

DESCARTES OVER EMOTIES

Het spontane en het instrumentele lichaam in de Cartesiaanse Antropologie

G. GLAS

1. Inleiding

Een spreker beklimt het podium en neemt plaats achter de kathedraal. Hoewel gewend om te spreken, is er plotseling een vlaag van nervositeit. Een droge mond en een akelig, slap gevoel in de benen leiden zijn aandacht af van de taak waarvoor hij staat.

Het meisje zit naast een jongen die zij aardig vindt. De jongen toont belangstelling. Een blos kleurt plotseling de wangen van het meisje en van verlegenheid kan ze geen woord meer uitbrengen.

Het zijn alledaagse gebeurtenissen. In beide gevallen doet zich een emotie voor, nl. angst resp. verlegenheid. Hoe alledaags ook, wijsgerig plaatsen de juist beschreven situaties ons voor een probleem. Dat probleem luidt: is het mogelijk de genoemde ervaringen op een antropologisch niet-dualistische wijze te beschrijven en analyseren? Anders geformuleerd: zijn genoemde ervaringen te rijmen met een antropologie die de integrale samenhang van (biotisch-)lichamelijke en psychische functies in haar vaandel voert? Ik wil deze vraagstelling nog wat toespitsen.

De spreker is bezig met zijn voordracht. Het meisje voelt zich aange trokken tot de jongen. Bij beiden mengt zich echter onaangekondigd iets anders, een emotie, in dat waarmee men bezig is. Sterker nog, de emotie dringt zich op. En dat zich-opdringen wordt, althans in eerste instantie, op lichamelijke wijze beleefd. Het lijkt er op dat in de emotie het lichaam zich stelt tegenover degene die de emotie ondergaat. De vanzelfsprekendheid en het impliciete van het lichamelijke bestaan gaan verloren zodra de emotie zich aankondigt. Op dat moment lijkt het lichaam een eigen leven te gaan leiden.¹

Men kan tegenwerpen dat de autonomie van het emotionele lichaam slechts een betrekkelijke is. De taal van het lichaam blijft onze taal. Mensen beleven emoties meestal niet als de 'reacties' van een gedepersonaliseerde automaat. Zelfs al stoten ze ons uit een vanzelfsprekend evenwicht, dan nog beleven we emoties in de regel als van onszelf. Emoties zijn geen puur biotische processen, maar altijd ook momenten in de persoonlijke levens-geschiedenis.

Ontegenzeggelijk is dit juist. Maar dat neemt niet weg dat de ervaring van

¹ Met opzet zie ik hier af van een modale kwalificatie van het hier besproken lichaam. De zich opdringende emotie moet niet worden opgevat als een al dan niet aan de controle van de rede ontsnapte uiting van het biotische lichaam. Lichamelijke sensaties, subjectief gevoel, gebaren, gelaatsexpressies en handelingsimpulsen maken alle deel uit van spontaan optredende emoties.

in temporeel opzicht : vaak is er bij emoties sprake van een discontinuïteit t.o.v. een voorafgaande gemoeds- of bewustzijnsstoestand. Daarnaast tekent zich echter ook in het actuele functioneren een breukvlak af. Want, ook al blijft de spreker geëmotioneerd, hij zal zich, uitzonderingen daargelaten, niet werkelijk laten weerhouden van zijn taak. M.a.w. in de belevingswereld van de spreker doen zich handelingsimpulsen in twee richtingen voor : de bewuste wil om de voordracht te houden en lichaamssignalen die hem ertoe aandrijven om de situatie te ontvluchten.

Er lijkt dus sprake te zijn van tweeërlei lichaam, een lichaam dat als vanzelfsprekend is ingevoegd in de orde van het bewuste handelen en een spontaan, emotioneel lichaam, dat daartussendoor, gelegen of ongelegen, van zich doet spreken.

De westerse wijsbegeerte heeft de verhouding tussen beide lichamen wel gethematiséerd in termen van 'hebben' en 'zijn'. Het lichaam van de spreker die een voordracht houdt, komt overeen met het lichaam dat men 'heeft', het lichaam van de spreker die (ook) angstig is, komt overeen met het lichaam dat men 'is'. Anders gezegd : genoemde verhouding is geconceptualiseerd als die tussen resp. een *instrumenteel* en een *spontaan* lichaam. Van het instrumentele lichaam maken we gebruik voor zover de mogelijkheden van het instrument dat toelaten. Het instrumentele lichaam veronderstelt daarmee distantie, namelijk die tussen gebruiker en gebruiksvoorwerp. Alleen merken we van die distantie meestal niets, omdat het instrument zich naadloos laat inweven in het gebruik.

De notie instrumentaliteit is daarnaast verbonden met de gedachte van de mogelijke eigenstandigheid van het instrument t.o.v. de gebruiker. Het behoeft nauwelijks betoog dat de idee van het instrumentele lichaam bepaald geen abstracte filosofie is gebleven, maar zich in de beleving van de westerse mens heeft genesteld, bijv. in de beleving van ziekte.² Het spontane lichaam heeft in deze lijn van denken eveneens te maken met distantie, in die zin dat het een spanningsverhouding creëert, bijv. tussen sociale wenselijkheid (een voordracht houden, van iemand houden) en het 'ja maar' van de innerlijke realiteit (angst, schaamte; resp. het eerste en het tweede voorbeeld van zojuist). Het spontane lichaam wijst op de eccentriciteit van het 'ik' t.o.v. het lichaam. Deze vorm van distantie is naar mijn indruk nog betrekkelijk weinig in systematisch-wijsgerige zin geanalyseerd.

Het begrippenpaar 'spontaan - instrumenteel' lijkt op het eerste gezicht niet zoveel te maken te hebben met het denken van Descartes. Toch is dat maar schijn. In dit artikel zal betoogd worden dat er wel degelijk een verband bestaat, ja zelfs dat het begrippenpaar 'spontaan-instrumenteel' op een nader te bepalen wijze in het denken van Descartes zijn oorsprong vindt. Tegelijk zal echter betoogd worden dat de antropologische structuuranalyse het niet kan stellen zonder de idee van de mens die 'zich verhoudt tot' zijn lichaam. De vraag die daarmee centraal komt te staan is of de verhouding van de mens

² Vgl. D. von Engelhardt & H. Schipperges, *Die inneren Verbindungen zwischen Philosophie und Medizin im 20. Jahrhundert*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1980, p. 96. Vgl. E. van Leeuwen, *Body of knowledge and the ontology of the body*, *Theoretical Medicine* 8, 1987, pp. 105-115 ; en H. ten Have, *Medicine and the Cartesian image of man*, *Theoretical Medicine* 8, 1987, pp. 235-246.

tot zijn lichaam op een andere dan instrumentele wijze kan worden begrepen.

De beantwoording van deze vraag is extra spannend wanneer het gaat om menselijke gedragingen waarin de distantie t.o.v. het lichaam minimaal lijkt te zijn. Zulke 'gedragingen' zijn emoties. Met de term emotie doel ik, tenzij anders aangegeven, op gevoelsmatige gewaarwordingen welke gepaard gaan met lichamelijke verschijnselen, zoals trillen, transpireren, rood of bleek worden, gelaats- en houdingsexpressie, spierspanning e.d. We zijn gewend emoties 'spontaan' te noemen. Emoties lijken ons eenvoudigweg de tijd niet te gunnen om t.o.v. hen een houding aan te nemen. De instrumentaliteit van het lichaam lijkt m.a.w. opgeheven te worden in de onmiddellijkheid en spontaniteit van de emotie.

Vanuit deze bijzondere plaats van de emoties wordt de cartesiaanse emotieopvatting interessant. Want enerzijds kan Descartes worden beschouwd als de vader van de gedachte van het lichaam als zelfstandig orgaan of instrument. Anderzijds heeft Descartes oog gehad voor wat zoëven het spontane lichaam genoemd werd. Bovendien heeft hij beide gezichtspunten trachten te verbinden in zijn aan de passies gewijde verhandeling *Les passions de l'âme*.³

2. Descartes' definitie van de passies

2.1. Van zijn werken is Descartes' *Les passions de l'âme* het laatste dat tijdens zijn leven werd gepubliceerd, - in 1649. Hoewel de titel anders suggereert, is het hoofdonderwerp de moraal en niet de leer van de emoties. Vreemd is dat niet, want sinds de Oudheid werd het op de juiste wijze omgaan met de passies beschouwd als één van de belangrijkste bestanddelen van de moraal. Descartes sluit zich in dit opzicht bij de traditie aan.

De plaats van *Les passions de l'âme* in het werk van Descartes verdient een moment van overweging. In het voorwoord bij de franse editie van zijn *Principia Philosophiae* (1647, resp. 1644) gebruikt Descartes de metafoor van de boom, waarvan de wortels de metafysica verbeelden, de stam de fysica, de takken de overige wetenschappen, m.n. de mechanica, de geneeskunde en de moraal, waarvan de laatste de voornaamste is.⁴ De boom zal wanneer zij voldoende uitgroeit, vruchten gaan dragen, waarbij Descartes er, bijna Baconiaans, vanuit gaat dat die vruchten met de vooruitgang van de

³ Verwijzingen naar Descartes hebben betrekking op *Oeuvres de Descartes : publiées par Charles Adam & Paul Tannery*. Paris, L. Cerf, pp. 1897-1910. Romeinse cijfers verwijzen naar één van de elf delen van deze editie. Verwijzingen naar *Les passions de l'âme* (AT XI, pp. 327vv.) worden in de tekst opgenomen door vermelding van het nummer van het betreffende 'article'.

⁴ AT IX, 14, 15. Vgl. echter *Discours de la méthode*, waar Descartes de fysika, zoals hij die behandeld had in *Dioptrique*, *Météores*, en *Géométrie*, vooraf laat gaan aan de metafysika. Hier liggen moeilijke vragen. De verhouding tussen fysika en metafysika vormt de crux voor het verstaan van de wijze waarop de cartesiaanse filosofie zichzelf tracht te funderen. Vgl. o.a. H. Caton, *The origin of subjectivity*. An essay on Descartes. Yale Univ. Press, New Haven /London, 1973, pp. 3 - 9, 66 - 73; voorts E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, J. Vrin, 1951, pp. 164 vv., 173 vv.; en P. van der Hoeven, *Metafysika en fysika bij Descartes*. Groningen (diss.), 1961.

wetenschap ook na eeuwen nog kunnen komen.⁵ Met het spreken over vruchten richt Descartes zich polemisch tegen het spekulatieve karakter van de aristotelische fysica en de scholastiek, waarvan hij opmerkt dat zij eeuwen lang geen wezenlijke verandering hebben gebracht in het dagelijks leven van mensen. Descartes' verhandeling over de passies kan dus worden beschouwd als behorend tot de takken, takken waaraan de eerste vruchtbeginselen reeds zichtbaar worden, - o.a. blijkens de aansporingen die hij prinses Elisabeth geeft m.b.t. haar melancholie. Zij was het trouwens die Descartes heeft aangezet tot het schrijven van zijn verhandeling over de passies. Nieuwe mathematische of metafysische inzichten hoeft men, gezien de plaats welke de auteur zelf aan zijn verhandeling toekent, niet te verwachten. Anderzijds vindt men wel een nadere uitwerking van tot dan onopgehelderde punten.

