionistische mono- of serio-causale verklaringen voor psychische fenomenen, ideologieën of sociale en politieke verhoudingen. De term ontkent dat elk gegeven fenomeen het brute resultaat kan zijn van één oorzaak, bijvoorbeeld in 'It's the economy, stupid!' of zelfs: 'It is God, stupid!' Zie Louis Althusser, Pour Marx, Maspero, coll. « Théorie », 1965; réédition augmentée (avant-propos d'Étienne Balibar, postface de Louis Althusser), La Découverte, coll. « La Découverte / Poche », 1996.

dan in toenemende mate in staat moeten zijn om lief te hebben met heel ons lichaam en met alle delen ervan tegelijkertijd. Daardoor wordt onze lichaamskracht in haar geheel verhoogd, deel voor deel, en blijft de verhouding tussen beweging en rust van het lichaam ongewijzigd behouden. Op die manier wordt ons lichaam 'in staat tot zeer vele dingen' en 'is het mentaal voor het grootste gedeelte tijdloos' (E5p39).

Met andere woorden, het lichaam dat geïmpliceerd is in 'nuttige' liefdesverhoudingen komt tot een wijze, proportionele liefde, die aanvankelijk begrepen wordt als liefde tot God. Een dergelijke wijze liefde vormt de mogelijksvoorwaarde voor een opvatting van de dingen, en vooral van onszelf, als in God, als toebehorend aan God. Bovendien, in de mate dat de liefhebbende persoon essentieel aan God of de natuur toebehoort, drukt zij de oneindige kracht daarvan uit en bewerkstelligt ze. Anders gezegd: de openheid van het lichaam op de wereld en de beoefening van de liefde tot God, wordt *acquiescentia*, vrede, of rust met zichzelf doordat men zichzelf beschouwt als actief en onbetwist deel uitmakend van het zijn (E4p52dem). Onze rationele gewoonte om onze aandoeningen en ervaringen te relateren aan individuele dingen als deel uitmakend van God leidt op die manier tot de derde vorm van kennis. Die derde vorm van kennis zien we dan als het intuïtieve vatten van onze essentiële drang om in het bestaan te volharden, in samenhang met de anderen, en als onontkoombaar voor het tot stand komen van God, of de natuur. Die wijze liefde bestaat in het herkennen van zichzelf binnenin de oneindige productieve kracht van de natuur, samen met andere wezens. Het is een liefde die inclusief en insluitend is.

In tegenstelling met de waanzinnige liefde is de wijze liefde niet bevreesd om geloofd te worden. Terwijl bedwelmende liefde de angst insluit dat anderen ze van ons zullen afnemen, wil de liefde van de wijsheid niets anders dan met anderen gedeeld te worden en de anderen in te sluiten in haar vreugdevol engagement. De vreugde die hoort bij de liefde tot God wordt verhoogd door ze te delen met andere wezens en laat altijd noodzakelijkerwijze 'meer en meer' toe. De substantie kan per definitie niet opgedeeld worden in afzonderlijke delen, om aan elke persoon een identiek deel van de kracht van de natuur te kunnen bezorgen. God, de natuur, hoort niet thuis in een schaarste-economie, maar in een dynamiek van absoluut ongelimiteerde kracht. Liefde tot God is het communiceren van kracht door middel van nuttige (*utile*) ontmoetingen. Wezens die elkaar ontmoeten en met elkaar omgaan op een vreugdevolle manier verhogen wederzijds elkaars kracht. Wij verliezen geen kracht doordat andere wezens groeien in kracht. Integendeel, vreugdevolle ontmoetingen

