

‘Onder eeuwigheid versta ik...’: het eeuwigheidsbegrip bij Spinoza.

Julie R. Klein, Villanova University

“By Eternity I Understand”: Eternity According to Spinoza,” © *Iyyun* · *The Jerusalem Philosophical Quarterly* 51 (July 2002): 295-324.

Met welwillende toestemming van de auteur en van de redactie van het tijdschrift vertaald, inclusief alle citaten, door Karel D’huyvetters © 2013. Met dank aan Hubert Eerdekens voor het proeflezen.

Eeuwigheid verschijnt als een concept in enkele van de belangrijkste passages van Spinoza’s *Ethica* en houdt nauw verband met de kerngedachten van noodzakelijkheid en oneindigheid in zijn filosofie. Spinoza’s opvatting van eeuwigheid verschilt van verscheidene vertrouwde concepten van de eeuwigheid in de geschiedenis van de filosofie. Het is opmerkelijk dat Spinoza spreekt over de eeuwigheid zonder ze in verband te brengen met de tijd en de tijdsduur, of met onbeweeglijke gelijktijdigheid. Spinoza’s eeuwigheidsconcept komt niet overeen met Plato’s onveranderlijke tijdloosheid, noch met het *nunc stans* van Augustinus of Boëthius, waarin de gehele tijd tegelijkertijd beschouwd wordt. Spinoza’s eeuwigheid is evenmin helemaal equivalent met de middeleeuwse opvattingen over eeuwigdurendheid, hoewel dat begrip iets weergeeft van de Spinozistische betekenis van eeuwigheid als ‘altijd’, dat wil zeggen zonder begin of einde. Verder houdt Spinoza’s eeuwigheid, als we ze correct interpreteren, geen transcendentie in, in de zin van een ontologische scheiding of verschil. In plaats daarvan schildert Spinoza eeuwigheid, tijd en tijdsduur af als onherleidbaar verschillende manieren om de dingen waar te nemen en hij analyseert de kennis in de context van de ontologie van *natura naturans* en *natura naturata*, de Natuur als onbegrensd en de Natuur in zijn oneindig of onbepaald veel modi of determinaties.

In dit artikel zal ik de kwestie van de eeuwigheid eerst benaderen in termen van Spinoza’s kenleer, waarbij de noties van tijd, tijdsduur en eeuwigheid gerelateerd worden aan de verschillende soorten of de wijzen van waarnemen die in de *Ethica* geanalyseerd worden. ‘Eeuwigheid’ benoemt zo gezien God, de Natuur of de Substantie voornamelijk als beschouwd vanuit de derde of intuïtieve kennissoort. Vervolgens relateer ik deze op de kennis gecentreerde benadering aan het thema van de immanentie in Spinoza’s filosofie, om zo een pleidooi te houden voor een

niet-transcendente interpretatie van het eeuwigheidsbegrip. In dat gedeelte van dit essay wordt de verhouding tussen eeuwigheid en oneindigheid uitgeklaard. Ten slotte onderzoek ik het verband tussen eeuwigheid en noodzakelijkheid. Het begrip noodzakelijkheid heeft een bijzondere verhelderende rol in verband met eeuwigheid omdat het de aandacht vestigt op het actuele bestaan en omdat het geassocieerd wordt met zowel de tweede als de derde kennissoort. Ik zal aanvoeren dat Spinoza een beroep doet op het intuïtieve begrijpen in de context van het eeuwigheidsbegrip omdat het de wijze van kennen is die het bestaan en de noodzakelijke verbanden onderkent in hun intrinsieke of betrokken aard. Samen genomen stellen de onderdelen van dit essay een niet-neoplatoonse, niet-idealistische lezing voor van Spinoza's opvatting over eeuwigheid.

De strategie om cognitieve en metafysische kwesties samen te brengen wordt gesuggereerd door Spinoza's definitie van eeuwigheid in Ethica 1. De tekst toont Spinoza's duidelijke beklemtoning aan van de manier waarop we eeuwigheid moeten verstaan, evenals zijn centrale concept van eeuwigheid in termen van noodzakelijke verbondenheid. De uitdrukking 'versta ik' (*intelligo*) oriënteert Spinoza's beschouwingen over het begrip eeuwigheid minder in termen van *wat* eeuwigheid is – alsof het over een ding gaat dat men kan kennen – dan in termen van *hoe* het moet begrepen worden. Eeuwigheid is meer bepaald 'het bestaan zelf' begrepen in termen van noodzakelijkheid. Dat heeft niets te maken met tijd of tijdsduur:

Onder eeuwigheid versta ik het bestaan zelf, zoals men het bedenkt als noodzakelijk volgend uit de definitie van het eeuwige alleen.
(E1def8)¹

Enkel de *explicatio* die bij deze gebalde definitie hoort, verwijst naar de tijd en de tijdsduur, en de verwijzing is negatief:

Zo bedenkt men immers het bestaan als een eeuwige waarheid, als de essentie van de zaak, omdat het niet kan verklaard worden door de tijdsduur of de tijd, zelfs wanneer men de tijdsduur opvat als iets dat geen begin of einde kent.

Het onderscheid dat hier gemaakt wordt tussen eeuwigheid en tijd en tijdsduur wordt bevestigd door heel Ethica 1 heen en opnieuw in Ethica 5.

¹ Latijnse Spinoza-citaten volgen Carl Gebhardt's *Spinoza Opera* (Heidelberg, 1925). Voor alle Spinoza-citaten worden de gebruikelijke verwijzingen gebruikt, ook voor de verwijzingen naar het *Traktaat over de verbetering van het verstand* (TdIE). Al de Spinoza-citaten zijn hier opnieuw uit het Latijn vertaald door Karel D'huyvetters.

E1p33s2 herformuleert de *Explicatio* van E1def8 concies: 'Aangezien er in de eeuwigheid geen *wanneer, noch voor of na bestaat...*' Ethica 5 onderstreept hetzelfde thema: '...noch kan eeuwigheid door tijd gedefinieerd worden, of kan ze enig verband hebben met de tijd' (E5p23s). Op dezelfde manier verwijst Spinoza in de bewijsvoering van E5p30 rechtstreeks naar de definitie van de eeuwigheid waarmee hij begon: 'De eeuwigheid is de essentie zelf van God in zover die zijn noodzakelijk bestaan inhoudt (volgens E1def8).' Het is duidelijk dat volgens Spinoza elke gedachte aan tijd en tijdsduur ons niet helpt om te begrijpen wat eeuwigheid is. Wat 'eeuwigheid' ook moge betekenen, het is iets anders dan tijd en tijdsduur, en Spinoza stuurt ons in plaats daarvan in de richting van de concepten van noodzakelijke verbondenheid en betrokkenheid. Voor Spinoza gebeurt alles wat gebeurt noodzakelijkerwijze; het zal dus nodig zijn het belang van dit beroep op de noodzakelijkheid duidelijk te maken. Mijn stelling is dat de noodzakelijkheid waarover het hier gaat het best kan begrepen worden in termen van intrinsieke verbondenheid of bij elkaar horen.

In een eerste deel richt ik de aandacht op het belang van het werkwoord *intelligere* voor Spinoza's onderscheid tussen eeuwigheid en tijd en tijdsduur, en ik relateer dat aan zijn interpretatie van de verschillende manieren (*modi*) en soorten (*genera*) van de kennis. Daar waar E1def8 een verband legt tussen eeuwigheid en intellect, voegt E2p44s daaraan toe: 'Overigens twijfelt niemand eraan dat wij ons ook de tijd kunnen inbeelden,...' Ook Brief 12 is van cruciaal belang in deze kwestie, aangezien daarin het onderling verband wordt aangetoond tussen de wijzen van kennen en de predicaten van de tijd, de tijdsduur en de eeuwigheid. In mijn onderzoek naar het belang van de wijzen van kennis voor Spinoza's opvatting van eeuwigheid maak ik gebruik van de term 'modale differentie' als een aanduiding van het niet-ontologische maar desondanks onherleidbare onderscheid tussen de wijzen of soorten van kennis. Het gebruik van 'modaal' weerspiegelt Spinoza's taxonomie van het kennen in termen van de 'wijzen van kennen' (*modi percipiendi*) in TdIE §18, en zijn beschrijving van de eerste kennissoort als een manier om de dingen te beschouwen (*modus contemplandi*) in E2p40s. Spinoza's preciseringen 'vanuit het oogpunt van' (*sub specie...*) en 'in zover' (*quatenus...*) suggereren eveneens dat eenzelfde ding kan beschouwd worden vanuit verschillende perspectieven en vanuit verschillende oogpunten. Denken en uitgebreidheid, als wijzen om de substantie te begrijpen (E2p7s), zijn een voorbeeld van dit soort van onderscheid, dat we evengoed kunnen omschrijven als een kwestie van perspectief. In die zin blijken de uitdrukkingen *sub specie aeternitatis* en *sub specie*