Wat met name in het oog springt, is hoe belangrijk het voor Descartes is dat zijn filosofie een praktische betekenis heeft. Eén van de wonderlijke ambigüiteiten van Descartes is dat zijn leven en werk zo'n sterk stoïsche inslag hebben en dat hij tegelijk, door grote nadruk te leggen op de praktische spits van zijn filosofie, de wereld wil veranderen.⁶

2.2. Descartes definieert de passies in ruimere en in engere zin. In ruimere zin gaat het om gewaarwordingen ("perceptions") of gedachten ("connaissances") welke een oorzaak hebben buiten de ziel (art. 17).⁷ Descartes sluit zich in zoverre aan bij de aristotelische metafysika, dat ook hij 'pathè' opvat als hetgeen een substantie ondergaat door inwerking van buitenaf. Van de aandoeningen in ruime zin stelt hij dat deze de dingen representeren, die de ziel 'ontvangt' ("reçoit"). De aard van de relatie tussen perceptie en object laat hij in het midden, de percepties zijn "causées" door de objecten, de ziel betreft de percepties op het object ("rapporter à"; art.23). Zoveel is wel duidelijk, dat dit 'betrekken' niet bewust geschiedt en al evenmin berust op de synthetische aktiviteit van een achterliggend 'ik'. Geheel passief is de ziel echter niet. Passies (percepties) behoren tot de 'fonctions de l'âme', terwijl ze bovendien zelf een representerende werking hebben (art. 17).⁸

Er zijn drie typen percepties, die welke de ziel op de buitenwereld betreft (zien, horen, ruiken), die welke zij op het lichaam betreft (honger,

⁵ Vgl. *Discours de la méthode* (6e deel, AT VI, 62). Naderhand neemt dit optimisme wel af, vgl. brief aan Chanut, 15-6 1646 (AT IV, 442).

⁶ Vgl. G. Rodis-Lewis, *Introduction et notes bij Les passions de l'âme*. Paris, Jean Vrin, 1970, pp. 21 - 32. Zij wijst er op dat het neo-stoïcisme van het begin van de 17e eeuw (o.a. van Du Vair) een veel aktievere levenshouding voorstond dan het antieke stoïcisme. Vgl. ook A. Levi, *French moralists. The theory of the passions 1585 to 1649*. Oxford: Clarendon Press.

⁷ Om precies te zijn: het zijn "perceptions ou connaissances" die vaak een oorzaak buiten de ziel vinden. De uitzondering waar Descartes op doelt, is de verbeelding die weliswaar ressorteert onder de "passions", maar waarin het aktieve element toch overweegt en die dus haar oorzaak vindt in de ziel (art. 20). Daarnaast hebben (dag)dromen geen rechtstreekse oorzaak buiten de ziel, daar zij resulteren uit veranderingen in de vrije loop van de "esprits animaux" onder invloed van de sporen van vroegere indrukken in de hersenen (art. 21).

⁸ Het gewaarworden heeft bij Descartes veel kenmerken van het zich-een-voorstelling-vormen-van-iets. De vertaling van 'perception' met 'voorstelling', i.p.v. met gewaarwording, verdient daarom overweging.

dorst, pijn) en die welke zij op zichzelf betreft (art. 22, 29). De laatste zijn de passies in engere zin. Hij definieert ze als percepties, gewaarwordingen of emoties van de ziel, welke men op de ziel betreft en die worden veroorzaakt, onderhouden en versterkt door de bewegingen van de "esprits animaux".⁹ Twee punten vallen aan deze definitie op :

- a) de beschrijving van emotie als een vorm van gewaarwording c.q. voorstelling (vgl. noot 8) ; en
- b) het accent op de fysiologie, i.c. de bewegingen van de "esprits animaux".

Bij beide elementen zullen we stil staan, resp. in 2.3. en 2.4.

2.3. Descartes haast zich om de bijdrage van emoties aan de kennis van mensen over zichzelf af te zwakken. Ook al is de ontstaanswijze van emoties gelijk aan die van de zintuigelijke waarneming, het gaat zeker niet om "connaissances évidentes". Mensen die het meest opgewonden raken, kennen hun opwindung vaak het slechtst. Descartes' verklaring luidt dat het de nauwe verbinding tussen ziel en lichaam is welke de percepties, ook de emotionele percepties, verward en duister maakt (art. 28, 30). We raken hier de inzet van heel Descartes' filosofie. Want het is juist de scheiding, de 'distinction réelle', van lichaam en ziel die aan de kennis zekerheid verschaft en die bijgevolg in kentheoretische zin prevaleert.

Wat op het eerste gezicht met het bovenstaande in tegenspraak lijkt, is de bewering dat het niet mogelijk is zich m.b.t. de gevoelens te vergissen.¹⁰ Wat men voelt, is inderdaad datgene wat er te voelen valt. Een levendige droom of voorstelling, bijv. de hallucinatie, kan voor de werkelijkheid worden gehouden. M.b.t. gevoelens kunnen fictie en realiteit evenwel niet verwisseld worden, evenmin is een gevoel de vermomming van een ander gevoel.¹¹ Dit houdt niet in dat gevoelens 'waar' zijn, d.w.z. een adequate weerspiegeling vormen van de wijze waarop wij ons in de werkelijkheid bevinden. Want gevoelens doen ons neigen tot een overdreven rooskleurige dan wel sombere voorstelling van zaken. Het is Descartes er slechts om begonnen de onbetwifelbaarheid van de gevoelskwaliteit, als ongerenueerd 'sensedatum', vast te stellen. Als kennisinhoud is het gevoel vanwege haar gemengde - want van de samenwerking van lichaam en ziel afhankelijke - ontstaanswijze vaag en onbetrouwbaar. Wanneer we alleen letten op de subjectieve gevoelsbeleving, is vergissing echter uitgesloten. Zo verdwijnt de tegenspraak, maar tevens is duidelijk dat de gevoelskwaliteit als zodanig met de nodige sceptis tegemoet moet wordengetreden. Om als signaal betrouw-

⁹ Art. 27 : "... des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées et entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits."

¹⁰ Art. 26 : "... elles sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elles les sent." Dat hetgeen 'obscur' is, toch 'clair et distinct' gekend kan worden, wordt ook gesteld in de brief aan Arnauld, 29 - 7 1648, *ATV*, 222.

¹¹ Vgl. S. Freud, *Das Unbewusste*, *Ges. Werke*, X, pp. 276-278, waar Freud zich de vraag stelt of er ook niet-bewuste gevoelens zijn en verrassend genoeg deze vraag (daar), op dezelfde gronden als Descartes, ontkennend beantwoordt. Deze parallelie roept de vraag op of Freud's bewustzijns-opvatting cartesiaans geïnspireerd is. Vgl. A. C. Baier, *Getting in touch with our feelings*, *Topoi* 6, 1987, pp. 89 - 97.

baar te functioneren is een proces van secundaire bewerking nodig, - opvoeding, het goede gebruik van wil en rede, inzicht in fysiologische processen. Passies vragen om overheersing, wijsheid ('sagesse') bestaat in het heerser ('maître', 'possesseur') zijn over de passies (art. 156, 212). De grondtoon van een zeer lange, m.n. door de Stoa beïnvloede traditie komt hier tot klinken. Maar naast dit oude is er ook iets wezenlijk nieuws: Descartes meent dat de nieuwe wetenschappen, m.n. de anatomie en de fysiologie, een belangrijk hulpmiddel kunnen zijn bij het onder controle brengen van de passies.

Van de drie termen welke Descartes in het eerste deel van zijn definitie noemt, 'perception', 'sentiment' en 'émotion', geeft hij de voorkeur aan de laatste, vooral vanwege het feit dat emoties ons opwinden en uit ons evenwicht brengen (art. 28).

Emoties zijn echter niet alleen dynamisch in de zin van ordeverstoring. Zij zijn ook dynamisch daarin dat zij de ziel aanzetten en disponeren, namelijk om de dingen te willen waartoe zij het lichaam voorbereiden (art. 40). Het (goede) gebruik van de passies bestaat dan ook hierin dat zij de ziel disponeren om de dingen te willen, waarvan de natuur dikteert, dat ze nuttig voor ons zijn (art. 52).¹² Onder natuur moet in dit verband niet een brute, animale natuur verstaan worden, maar de providentiële orde, waar de moraal aansluiting bij tracht te vinden.

Het 'disponeren tot' hangt nauw samen met het feit dat emoties het voor ons waardevolle, onze 'belangen', raken.¹³ Voor gewaarwordingen geldt dit niet. De verschillen tussen de passies, de orde van hun opsomming, hangt dan ook niet samen met verschillen in de objecten, zoals bij het waarnemen, maar met de verschillen in de wijze waarop de objecten ons schaden of baat brengen: "... il faut seulement examiner par ordre en combien de diverses façons qui nous importent, nos sens peuvent être mus par leurs objets" (art. 52). Het "qui nous importent" uit dit citaat, op de betekenis waarvan door o.a. M. Guerout is gewezen¹⁴, maakt de cartesiaanse emotietheorie in plaats van een waarnemingstheorie (waarneming van lichamelijke toestanden) op slag tot een theorie over 'waarden' of psychofysische 'belangen'.

2.4. Het tweede deel van Descartes' definitie vestigt de aandacht op de fysiologie van emoties. Deze worden veroorzaakt, versterkt en onderhouden door de zgn. 'esprits animaux'. Deze benaming is een reminiscentie aan de Galeense spiritus-leer.¹⁵ Galenus meende dat in de inwendige organen, m.n.

¹² Art. 40: "... le principal effet de toutes les passions ... est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps." Art. 52: "... l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles et à persister en cette volonté ...".

¹³ De term 'belang' speelt een belangrijke rol in het huidige empirische emotie-onderzoek, m.n. in het werk van N. H. Frijda. Vgl. diens *The emotions*, Cambridge Univ. Press, 1986, pp. 207-235. Vgl. N. H. Frijda, *De wetten van het gevoel*, Deventer: van Loghum Slaterus, 1987, pp. 4, 19, 20.

¹⁴ M. Guerout, *Descartes selon l'ordre des raisons. II L'âme et le corps*. Paris, Aubier, 1953, p. 253.

¹⁵ Vgl. G. A. Lindeboom, *Descartes and medicine* (in: *Nieuwe Bijdragen tot de Geschiedenis der Geneeskunde*, deel 1). Amsterdam: Rodopi, 1979, pp. 49, 65. Gegevens over Galenus bij G. A. Lindeboom, *Inleiding tot de geschiedenis der geneeskunde*,

de lever, de natuurlijke geest (*spiritus naturalis*) wordt gevormd, in de longen en het hart de levensgeest (*spiritus vitalis*) en tenslotte in de hersenen de zielgeest (*spiritus animalis*). Onze o.a. door het cartesianisme bepaalde manier van denken maakt het moeilijk zich een voorstelling te vormen van de gemengd materieel-immateriële bestaanswijze van de galeense 'geesten'. Descartes' 'esprits' zijn echter puur materieel (art. 7, 10). Het zijn zeer kleine, zeer beweglijke deeltjes ontstaan onder invloed van de warmte van het hart en de daaruit resulterende verdunning van bloed - een soort damp ontstaan niet uit water, maar uit bloed. Descartes, die op de hoogte was van de ontdekkingen van W. Harvey m.b.t. de bloedsomloop (1628), onderschreef diens idee van de circulatie van bloed, maar bleef hardnekkig vasthouden aan de opvatting van het hart als verwarmingselement, in tegenstelling tot Harvey die de pompfunctie van het hart had ontdekt. De 'esprits' dringen via minuscule kleine openingen door in de hersenhollen en bewegen vandaar via andere openingen naar de zenuwen die naar de verschillende delen van het lichaam lopen.