die gekenmerkt worden door *hilaritas* (veeleer dan door *titillatio*) intensifiëren en vermeerderen meteen wederzijds de lichamelijke en mentale mogelijkheden van elk wezen. Die ontmoetingen zijn rationeel en nuttig in de mate dat zij betrekking hebben op lichamen die in openheid liefhebben, met alle delen van hun lichaam, en zo voor elkaar een zijnswijze mogelijk maken die voor hen de echte voorwaarden en de uitdrukking van hun kracht ontsluit. Het wederzijds vreugdevol empowerment door de inclusieve liefde tot God toont het individu wie en wat zij is. Anders gezegd, liefhebben met het hele lichaam, ook al wordt het rationeel nagestreefd, geeft aanleiding tot intuïtief kennen. Dat wil zeggen, het maakt het mogelijk onze zelfkennis als tijdloos vreugdevol te begrijpen door middel van de onaantastbare en oneindige co-implicatie van onze eigen essentie met die van God, door middel van, en niet in tegenstelling tot, onze engagementen met andere tijdelijke wezens.

In ons leven van alledag lokt onze drang naar het volle en exclusieve bezit van wat wij liefhebben hebzucht uit, afgunst en competitieve strijd met andere menselijke wezens. Nochtans is volgens Spinoza niet die drang om te bezitten en niet te verliezen wat we liefhebben de oorzaak van ons ongelukkig zijn. Hoewel we ziek gemaakt worden en afzien omdat we beminnen wat we niet kunnen bezitten, worden we toch niet ziek omdat we het willen bezitten, zelfs niet als we dat wanhopig willen. We kunnen die onaangename gevolgen van onze hebzucht en afgunst lenigen als we beminnen wat we waarlijk kunnen bezitten, wat nooit zal verminderen, en wat niet bedreigd wordt door andere wezens. De liefde tot God kan men niet afnemen: eens ze bereikt is, omvat ze ons hele wezen en ontbeert ze volledig alle verdriet (E5p18c). Bovendien, wanneer andere mensen God liefhebben, worden wij ertoe gedreven om zowel hen als God nog meer lief te hebben. 'Die liefde tot God kan niet bezoedeld worden door enig gevoel van afgunst of jaloersheid: integendeel, van hoe meer mensen we denken dat ze met God verbonden zijn met dezelfde liefdesband, hoe meer die liefde nog aangemoedigd wordt' (E5p20). Het is zowel een liefde als een manier van bezitten die volledig compatibel is met de menselijke samenhang. Zowel haar genot als haar bezit worden nog meer mogelijk gemaakt doordat we haar delen. Het is zelfs zo dat haar volle bezit geen private ervaring is, noch een individuele, maar veeleer afhankelijk is van het leven in een relatief vrije maatschappelijke context en het deel uitmaken van een gemeenschap van relatief vrije en wijze vrienden.¹²

¹² Ik heb hier niet de gelegenheid om die controversiële bewering te staven. Ik stel vast dat ze afwijkt van vele interpretaties, vooral in de Angelsaksische wereld. Zie

Het lijkt wel alsof de liefhebbende persoon het tijdelijk voorwerp van haar liefde moet opgeven voor een rijpere en wijze liefde voor het tijdloze. Het kan er de schijn van hebben dat wij aan onze liefde voor onze kinderen, vrienden en partners, en zelfs onze specifieke naties moeten verzaken ten gunste van een minder passioneel respect voor de natuur, voor de noodzakelijkheid en voor de tijdloze oorzakelijke kracht. Spinoza merkt echter op dat hoe meer individuele dingen we kennen en liefhebben, hoe meer we God kennen en liefhebben (E5p24). We kunnen God enkel liefhebben door en in individuele dingen. Wij kunnen het tijdloze niet rechtstreeks en in zichzelf waarnemen. De derde vorm van kennis 'gaat van een adequaat idee van de formele essentie van bepaalde attributen van God naar de adequate kennis van de essentie van de dingen' (E2p40s2). Intuïtieve kennis en intellectuele liefde kunnen niet los gezien worden van individuele essenties, maar zien het tijdloze in de dingen als datgene wat hun essentie uitmaakt. Om het te formuleren in termen van onze ervaringen van alledag: ik denk dat dit wil zeggen dat de liefde voor mijn kind, bijvoorbeeld, niet louter de liefde is voor het gevoel dat mijn kind in mij oproept, maar liefde voor de manier waarop het een specifiek aspect omvat van de natuur, of het zijn.¹³ Door mijn kind te beminnen, heb ik zowel de myriade van oorzakelijke krachten lief, waaronder ook mezelf, die zijn bestaan voortbrengen en onderhouden, als de uitzonderlijke manier waarop het aan juist die specifieke vorm van de