durationis verschillende wijzen te benoemen om dezelfde *Deus sive Natura sive Substantia* te ervaren of waar te nemen. Door aandacht te besteden op Spinoza's nadruk op het cognitieve komen we aldus tot een eerste reden om te denken dat eeuwigheid niet moet opgevat worden in termen van transcendentie of scheiding. Omdat een of andere vorm van scheiding tussen het mentale en het lichamelijke typisch is voor opvattingen over de eeuwigheid als transcendent, schets ik hier Spinoza's afwijzing van het Cartesiaans dualisme. Daar waar wij zouden verwachten dat een niet-lichamelijk intellect boventijdelijke waarheden onderkent, geeft Spinoza ons een niet-dualistische psychologie en een niet-transcendente eeuwigheid. Het eerste deel besluit met een analyse van het distinctieve karakter van de intellectuele perceptie. Als onderscheiden van de andere wijzen van waarneming onderkent de intellectuele intuïtie zowel eenheid als differentiatie, ze onderkent dingen die concreet bestaan, en ze onderkent de intrinsieke verbondenheid die Spinoza betrokkenheid (*involvement*) noemt.

In de daarop volgende delen ontwikkel ik de modale of perspectivische interpretatie op meer expliciet metafysische wijze. Omdat het eeuwigheidsbegrip aansluit bij Spinoza's *natura naturans* en om die reden vaak geïnterpreteerd wordt als funderend of scheppend, behandel ik in het tweede deel E1p29s om aan te tonen dat *natura naturans* en *natura naturata* kunnen beschouwd worden als twee wijzen om de Natuur te bekijken en dat ze dus kunnen geïnterpreteerd worden zonder te verwijzen naar een ontologische hiërarchie of derivatie. Bijgevolg moet de eeuwigheid van de Natuur niet begrepen worden in termen van eeuwigheid als de oorsprong van tijd en tijdsduur. In het derde deel voer ik aan dat de eeuwigheid al net zo min een *telos* kan zijn als een oorsprong. Spinoza's afwijzen van een schepping, zijn benadrukken van het generatieve karakter van de natuur en zijn kritiek op het teleologisch denken, evenals zijn beschrijving van het bestaan in termen van de *conatus*, suggereren dat de eeuwigheid van de natuur niet mag begrepen worden als een totaliteit of een afgewerkt geheel van gerealiseerde mogelijkheden. 'Zijn' betekent voor Spinoza voortbrengen, en de Natuur is, kort samengevat, absolute generatieve activiteit en absolute affectiviteit: 'Er bestaat niets dat niet van nature tot een gevolg leidt' (E1p36). Op dezelfde manier noemt Spinoza in Ethica 5 de Natuur een 'onbeperkte verbinding van oorzaken' (E5p6d). Misschien is het in verband met de onmogelijkheid van een duidelijk begin of grondslag en de onmogelijkheid van een duidelijk einde of totaliteit dat de betekenis van 'eeuwigheid' als 'altijd' nog het duidelijkst blijkt.

Het verband tussen eeuwigheid en noodzakelijkheid is door verschillende commentatoren behandeld. Pierre-François Moreau, bijvoorbeeld, benadrukt het intern noodzakelijk karakter van het bestaan van de substantie en begrijpt de eeuwigheid volgens dat model.² Aansluitend bij David Savans nominalistische interpretatie voer ik aan dat de noodzakelijkheid en het bestaan identiek zijn. Omdat, zoals E1p17s suggereert, formele wetten en natuurlijke dingen enkel conceptueel van elkaar verschillen, convergeren eeuwigheid en noodzakelijkheid in concreet bestaande dingen.³ De eeuwigheid van de Natuur en haar noodzakelijkheid komen dus tot uiting in de concrete Natuur. Spinoza's uitspraak dat de eeuwigheid 'het bestaan zelf' is, betekent in feite dat eeuwigheid niets is buiten de Natuur, niets anders dan de Natuur. Zoals ik het zie is het beschouwen van de Natuur *Sub specie aeternitatis* juist het zien van de modi van de Natuur in hun immanente betrokkenheid. Dat Spinoza de noodzakelijkheid inroept in verband met de eeuwigheid wijst op het centrale karakter van het concrete bestaan in zijn denken. In het vierde deel kom ik terug op bewijsvoeringen over de aard van de kennissoorten uit de vorige delen en focus ik op het concept van de noodzakelijke verbondenheid. Ik neem drie teksten uit Ethica 2 en voer aan dat het concept van de noodzakelijke betrokkenheid een belangrijke rol speelt in het overbruggen, zij het in beperkte mate en met onweerlegbare beperkingen, van het verschil tussen de tweede en de derde soort kennis. In het vierde deel verbind ik de onderdelen van dit essay met elkaar door de epistemologische en de metafysische kwesties aan elkaar te relateren, en ik benadruk opnieuw dat de perspectivische benadering, ondanks het benadrukken van de onderlinge onherleidbaarheid, de verschillende kennissoorten niet van elkaar losmaakt.

Samengevat verdedig ik een interpretatie van de eeuwigheid als een naam voor het denken over de Natuur met de derde kennissoort. Terwijl dit artikel verscheidene onderwerpen behandelt bij het uitklaren van Spinoza's opvatting over de eeuwigheid, brengt het concept van een modale of perspectivische differentie en het concept van de immanentie van de Natuur alles in een geheel samen. Ten slotte: in dit essay maak ik gebruik van de Ethica, de Brieven en het Traktaat over de verbetering van het verstand. Hoewel Spinoza de kwesties van tijd, tijdsduur en eeuwigheid ook elders behandelt, het meest opmerkelijk in *Descartes'*

² Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité* (Paris: PUF/Épiméthée, 1994).

³ Zie David Savan, "Spinoza on Duration, Time, and Eternity," in *Spinoza: The Enduring Questions*, ed. Graeme Hunter (Toronto: UTP, 1994), 3-20.

filosofische principes en de *Metafysische overwegingen*, bewaar ik de behandeling van die teksten voor een andere gelegenheid. Omwille van gelijksoortige redenen van reikwijdte behandel ik hier evenmin de kwestie van de eeuwigheid van de menselijke mentale vermogens.⁴

1. De wijzen van waarneming en de kennis en het discours van de Ethica

Bij het benaderen van Spinoza's behandeling van de eeuwigheid moeten we ons zorgvuldig bezinnen over de aard van zijn discours over de eeuwigheid en onderzoeken hoe wat er gezegd wordt de verschillende wijzen van waarnemen en kennen uitdrukt.

Zoals David Savan heeft aangevoerd, vindt de Ethica plaats in de kennis van de tweede, discursieve soort, wat bijgevolg de intuïtieve inzichten van de derde kennissoort mogelijk maakt, zonder die evenwel te verzekeren. Savan benadrukt de ironie van de noodzaak om gebruik te maken van taal en van de *mos geometricus* om te verwijzen naar iets dat henzelf overstijgt.⁵ Alexandre Matherons benadering van Ethica 1 als een tekst die in toenemende mate intuïtief wordt en intuïties doet toenemen, is daarmee in eenklank.⁶ Om dat te bereiken is Spinoza's argumentering grotendeels gericht op het maken van een onderscheid tussen rationele concepten en verbeeldingen, aangezien 'mentaal vermogen', in tegenstelling tot 'verbeelding' een activiteit benoemt. Yirmiyahu Yovel noemt dit proces van het onderscheiden van verbeelding en verstand 'het verbeteren van de fouten' (*emendation of error*) en benadrukt dat dit het primaire project van de Ethica is.⁷ Rationele concepten zijn echter niet de maatstaf voor het kennen in de Ethica. Idit Dobbs-Weinstein doet ons denken aan Savans nadruk op de limieten van de rede en de bewijsvoering wanneer zij paradoxen en contradicties suggereert als de

⁴ Voor een behandeling die zich inlaat met de *Cogitata Metaphysica* en die de eeuwigheid van het mentale vermogen tot centraal thema neemt, zie Savan, *a.c.* Over Spinoza's argumentering in *Renati Des Cartes Principia Philosophiae* en de CM, zie Yannis Prelorentzos, *Temps, durée, et éternité dans les Principes de la Philosophie de Descartes de Spinoza*. Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et documents, N° 6 (Paris: PU Paris Sorbonne, 1996).