Descartes noemt als voorbeeld de aanblik van een afschrikwekkend dier. Het licht vormt via de ogen en oogzenuwen twee beelden op het binnenoppervlak van de hersenen; deze beelden worden door tussenkomst van de 'esprits' gecoördineerd en oefenen een gezamenlijke kracht uit op de pijnappelklier ('petite glande'), die daardoor in een bepaalde richting wordt bewogen. Door de beweging van de 'glande' worden de 'esprits' vervolgens weer in allerlei richtingen uitgezonden, bijv. naar de benen teneinde de vlucht te nemen en naar het hart, waarvan bepaalde openingen worden verwijd of vernauwd. De invloed van de langs zenuwbanen naar de inwendige organen gezonden 'esprits' bestaat vervolgens in een verandering in de samenstelling, hoeveelheid en warmte van het bloed, een verandering die op haar beurt weer gevolgen heeft voor de kwaliteit en hoeveelheid 'esprits' die via de bloedsomloop de hersenen bereiken. De fysiologische component van de emotie onderhoudt aldus zichzelf, want het bestaande distributiesysteem van de 'esprits' in de hersenen wordt door de terugkerende 'esprits' bevestigd (art. 35, 36). Of we vluchten of moedig verdedigen is afhankelijk van drie factoren: het temperament van het lichaam, de kracht van de ziel (die invloed kan uitoefenen op de pijnappelklier) en vroegere ervaringen. Negatieve ervaringen in het verleden disponeren de hersenen tot de vlucht. Dit gedisponeerd zijn verklaart Descartes fysiologisch. Het voorbeeld illustreert, dat het ontstaansproces van emoties geen enkele invloed van de ziel vooronderstelt. De emotionele gewaarwording is namelijk niets anders dan de registratie van de beweging van de pijnappelklier.

Descartes' emotie-opvatting wordt nogal eens vergeleken met de bekende James-Lange theorie van emoties, welke stelt dat gevoelens de gewaarwording zijn van lichaamsprocessen. Verdriet zou de gewaarwording zijn van de tranen in onze ogen, angst de gewaarwording van ons vluchtende lichaam, etc. Er is echter een subtiel verschil. Descartes verbindt het angstgevoel, in het geval dat wij vluchten, met een bepaalde beweging van de pijnappelklier, terwijl hij het waarnemen van de vluchtende benen daarvan onderscheidt.

Het gaat in het laatste geval om "un autre mouvement en la même glande, par le moyen duquel l'âme sent et aperçoit cette fuite" (art. 38).

3. De drie intuïties

3.1. Het forse accent dat Descartes op het fysiologische aspekt van emoties legt, zou kunnen leiden tot de veronderstelling dat hij in zijn emotieeler een epifenomenalistische positie verdedigt. Immers, de subjectieve gewaarwording van emoties lijkt te worden gereduceerd tot mentaal bijproduct van fysiologische processen. Een dergelijke interpretatie doet echter geen recht aan de subtiliteit van Descartes' positie.

Iets van die subtiliteit schemerde al door toen we Descartes i.v.m. de percepties hoorden spreken van een samenhang tussen lichaam en ziel. M.b.t. de emotieeler wordt die positie duidelijker uit de correspondentie, o.a. met prinses Elisabeth (21-5 1643 en 28-6 1643). Descartes gaat in op de vraag van Elisabeth, hoe de inwerking van de ziel op het lichaam voorgesteld moet worden, als de beweging van het lichaam uit niets anders bestaat dan de botsing van materiële deeltjes op geometrisch te bepalen plaatsen in de ruimte.¹⁶ De essentie van Descartes' antwoord is dat er naast de fundamentele noties ("notions primitives") van ziel en lichaam een even fundamentele notie is van de vereniging van lichaam en ziel en dat de kennis die deze noties ieder voor zich met zich meebrengen niet mag worden toegepast op het gebied van de ander. Ik geef een kort resumé.

De zekerheid van de kennis en de daarop geënte praktische levenswijshouding, zo had Descartes in de *Discours* en in de *Méditations Métaphysiques* gesteld, bestaat in de onderscheiding en verstandelijke zuivering van de gedachten die we in onszelf aantreffen. Het eerste ontwijfelbare gegeven dat we in onszelf, d.w.z. in onze ziel, aantreffen is dat van het *cogito*, welk gegeven Descartes uitwerkt tot de idee van de substantie welke denken als attribuut heeft (*res cogitans*). Het principe van de zuivere (methodische) onderscheiding leidt vervolgens tot de afzondering van alle niet uit de idee van de denkende substantie voortvloeiende ideeën, en vandaaruit na een proces van intellectuele zuivering tot de idee van het lichaam, d.w.z. de substantie welke uitgebreidheid als attribuut heeft (*res extensa*). Het is van belang in te zien dat Descartes de 'notions primitives' van ziel en lichaam niet ziet als resultaat van een abstraherend denkproces, maar veeleer als intuïties waarin de uit deze 'notions' voortvloeiende kennis reeds ligt besloten. Genoemde intuïties hebben een bepaalde graad van perfectie of objectieve realiteit (vgl. derde meditatie).

Wat zich in de 6e meditatie en in het antwoord op de *Sixièmes Objections* al aankondigt¹⁷, wordt nu in *Les passions de l'âme* en m.n. in de brieven

¹⁶ Bedacht moet worden dat in Descartes' opvatting van het (fysiologische) lichaam, en in ruimere zin de *res extensa*, niet alleen de (biologische) idee van 'leven', maar ook de (fysische) idee van 'kracht' ontbreekt. Descartes' mechanica is er één waarin krachten die lichamen uit de verte op elkaar uitoefenen, zoals de Newtonse mechanica die zou gaan leren, ontbreken. Vgl. E. J. Dijksterhuis, *De mechanisering van het wereldbeeld*, Meulenhoff Amsterdam, 1950, 1985 (5e druk), p. 457. Vgl. J. J. Blom, *Descartes. His moral philosophy and psychology*. Hassocks: The Harvester Press, 1978, pp. 57 vv.

¹⁷ *Méditation VI, AT IX, 64, 65. Réponses aux Sixièmes Objections, §§ 2, 10, AT IX, 226 -*

nader uitgewerkt, namelijk dat er naast de twee genoemde intuïties een derde is, die van het samengaan of de vereniging ('union') van lichaam en ziel. Deze laatste intuïtie is - in tegenstelling tot de twee andere - van praktische aard en vloeit voort uit de wijze waarop de mens zijn lichamelijke ervaart. De dagelijkse omgang met ons lichaam leert ons, aldus Descartes, dat de ziel het vermogen heeft het lichaam te bewegen en dat het lichaam in staat is in de ziel gewaarwordingen en gevoelens te wekken.¹⁸ De kenniswijze¹⁹ van de drie intuïties is evenwel voor elk verschillend: de ziel begrijpt zichzelf door het zuivere verstand, het lichaam wordt gekend door het verstand in samenwerking met de verbeelding, het samengaan van lichaam en ziel laat zich het beste kennen door de zintuigen. Voor het verstand is de vereniging van lichaam en ziel iets duisters, om haar te kennen kan men het beste maar afzien van meditatie en andere denkinspanning, en zich beperken tot deelname aan het leven en gewone conversaties (brief aan Elisabeth 28 juni 1643).²⁰ Descartes verzekert de prinses dat het hem ernst is en illustreert dit door te stellen dat hij zijn gedachten per jaar slechts enkele uren wijdt aan de metafysica ("l'entendement seul") en per dag slechts enkele uren aan de mathematica en fysika ("pensées, qui occupent l'imagination"). De overige tijd is bestemd voor ontspanning van de zintuigen en rust voor de geest.

Het voorbeeld waar Descartes in dit verband steevast op terugkomt²¹, is dat van het gewicht van voorwerpen. Indien het gewicht van een voorwerp, zoals de scholastiek leerde, beschouwd wordt als reële kwaliteit, verwijst het naar een substantie. Die substantie kan evenwel niet het lichaam zijn, want gewicht is geen materiedeeltje dat inwerkt op andere deeltjes: immers, het gewicht breidt zich uit over het hele voorwerp en lijkt anderzijds - bijv.

228, 242.

¹⁸ Heeft Descartes een derde substantie onderscheiden? Descartes verzet zich tegen Regius, die de cartesiaanse mens als *ens per accidens* had getypeerd, en spreekt in de brief van januari 1642 (AT III, 492, 493, 508), van de eenheid van lichaam en ziel als "veram unionem substantialem" (vgl. *Réponses aux Quatrième Objections*, AT IX, 177). Descartes bezigt echter meestentijds een andere terminologie: 'mélange', 'composé', 'union' - en geen 'unité'. De kennis van de 'union de l'âme et du corps' is bovendien a posteriori en van een mindere zekerheidsgraad (want zintuigelijk) t.o.v. die van de twee substanties. Gilson, *a.w.*, pp. 215 vv. (m.n. 248), gaat echter verder en meent dat Descartes enerzijds de 'distinction' nodig heeft om de aristotelische leer van de substantiële vormen te kritiseren, maar dat hij paradoxaal genoeg tegelijk de 'illusie' van de substantiële vorm nodig heeft om de reële 'union' van lichaam en ziel te verstaan. Gilson zou hier 'réelle' en 'existante' door elkaar halen, volgens M. Gueroult, *a.w. II*, pp. 67-74, 205-208. Vgl. H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris J. Vrin, 1969, pp. 353 - 363, 375 vv.; G. Rodis-Lewis, *L'Oeuvre de Descartes*, Paris J. Vrin, 1971, pp. 335 - 351.

¹⁹ Descartes spreekt van "les opérations de l'âme par lesquelles nous les (d.w.z. de intuïties) avons", hetgeen beklemtont dat bij hem de nadruk ligt op het hoe, de methode, van het kennen en niet zoals in de aristotelisch-scholastische traditie op het wat, de bepaling van de plaats van iets in de metafysische zijnsorde. H. Caton (*a.w.*, p. 50) wijst overigens op een meer vloeiende overgang van de laat-scholastische logika naar de logika van Descartes *Regulae*.

²⁰ "C'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps". De 'union', heet het even later, is iets dat "chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher...". AT III, 691, 692.