bijvoorbeeld Steven B. Smith die meent dat de intellectuele liefde voor God een 'volslagen eenzame' betrachting is en geen enkel verband heeft met Spinoza's politieke filosofie; (*Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven: Yale UP, 1997, 121). De dominante interpretatie in de Franstalige traditie daarentegen stelt dat de vrijheid in E5 afhankelijk is van het bereiken van politieke vrijheid. Jean-Marie Beyssade vecht de bewering aan die ethische en politieke vrijheid (en redding) met elkaar verbindt, door het aanreiken van een middenweg waarbij het wenselijk is, maar niet ontologisch noodzakelijk, om die vrijheid te bereiken door middel van een collectieve politieke emancipatie, 'VIX (*Éthique IV Appendice chapitre 7*) ou peut on se sauver tout seul?' *Revue de Métaphysique et de Morale* 4, 1994, 493-503. Mijn stelling zou dan zijn dat bepaalde sociale en politieke condities noodzakelijk zijn voor het volle genot, of bezit, van de *acquiescentia* en de vrijheid, maar ik denk niet dat we deze condities kunnen anticiperen of ze op voorhand kunnen beschrijven. Indien we van mening zijn dat Spinoza zelf een dergelijke vrijheid en eigenliefde genoot, dan zouden we verplicht zijn om te stellen dat het 17^{de}-eeuwse Amsterdam en Spinoza's gemeenschap van vrienden aan die voorwaarden beantwoordden. Ik denk dat het niet al te ver gezocht is om te speculeren dat indien Spinoza's familie in een veel repressievere politieke situatie had verbleven (en die ook overleefd!) hij niet zo wijs was geweest, noch zo opgetogen over zijn bestaan. Spinoza schermde zijn eigen vrijheid klaarblijkelijk af, zoals blijkt uit zijn afwijzing van een benoeming aan de universiteit (Brief 48). Voor Spinoza's opvatting over de liefde als sociaal veeleer dan solitair vinden we een bevestiging bij Jeffrey Bernstein, 'Love and Friendship in Spinoza's Thinking,' *NASS Monograph* 9, 2000, 3-16.

¹³ Mijn ideeën over hoe de liefde voor een kind vorm kan krijgen door het programma van E5 werden uitgelokt door een vraag tijdens de NASS bijeenkomst van de APA (december 2004).

natuur gestalte geeft, zijn uitzonderlijke essentiële drang in en als God. In mijn intellectuele liefde van God heb ik mijn kind lief voor wie het is als een uniek en onreproduceerbaar deel binnen het geheel en als een concrete belichaming van het karakter van de natuur. Als ik als ouder mijn kind liefheb in zijn noodzakelijkheid, laat dat mij toe het niet alleen maar te zien als een bewijs van mijn vermogen (of onvermogen) om zijn bestaan te determineren, maar meer specifiek zoals dat kind in zichzelf is. Uiteindelijk maakt de liefde voor God het voor het eerst mogelijk om individuen lief te hebben omdat we hen dan zien in hun unieke creatieve en determinerende capaciteit. Omgekeerd komt de liefde voor God, althans voor tijdelijke menselijke wezens, enkel voor in en door die ware liefde voor individuele wezens.¹⁴