⁵ David Savan, "Spinoza on Language," in *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, ed. Marjorie Grene (New York: Anchor, 1973), 60-72.

⁶ Alexandre Matheron, "Essence, Existence and Power in *Ethics* I: The Foundations of Proposition 16," in *God and Nature: Spinoza's Metaphysics* (Spinoza by 2000, vol. 1), ed. Y. Yovel (Leiden: Brill, 1991).

⁷ Yirmiyahu Yovel, "The Second Kind of Knowledge and the Removal of Error," in *Spinoza on Knowledge and the Human Mind* (Spinoza by 2000, vol. 2), ed. Y. Yovel (Leiden: Brill, 1994) 93-110.

voornaamste strategieën van een tekst die uitgevoerd wordt op meerdere niveaus. Wat paradoxaal en contradictoir is vanuit het standpunt van de taal en de rede kan desondanks toch intellectueel kenbaar zijn. Inderdaad, gezien de 'armoede van woorden' kunnen negatieve definities intelligibele affirmaties uitdrukken (TdIE §96).⁸ Elk waar idee is vanzelfsprekend intrinsiek affirmatief. In dat raam wordt 'eeuwigheid' een naam voor iets dat onverenigbaar is met de rede, dat wil zeggen voor wat de coherentie van de rede overstijgt en onderbreekt, en ze ombuigt in een negatie. Voor Spinoza is eeuwigheid niet discursief denkbaar, maar blijft wel intellectueel intuïeerbaar. Spinoza's teksten over de eeuwigheid moeten dus gelezen worden als verwijzend naar een soort kennis die zij zelf niet volledig kunnen articuleren.

E1def8 die we eerder citeerden is een voorbeeld van de manier waarop Spinoza de limieten aangeeft van het discours van de tweede soort en dat onderscheidt van het intellectueel of het intuïtief verstaan. Wanneer Spinoza eeuwigheid definieert vanuit het perspectief van het intellectueel verstaan, verwijst hij niet naar de tijd en de tijdsduur maar vestigt hij onze aandacht integendeel op het bestaan. Als het erom gaat te begrijpen wat eeuwigheid is, zijn tijd en tijdsduur niet relevant. Spinoza's bewering 'ik versta' is rechtstreeks verbonden met bestaan en met noodzakelijkheid. Waar Spinoza stilzwijgend voorbijgaat aan tijd en tijdsduur wanneer hij spreekt vanuit het perspectief van het verstaan, is hij negatief over beide wanneer hij spreekt vanuit het perspectief van de rationele verklaring. Wanneer de rede de eeuwigheid vat en op die manier discursief uitwerkt wat het intellect onmiddellijk inziet, ontkent zij elke relatie met de tijd en de tijdsduur; wanneer de rede gevraagd wordt om de eeuwigheid uit te leggen, zegt zij wat de eeuwigheid niet is, niet wat ze is. Wanneer de rede haar toevlucht neemt tot negaties, wordt de *Explicatio* zelfbegrenzend en zelfondermijnend. Het negatieve karakter van de *Explicatio* wijst niet alleen op de ontoereikendheid van middeleeuwse concepten van Gods eeuwigdurendheid of zijn noodzakelijk bestaan, maar op de ontoereikendheid van al dergelijke rationele, discursieve verklaringen zelf. Om het in Spinoza's terminologie te stellen: hier komt het verschil naar voren tussen de tweede en de derde soort van kennen.⁹

⁸ Idit Dobbs-Weinstein, "Maimonidean Aspects in Spinoza's Thought," *Graduate Faculty Philosophical Journal* 17 (1994), 153-174.

⁹ Jeffrey Bernstein vestigde mijn aandacht op een passage in Spinoza's *Korte verhandeling* die deze onverenigbaarheid illustreert. In de 'Dialoog tussen het Verstand, de Liefde, de Rede en de Begeerte,' vraagt de Liefde of het Intellect 'gedacht heeft aan een supreem perfect wezen.' Het Intellect antwoordt: 'Ik voor mij aanschouw de *Natuur*

Om in te zien wat dat verschil betekent en wat de plaats is van het bedenken – de rationele activiteit waarop een beroep gedaan wordt in E1def8 en die in Spinoza's kenleer gepositioneerd is tussen de verbeelding en het intellectuele begrijpen – richten wij onze aandacht op Spinoza's Brief 12 en op verwante teksten in het Traktaat over de verbetering van het verstand en de Ethica. In Brief 12 legt Spinoza zijn opvatting over eeuwigheid uit aan Lodewijk Meijer door te wijzen op de tegenstelling tussen verbeelding en intellect:

Wel, omwille van het feit dat we een tijdsduur en een hoeveelheid willekeurig kunnen bepalen, wanneer we inderdaad de hoeveelheid beschouwen als onafhankelijk van de Substantie, en de tijdsduur als onafhankelijk van de wijze waarop hij voortvloeit uit de eeuwige dingen, ontstaat de notie van tijd en van maat; de tijd om de tijdsduur, en de maat om de kwantiteit te bepalen, en wel zo dat we ons die gemakkelijk kunnen voorstellen. Omdat we de manifestaties van de Substantie onderscheiden van de Substantie zelf, en ze onderbrengen in klassen, om ze ons zoveel mogelijk gemakkelijk voor te stellen, ontstaat de notie van 'aantal', waarmee we elk van de manifestaties afzonderen. Daaruit blijkt duidelijk dat maat, tijd en aantal niets anders zijn dan wijzen van denken, of beter nog, van verbeelden (*cogitandi, seu potius imaginandi Modos*). [...] Er is immers veel dat we helemaal niet met onze verbeelding kunnen vatten; maar enkel met ons intellect kunnen we bevroeden wat Substantie betekent, of eeuwigheid en dies meer. Als iemand dergelijke dingen probeert te verklaren met begrippen van die aard, die niet meer zijn dan hulpmiddelen van onze verbeelding, doet hij niets meer dan wanneer hij zich zou beijveren om zijn verbeelding op hol te laten slaan. Het is ook nooit mogelijk om de modi zelf van de Substantie correct te begrijpen, wanneer we ze verwarren met dergelijke denkbeelden (*Entia rationis*) of hulpmiddelen van de verbeelding (*imaginationis auxilia*). Want wanneer we dat doen, scheiden we hen van de Substantie en van de wijze waarop ze voortvloeien uit de eeuwigheid; het is echter niet mogelijk ze los daarvan correct te begrijpen. (Ep. 12).

niet anders dan als een geheel, oneindig en ten opperste volmaakt. Als je daaraan twijfelt, vraag het dan aan de Rede. Zij zal het jou zeggen.' In feite antwoordt het Verstand enkel met 'Ja, namelijk de Natuur' en zegt dan verder niets meer in de dialoog. De Liefde, die een verdere verklaring wenst, wendt zich tot de Rede, die argumenten aanhaalt uit de absurditeit om de Natuur te limiteren met een Niets. In de KV noch in de Ethica is de Rede opgewassen tegen de taak om het intuïtieve begrijpen uit te leggen.

Volgens Spinoza wordt de verbeelding gekarakteriseerd door passiviteit, wanorde en onterechte verbanden. In de TdIE lezen we dat de verbeelding het resultaat is van 'bepaalde waarnemingen die toevallig zijn en (als het ware) uit hun verband gerukt.' Die waarnemingen vinden hun oorsprong in externe oorzaken wanneer het lichaam 'verscheidene bewegingen ondergaat' (TdIE §84). Hoewel al de ondergane bewegingen die de impressies produceren noodzakelijk gebeuren, is de verbeelding een soort van waarneming waarbij de natuurlijke noodzakelijkheid verduisterd is. De verbeelding laat zich leiden door het toeval en door discontinuïteit, en mist zo de noodzakelijkheid van de natuur, evenals haar ontplooiing in causale netwerken en verbanden. Als dusdanig scheidt het verbeeldend denken de modi van de Substantie en verduistert aldus de 'efflux uit de eeuwigheid'. Op die manier stelt het bovendien concreet bestaande modi voor als louter mentale entiteiten en vice versa. In Spinoza's voorstelling van de verbeelding in de TdIE komt dit onvermogen van de verbeelding niet voort uit het feit dat ze lichamelijk is (wat het geval zou zijn in een Cartesiaanse interpretatie), maar uit het feit dat ze passief is.¹⁰ Doordat ze passief is, drukt de verbeelding niet het 'generatieve karakter van de ideeën' uit, en resulteert integendeel in vergissingen, in de vorm van onware, fictieve of zelfs contradictoire ideeën. Enkel het intellect functioneert als 'een spirituele automaat' (TdIE §85).