²¹ O.a. in de brief aan Elisabeth (21-5 1643), AT, III, 667-8, vgl. 694. *Réponses aux Sixième Objections*, §10, AT, 240 vv.

wanneer men het voorwerp aan een touw laat hangen – geconcentreerd in één punt. Toch kan de verbinding tussen een voorwerp en het gewicht daarvan ook niet worden opgevat als de inwerking van een ongelijksoortige substantie op het voorwerp. Er zit niets anders op dan ons te beperken tot de dagelijkse ervaring, welke ons leert dat voorwerpen een gewicht hebben, zonder dat we begrijpen hoe. Descartes keert het zelfs om: de wijze waarop voorwerp en gewicht zich tot elkaar verhouden dient te worden begrepen naar analogie van de verhouding tussen resp. lichaam en ziel.²² Er is geen sprake van dat deze verhouding zou kunnen worden opgevat als die tussen materie en vorm, zoals bij Aristoteles. Descartes' bezwaar tegen het aristotelische begrippenapparaat is dat deze het onbegrijpelijke – doch evidente – begrijpelijk tracht te maken. Het begripsmatige uiteen-stellen van het ongelijksoortige, dat in de intuïtie nochtans als één gegeven is, zoals het onderscheiden tussen vorm en materie, tussen doelloorzaak en materiële oorzaak, leidt evenwel slechts tot schijn-zekerheid en schijn-kennis. Eenzelfde schijnkennis ontstaat, wanneer men de werking van ziel en lichaam op elkaar op fysische wijze tracht voor te stellen. Descartes lijkt hier te preluderen op iets dat Kant later transcendentale schijn zal noemen, de toepassing van fundamentele noties of ideeën buiten het bereik waarin deze gelding hebben.²³

3.2. In de paragrafen 2.3. en 2.4. werd aangeduid hoe groot de rol van het fysische gezichtspunt in Descartes' beschouwing over de passies is. In de vorige paragraaf (3.1.) zagen we dat Descartes daarnaast ook nadruk legt op de samenhang van lichaam en ziel. We vragen ons nu af in hoeverre dit laatste gezichtspunt doorwerkt in Descartes' emotie-opvatting. We volgen daartoe het betoog in het eerste deel van *Les passions de l'âme*.

Allereerst kritiseert Descartes de antieke substantie-metafysika, die aktiviteit verbond met het wezen van de substantie en passiviteit met het t.o.v. de substantie extrinsieke. Aktie en passie zijn, aldus Descartes, in de regel niet meer dan twee namen voor *eenzelfde* zaak. Het verschil tussen aktie en passie is niets anders dan het verschil tussen de personen of instanties, op welke men de termen betreft (art. 1). En precies zo is het gesteld met de emoties: deze zijn passies van de ziel en akties van het lichaam. Bijgevolg is er geen betere weg om tot kennis van de emoties te komen dan door de werkingen van lichaam en ziel zo nauwkeurig mogelijk te *onderscheiden*. Duidelijkheid over de verschillende funkties ('fonctions') van emoties verkrijgt men eerst dan, wanneer deze stuk voor stuk worden toegeschreven aan de juiste instantie (art. 2). Twee punten worden hier in één adem genoemd. Aktie en passie zijn namen voor één zaak, hetgeen al

²² Brief aan Mersenne, 26-4 1643, AT III, 648. Uitvoeriger verwijzingen bij G. Rodis-Lewis, *L'Oeuvre de Descartes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1971, pp. 360 - 363.

²³ Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 352 vv. Er is natuurlijk ook verschil: transcendentale schijn ontstaat bij Kant indien de subjektieve voorwaarden voor het denken worden gehouden voor kennis van een objekt; bij Descartes vallen de *ordo cognoscendi* en de *ordo essendi* ten diepste samen: de grondintuïties hebben als zodanig realiteitsgehalte. J.H. van der Hoeven maakte mij er op attent dat dit traditionele onderscheid op Kant eigenlijk niet van toepassing is, zoeer valt bij de laatste het accent op de 'ordo' van het verwerklijkende handelen.

preludeert op wat Descartes later in zijn verhandeling de 'union' van het lichamelijke en het psychische zal noemen. Daarnaast geldt ook voor emoties dat alleen het methodisch principe van de 'distinction' een garantie vormt voor zekere kennis. De vraag is uiteraard of de intuïtie van het 'één-zijn' van zielsaandoeningen en lichaamsactiviteiten geen geweld zal worden aangedaan door Descartes' ken-principe.

Veelzeggend is het in elk geval dat in de hierop volgende bespreking van het lichaam en de verschillende organen de metaforen van de klok en de machine onmiddellijk genoemd worden (art. 6, 7, 16, 34). Descartes blijft het lichaam, ondanks de idee van de 'union', beschouwen als een automaat, waarvan de delen zonder tussenkomst van de ziel ("sans l'aide de l'âme", art. 16, vgl. art. 38) bewogen kunnen worden door de objecten van de zintuigen en door de 'esprits'. Dit gezichtspunt bepaalt zelfs Descartes visie op het sterven. Het is niet zo dat het lichaam sterft, omdat de ziel uit haar wijkt, maar omgekeerd, de ziel verlaat het lichaam wanneer de lichaams-machine stuk gaat (art. 5).

Na de bespreking van de afzonderlijke functies van lichaam en ziel, tracht Descartes de samenhang van beide te preciseren. Er is dan sprake van een "étroite alliance" (art. 28) en van de ziel als "unie à" en "jointe à" het lichaam (art. 30). Toch wordt ook in dit laatste artikel weer een beroep gedaan op de eigenschappen van de twee (afzonderlijke) substanties. Omdat de ziel qualitate qua één en ondeelbaar is, kan zij niet verbonden zijn met één bepaald lichaamsdeel, maar is zij dat met het geheel van de lichaamsorganen ("tout l'assemblage de ses organes"). Deze lichaamsorganisatie vloeit uit het lichaam zelf voort.

Aansluitend formuleert Descartes dan tenslotte de bekende theorie van de pijnappelklier (art. 31), die een reële inwerking van de ziel op het lichaam, i.c. de 'glande', postuleert.²⁴ De pijnappelklier is de plaats waar de ziel "immédiatement" en "plus particulièrement" (nl. dan in andere plaatsen van het lichaam) zijn werkingen uitoefent. Dat de 'glande' als zetel van de ziel (art. 32) de voorkeur geniet, heeft te maken met het feit dat de 'glande' de enige plaats in de hersenen is welke niet net als de zintuigen en ledematen dubbel (d.w.z. links en rechts) georganiseerd is. Als de ziel elders zou zetelen zouden we, aldus Descartes, door het feit dat de mens twee ogen heeft, steeds twee gewaarwordingen tegelijk hebben.

Onze voorlopige conclusie moet dus zijn dat Descartes ook m.b.t. de passies de wetenschappelijke methode, nl. die van de scheiding van de werkingen van lichaam en ziel, als kennismethode bij uitstek beschouwt. Daarnaast neemt de praktische ervaring van de 'union du corps et de l'âme', d.w.z. de ervaring van het spontane lichaam, een belangrijke plaats in.²⁵ Die ervaring,

²⁴ De pijnappelklier "...peut .. être .. mue par l'âme, .." (art. 34).

²⁵ Het psychofysisch 'composé' mag niet zonder meer gelijk gesteld worden met de notie 'organisme', daar deze notie haar huidige betekenis pas heeft gekregen in de 19e eeuw (vgl. G.A. Lindeboom, 1979, a.w., p. 58). Omgekeerd is ook de mechanica van de lichaams-machine niet zonder meer gelijk te stellen met die uit onze eeuw, niet alleen vanwege het ontbreken van het begrip kracht (zie boven, noot 16), maar ook omdat Descartes in de leer van het lichaam niet altijd even consequent kwalitatieve overwegingen vertaalt in kwantitatieve. Vgl. A. Oksenberg Rorty, *From passions to emotions and sentiments. Philosophy* 57, 1982, pp. 157-172.

tot uitdrukking gebracht in de intuïtie van de 'union' of het psychofysisch 'composé', doet echter niets af aan de eigenstandigheid van de lichaamsautomaat. De poging om het samengaan van lichaam en ziel bij emoties op wetenschappelijke wijze, d.i. recht doende aan de 'distinction réelle', te verwoorden, mondt uit in een merkwaardige (quasi-)fysische interactieleer.²⁶

De verzelfstandiging van het materieellichaam is een rechtstreeks uitvloeisel van de cartesiaanse methode. Zij staat vooralsnog op gespannen voet met het uitgangspunt van *Les passions de l'âme*: passies van de ziel en akties van het lichaam als namen voor dezelfde zaak. De fysische verklaring van de passies noemen we in het vervolg gezichtspunt (I); de idee van de 'union du corps et de l'âme' noemen we gezichtspunt (II). In de volgende paragrafen gaan we na hoe beide gezichtspunten zich tot elkaar verhouden, wanneer Descartes de passies vanuit een moreel perspectief belicht, nl. dat van de vervolmaking van de menselijke natuur. Met name zijn we geïnteresseerd in de vraag of Descartes gezichtspunt (II) meer reliëf weet te geven.

4. De passies vanuit moreel perspectief

4.1. In hetgeen tot nu toe besproken werd, hebben we betrekkelijk weinig gemerkt van de rol van het perceptieve of belevingsaspect van emoties. In tweeërlei zin kwam het belevingsaspect ter sprake, nl. als gewaarwording c.q. voorstelling gewekt door processen in de lichaamsautomaat, waarbij Descartes vooral denkt aan de bewegingen van de pijnappelklier; en als verward en duister 'idée' m.b.t. datgene wat ten bate of ten nadele is voor het psychofysisch 'composé humain'. Deze betekenis-accenten onderstrepen het onmiddellijke resp. ondoorzichtige karakter van emoties. Als gewaarwording lijkt de emotie, o.a. in de tijd, samen te vallen met het haar veroorzakende en onderhoudende lichamelijke proces. Er lijkt t.o.v. dit proces geen distantie mogelijk te zijn, hoogstens achteraf en vanuit een andere reflexieve of instrumentele positie. Daarnaast geldt van de 'idées confuses' verbonden met onze vitale belangen dat deze wél een indicatie zijn van de verhouding tot de lichamelijkheid, maar dat deze verhouding vooralsnog ondoorzichtig is. De genoemde betekenis-accenten corresponderen met de gezichtspunten (I) resp. (II). De opvatting van emotie als gewaarwording c.q. voorstelling veronderstelt het voorop stellen van de fysische verklaring van de passies, terwijl de opvatting van emotie als verward 'idée' m.b.t. het nut voor het psycho-fysisch 'composé' uitgaat van de intuïtie van de 'union du corps et de l'âme'.

²⁶ Uit de omvangrijke discussie verdient vermelding E. O'Neill, *Mind-body interaction and metaphysical consistency: a defense of Descartes*. *Journal of the History of Philosophy*, 25, 1987, pp. 227-245. Zij meent in een intelligent betoog te kunnen volhouden dat Descartes' positie wel innerlijk consistent is, waarbij zij de interactie in een meer ontologische zin interpreteert en stelt dat Descartes een causa - effect relatie van ongelijksoortige substanties zou hebben gekend. Een sleutelrol in haar betoog speelt de idee van veroorzaking als 'eminent containment', d.w.z. die van een substantie van een hoger orde (bijv. de ziel) die de essentie van lagere substanties (bijv. die van het materieellichaam) zou omvatten (en dus veroorzaken). Zij gaat echter niet in op de teksten welke tenderen naar een fysische interactieleer en verklaart evenmin het 'inter-' in de term interactie, m.a.w. hoe de lagere substantie als causa van een effect in een hogere substantie kan optreden.

In het tweede en derde deel van *Les passions de l'âme* verloopt de invoeging van de passies in het zedelijke leven niet middels een innerlijke ontsluiting van het belevingsaspect van emoties. Descartes blijft emotionele percepties als primair zintuigelijke gewaarwordingen wantrouwen. Het is slechts de rede die de zintuigelijkheid en daarmee de emotionaliteit kan verheffen tot een zedelijk niveau. Het punt van aansluiting van zedelijkheid en emotionaliteit ligt niet zozeer in de percepties, alswel in het - door de rede te verlichten - geheel van de menselijke natuur, het psychofysisch 'composé'.