Vanuit dit perspectief is Spinoza ervan overtuigd dat wanneer anderen beminnen wat wij beminnen, wij alleen maar aangemoedigd worden om die dingen nog meer lief te hebben en bij uitbreiding ook de gemeenschap van die liefhebbende mensen lief te hebben. De typische psychische economie streeft naar de exclusieve liefde van anderen, aangezien we met zijn allen in competitie treden om de beste benadering te leveren van een of ander denkbeeldig paradigma van de goede mens. Eerzucht en ambitie zijn beperkt tot slechts enkelen wanneer wij iedereen, ook onszelf, met dezelfde maat meten (of, wat meer waarschijnlijk is, wanneer we onze eigen individuele maatstaven (*normae*) projecteren op al de anderen (E1app). Wij proberen gewoonlijk waardering op te wekken door ons te conformeren met de alom geprezen modellen van menselijkheid, veeleer dan te handelen in overeenstemming met een goed begrip van onze eigen natuur of essentie. De intuïtieve liefde daarentegen biedt ons echte 'eierzucht' (*gloria*) doordat ze een rijk begrip voor en waardering inhoudt van onszelf als een absoluut uniek deel van de natuur. Wij worden aan geen andere maatstaven gemeten dan aan de wetten van onze eigen natuur, en die worden ons duidelijker wanneer wij meer actieve gemoedsaandoeningen beoefenen, die tevens 'zelfrespect' opleveren. Wanneer de liefhebbende persoon haar wereld actief tot stand brengt door een goed begrip van de nuttige verhoudingen waarin ze geïmpliceerd is, moet ze wel aan respect winnen voor zichzelf, maar ook voor anderen en voor God. Zij waardeert zichzelf, de natuur en andere wezens omdat ze samen de echte beweging van het zijn uitmaken. De vreugde en de liefde

¹⁴ Mijn inzichten over Spinoza's opvattingen over de liefde zijn al heel vroeg gevormd door de analyse van Amélie Rorty, zelfs in die mate dat ik mij niet eens meer bewust ben van hoezeer ik haar verplicht ben, en dat is zeker een diepgaande verplichting. 'Spinoza on the Pathos of Idolatrous Love and the Hilarity of True Love,' *The Philosophy of (erotic) Love*, eds. Solomon and Higgins, Lawrence, KS: UP of Kansas, 1991.

voor zichzelf die ontstaan door de gedeelde en deelbare liefde voor God is de vervulling van onze bezitsdrang, ons verlangen naar een onophoudelijke vreugde en een eindeloze eenheid met elkaar.

De liefde tot God behoort niet tot een schaarste-economie omdat iedereen niets meer wenst dan dat ook de anderen God liefhebben. Bovendien, zo zegt Spinoza, komt dat verlangen naar respect en eer niet overeen met een verlangen om op zijn beurt verlangd te worden: 'Wie God liefheeft mag er niet op uit zijn dat God hem op zijn beurt liefheeft' (E5p19). God kan onze liefde niet retourneren, omdat God noch de natuur buiten onze essentie of ons zijn vallen. De liefde voor het tijdloze behoort niet tot een economie van schulden maar tot een economie wederzijds empowerment, onderlinge bevestiging en wederkerige communicatie van kracht. De liefde voor God is niet de liefde zoals die gedefinieerd wordt in E3: het is niet 'de vreugde die gepaard gaat met de gedachte aan een externe oorzaak' (E3def6). Hoewel ik suggereerde dat de bezitsdrang die zijn vervulling vindt in de liefde tot God een verlangen inhoudt naar een eenmaking met de andere, is God niet louter een extrinsieke, maar, veel belangrijker, een intrinsieke bepaling van onze kracht. Maar omdat die liefde in de sfeer blijft van de rede, ervaren we haar in de eerste plaats *door* de anderen, *met* anderen, vooral in het domein van de intermenselijke verhoudingen. Nochtans, vanuit het perspectief van de intuïtie wordt de liefde *tot* God de liefde *van* God, in beide betekenissen van de genitief. Het is niet meer de liefde tot God als het geheel van alles wat ons lichamelijk en mentaal beroert en onze mogelijkheden bevordert, maar de liefde van God als het bewerkende verlangen dat onze essentie zelf omvat. Onze eigenliefde en ons zelfbezit wordt zo de 'liefde waarmee God zichzelf liefheeft' (E5p36).