In de Ethica wordt de passiviteit van de verbeelding en haar discontinuïteit nog uitgebreid en expliciet gerelateerd aan wat in de TdIE betiteld wordt als perceptie *ex auditis et signis* en *experientia vaga* (TdIE §19). De meest prangende kwestie is die *experientia vaga*, met andere woorden de lichamelijke aandoeningen, en die spelen een aanzienlijk rol in Spinoza's uiteenzetting over de verbeelding in de Ethica. Woorden en tekens zijn abstracties die afgeleid zijn van *experientia vaga*, en vervolgens gerelateerd worden door of aan een andere kennende persoon. Op die manier zijn ze dubbel verwijderd van de ontmoeting met de concrete dingen en zijn ze minder productief bij het denken, omdat de aandoeningen waarvan de woorden en de tekens afgeleid zijn of waarvan

¹⁰ 'Overigens mag men als men dat wil hier als verbeelding nemen wat men wil, op voorwaarde dat het iets anders is dan het intellect, en iets dat de *anima* voor iets passiefs houdt. Uiteindelijk is het eender hoe men ze opvat, omdat we weten dat het iets vaags is, en waardoor de *anima* wordt aangedaan, en tegelijkertijd weten we ook hoe we ons ervan kunnen bevrijden met behulp van het intellect. Het mag dus niemand verbazen dat ik hier geenszins zal bewijzen dat er lichamen zijn en andere noodzakelijke dingen en dat ik het toch heb over de verbeelding, over het lichaam en zijn constitutie. Immers, zoals ik zei, uiteindelijk is het wat ik ervan maak, omdat ik besef dat het iets vaags is &c.' (TdIE §84). Deze passage wijst op een typische manier allerlei Cartesiaanse bezwaren van de hand. Spinoza's nadruk op de oorsprong van de ideeën in de fysieke dingen in TdIE §99 raakt een soortgelijk thema aan.

ze het bestaan suggereren niet werkelijk ervaren worden door de luisteraar of de kijker. In *Ethica* 2 definieert Spinoza beelden (*rerum imagines*) als 'de aandoeningen van het menselijk lichaam, waarvan de ideeën externe lichamen voorstellen als voor ons aanwezig.' Het verbeelden gebeurt 'wanneer wij ons lichamen op die manier voorstellen,' dat wil zeggen als aanwezig (E2p17s). De details van Spinoza's interpretatie van de verbeelding worden uiteengezet in een reeks stellingen die onmiddellijk volgen op die definitie. Spinoza beschrijft het verbeeldende kennen in termen van verkeerd geïnterpreteerde causale verbanden, het verbreken van de band met causale netwerken en de verwarring die daaruit volgt. Doordat een imaginaire idee inadequaat is, vooral wanneer ze enkel betrekking heeft op het mentale, is ze zoals een conclusie zonder premissen (E2p28d).¹¹ In E2p29s gaat de formulering van de TdIE als actief en passief over in een taalgebruik van interne en externe determinatie:

Ik zeg uitdrukkelijk dat er mentaal geen adequate kennis is, noch van het mentale zelf, noch van het eigen lichaam, noch van externe lichamen, doch slechts een confuse kennis, telkens wanneer men de dingen waarneemt vanuit de gewone natuurlijke ordening, dat wil zeggen wanneer men ertoe komt om van buitenaf, op grond van het wel degelijk toevallige voorkomen, dit of dat te beschouwen, en niet telkens wanneer men veeleer intern, namelijk op grond van het feit dat we de dingen met veel tegelijk beschouwen, ertoe komt om hun onderlinge overeenstemming, hun verschillen en tegenstellingen te begrijpen. Telkens wanneer wij dus mentaal op die manier of op een andere manier intern ingesteld zijn, beschouwen we de dingen helder en duidelijk, zoals ik later zal aantonen.

Maten, tijd en aantallen ontstaan uit verwarring, en wanneer die noties onkritisch aangewend worden (uit naïviteit of dogmatisme) houden ze die in stand. Dat gebeurt doordat ze verhinderen dat men de opbouw van de natuur ziet in termen van overeenkomsten en verschillen. Bovendien zou het verwarren van de *entia rationis* van het cognitieve leven met de reële dingen ons dwingen om over tijdsduur enkel te denken in termen van gehelen en delen. Over tijdsduur denken op een dergelijke abstracte manier, los van elk verband, leidt, zo zegt Spinoza in Brief 12, 'tot

¹¹ In de mate dat de verbeelding voortkomt uit een *experientia vaga* en niet enkel *ex auditis et signis*, kan men daarbij kanttekeningen maken. Voor twee standpunten over deze kwestie, zie Y. Yovel, o.c. en Idit Dobbs-Weinstein, "The Ambivalent Role of Imagination in Maimonides and Spinoza," in *Maimonides and His Heritage*, ed. Idit Dobbs-Weinstein, Lenn E. Goodman, and James A. Grady (Albany: SUNY Press, 2009), 95-111.

onontwarbare knopen' die onhandige denkers niet hebben kunnen ontwarren 'zonder te komen tot de meest absurde veronderstellingen.' Hoe zouden we immers kunnen kiezen tussen Scylla en Charybdis? (Brief 12). Wanneer we er niet in slagen om het verschil te zien tussen het begrijpen van het geheel en het ondergaan van het voorbijgaan van de delen belanden we bij de bekende paradoxen van de tijd uit de Oudheid.

Brief 12 heeft het over verbeelding en intellect. En de rede? Spinoza verbindt de rede zowel met de verbeelding als met de intuïtie. Hij onderscheidt de rede ook van elk van die twee. Ik zal nu even kort het verband schetsen tussen de verbeelding en de rede en vervolgens het verband tussen de rede en de intuïtie aantonen. Spinoza onderscheidt de rede van de verbeelding zonder een beroep te doen op een reëel of ontologisch verschil. Hetzelfde kan gezegd worden over het onderscheid dat kan gemaakt worden tussen het intuïtieve begrijpen en de andere soorten en wijzen van begrijpen. Ik kan hier mijn beweringen niet definitief staven, maar enkele aanduidingen zouden moeten volstaan om mijn standpunt te verduidelijken. De bronnen voor een dergelijke niet-dualistische interpretatie zijn te vinden in Spinoza's welbekende bewering dat de orde en het verband tussen de dingen dezelfde is in het attribuut van het denken als in het attribuut van de uitgebreidheid (E2p7s) en de bewering in E2p13 dat het mentaal vermogen van de mens de idee is van zijn werkelijk bestaande lichaam. In tegenstelling met Descartes poneert Spinoza in deze passages geen op zichzelf bestaande rationele ziel of mentaal vermogen.¹² De associatie of het verband tussen verbeelding en

¹² Brief 32 aan Oldenburg voorziet naturalistische lezers van een bewijstekst: 'Ik beweer dat het menselijk lichaam een deel is van de Natuur. Wat het menselijk mentaal vermogen aangaat, stel ik dat het eveneens deel uitmaakt van de Natuur.' In de Latijnse christelijke traditie is een subsisterend, niet-lichamelijk element in de ziel de zetel van de onsterfelijkheid. In tegenstelling met wat sommige commentatoren hebben voorgesteld, is het in mijn opinie uitgesloten de *vis nativa* die ter sprake komt in TdIE §31, te interpreteren als een niet-lichamelijke kracht, op grond van de overweldigend anticartesiaanse, antidualistische teneur van de tekst. Een betere manier om TdIE §31 en gelijksoortige passages te interpreteren is Spinoza te zien alsof hij voorlopig een Cartesiaans taalgebruik hanteert met de bedoeling om uiteindelijk de centrale claims daarvan te verwerpen. Ik interpreteer evenmin E5p23 en daaraan gerelateerde passages alsof zij betrekking hebben op een reëel deel van het menselijk vermogen dat hoe dan ook zou overblijven op enige manier zoals bedoeld in de traditionele voorstellingen van de individuele onsterfelijkheid. Voor interpretaties van Spinoza die zijn anticartesianisme en zijn materialisme benadrukken, zie David Lachterman, "The Physics of Spinoza's *Ethics*," *Southwestern Journal of Philosophy* 8 (1977), 71-111 en Genevieve Lloyd, *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics* (Cornell UP, 1994). Lachterman duwt Spinoza in de hoek van het reductief fysicisme, maar weerlegt op effectieve wijze cartesianiserende en idealiserende interpretaties. Lloyd interpreteert Spinoza als een stoïcijner. Over een opvatting van Spinoza in de context van de traditie van Averroës en Aristoteles, meer bepaald zoals die is overgeleverd via Gersonides, zie Idit Dobbs-Weinstein, "Gersonides' Radically Modern Understanding of the Agent Intellect," in

rede wordt gesuggereerd in Spinoza's behandeling van de drie kennissoorten in E2p40s2. De eerste soort van kennen is 'de opinie, of de verbeelding'. De rede, de tweede soort van kennen, houdt het gebruik in van 'gemeenschappelijke noties en adequate ideeën'. De derde soort, het intuïtieve kennen, onderscheidt zich van de eerste twee:

Behalve deze twee kennissoorten is er ook nog een derde, zoals ik hierna zal aantonen, die we de intuïtieve kennis zullen noemen. En deze soort kennis komt voort uit de adequate idee van de formele essentie van sommige attributen van God en leidt tot de adequate kennis van de essentie van de dingen.