4.2. Na de algemene uiteenzetting in het eerste deel, komen in het tweede deel van *Les passions de l'âme* de zes basisemoties (verwondering, liefde, haat, verlangen, vreugde en droefheid; art. 69) achtereenvolgens aan de orde. In het derde deel worden de mengvormen van de basisemoties besproken. Aan de hand van de grondintuïties van ziel, lichaam en de vereniging van beide worden eerst de basisemoties en vervolgens de mengvormen daarvan stap voor stap doorlicht. De structuur van *Les passions de l'âme* is aldus een illustratie van Descartes' deductieve methode. Het principe van de 'distinction', nl. van de werkingen van de ziel en het lichaam, fungeert daarbij als methodische leidraad.²⁷

Het wordt nu echter veel duidelijker dan voorheen hoe Descartes zijn methodisch principe tracht af te stemmen op het voor hem zo centrale gezichtspunt van de 'union'. Het onderzoek naar de afzonderlijke werkingen van ziel en lichaam wordt namelijk *betrokken op en in het kader geplaatst* van het gezichtspunt van de 'union', opgevat als een *psycho-fysisch 'composé' met een eigen, innerlijke bestemming*.

Zo onderzoekt de psychologische analyse (art. 52 - 95) de objecten aan de hand van het effect dat deze hebben op de neiging of wil tot het doen van iets dat schadelijk of nuttig is voor de psychofysische 'union'. Het blijft overigens een analyse, Descartes verbindt aan de uitkomsten van zijn psychologisch onderzoek geen morele maximes. Liefde en haat blijken gepaard te gaan met de neiging een object als goed resp. slecht te zien. Verlangen doet ons streven naar de verwerving van iets goeds in de toekomst. Vreugde en verdriet berusten op de veronderstelling dat het goede resp. slechte ons in het heden ten deel zijn gevallen (art. 56, 57, 61, 79, 80, 86, 91 - 95).

Eenzelfde gerichtheid op de bestemming van het 'composé humain' treffen we aan in de fysiologische analyse (art. 96 - 136). Deze richt zich niet op het lichaam zonder meer, maar op de betekenis van lichamelijke veranderingen voor de gezondheid (bijv. art. 97, 141), alsmede op het gedisponeerd-zijn van het lichaam tot bepaalde, voor de 'union' nuttige of schadelijke handelingen (art. 40, 52, 111). Descartes komt in art. 111 dicht bij de idee van 'arousal', een term uit de 20e-eeuwse psychofysiologie welke de fysiologische bereidheid tot actie aanduidt.

Het nieuwe van de analyse in het tweede deel is dus dat Descartes de psychologische en de fysiologische aspecten van emoties betreft op hun 'nut' voor de gehele mens. Dat betekent echter niet dat Descartes de

²⁷ Voor een overzicht van Descartes' methode, ook m.b.t. andere onderwerpen, vgl. P. A. Schouls, *The Imposition of Method*, Oxford, 1980.

gedachte van de lichaam-automaat laat varen. De emotionele 'indrukken' ("impressions dans le cerveau"), de bewegingen van de pijnappelklier, de "esprits animaux", de door de "esprits" veroorzaakte veranderingen in het bloed en de lichaamsorganen, - deze alle worden beschreven als vrijwel gesloten reeksen van fysiologische oorzaken en gevolgen, welke via de 'glande' óorzaak zijn van de percepties.²⁸ Anderzijds is het cognitieve aspect ook weer niet ondergeschikt aan de fysiologie, want sommige emoties, m.n. de intellectuele, berusten op de activiteit van de ziel (vgl. noot 28). Bovendien gaat de verwondering, de eerste van de zes basisemoties, niet gepaard met fysiologische veranderingen in het hart of het bloed, terwijl zij wordt versterkt door aandacht en gerichte reflectie.

Wat betreft de verwondering ('admiration'), deze neemt een bijzondere plaats in, daar zij ten grondslag ligt aan, of op zijn minst gepaard gaat met alle andere emoties. Zij heeft louter betrekking op het nieuw zijn van een zintuigelijke indruk. Omdat volgens Descartes alle emoties een element van verrassing in zich dragen, gaat verwondering gepaard met alle emoties. Het is door haar dat nieuwe zintuigelijke indrukken worden vastgehouden. Dat vasthouden, door Descartes in eerste instantie beschreven als een fysiologisch gebeuren, is niet mogelijk zonder de 'passion', m.a.w. zonder het bewuste opmerken door de ziel. Bovendien wordt de opmerkzaamheid en daarmee het vasthouden in het geheugen versterkt door het gebruik van het verstand, dat de aandacht op het nieuwe en ongewone richt.²⁹ Het bovenstaande suggereert opnieuw een soort samenwerking tussen fysiologische en cognitieve aspecten van emoties. In elk geval gaat het om meer dan een epifenomenalisme van het cognitieve aspect.

Met de verwondering is intussen niet een rechtstreeks 'belang' voor de psychofysische 'union' gemeoid, wel signaleert zij hetgeen mogelijk voor de 'union' van belang zou kunnen zijn (art. 70 - 75). Het signaleren wordt in het geval van verwondering geen evalueren. Dat is anders bij de overige emoties. Het is door de verbinding van die emoties met de verwondering dat de mens attent gemaakt wordt op de wijze waarop de objecten ons schaden of baat brengen. Zonder dit signaleringsproces zouden emoties niet meer dan reflexmatige of instinctieve reacties zijn, duidend op voorkeur of afkeer. Door de verwondering, d.w.z. de schok van het nieuwe en de daardoor gewekte opmerkzaamheid, worden die reacties echter evaluaties. Nochtans zijn die evaluaties geen bakens waarop de zedelijkheid zich zonder meer kan oriënteren, zoals we nu zullen zien.

4.3. We herhalen : emoties zeggen ons iets over de wijze waarop iets nuttig of

²⁸ Zo is liefde "une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables". Haat, eveneens "causée par les esprits", zet de ziel aan om zich verre te houden van zaken die zich als schadelijk voordoen (art. 79). T.a.v. vreugde (en droefheid) ligt de zaak iets ingewikkelder omdat Descartes vreugde (en droefheid) als passie, gewekt door "impressions du cerveau" (fysisch dus), onderscheidt van intellectuele vreugde en droefheid, die berusten op een werking ('action') van de ziel zelf (art. 91, 92).

²⁹ Art. 75: " nous ne la (het nieuwe) retenons point en notre memoire, si ce n'est que l'idée que nous en avons soit fortifiée en notre cerveau par quelque passion, ou bien aussi par l'application de notre entendement, que notre volonté détermine à une attention et réflexion particuliere".

schadelijk kan zijn voor het psycho-fysisch 'composé'. Dit nuttigheids-criterium heeft men wel in evolutionistische zin geïnterpreteerd, maar het is evident dat 'nut' voor Descartes primair een morele betekenis heeft, welke verder reikt dan die van 'survival-value'.³⁰ Wel bezigt hij enkele malen de term 'conservation' (bijv. in art. 137). Maar het gaat dan om de "usage naturel", te weten het gebruik van de passies "en tant qu'elles se rapportent au corps". Daarmee stuiten we op iets wonderlijks, nl. dat Descartes binnen de werkingsfeer van het psychofysisch 'composé' toch weer onderscheid maakt tussen lagere en hogere vormen van functioneren. Van iemand die de aristotelische zielsopvatting met haar opeenstapeling van zielsvermogens afwijst, verwacht men een dergelijke hiërarchisering niet.

Het natuurlijk gebruik van de passies, voor zover betrekking hebbend op het *lichaam*, bestaat uit "d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait" (art. 137; vgl. de op lichaam en ziel betrekking hebbende formuleringen van art. 40 en 52, geciteerd in noot 12). Art. 139 stelt evenwel dat dezelfde passies, voor zover toebehorend aan de *ziel*, betrekking hebben op het betere deel in ons. Liefde en haat, gerelateerd aan de ziel, gaan vooraf aan ("précédent") vreugde en droefheid, welke gerelateerd zijn aan het lichaam. Descartes vat vreugde en droefheid bovendien op als verbijzonderingen ("espèces") van liefde en haat. Het gaat dus om dezelfde passies: wat vreugde en droefheid zijn voor het lichamelijk welzijn, zijn liefde en haat voor het welzijn van de ziel.

Er ontstaat aldus een soort hiërarchie, nl. van de laagste passies welke ten dienste staan aan de vervolmaking van het lichamelijke deel (vreugde en droefheid, art. 137, 138), via de passies welke toebehoren aan de ziel vanwege de kennis die zij veronderstellen (liefde en haat, art. 139), naar het verlangen hetwelk een beroep doet op de vrije wil als hoogste menselijk vermogen (art. 144). Want het is door het verlangen dat de passies worden omgezet in handelingen.³¹ De kern van Descartes' moraal bestaat in de formulering van de edelmoedigheid ('générosité', art. 145, 153 - 156). Zij is de wetenschap dat niets de mens méér toebehoort dan de "libre disposition de ses volontés". Deze vrije beschikkingsmacht duidt in het kader van *Les passions de l'âme* niet zozeer op een verheven visie op het menselijk kunnen, als wel op de noodzaak tot beperking, nl. de beperking van het willen tot dat wat men in zijn macht heeft. Daarnaast duidt 'générosité' op het beslist-zijn in het goede gebruik van de vrije wil (art. 153).

Naast edelmoedigheid wordt ook 'sagesse' genoemd als oriëntatiepunt voor het verlangen (o.a. art. 212). Deze term speelt reeds vroeg een belangrijke rol in het werk van Descartes. Terwijl 'générosité' verwijst naar de beperkingen van de menselijke natuur, accentueert de term 'sagesse' meer de

³⁰ Vgl. R. B. Carter, *Descartes' medical philosophy. The organic solution of the mind-body problem*, London: John Hopkins University Press, 1983, pp.1-4, 120vv.; Carter neigt tot (grotweg) een materialistische interpretatie van Descartes en vat 'nut' op als 'self-preservation'.

³¹ Art. 144: "Mais, pource que ces passions ne nous peuvent porter à aucune action que par l'entremise du désir qu'elles excitent, c'est particulièrement ce désir que nous devons régler, et c'est en cela que consiste la principale utilité de la morale". Goed is dat wat voortvloeit uit "une vraie connaissance", zo wordt aansluitend gesteld.

transparantie van het verlichte denken, nl. als voorwaarde en garantie voor de perfectie van de levenspraktijk. In *Les passions de l'âme* overweegt de eerste term.³² De opbouw van het emotionele leven weerspiegelt aldus de bestemming van het psychofysisch 'composé', welke bestaat in de vervolmaking van de menselijke natuur. Het psycho-fysisch 'composé humain' heeft een interne finaliteit, met 'sagesse' en 'générosité' als deugden waarop de emotionaliteit zich oriënteert.³³

Om het verlangen ('désir') te beperken tot dat wat men in zijn macht heeft, dient een beroep te worden gedaan op ervaring en inzicht.³⁴ Descartes' emotioneel loopt uit op de oproep om het verlangen door inschakeling van de rede (die goed van kwaad scheidt) te reguleren ("régler", art. 144, 145). Dat is nodig ook, want de passies doen ons er toe neigen zowel hetgeen ons goed, als hetgeen ons kwaad toeschijnt, te overdrijven (art. 138).