Besluit: een nieuwe bezitseconomie

Wanneer wij God liefhebben, zijn we niet bezeten of verteerd als door een overweldigende, tijdelijke liefde. Paradoxaal genoeg suggereert Spinoza dat wij het meest volkomen bezitten wanneer wij ons zelf affirmeren als integraal deel uitmakend van de natuur. Om precies te zijn: een persoon ervaart dan niet dat zij tot de natuur behoort, dat de natuur de grond van haar bestaan is, maar ervaart veeleer dat zij de natuur is, dat haar kracht het wezen inhoudt van de natuur, of God, zelf.¹⁵ Maar hoe kunnen we dan die affirmatie van onszelf als een integraal onderdeel van de kracht van de

¹⁵ Giorgio Agamben verkent het verschil tussen de immanentie van het bestaan en toebehoren tot een grond in 'Absolute Immanence', *Potentialities*, Stanford UP, 1999, 220-239.

natuur nog omschrijven als 'bezit'? Wat is het dat we dan 'hebben'? Hoe wordt het verlangen om te bezitten wat men liefheeft vervuld in de liefde van God?

Saverio Ansaldi schrijft dat met de intuïtie 'wij in het volle bezit zijn van onze mentale krachten; wij ontplooiën volkomen hun vermogen om te kennen en vernieuwen dat vermogen onophoudelijk door de expressie van zijn verlangen.'¹⁶ Volgens dit inzicht van Ansaldi is de *Ethica* een project van liefde die gegrond is in de dynamiek van de kracht waarmee de liefhebbende persoon haar daadkracht 'in bezit neemt'. Spinoza stelt dat de intuïtie

een liefde veroorzaakt voor iets dat onveranderlijk is en tijdloos (E5p15), dat wij waarlijk volkomen bezitten (E2p45), en dat om die reden niet kan bezoedeld worden door welk tekort dan ook dat de ordinaire liefde kenmerkt, maar die altijd groter en groter kan worden (op grond van E5p15), en het grootste gedeelte van onze mentale vermogens kan in beslag nemen (op grond van E5p16), en die alomvattend kan beroeren (E5p20s).

Hoewel die liefde het grootste gedeelte van onze mentale vermogens in beslag neemt en vervult, is ze toch iets dat 'wij waarlijk bezitten'. Het lijkt misschien wel alsof die liefde ons mentaal in bezit neemt en verrukt, maar het gaat om een waarachtig bezitten, iets dat we waarlijk bezitten, iets dat van ons is. Ik treed Ansaldi's bewering bij dat de liefde de volledige verwerkelijking oplevert van de eigen kracht van de liefhebbende persoon. Ze laat het individu toe om zich in de ruimst mogelijke mate haar zelfrealiserende kracht eigen te maken in en van de natuur. Uiteindelijk bereikt de liefhebbende persoon een soort zelfbezit.

De praktijk om onze aandoeningen te relateren aan de Godsidee bestaat uit een rationeel proces omdat het vertrekt vanuit de ervaring van onze gemoedsaandoeningen en die ervaring relateert aan de kracht van de natuur in een procedure van inferentie. Door die inferentie steeds weer te herhalen ontsnapt de liefhebbende persoon aan het ziekmakende verdriet dat samengaat met de liefde voor tijdelijke dingen. De liefhebbende persoon wordt progressief bekwamer in het begrijpen van haar aandoeningen als de uitdrukking van een waarachtige kracht van haar eigen lichaam. Tegelijkertijd begrijpt zij in toenemende mate haar eigen activiteit als een noodzakelijk onderdeel van de zelfexpressie van de