Wat hebben de rede en de verbeelding hier gemeen? De stellingen die onmiddellijk voorafgaan aan dit tweede scholium bij E2p40 verbinden de rede met de verbeelding door middel van de gemeenschappelijke noties, die afgeleid worden uit de gewone orde van de ervaring en die 'grondslagen van ons redeneren' vormen (E2p40s1). Concrete lichamelijke ontmoetingen die een individu ondergaat maken de overeenkomsten duidelijk tussen de lichamen, en die vinden hun uitdrukking in het rationele kennisproces. De argumentering verloopt als volgt. De dingen die zowel in het geheel als in het deel zijn, zijn gemeenschappelijk aan alle lichamen en kunnen bijgevolg niet anders dan adequaat worden waargenomen (E2p38). Daaruit volgt dat er ideeën of noties zijn die gemeenschappelijk zijn voor alle mensen (E2p38c). Deze gemeenschappelijke adequate ideeën vormen 'de grondslagen van ons redeneren' (E2p40s1). Andere noties, waaronder bijvoorbeeld de transcendentale en de universele noties, houden in tegenstelling daarmee verwarring in en de gewone ordening van de natuur: 'elkeen zal zich universele beelden vormen van de dingen volgens de gesteldheid van het eigen lichaam' (E2p40s1). Op welke manier onderscheidt de rede zich dan van de verbeelding? In tegenstelling tot de transcendentale en de universele begrippen, die in essentie compositieve beelden van beelden zijn, onderkent de rede de dingen door middel van een soort formalisering en vanuit een systematisch oogpunt, vanuit noodzakelijkheid en causale verbanden. De *entia rationis* zijn dus verschillend van de *entia imaginationis* en houden een element in van vergelijking en van rationele orde. Zoals we eerder al hebben gezien in verband met E2p29s articuleert Spinoza het verschil tussen verbeelding en rede in termen van externe en interne determinering, van passiviteit en activiteit. De rede en de verbeelding zijn in essentie verschillende manieren (*modi*) om dezelfde

ervaring te ondergaan, of anders gezegd: het mentale en het lichaam zijn hetzelfde ding, beschouwd onder verschillende attributen.

De karakteristieke adequaatheid van de rede doorgrondt de natuur in termen van ordening en verbondenheid, en als noodzakelijk systematisch en gestructureerd veeleer dan contingent. In de rede wordt de gewone ordening van de natuur gezien als een set van causaal onderling verbonden, wetmatig gestructureerde en bepaalde noodzakelijke gebeurtenissen. Als dusdanig overstijgt de rede de tijdelijke wisselvalligheden en de verwarde composities van de verbeelding, en benadert ze de derde kennissoort. Dat de rede de noodzakelijkheid onderkent, is een – noodzakelijke maar niet voldoende – voorbereiding voor de intuïtieve kennis. Spinoza bewijst dit in E2p47 en herhaalt het in E5p28 en benadrukt dat men niet rechtstreeks van de eerste naar de derde kennissoort kan gaan. Deze teksten vormen een tegengewicht voor de zogenoemde *Kleine fysica* en de stellingen die erop volgen in Ethica 2; daar waar Spinoza aanvankelijk de rol van de verbeelding benadrukt, legt hij het accent vervolgens op de rol van de rede. De rede wordt op die manier niet minder geassocieerd met de intuïtie dan met de verbeelding. Aan het einde van Ethica 2 schrijft Spinoza dat het doorgronden van de noodzakelijkheid door de rede een soort waarnemen bereikt onder het aspect van eeuwigheid: 'Het is eigen aan de natuur van de rede om de dingen te beschouwen vanuit een zeker oogpunt van eeuwigheid [*sub quadam aeternitatis specie percipere*] (E2p44c2). De reden daarvoor is dat 'de noodzakelijkheid van de dingen de noodzakelijkheid zelf is van Gods eeuwige natuur' (E1p16). De rede kan ontologisch niet gescheiden worden van de verbeelding, en dit vormt toch geen beletsel voor het feit dat de rede de intuïtie benadert.

De eeuwigheid van de rede moet echter enigszins gekwalificeerd worden. 'De grondslagen van de rede zijn noties (volgens [E2]p38) die uitleggen wat gemeenschappelijk is voor alle dingen, en die niet de essentie uitleggen van enig singulier ding', en dus 'moeten zij opgevat worden als bestaand zonder enig verband met de tijd, maar onder een zeker oogpunt van eeuwigheid' (E2P44c2). De specifieke eeuwigheid van de rede is er een van tijdloosheid en van abstractie van de essentie van elk concreet ding. Die tijdloosheid is in essentie de eeuwigheid van de universele noties. Er mag dan al een verschil bestaan tussen die universele noties en de universalia die Spinoza herhaaldelijk bekritiseert omdat de eerstgenoemde expliciet gedacht worden in hun verband met concreet bestaande singuliere dingen, toch blijven Spinoza's universele noties desondanks abstract. Zelfs los van een kader van echte universele noties

en particuliere dingen als hun bewerkstelling, blijven de universele noties verstoken van het singuliere van de tijd, de wijze en de plaats. *Entia rationis* zijn geen singuliere dingen en de rede levert geen kennis op van het concrete bestaan van een singulier ding. Wat gemeenschappelijk is, zo stelt Spinoza, 'constitueert niet de essentie van enig singulier ding' (E2p37) en 'verklaart niet de essentie van enig singulier ding' (E2p44c2d). Bijgevolg: hoezeer ook het specifieke eeuwigheidskarakter van de rede contrasteert met verbeelding, fantasie en verwarring, toch contrasteert de rede eveneens met de derde kennissoort. E5p36s onderstreept dat verschil: 'Ik meende dat het de moeite loont om hier op te merken en aan de hand van dit voorbeeld aan te tonen hoe belangrijk de kennis is van de singuliere dingen die ik intuïtief of van de derde soort heb genoemd, (zie E2p40) en dat zij krachtiger is dan de universele kennis, die ik als van de tweede soort vernoemde.' Aangezien het redeneren onder een oogpunt van eeuwigheid de essentie niet verklaart van enig singulier ding, verschilt ze van de derde kennissoort.

Wat doorgrondt 'een correct begrip', dat wil zeggen het intellectueel begrijpen, dan van de eeuwigheid? In Brief 12 worden drie kenmerken benadrukt van het intellectueel begrijpen:

1. het doorgrondt de configuraties en herconfiguraties van de efflux van de modi van de Natuur;
2. het doorgrondt de natuurlijke dingen en gebeurtenissen in hun immanent, betrokken bij-elkaar-horen;
3. en het doorgrondt de bestaande dingen.

Wat het eerste kenmerk betreft, waar de rede de flux van de Natuur articuleert in termen van determinaties, nabije en verre relaties, delen en stellingen, neemt het intellect de flux waar, en dat is iets, met alle respect voor Spinoza's kritiek op een mechanistische fysica, en bij gebrek aan een beter woord, als een vloeiende, betrokken beweging. Evenzo voor het tweede kenmerk, waar de rede denkt in termen van de aaneenschakeling van ketens van onderscheiden, determinerende oorzaken en gevolgen, neemt het intellect de oorzaken en gevolgen waar als immanent betrokken, dat wil zeggen als intrinsiek of uitdrukkelijk verbonden. In Brief 12 schrijft Spinoza dat het intellect het onbegrensde waarneemt als iets dat 'niet kan worden verdeeld in delen noch delen heeft.' Anders gezegd: het intellect overstijgt elke scheiding doordat het de modi waarneemt als immanent verbonden met de Substantie, dat wil zeggen, in 'hun efflux'. Denken in termen van maat, tijd en aantal daarentegen scheidt de modi van de onbegrensde, immanente productiviteit van de Substantie. Met betrekking tot het derde kenmerk, het afgestemd zijn op

werkelijk bestaande dingen, begrijpt Spinoza de Substantie als iets dat 'het onbegrensd genot van het bestaan, of, vergeef me de uitdrukking, van het zijn' inhoudt (*involves*).