Training en gewoontevorming spelen in de betogeling van de passies een grote rol. Want de invloed van de wil ('libre arbitre') op het lichaam blijft een indirecte (art. 41, 45).³⁵ Met de 'volontés' is weliswaar 'van nature' een bepaalde beweging van de 'petite glande' verbonden. Maar deze beweging heeft geen directe invloed op het verloop van de passies, daar deze laatste worden onderhouden en versterkt door de 'esprits'. M.a.w. : de 'esprits' kunnen wanneer men geëmotioneerd is, de invloed van de 'volontés' overheersen (art. 46). Hiermee hangt samen dat van veel emoties geldt dat deze door associatie zijn verbonden met bepaalde lichamelijke processen, - zoals omgekeerd gevoelens gewekt kunnen worden door lichamelijke reacties op grond van hetzelfde leerproces (art. 44, 45, 107, 136).

Een voorbeeld is vreugde, door Descartes beschouwd als de eerste emotie

³² De verandering van voorkeusterminologie zou kunnen corresponderen met een geleidelijk wat minder optimistische kijk op de resultaten van de geneeskunde en wellicht ook Descartes' weinig succesvolle aansporingen aan het adres van de melancholische prinses Elisabeth. Als Descartes al meer oog zou hebben gekregen voor de moeiten die de omzetting van het transparante denken in een volmaakte beheersing van het praktische leven met zich mee brengt, dan zou er geen sprake zijn geweest van een breuk, maar van een ontwikkeling in zijn denken. Aldus G. Rodis-Lewis, *Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes*, in *Descartes*, Cahiers de Royaumont II, Paris: Les Éditions de Minuit, 1957, pp. 208-236. Vgl. G. Rodis-Lewis, *Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité. Les études philosophiques*, 1987, no.1, pp.43-54.

³³ Bondig en fraai bij *G. Rodis-Lewis: " la vertu est l'épanouissement de toute la nature humaine, ..."; in: *La morale de Descartes*, Paris: Presses universitaires de France, 1970, p. 78.

³⁴ Dit accent op de nauwkeurige bepaling van de grenzen van hetgeen men in zijn macht heeft, heeft een stoïsche achtergrond. In de brieven aan Elisabeth raadt Descartes haar de lezing van Seneca's *De vita beata* aan en bespreekt hij de inhoud (brief 21-7 1645 en daaropvolgende brieven).

³⁵ In de vierde meditatie noemt Descartes de vrije wil evenwel onbepaald. Het 'volo' prevaleert zelfs boven het 'cogito'. De bespreking van de wil heeft daar echter betrekking op de res cogitans, terwijl in *Les passions de l'âme* het gezichtspunt van de psychofysische natuur van de mens centraal staat. De wil, in art.152 weliswaar nog getypeerd als onbepaald (onder verwijzing naar het op God gelijken), wordt toch meer een soort instemming ("consentement") of ordening van de mogelijkheden waartoe het lichaam disponeert (art. 80). Dit houdt zeker ook verband met het feit dat in de moral de kennis minder volmaakt en zeker is dan in de metafysika. De wil wijst de passies wel uit boven zichzelf, middels deugden als 'générosité' en 'sagesse', maar in de definities van deze deugden overweegt het accent op de regulering van de passies, m.a.w. de weerstand in de ten uitvoer legging van de deugden.

in het menselijk leven vanwege de verbinding met gevoed worden. De gewaarwordingen welke door het voeden gewekt worden en de lichamelijke veranderingen tijdens het voeden gaan een vast koppel vormen, zodat in het latere leven de voorstelling van voedsel dezelfde veranderingen in het lichaam kan oproepen. Descartes is hier Pavlov ver vooruit. Interessant is in dit verband Descartes' vergelijking met het uitspreken van zinnen. De bewegingen van de spraakorganen worden door ons niet bewust gewild, zij resulteren uit het besluit een bepaalde gedachte onder woorden te brengen. Op dezelfde wijze kan het geëmotioneerde lichaam een 'taal' gaan spreken door de aandacht niet op het lichaam te richten, maar op de voorstelling van hetgeen de emotie oproept, - opnieuw een aanwijzing dat het cognitieve aspect een initiërende en emotie-in-stand-houdende werking kan hebben. Het veranderen of bewerken van de associatieve verbindingen blijft echter een kwestie van dressuur, te vergelijken met die van dieren (art. 50).

Descartes taxeert het menselijk beheersingsvermogen als zo groot dat hij ieder mens in staat acht tot een volledig meesterschap over de passies. Wel is er verschil: de wilswakken kunnen slechts de ene passie tegen de andere in stelling brengen, de sterken kunnen de passies beteugelen door overtuiging en innerlijk overleg (art. 48). Kennis van de bouw en het functioneren van het menselijk lichaam bewijst een nuttige dienst in het innerlijk overleg. Het is de reden waarom de geneeskunde een onontbeerlijk bestanddeel is van de moraal.³⁶

5. Twee vragen

5.1. We hebben getracht Descartes tot het laatste toe te volgen in zijn poging vanuit de psychofysische 'union' van lichaam en ziel zicht te krijgen op de passies. De vragen die zich nu laten stellen zijn: a) is het beeld dat Descartes (uitgaande van de idee van de 'union') van de morele mens oproept consistent, m.a.w. is er werkelijk sprake van invoeging van de passies in het morele leven, of loopt de cartesische moraal uiteindelijk toch uit op een ontkenning, diskwalifikatie of onderdrukking van het emotionele? En b) is de behandeling van de passies vanuit de idee van de 'union' (gezichtspunt II) te verenigen met hun beschrijving "en physicien" (gezichtspunt I)? Op beide vragen ga ik in in resp. paragraaf 5.2 en 5.3.

5.2. Wat de eerste vraag betreft: het beeld dat *Les Passions de l'âme* van de mens oproept is niet zonder spanningen. Deze spanningen dienen niet gelokaliseerd te worden in de ziel, m.n. niet in de strijd tussen het sensitieve en het redelijke zieledeel, zoals de scholastiek deze leerde. Indien er al sprake is van strijd dan laat deze zich situeren in de pijnappelklier, namelijk tussen de bewegingen van het lichaam middels de 'esprits' en die van de ziel door de 'volontés' (art. 47). Evenals in het zesde deel van de *Méditations* is Descartes

³⁶ Tegelijk kan men, met W. Riese, stellen dat het juist het cartesische denken is geweest dat de kiemen heeft gezaaid voor het uiteengroeien van geneeskunde en moraal, o.a. vanwege de idee van de lichaam-automaat. Vgl. W. Riese, *La théorie des passions à la lumière de la pensée médicale du XVIIe siècle*, Bale/New York, S. Karger, 1965, pp. 71-74; J. M. Pigeaud, *Le rôle des passions dans la pensée médicale de Pinel à Moreau de Tours*, in: *History and Philosophy of the Life Sciences* 2, 1980, pp.123-140.

echter in eerste instantie geneigd het 'van nature' afgestemd-zijn van lichaam en ziel te benadrukken. Achter de natuurlijke afstemming staat uiteindelijk de goddelijke providentie (o.a. in de 6e meditatie). Strijd ontstaat volgens Descartes pas als de ziel de bij een bepaalde emotie passende gedragsuitingen (bijv. vluchten, slaan) blokkeert.

Het bovenstaande neemt niet weg dat Descartes oog heeft voor de onvolmaaktheid van de menselijke natuur en voor de geringere transparantie van de morele kennis t.o.v. de metafysika en mathematika. Het is vervolgens op grond van deze onvolmaaktheid van de menselijke natuur dat er allengs toch contrasten ontstaan. Zo contrasteert de rust van de wijze met het disruptieve karakter van de emoties, - Descartes accentueert zoals we zagen het vehemente, ordeversturende karakter van de passies. In de cartesische moraal ligt de nadruk uiteindelijk niet zozeer op ontwikkeling, in de zin van rijping en differentiëring van het gevoelsleven, alswel op beheersing in de zin van dressuur en rationele controle. Zo kan Descartes bijna in één adem zeggen dat de passies van nature goed zijn en dat zij een 'remedie' nodig hebben, nl. de 'générosité' (art. 145, 211). Het moreel juiste, dat is rationele, beheer van de passies vergt een delicate geneeskunde van de ziel.³⁷

Hoewel Descartes nadruk legt op het één en ondeelbaar zijn van de ziel, lijkt hij in de psychofysische 'union' toch een gradatie van lagere en hogere functie-niveaus te veronderstellen. Daarbij worden, we noemden het al even, de door de 'esprits' gewekte passies van de innerlijke (of intellectuele) emoties onderscheiden en de laatste op hun beurt van de deugd zelve. De innerlijke emoties ('émotions intérieures', art. 147) worden in tegenstelling tot de andere emoties door een actie van de ziel veroorzaakt. Descartes sluit de passies uit van de sfeer van het handelen, passies hebben afwisselend het karakter van toestand of dispositie (van het lichaam of de psychofysische 'union'), het zijn geen handelingen. Het zijn de handelingen, in de ruime zin van 'actions' en specifiek van 'volontés', welke antropologisch prevaleren boven de 'passions'.³⁸ Van de 'émotions intérieures' stelt hij dat deze *determinerender zijn voor het handelen dan de overige emoties c.q. passies omdat de eerste "nous touchent de plus près et ont, ..., beaucoup plus de pouvoir sur nous que les passions"* (d.w.z. de door de 'esprits' gewekte passies; art. 148). Zelfs binnen de werkingssfeer van de 'union' lijken de passies, in fysische zin, zich dus in de periferie van het menselijk bestaan op te houden: het lichaam, de passies, - ze zijn er uiteindelijk om overwonnen te worden.

³⁷ Descartes lijkt aan de genoemde dressuur, als een vorm van zelf-bearbeiding en -ontplooiing, een positieve betekenis toe te kennen. Tegen de achtergrond van het motief van zelfverwerkelijking als strijd, dat in het Renaissance- en Verlichting-denken zo'n grote rol speelde, word dat begrijpelijk. Vgl. J. H. van der Hoeven, *Vrijheid in historisch perspectief*, in: B. Voorsluis e.a. (red.), *Vrijheid. Een onderzoek naar de betekenis van vrijheid voor de methodologie van de menswetenschappen*, Vu-Uitgeverij: Amsterdam, 1984, pp.248vv.

³⁸ Het primaat van de 'action' boven de 'passion' kan als erfenis van de aristotelisch-scholastische traditie worden gezien. Vgl. G. Glas, *The philosophical presuppositions of emotion theory. Hierarchy and dualism in Aristotelian psychology*, in: G. Groenewoud en P. Blokhuis (red.), *On being human. Philosophical anthropology in a christian perspective*, Amsterdam: VU Boekhandel/Uitgeverij, ter perse.