¹⁶ 'Amour, perfection et puissance: un modèle de la nature humaine?': En marge de la Cinquième partie de l'*Éthique* (Spinoza et G. Bruno), *Archives de Philosophie* 64, 2001, 746.

natuur. Met veel oefening en toewijding, zo insisteert Spinoza herhaaldelijk in E5, lenigt de 'opgewekte' beoefening van onze lichaamskrachten ons mentaal doordat dit een inzicht oplevert in de limieten en de reikwijdte van de eigen kracht van het individu. De onvoorwaardelijke liefde van ons lichaam voor God levert voor ons lichaam het volle bezit op van zijn daadkracht, en voor onze mentale vermogens het volle bezit van hun denkkraft. Vanaf het ogenblik dat de liefhebbende persoon altijd en noodzakelijkerwijze haar gemoedsaandoeningen verbindt aan de idee van de kracht van de natuur, genereert zij haar ideeën in dezelfde ordening als de natuur, bij inferentie van het gemeenschappelijke naar het singuliere, en ziet zo uiteindelijk in dat zij co-constitutief zijn, of immanent. Doordat haar ideeën op de genetisch correcte manier geordend zijn, beschikt zij mentaal over haar volledige denkkraft. Door het vervullen van haar verlangen om 'waarlijk te bezitten' wat ze liefheeft, leidt de redelijkheid van de liefhebbende persoon haar tot de intuïtie, en resulteert de rationele remedie voor de aandoeningen in de intellectuele liefde van God.

Die therapeutische transformatie van onze bezitsdrang is een project dat de *Ethica* en Spinoza's politieke geschriften gemeen hebben. Vanuit zijn perspectief richten zowel de ethiek als de politiek onze aandacht op het bezitten. In de *Ethica* leren we hoe we op een andere manier kunnen bezitten en behouden. Onze neiging om ons wat we liefhebben in te beelden in een schaarste-economie bezoedelt onze liefde met droefheid en onderwerpt onze psyche, of onze mentale vermogens aan wilde schommelingen (*fluctuatio animi*) en ongenoegen, en dat ondermijnt de vrijheid en de daadkracht van het individu. Deze inderdaad nogal abstracte voorstelling van zaken maakt de noodzaak duidelijk om op te treden tegen de 'ordinaire liefde' of de liefde tot tijdelijke individuen, met de bedoeling onszelf en onze geliefden open te stellen voor steeds meer vreugdevolle engagementen met andere natuurlijke wezens. Hebzuchtige en afgunstige liefde is behoudsgezind en exclusief op een manier die zowel de liefhebbende persoon als de beminde schaadt. Die liefde die ons tot waanzin en ziekte drijft, is gericht op het bezit van dingen zoals we ze ons inbeelden in onze aanvankelijk vreugdevolle ontmoetingen en verhindert zo ironisch genoeg de vermeerdering van onze kracht die onze liefde eerst had uitgelokt. De drang om dingen te bezitten door ze te fixeren en vast te houden ondermijnt onze eigen krachten; de neiging om de andere te bezitten moet uiteindelijk falen. Een liefde die daarentegen gericht is op zelfbezit door vreugdevolle en bevorderlijke ontmoetingen met andere wezens opent voor de liefhebbende persoon de mogelijkheid om steeds meer andere wezens te beroeren en door hen beroerd te