E1p15s articuleert deze thema's in een behandeling van kwantiteit en materie:

Indien echter iemand zou vragen waarom wij van nature zo geneigd zijn om de kwantiteit te verdelen, dan is mijn antwoord dat de kwantiteit door ons op twee manieren opgevat wordt, enerzijds abstract, of oppervlakkig, namelijk in de mate dat wij ze ons verbeelden, ofwel als een substantie, wat enkel door het intellect gebeurt. Als het dan gaat over kwantiteit zoals die in de verbeelding bestaat, wat ons vaak en ook gemakkelijk overkomt, dan ervaren we die als begrensd, opdeelbaar en een samenvoeging van delen. Als we echter diezelfde kwantiteit beschouwen zoals ze in het intellect bestaat, en haar opvatten als zijnde een substantie, wat met moeite gebeurt, dan ervaren we haar, zoals wij reeds voldoende aangetoond hebben, als onbegrensd, uniek en ondeelbaar.

Spinoza besluit deze bespreking met de opmerking dat zijn pointe wel voldoende duidelijk zal zijn voor eenieder 'die weet hoe het onderscheid te maken tussen het intellect en de verbeelding' en die weet dat de delen van de materie van elkaar verschillen, doch 'enkel modaal, en niet reëel' (E1p15s). Met andere woorden, deze teksten van Brief 12 en van Ethica 1 nopen ons eenheid en verdeling in delen te begrijpen door ze toe te wijzen aan verschillende kennissoorten.

Wat in Brief 12 'correct begrijpen' genoemd wordt, heet in de TdIE de vierde soort van waarneming, en in de Ethica de derde kennissoort of het intuïtieve kennen. Om het niet nodeloos ingewikkeld te maken zal ik 'intuïtie' gebruiken voor zowel de vierde soort van de TdIE als de derde kennissoort van de Ethica.¹³ Wat in deze teksten ter sprake komt is de waarneming van een singulier ding in zijn causale betrokkenheid en als

¹³ Hoewel dit niet vermeld wordt in Brief 12 en het ook buiten het opzet valt van dit essay, onderscheiden de onmiddellijkheid en de affectieve implicaties van de intuïtie (i.e. *amor intellectualis Dei*) haar van de rede. Daar waar de rede reflecteert over de natuur als een object, is het intellectueel begrijpen onmiddellijk. Spinoza volgt Aristoteles' paradigma waarbij degene die kent en het gekende één zijn in het kennen. Dit is een van Spinoza's belangrijkste consideraties bij zijn afwijzing van theorieën over het intellectueel begrijpen als representatie, creativiteit of autonome productie: voor Spinoza gaan al dergelijke paradigma's uit van een scheiding tussen de natuur als een object en een discreet kennend subject. Dat is een van de redenen voor Spinoza's voortdurende polemiek tegen de wil als een faculteit. Voor Spinoza houdt het intellectueel kennen de 'eenheid met heel de Natuur in' (TdIE §13).

een uitdrukking van het generatieve karakter van de natuur. In de TdIE ligt de nadruk op het feit dat de vierde soort waarneming een waarnemen inhoudt van het ding 'uitsluitend door middel van zijn essentie, of door de kennis van zijn onmiddellijke oorzaak' (§18). In de Ethica wordt dit geherformuleerd in termen van het waarnemen van een ding als een immanent effect van God. In Ethica 2 schrijft Spinoza: 'En deze [derde, intuïtieve] kennissoort ontstaat uit een adequate idee van de formele essentie van bepaalde attributen van God en leidt tot de adequate kennis van de essentie van de dingen' (E2p40s2). In Ethica 5 onderstreept Spinoza de wederkerigheid tussen het singuliere en God: 'hoe meer we singuliere dingen doorgronden, hoe meer we God doorgronden' (E5p24). Een adequate idee hebben van een ding is juist dat ding kennen in zijn relatie tot de Natuur, of God of de Substantie.

Zowel in de TdIE als in de Ethica vinden we het voorbeeld, dat Spinoza heeft ontleend aan de Euclidische wiskunde, van de vierde evenredige als een illustratie van de intuïtie. De verwijzing naar evenredigheid en meer bepaald naar de natuurlijke aard van de evenredigheid zelf, reikt ons een sleutel aan voor het begrijpen van deze moeilijke teksten. In beide gevallen stelt Spinoza het vierde evenredig getal voor als bereikbaar door middel van de verschillende soorten van waarneming of kennen. Wanneer men hen de getallen 1, 2 en 3 voorlegt, komen sommige personen tot het getal 6 als het vierde door middel van procedures 'die ze gewoon gehoord hebben van hun leraren, zonder enige bewijsvoering' (TdIE §23). Deze rekenaars hebben zich die procedure eigen gemaakt *ex auditis et signis* en imiteren enkel die kennis. In Ethica 2 vinden we een illustratie van deze mimetische procedure in het voorbeeld van de uit het hoofd geleerde berekening van de kooplui. Andere waarnemers 'zullen een universeel axioma construeren op grond van een ervaring met eenvoudige getallen' en zijn toepasbaarheid infereren voor volgende toepassingen; die inductieve conclusie behoort tot de tweede manier van inzicht verwerven. De wiskundigen zelf kan men onderverdelen in twee groepen. De enen weten wat evenredige getallen zijn omdat zij kennis hebben van 'de natuur van de evenredigheid en haar eigenschappen'; deze kennis, die men verwerft 'krachtens de bewijsvoering in stelling 19 in boek VII van Euclides', stelt hen echter niet in staat om 'de adequate evenredigheid van de gegeven getallen in te zien'. In tegenstelling met de bewijsvoerende wiskundigen vatten intuïtieve wiskundigen de adequate evenredigheid van de gegeven getallen, en wel zonder enige procedure, dat wil zeggen zonder enige bemiddeling' (TdIE §24). Volgens deze passage ziet de intuïtieve wiskundige de natuur van de evenredigheid, dat wil zeggen de evenredigheid zelf en haar eigenschappen, zoals die weergegeven wordt

door, in en als de gegeven getallen. In de bewoordingen van de TdIE ziet de intuïtieve wiskundige de essentie van een singulier ding door middel van 'de vaste en eeuwige dingen, en tegelijkertijd op basis van de wetmatigheden die in deze dingen ingeschreven zijn, als in hun ware codering waarbij elk singulier ding tot stand komt' (TdIE §101). In *Ethica* 2 vinden we een gelijksoortige voorstelling van het inzicht in zowel de relatie als het singuliere, in differentiatie zowel als eenheid:

Wanneer men bijvoorbeeld de getallen 1, 2 en 3 heeft, slaagt niemand er niet in om te zien dat het vierde evenredig getal 6 is, en we zien dit des te helderder omdat we uit de verhouding zelf die we met één oogopslag vaststellen tussen het eerste getal en het tweede, het vierde zelf afleiden. (E2p40s2)

Bondig gezegd: wat de persoon vaststelt is gedifferentieerde eenheid en ééngemaakte differentie. De persoon stelt de verhouding vast in de variabelen die haar bewerkstelligen.¹⁴

In de *Ethica*, zoals trouwens in de TdIE, maakt het model van de intuïtieve waarneming het ons mogelijk de immanentie van de singuliere modi te beschrijven als expressies van God of de Natuur of de Substantie. Met andere woorden, de intuïtie doorgrondt de efflux van de Natuur, zonder die samen te voegen tot een ongedifferentieerd geheel, noch op te splitsen in niet-verbonden delen.¹⁵ In het geometrische discours van de tweede orde van de *Ethica* duidt Spinoza de complexiteit van deze manier van denken aan met de kwalificatie 'in zover' (*quatenus ad*). Op die manier kan Spinoza stellen dat 'het menselijk mentaal vermogen een deel is van het onbegrensde intellect van God' zonder daar een relatie van gehelen en delen bij te veronderstellen. Inderdaad; zeggen dat het menselijk mentaal vermogen deel heeft aan het onbegrensde verstaan van de natuur komt neer op zeggen dat 'God, niet in zover hij onbegrensd is, maar in zover hij verklaard wordt door middel van de natuur van het menselijk mentaal vermogen, of in zover hij de essentie uitmaakt van het menselijk vermogen, dit of dat idee heeft' (E2p11c). Eenzelfde analyse kan men maken voor het menselijk lichaam. *Amor dei intellectualis* is bijgevolg in het licht daarvan zowel Gods liefde voor zichzelf als de liefde van het menselijk mentale vermogen voor God: 'De mentale intellectuele

¹⁴ Over deze passages en Spinoza's gebruik van Euclides, zie Alexandre Matheron, "Spinoza and Euclidian Arithmetic: The Example of the Fourth Proportional," tr. D.R. Lachterman in *Spinoza and the Sciences*, ed. Marjorie Grene (Dordrecht: Kluwer, 1986), 125-150.