Hoezeer ook vanuit de intuïtie van de 'union' de emotionaliteit tot het bij uitstek menselijke gerekend dient te worden, het neemt niet weg dat Descartes de passies, m.n. die welke door de 'esprits' gewekt worden, in antropologische zin geleidelijk naar een plaats op de tweede rang schuift.³⁹

5.3. Hiermee komen we toe aan onze tweede vraag: is het Descartes gelukt de lichaam-machine te incorporeren in het psychofysisch 'composé', het organisme met zijn finaliteit? Ik meen van niet, en dat niet zozeer omdat zijn analytisch mes de lichamelijke en psychische aspecten van de passies zo scherp van elkaar scheidt, dat van een verbinding geen sprake meer kan zijn. Want, zoals we zagen, tracht Descartes in zijn analyse van zowel de lichamelijke als de psychische aspecten de bestemming van het 'composé humain' in het oog te houden. Dat er van een werkelijke integratie geen sprake is, heeft als reden dat Descartes het finale moment wel poogt tot gelding te brengen, maar dat hij dit niet ten volle doet.⁴⁰ Het lichaam wordt wel een geheel ('un seul tout') genoemd, een samenstelsel van organen ('assemblage'), m.a.w. het lichaam komt de finaliteit wel tegemoet - bijv. in de disposities en de onderlinge afstemming van de organen -, maar nergens is er sprake van een eigen, *innerlijke* bestemming van het lichaam. Descartes zegt over de finaliteit van het lichaam: "... celle-ci n'est autre chose qu'une simple dénomination, laquelle dépend entièrement de ma pensée ... et laquelle ne signifie rien qui se retrouve en la chose dont elle se dit"; en aansluitend over het lichaam als machine of klok: "... par l'autre façon d'expliquer la nature (nl. middels de machine-metafoor), j'entends quelque chose qui se rencontre véritablement dans les choses ...".⁴¹ Kortom, voor de passies geldt dat hun beschrijving 'en physicien' wel accomodeert met de finaliteit van het 'composé', maar dat van een integratie van het fysisch en het psychofysisch gezichtspunt geen sprake is.

Men zou kunnen tegenwerpen dat een dergelijke integratie niet te verwachten valt in het licht van Descartes' opvatting dat de drie 'notions primitives' niet op elkaars terrein mogen worden toegepast. Deze tegenwerping is op zich steekhoudend, maar stelt tegelijk heel Descartes' werkwijze in *Les passions de l'âme* ter discussie. Deze werkwijze wordt immers gekenmerkt door het feit dat binnen de werkingssfeer van de ene

³⁹ Bedacht dient te worden dat de affektiviteit voor Descartes een typisch kenmerk van de mens is. Immers, de mens, "ni ange, ni bête", heeft met het dier de lichaamsautomaat en met de hemelwezens de rede gemeenschappelijk, echter met geen van beide de affektiviteit. ⁴⁰ Dit is ook de conclusie van o.a. M. Gueroult, *a.w.* II, pp. 192-4, en van H. M. Gardiner, R. Clark Metcalf & J. G. Beebe-Center, in *Feeling and emotion. A history of theories*, Greenwood Press Publ. Westport, Connecticut, 1937 (1970), p. 166. Bij Descartes wordt het finale gezichtspunt *begrensd* door de idee van het zelfstandige fysische lichaam, - vandaar de blijvende dualiteit. Dat was niet gebeurd als Descartes de grondintuïties had geduid als onherleidbaar in *modale* (nl. logische, fysische en psychische) zin (vgl. 3.1).

⁴¹ *Méditations Métaphysiques*, sixième partie, AT IX, 67, 68. Het voorbeeld is dat van de waterzuchtige die dorst heeft en die door te drinken zijn kwaal zou verergeren. Descartes verduidelijkt zijn opvatting door te stellen dat voor het waterzuchtige, d.i. *fysische* lichaam geldt, dat het slechts één wijze van spreken is om te zeggen dat "sa nature est corrupue", terwijl "toutefois au regard de tout le composé ce n'est pas une pure dénomination, mais bien une véritable erreur de nature". Het lichaam blijft volgens de natuurwet functioneren, ook als het psychofysisch 'composé' niet aan zijn bestemming beantwoordt (vgl. de klok die de verkeerde tijd aanwijst). Vgl. M. Guéroult, *a.w.* II, pp. 167-194, m.n. 185 en 192-4.

'notion' (nl. die van de 'union') een tweede 'notion' (die van het lichaam) wordt 'geoperationaliseerd'. Het gezichtspunt van de 'union' is het uitgangspunt, maar zoals we gezien hebben neemt in de uitwerking het gezichtspunt van de lichaam-machine een voorname plaats in. Van deze uitwerking hebben we vervolgens gesteld dat zij het finale moment wel in het oog tracht te houden, maar niet werkelijk tot gelding weet te brengen, althans niet op het terrein van de passies. Binnen de sfeer van het morele handelen lukt dit beter, maar dankzij de onderdrukking of 'genezing' van de passies (vgl. noot 37). Het ironisch resultaat van *Les passions de l'âme* is dat het de juistheid van Descartes' stelling bewijst dat de drie grondnoties niet op elkaars gebied kunnen worden toegepast. Maar dat betekent omgekeerd dat het gebrek aan integraliteit in de aanvang - drie fundamentele intuïties in plaats van één - de bijl legt aan de wortel van de boom die Descartes de vruchten van zijn filosofisch ondernemen had moeten opleveren. Het betekent de onmogelijkheid om mechanica, geneeskunde en moraal om te smeden tot één, integrale praktische filosofie.

6. Emotie als moment in de ik-zelf relatie

6.1. In de Inleiding werd de vraag gesteld of de verhouding van de mens tot de lichamelijke adequaat getypeerd is door te onderscheiden tussen een spontaan en een instrumenteel lichaam. Het spontane lichaam verwijst naar situaties waarin het lichaam onaangekondigd en ongewild een eigen 'taal' gaat spreken, zoals het geval is wanneer men geëmotioneerd raakt. Het instrumentele lichaam verwijst als 'middel' naar het lichaam dat een zekere eigenstandigheid heeft en waarvan gebruik gemaakt wordt door een 'actor'. Een tweede vraag die aan de orde kwam, luidde of het begrippenpaar 'spontaan' - 'instrumenteel' cartesiaanse wortels heeft. Op beide vragen zal ik - in omgekeerde volgorde - ingaan.

6.2. In onze uiteenzetting en interpretatie bleek de cartesiaanse emotieleer te worden beheerst door twee gezichtspunten (vgl. 3.2. en 5.3.), nl. dat van de verzelfstandigde lichaam-automaat c.q. de fysische verklaring van de passies (gezichtspunt I); en dat van de 'union du corps et de l'âme' (gezichtspunt II). Beide gezichtspunten - het behoeft eigenlijk nauwelijks betoog - tonen een sterke verwantschap met de idee van het instrumentele resp. de idee van het spontane lichaam.

Immers, de 'union' bleef voor Descartes uiteindelijk een ondoorzichtig en onmiddellijk gebeuren, de 'union' representeert daarmee de idee van het spontane lichaam. Dat spontane lichaam is gemengd, d.w.z. psycho-fysisch van aard. Per slot van rekening heeft het een signalerende functie. Maar zonder afstand, zonder gebruik van de rede, kan de cartesiaanse mens met dit signaal eigenlijk niets. Op de keper beschouwd valt de mens wanneer hij of zij geëmotioneerd is, met zichzelf samen.

Anderzijds kan het gezichtspunt van de verzelfstandigde lichaam-automaat vergeleken worden met de idee van het instrumentele lichaam. Eigenlijk impliceert Descartes' opvatting een radikalisering van genoemde idee. Want terwijl het instrumentele lichaam een bestuurder, een 'actor', vooronderstelt, lijkt de cartesiaanse lichaam-machine dermate autonoom te functioneren, dat

besturing overbodig is. Uiteindelijk ontbreekt de gedachte van besturing of controle toch weer niet, blijkens Descartes' aansporing tot dressuur van lichaam en geest. Het lichaam is niet zo autonoom dat het nergens op 'reageert', - Descartes' opmerkingen over de vroegkinderlijke ontwikkeling suggereren dat het lichaam een geschiedenis (van beïnvloedingen) heeft. Die geschiedenis wordt als een soort mechanica van (op hun beurt te beïnvloeden) associaties geanalyseerd.

Het gaat in dit verband echter vooral om de punten waarop de lichaam-automaat en de idee van het instrumentele lichaam met elkaar vergeleken kunnen worden. Ik doel op de elementen van verzelfstandiging en van distantie t.o.v. een 'actor'. Beide elementen zijn verbonden met de notie 'instrumentaliteit' en kenmerken tevens Descartes' visie op het fysisch lichaam. We hebben boven betoogd dat Descartes het lichaam weliswaar tracht te belichten vanuit het streven naar de hoogste deugden, maar dat het desondanks blijft bij een externe accommodatiepoging zonder werkelijke integratie. Het is de verre gaande verzelfstandiging van het lichaam die de aansluiting op en ontsluiting door het psychische en ethische blokkeert. Het lichaam blijft iets met een bestaan in-zich en op-zich, een bestaan dat pas betekenis krijgt binnen het geheel van de (kosmische) natuur en/of wanneer zijn 'gebruiksfunctie' ontsloten wordt. In de sfeer van het menselijk handelen kan het lichaam dientengevolge niet anders verschijnen dan als middel, ten opzichte waarvan de 'actor' per definitie een gedistantieerde positie inneemt. Die distantie hoeft overigens niet merkbaar te zijn. Zoals de ambachtsman vertrouwd raakt met zijn gereedschap, ja zelfs daarmee kan vergroeien, zo raken mensen vertrouwd met hun lichaam. Die vertrouwdheid doet niets af aan de distantie, want in antropologische zin prevaleert de laatste.

6.3. Is de verhouding van de mens tot de lichamelijke adequaat getypeerd door te onderscheiden tussen een spontaan en een instrumenteel lichaam? Naar mijn mening is dat niet het geval. Want in de eerste plaats kan - aan de hand van Descartes - worden toegelicht dat beide gezichtspunten, 'spontaniteit' en 'instrumentaliteit', uiteindelijk niet met elkaar verenigbaar zijn. In de tweede plaats en in meer positieve zin kan worden betoogd dat de dialectiek van spontaniteit en instrumentaliteit zich - zonder dat emoties daardoor minder 'spanningvol' worden - oplost als de relatie van de mens tot zichzelf in een meer fundamentele zin wordt verstaan.

Voor Descartes verschijnt het geleefde, emotionele lichaam als vanzelfsprekendheid, d.w.z. als weliswaar van nature 'goed', maar in zijn onmiddellijkheid toch ook vragend om een vorm van onderwerping. Descartes kan met het geleefde lichaam niet goed uit de voeten. In wijsgerige zin gaat het om een vanzelfsprekendheid, zo vanzelfsprekend dat Descartes er verder eigenlijk ook niets zinnigs over kan zeggen. In praktische zin is het geleefde lichaam vertrouwd, maar tegelijk ook verdacht en een obstakel in de zelf-realisatie. Eigenlijk zou het niet nodig moeten zijn zich door oefening vertrouwd te maken met de eigen lichamelijke, ware het niet dat de mens behept is met allerlei kwalen en bovendien onder invloed van de passies (en de zintuigen) er toe neigt de werkelijkheid te vertekenen. Eigenlijk zou de mens zijn lichaam moeten kunnen vergeten - of kunnen opgaan in de vanzelfsprekendheid daarvan. De passies verstoren evenwel het vanzelf-

sprekende evenwicht, zij zetten de mens te kijk, voor zichzelf en voor anderen. Die verstoring heeft anderzijds toch ook een zeker nut, want ze maakt attent op wat voor de instandhouding van het bestaan van belang is.

Hoe 'onmiddellijk' de passies als zodanig ook zijn, ze zetten de mens toch ook 'op afstand'. Dat hangt samen met hun disruptieve karakter. De passies maken ons er op attent dat wij *ons bestaan ons voortdurend moeten toe-eigenen*. Dat toe-eigenen bestaat uit het nemen van allerlei 'maatregelen', Descartes spreekt van 'préméditation', van 'industrie', en van 'remèdes'. In de reflectie op en uitvoering van deze maatregelen verschijnt het lichaam echter vooral als 'objekt', als 'machine' of 'automate'. Want, zoals we zagen, zijn het o.a. de bevindingen van de nieuwe wetenschappen, anatomie en fysiologie, die ingezet worden in het streven naar de hoogste deugden.