worden. Uiteindelijk is die inclusieve liefde van dien aard dat de liefde voor tijdelijke dingen ons meer doet liefhebben in het algemeen, ons zelf krachtiger maakt, en ons ontvankelijker maakt voor de kracht en de affectie van anderen. Als wij erin slagen om te weerstaan aan de overhaaste drang om de oorspronkelijke prikkelende momenten van liefde, genot en opwindning vast te houden, en in plaats daarvan de prikkeling te ondergaan als een poort naar *hilaritas*, dan geeft de liefde voor tijdelijke dingen ons uitzicht op de liefde voor het tijdloze. Wij houden niet op de tijdelijke dingen lief te hebben, maar de liefde voor onze familie, vrienden en partners wordt dan veeleer een project om de kracht en het genot te verhogen van een hele constellatie van wezens die de mogelijksvoorwaarden zijn voor die liefde zelf. Wij leren inzien dat onze liefde geen eenzame bezigheid is, noch een exclusief bezitten. Integendeel, onze liefde is het resultaat van een complexe constellatie van lichamelijke ontmoetingen en verlangens die ons op hun beurt aanmoedigen tot nog meer liefde en nog meer bronnen openen van verbondenheid en genegenheid. Onze liefde voor afzonderlijke, unieke individuen sluit ons niet af van gemeenschappelijkheid en leidt ons mentaal niet af van 'hogere vormen' van liefde; ze maakt ons open voor de wereld en voor andere mensen en ontsluit voor ons de oneindige productieve kracht van de natuur.

Op een gelijkaardige manier definieert Spinoza in zijn beide politieke verhandelingen de rechtvaardigheid als 'de mentale standvastigheid' (*animi constantia*) om aan iedereen toe te kennen wat van hem is op grond van zijn burgerlijk recht' (TTP 16.7). Rechtvaardigheid is een stabiel verlangen, een 'mentale standvastigheid' en dus een affectieve ingesteldheid waardoor we bevestigen wat aan anderen toebehoort krachtens de collectieve macht, of 'het burgerlijk recht'. Zoals ik bij een andere gelegenheid heb getracht aan te tonen¹⁷ behelst het beoefenen van de 'mentale standvastigheid' een 'waarachtig bezitten' dat analoog is met het zelfbezit (*acquiescentia animi*) dat bereikt wordt in de intellectuele liefde van God. Aan anderen hun tijdelijk genot en bezit gunnen met mentale standvastigheid, en niet met een wisselende, afgunstige of verwarde mentale ingesteldheid, verschaft aan individuen concrete kracht en bevrediging *in een rechtvaardige samenleving*. Maar omdat vele samenlevingen, of politieke regimes, helemaal niet rechtvaardig zijn, kunnen zij geen 'remedie voor de aandoeningen' aanbieden die de positieve bezitsdrang kan vervullen door een meer bevredigende houding tegenover bezit en zelfverstaan. In een

¹⁷ Hasana Sharp, cf. supra.

rechtvaardige sociale ordening ontstaat 'het burgerlijk recht', of de gezamenlijke mentale macht in een zekere mate van 'eenheid' (*animorum unione*, TP6.4) om het de individuen mogelijk te maken in te zien dat hun macht immanent is in die grotere macht. Dat wil zeggen dat elke burger als het ware een intuïtief inzicht krijgt in haar afzonderlijke macht als een beslissend onderdeel van een groter geheel. Als onze macht geen exclusief bezit meer is, maar veeleer tot stand komt in een constellatie van productieve en bevorderlijke relaties, ontwikkelen wij een meer inclusief gedrag tegenover het bezitten in het algemeen. Rechtvaardigheid veroorzaakt een concrete verhoging van de kracht en de zelfdeterminatie voor specifieke individuen en daardoor is de rechtvaardigheid een troost voor de ziel. Deze schets is al te kort; ik heb gesuggereerd dat de *Ethica* en de politieke geschriften een 'remedie voor de aandoeningen' aanreiken die vrede en standvastigheid wil tot stand brengen (*acquiescentia* of *constantia animi*) bij sociale wezens door hun bezitsdrang te situeren in een inclusieve veeleer dan een exclusieve economie. In een rechtvaardige samenleving onder vreugdevolle vrienden zorgen zowel de liefde als het bezitten ervoor dat wij lichamelijk en mentaal 'tot heel veel in staat zijn.'