¹⁵ Uit Brief 9 blijkt duidelijk dat het intuïtief begrijpen noch het geheel van de *natura naturata* beslaat, noch de *natura naturans* doorgrondt in haar absolute oneindigheid. Ik behandel dat in de vierde afdeling van dit essay.

liefde voor God is de liefde van God zelf, waarmee God zichzelf liefheeft, niet in zover hij onbegrensd is, maar in zover hij kan verklaard worden door middel van de essentie van het menselijke mentale vermogen, beschouwd vanuit een standpunt van eeuwigheid; dat wil zeggen: de mentale intellectuele liefde voor God is een deel van de onbegrensde liefde waarmee God zichzelf liefheeft' (E5p36). De dingen zien 'in' God betekent voor Spinoza niet hen afhankelijk maken van God zoals in de creationistische ontologieën, maar veeleer een spreken over de dingen als expressies van Gods grenzeloze productieve kracht (E1p34). Wij kunnen erover denken 'in zover' of met betrekking tot dit of dat. Dientengevolge, wanneer we een ding zien *sub specie aeternitatis* of als immanent veroorzaakt door God, maar tevens als begrensd en gedetermineerd in zijn tijdsduur, zien we iets als een participatie die niet uiteenvalt in gehelen en delen, afhankelijke en onafhankelijke dingen. Het is ook het zien van een soort van bij elkaar horen dat niet uiteenvalt in simpele identiteit.

Het belangrijkste resultaat van dit onderzoek naar de wijzen van kennen of waarnemen in hun relatie met Spinoza's idee van eeuwigheid is het inzicht dat hoewel dat duidelijk intellectueel is, dat intellectueel karakter niet afhankelijk is van een reële afscheiding van de andere kenniswijzen. Tijd, tijdsduur en eeuwigheid zijn uitdrukkingen die in correlatie staan met wijzen van denken, niet met wijzen van zijn. De verbeelding, de rede en het intellect 'zien' geen verschillende dingen; het is veeleer het geval dat die faculteiten manieren aangeven om hetzelfde ding op verschillende wijzen te ontmoeten. Predicaten van tijd, het taalgebruik waarbij gezegd wordt dat we nu dit gedaan hebben en iets anders op een ander moment, van bewegingen die gemaakt worden en beweging die men ondergaat, verraden de verbeelding of wat Spinoza de eerste soort van waarneming noemt (E2p40s2). Zoals blijkt uit verscheidene passages is tijd een *ens imaginationis*. De Rede, de tweede wijze van waarnemen, ervaart de tijd als tijdsduur, dat wil zeggen op een verenigde manier, en denkt over gebeurtenissen op oorzakelijk verbonden, maar niet intrinsiek betrokken wijzen. Dit brengt de rede dichter bij het eeuwige, maar dan op een abstracte manier, want de rede ervaart tijdsduur, 'een onbepaald voortduren van het bestaan' (E2d5), als 'een zekere soort kwantiteit' (E2p45s). Enkel in de derde, intuïtieve kennissoort nemen we de Natuur waar in haar onbegrensde, oneindige of oneindig veel causale verbanden (E1p28) als immanent betrokken, i.e. als flux of stroom. Deze ongewone formuleringen reflecteren het verschil tussen het intellect en de rede. Wanneer we rekening houden met dat onderscheid kunnen we dus stellen dat de Natuur eeuwig is, durend en tijdelijk. Spinoza's standpunt vereist

niet dat wij afzien van het spreken over tijd en tijdsduur als fundamenteel illusoïr of ongeschikt. Want het elimineren van tijd en tijdsduur zou Spinoza's perspectivische, modaal gearticuleerde immanentie herleiden tot een dualisme; het intellect zou de orde van het reële uitmaken, en verbeelding en rede die van het minder reële. Hoewel de verbeelding aanleiding kan geven tot valse voorstellingen, is de verbeeldende kennisvorming desondanks een natuurlijk verschijnsel. Vandaar dat er in E2p17s naar verwezen wordt als een cognitieve kracht en dat vergissingen toegeschreven worden aan het mentale oordelen veeleer dan aan de mentale verbeelding. Eeuwigheid is dus niet echt verschillend van tijdsduur en tijd. We kunnen dat ook anders stellen: het intuïtieve begrijpen neemt de Natuur anders waar dan de andere kenniswijzen maar neemt geen afzonderlijk object waar.

2. *Natura naturans* en *natura naturata*: waarom de Eeuwigheid niet de oorsprong is

In deze afdeling pas ik de modale, perspectivische benadering toe op E1p29s, om aan te tonen hoe Spinoza's formuleringen van 'respect', aspect en perspectief in de plaats komen van het taalgebruik van derivatie en origine. In de eerste afdeling bleek dat Spinoza's behandeling van het kennisproces ons niet noopt tot het toekennen van een afzonderlijk object aan de eeuwigheid. In deze afdeling komen we tot een gelijksoortig resultaat met betrekking tot de verhouding tussen *natura naturans* en *natura naturata*.

In E1p29s articuleert Spinoza de verhouding tussen *natura naturans* en *natura naturata* in termen van een aspect- of perspectief-gebonden verschil. E1p29s volgt op 1° Spinoza's bewijs dat God (of de Natuur of de Substantie) de enige, immanente, noodzakelijke oorzaak is van alle dingen op dezelfde manier als waarop hij de oorzaak is van zichzelf, en 2° Spinoza's complexe uiteenzetting over onbegrensde en begrensde modi. Een grondige behandeling van deze redeneringen zou ons te ver voeren, en dus zal de bespreking van dit scholium zich beperken tot het aangeven van de krachtlijnen van de lezing ervan. Het scholium is een overgangspunt dat bijeenbrengt wat eraan voorafgegaan is en de richting aanduidt van wat nog komen moet, en leent zich aldus tot een dergelijke benadering. Spinoza schrijft:

Vooraleer ik verder ga, wil ik hier verduidelijken, of eigenlijk herinneren aan wat wij verstaan onder *Natura naturans* en wat

onder *Natura naturata*. Want ik meen dat uit het voorgaande al voldoende duidelijk is, namelijk dat *Natura naturans* datgene is wat op zichzelf is en door middel van zichzelf begrepen wordt, met andere woorden dergelijke attributen van de substantie die een eeuwige en onbegrensde essentie uitdrukken, dat wil zeggen (op grond van p14c en p17 c2): God, in zover hij beschouwd wordt als een vrije oorzaak. Onder *naturata* versta ik al wat uit de noodzakelijkheid van de Goddelijke natuur, of uit elk van de attributen van God voortkomt, dat wil zeggen al de modi van Gods attributen, in zover ze beschouwd worden als dingen die in God zijn en die zonder God niet kunnen zijn, noch gedacht kunnen worden.

In deze passage vinden we de Natuur, gezien als onbegrensd en eeuwig, geplaatst naast de natuur, gezien in haar singuliere determinaties. *Natura naturans* wordt hier gedefinieerd via de definitie van de Substantie in E1def1, als datgene wat op zichzelf is en gedacht wordt door middel van zichzelf, en in termen van Gods vrijheid als ongelimiteerde expressiviteit. Die vrijheid is de expressie van Gods essentie, dat wil zeggen Gods macht of actualiteit (E1p34-36). *Natura naturata*, datgene wat uit God voortkomt, is substantie gezien in termen van de modale aandoeningen of determinaties. Deze modale determinaties kunnen beschreven worden in termen van tijd en tijdsduur.