Deze *overbrugging-middels-objektivering* is de paradoxale, maar onvermijdelijke consequentie van Descartes' uitgangspunt, nl. de scheiding van de twee substanties (res extensa en res cogitans) en de daaruit resulterende verzelfstandiging van het lichaam. Weliswaar kent ook Descartes - net als Aristoteles - de 'behandeling' van de passies middels de passies, maar hij acht deze, zoals we gezien hebben, moreel van minder waarde dan de rationele controle. Omgekeerd is het vanuit deze positie van instrumentele distantie en de daarmee samenhangende nadruk op beheersing, dat de spontaniteit van emoties als niet anders dan verstorend kan worden gezien. En het is al evenzeer op grond van dit idee van rationeel beheer vanuit een onaantastbaar 'ik wil' (vgl. de notie 'générosité' en het 'voló' van de vierde meditatie), dat de spontaniteit van emoties de betekenis krijgt van *ordeverstoring binnen een hiërarchie* van lagere en hogere functies. Emoties dienen zo te worden afgezwakt en ingekaderd dat de *gemoedsrust niet verstoord wordt* en dat denken en willen kunnen blijven functioneren volgens de hoogste principes van de rede. Het is om deze reden dat Descartes onvoldoende armslag over houdt om aan de kwalitatieve veelkleurigheid van het affektieve spectrum recht te doen.

Spontaniteit en instrumentaliteit, onmiddellijkheid en middellijkheid, het zijn zo bezien niet met elkaar te verenigen polen die nochtans elkaar oproepen en in stand houden. De dialectiek tussen beide wordt in het leven geroepen door de 'distinction' en de daarmee verbonden gedachte van het zelfstandige lichaam. Het is deze dialectiek, die maakt dat Descartes de relatie tot het geëmotioneerde lichaam uiteindelijk slechts in de abstrakties c.q. de uitersten van spontaniteit en instrumentaliteit kan vatten. Dit begrippenpaar is niet toereikend voor een structuuranalyse die recht beoogt te doen aan emoties. Emoties zijn nooit puur spontaan - want ze zijn uitingen van en binnen een persoonlijke levensgeschiedenis en daardoor altijd in zekere zin al 'voorbewerkt'. Al evenmin nemen we t.o.v. onze emoties een puur instrumentele houding in - want in zekere zin zijn ze ons steeds weer voor en gunnen ze ons eenvoudigweg de tijd niet om t.o.v. hen een houding aan te nemen. Zonder hierop nu uitvoerig in te gaan, kan worden gesteld dat de gesignaleerde dialectiek wortels heeft welke reiken tot de oorsprong van Descartes' denken, de intuïtie van het cogito. Ook m.b.t. cogito speelt de problematiek van middellijkheid en onmiddellijkheid. Immers, hoe verhoudt de onmiddellijke evidentie van het cogito zich tot de middellijkheid van de

methode ? M.a.w. hoe verhoudt zich de oerevidentie van het bewust-(er-)zijn tot het methodisch toepassen van regels ?⁴²

Een beter zicht op emoties ontstaat eerst dan wanneer deze primair *als momenten in de relatie van de mens tot zichzelf* worden opgevat. Heel de problematiek van middellijkheid en onmiddellijkheid, van spontaniteit en instrumentaliteit, verdwijnt als sneeuw voor de zon, indien de verhouding van de mens tot zichzelf als antropologisch fundamenteeler wordt beschouwd dan de subjekt-objekrelaties welke in de menselijke emotionaliteit tot ontsluiting komen.⁴³ Emoties zijn er de indikator van dat wij ons tot onszelf (en tot anderen) verhouden. Nog wat preciezer : emoties signaleren dat we ons ook nog op een andere wijze tot onszelf verhouden dan we ons vlak daarvoor bewust waren. In de verhouding tot onszelf is er vaak sprake van *meerzinnigheid*, - dat is het betrekkelijke gelijk van het onderscheid tussen spontaniteit en instrumentaliteit. Alleen, die meerzinnigheid is geen a-normatief gegeven, zij dient betrokken te worden op de normatieve verbanden die voor de verschillende typen van ik-zelf relatie gelden. Emoties vragen om toetsing. Vaak attenderen ze ons op wat ons werkelijk na aan het hart ligt. Anderzijds kan dat attenderen ook hinderlijke of pathologische vormen aannemen. Emoties vragen daarnaast om interpretatie. Want ze kunnen ons bedriegen. Omgekeerd signaleren ze soms feilloos ons zelfbedrog. Dat geldt voor de spreker en voor het meisje aan het begin van dit artikel. Overschat de spreker zichzelf of brengt de spanning hem juist tot groter prestatie ? Of - nog anders - hangt zijn angst vooral samen met de (te) hoge eisen, die hij zich stelt ? De verlegenheid van het meisje vraagt om interpretatie. Wil de jongen teveel tegelijk ? Of wil het meisje voor zichzelf niet weten dat ze om hem geeft ? Of betekent het blozen een aanmoediging tot nadere kennismaking ? De voorbeelden maken duidelijk dat genoemde meerzinnigheid niet per definitie hoeft te duiden op een disharmonie in het menselijk functioneren. Eerder is het zo dat emoties ons attent maken op de

⁴² Descartes lijkt hier geen probleem te zien, daar de methode voor hem samenvalt met het op de juiste wijze tot gelding brengen van de intuïtie van het cogito. Kennen in cartesiaanse zin is een vermogen, een 'techne', hetwelk precies bestaat in het op de juiste wijze, d.w.z. methodisch gebruik maken van de grondintuïtie(s). De intuïtie van het cogito heeft m.a.w. zelf, in haar toepassing, een schiftende werking. Wat niet in haar ligt besloten, wordt uitgezuiverd en gesubsumeerd onder de res extensa. Toch lost dit de problemen niet op. Want het cogito zelf is *naar zijn oorsprong* niet het resultaat van de toepassing van zichzelf, het is zelf niet-methodisch verworven. Anders gezegd: in de act van zijn ontdekking transformeert het 'cogito-als-bewustzijn' zich direct in 'bewustzijn-van-het-cogito'. Descartes tracht beide te vatten in de ene grondintuïtie van het cogito. Dit drijft hem echter in de richting van een idealisme dat hij niet voorstaat. Want het bewustzijn wenst Descartes niet te beschouwen als een alomvattend weten van een in zichzelf rustende substantie. Kennisverwerving is voor Descartes een volgens een bepaalde orde zich ontvouwend proces, een activiteit welke regels vooronderstelt. Hieruit vloeit dan direct een tweede bezwaar voort. De regels voor de kennisverwerving zijn, hoe men het ook wendt of keert, toch niet onmiddellijk gegeven, maar vooronderstellen een leerproces, zoals Descartes blijkens zijn *Regulae* ook beseft. Maar in dit leerproces wordt geleidelijk toch afstand genomen van de onmiddellijke, actuele evidentie van het cogito. Vgl. H. Caton, *a.w.*, pp.54, 55: en E. van Leeuwen, *Descartes' Regulae. De eenheid van heuristische wetenschap en zelfbewustzijn*, VU-Uitgeverij: Amsterdam, 1986, hfdst. 8.

⁴³ Mijn elders in dit nummer opgenomen artikel *Emotie als structuur-probleem* gaat dieper in op de structuraalanalyse van emoties aan de hand van Dooyeweerd's visie op het menselijk lichaam als enkaptisch structuurgeheel.

mogelijkheid daarvan. Daarnaast verdiepen en verrijken zij de subjectieve beleving.

SUMMARY

In western culture the body seems to be experienced in a twofold way, as a spontaneous and as an instrumental body. During emotional experience the body loses the implicitness and self-evident instrumentality, which mark its functioning in routine daily activities. The body appears as quasi-autonomic and spontaneous and seems to place itself over-against us in a meaningful way, whereas during daily activities the body usually is not noticed and seems to function as the tool-like extension of human subjectivity.

It is argued that the ambiguity of spontaneity and instrumentality has historical roots, which reach as far back as Descartes, especially in his doctrine of the passions. Descartes' *The Passions of the Soul* reveals a more complex picture of mind-body interaction, than is suggested by the common-sense notion of 'dualism'. The popular interpretation, i.e. a dualism of two completely separated substances, is only compatible with the instrumental view, not with the conception of (meaningful) spontaneity of the body. Cartesian emotion theory, however, introduces the notion of the union of body and soul, not as a theoretical idea but as a practical intuition of the mixed mental-bodily nature of emotions. This practical intuition does not have the same level of clarity and distinction as the other two intuitions, the intuition of the mind (*res cogitans*) and that of the body (*res extensa*).

In the case of emotion the practical intuition of mind-body union is experienced as a confused idea (*idée confuse*) concerning the way in which we may benefit or be harmed by a particular event. The immediacy of this confused idea contrasts with the distance of the reflective attitude. The notion of mind-body union emphasizes the internal finality of the psycho-physical 'composé', i.e. the signaling function and meaningfulness of what might be called the spontaneous body.

The Cartesian definition of emotion separates the physiological and cognitive functions of emotion. According to Descartes, as is well-known, knowing means distinguishing between the different functions or aspects of an object. This holds also for emotions. In Cartesian emotion theory, however, both the physiological and the psychological analysis of the passions converge to the notion of mind-body union. Thus, physiological analysis is not restricted to a description of somatic changes, but engages itself with the consequences of these changes for health and the various dispositions to action. The psychological analysis explores the effects of emotion on motivation and evaluation and does not restrict itself to the perceptual content of emotion.

Despite these attempts to integrate both kinds of analysis from the perspective of union of body and soul, Descartes firmly holds on to the idea of the body as a machine or automaton (separate from the mind). The body, including the emotional body, remains a semi-automatic device which needs to be ruled and controlled. The *Passions of the Soul* contains numerous instructions how to restrain the passions. The highest objective of cartesian ethics is man's free disposition of the will. It should be mentioned, that Descartes, with regard to this ultimate goal, surprisingly makes use of a hierarchical scheme of lower and higher passions, perfecting the function of respectively the body (joy, for example), the soul (love) and the free will (desire).

It is concluded that both ideas, that of mind-body union and that of the material, semi-autonomic body, are irreconcilable. Ultimately, the passions are placed against the background of man's lifelong struggle against imperfection. In view of the ideal of the well-balanced, free and generous person, emotions are to be viewed as disruptive phenomena. The struggle against potential disturbances of the carefully maintained equilibrium can only be conceived as an appropriation of the emotional

(spontaneous) body by means of objectification. This act of objectification implies the introduction of a distance between the actor and the body and, consequently, leads to the instrumental view of the body. In this manner the spontaneous and immediate body is transformed into a mediating and objective body. In order to perfect one's moral life, the objective knowledge of anatomy and physiology is to be appropriated subjectively and should be applied to the emotional body. In this way, however, both points of view, that of the spontaneous body as expressed in the idea of the union and that of the instrumental body as expressed in the idea of the material body, are not really integrated. It is suggested, that this duality can successfully be conquered, if emotions are considered as moments or positions in man's relation to him/herself.