Het mag dan al verleidelijk zijn om deze passage te interpreteren alsof er gezegd wordt dat de *natura naturans* de grond of oorsprong zou zijn van de *natura naturata*, maar het is belangrijk te benadrukken dat er in de tekst zelf geen basis aanwezig is om de causale grondslag los te zien van de effecten; Spinoza specificeert geen temporele prioriteit noch een ontologische afscheiding bij zijn beschrijving van *natura naturans* en *naturata*, van de Substantie als ongelimiteerd en de Substantie als modaal gedetermineerd of begrensd.¹⁶ In dat opzicht werkt E1p29s de implicaties uit van een reeks van stellingen over immanentie die begint met E1p16, en die draaien op de betekenis van 'voortkomt uit' (*sequitur*). Door heel Ethica 1 heen is Spinoza's taalgebruik over het causale niet-hiërarchisch en niet-lineair, en uitgewerkt rond het concept van onderlinge betrokkenheid (*involvement*): 'De kennis van een effect is afhankelijk van de kennis van de oorzaak, en sluit die in (involveert ze)' (E1a4).¹⁷

¹⁶ Antonio Negri's commentaar: "Het ene en het meervoudige zijn equivalente en van elkaar niet te onderscheiden krachten" (*The Savage Anomaly*, tr. Michael Hardt [Minneapolis: University of Minnesota, 1991], 212).

¹⁷ Voor een nuttige bespreking van het niet-lineaire karakter van causale relaties bij Spinoza, zie Amihud Gilead, "'The Order and Connection of Things': Are They Constructed

Immanent actieve oorzaken ageren door in zichzelf te blijven, en oorzaken en gevolgen worden met elkaar verbonden (E1p28s). Wanneer we 'voortkomt uit' interpreteren in termen van betrokkenheid (*involvement*), en niet van derivatie, zegt deze stelling dat de generatieve kracht van de Natuur gearticuleerd wordt in discrete singuliere dingen en dat ze op die manier kan begrepen worden op een gelijksoortige manier. Zoals wel vaker het geval is, worden de zaken heel duidelijk gesteld in de scholia. E1p18 zegt het zo: 'God is de immanente, en niet de transitieve oorzaak van alle dingen.' In E1p25s worden de implicaties duidelijk gemaakt van de immanentie en dat sluit de hypothese van een derivatie of een ontologische hiërarchie nog veel beslissender uit: '... in die zin dat we God zijn eigen oorzaak noemen, moet hij ook de oorzaak genoemd worden van alle dingen,...'. Ten slotte duidt E1p28s God aan als de onmiddellijke, en niet de verre oorzaak van de singuliere dingen, aangezien al wat is, in God is en zo van God afhankelijk is dat het zonder hem niet kan zijn noch gedacht kan worden. Wanneer we deze passages samen lezen, blijkt daaruit dat Gods causale productiviteit gebeurt in en als modi en attributen, en vice versa. God bestaat niet buiten de modi en de attributen, en Hij ageert niet op hen met het soort verschil of verwijdering dat voorgesteld wordt door een transitiviteit of analoge verwantschap. Spinoza's uitdrukkingen *natura naturans* en *natura naturata* kan men bijgevolg begrijpen als twee manieren om over de natuur te spreken. Inderdaad: de uitdaging in het 'advies' dat we krijgen in het scholium bij E1p29 bestaat erin in te zien dat de namen van de Natuur over hetzelfde ding spreken op verschillende manieren. *Natura naturans* en *natura naturata* benoemen de Natuur respectievelijk in haar oneindige of onbegrensde macht en haar oneindige ontplooiing en determinaties. In zover het deze onherleidbare, niet-identieke gelijkheid is die we moeten begrijpen, veeleer dan ze te conceptualiseren of ze ons te verbeelden, verwijst dit scholium, zoals vele andere, naar de intuïtieve kennis.

Diezelfde onherleidbaarheid blijkt uit E5p24: 'Hoe meer we singuliere dingen doorgronden, hoe meer we God doorgronden,' wat verwijst naar E1p25c: 'Singuliere dingen zijn niets anders dan de aandoeningen of de modi van de attributen van God, waardoor de attributen van God op een zekere en gedetermineerde manier uitgedrukt worden.' Spinoza zegt niet dat kennis van een groter aantal singuliere dingen zal cumuleren in de kennis van Gods absolute oneindigheid. Zijn pointe is integendeel dat het begrijpen van singuliere dingen hetzelfde is als het begrijpen van God;

singuliere dingen zijn, zoals blijkt uit E1p25c, uitdrukkingen van de macht van de Natuur, zodat hen begrijpen kennis van de Natuur bewerkstelligt. Met andere woorden, de Natuur vertoont zich nooit als dusdanig, i.e. als een discreet en geheel object van ons mentaal vermogen. Het is veeleer zo dat de natuur zichzelf vertoont in en als modale determinaties. Het is cruciaal in te zien dat de kerngedachte hier niet de kwantiteit van de verbanden is, maar de manier waarop ze gekend worden; het 'hoe' van het kennen is belangrijker dan 'wat' gekend wordt. E5p29s verheldert de twee manieren om een ding te bedenken:

De dingen worden op twee manieren door ons als concreet gedacht, ofwel in zover we denken dat ze bestaan in relatie tot een zekere tijd en plaats, ofwel in zover we denken dat ze in God vervat zijn en uit de noodzakelijkheid van de goddelijke natuur volgen. De dingen echter die we op deze tweede manier bedenken als waar of reëel, bedenken we vanuit een oogpunt van eeuwigheid, en hun idee houdt de eeuwige en oneindige essentie van God in, zoals we aantoonen in E2p45; zie ook het scholium daarbij.

Deze twee manieren bedenken hetzelfde ding, eerst onder het aspect van de tijdsduur, waarbij de Natuur geïsoleerd wordt in een gedetermineerde tijd en plaats, en ten tweede onder het aspect van eeuwigheid, dat wil zeggen, als immanente gevolgen van God. Door de dingen te bedenken volgens of in de zin van de tijdsduur structureert men ze als discrete en gerelateerde entiteiten waarvan de kenmerken verklaard worden door de eindeloze regressie van gedetermineerde oorzaken (E1p28, E2p9). Ze bedenken als 'vervat in God' en 'onder het aspect van eeuwigheid' (*sub specie aeternitatis*) gaat in de richting van betrokkenheid en tijdloosheid. Maar in feite bedenken we het zelfde ding op twee manieren.

3. Eeuwigheid en totaliteit, of waarom eeuwigheid geen telos is

Er zijn verscheidene overwegingen die pleiten tegen het opvatten van eeuwigheid als een telos. Vooreerst is er Spinoza's klemtoon op het ongelimiteerde generatief vermogen van de Natuur, evenals zijn idee van de conatus of de conatieve beweging in de Natuur, die in strijd zijn met een opvatting van de Natuur als compleet; haar grenzeloosheid zelf lijkt wel incompatibel met elke gedachte aan compleet zijn. Ten tweede: Spinoza's kritiek op het teleologisch denken brengt mee dat de Natuur niet-totaliseerbaar is, aangezien er niet een enkele, eenduidig uitdrukbare doelstelling is die de Natuur organiseert (E1app). Het restloze resultaat

van deze factoren is dat Spinoza's eeuwigheid geen telos is, en wel op twee manieren: het is geen stabiele kwantiteit, noch een afgewerkte totaliteit.

De argumentering in Ethica 1 bewijst dat er niets is dat God of de Substantie of de Natuur limiteert. De talrijke stellingen betreffende de productiviteit van de Natuur schetsen aldus een begin- en eindeloos of oneindig generatief proces. Daarin is E1p16 cruciaal: 'Uit de noodzakelijkheid van de goddelijke natuur moet er oneindig veel volgen op oneindig veel wijzen, i.e. alles wat onder een oneindig intellect kan vallen.' Dat kondigt immers de oneindigheid aan van de causale netwerken, gearticuleerd in en als modi. E1p36 evoceert hetzelfde thema, en stelt bestaan gelijk met het veroorzaken van gevolgen: 'Er is niets uit de natuur waarvan niet enig effect volgt.' En zo kan Spinoza in Ethica 5 de Natuur omschrijven als een 'oneindig verband van oorzaken' (E5p6d). Het oneindig generatief karakter van de Natuur wordt behandeld als een open reeks, niet als een totaliserende zelfverwezenlijking. In die zin komen er voortdurend oorzaken en gevolgen voor. Nergens in deze teksten vinden we een taalgebruik dat verwijst naar afsluiten, vervolledigen of telos. Dat soort taalgebruik wordt zelfs specifiek veroordeeld in de kritiek op het teleologisch denken die we aantreffen in de Appendix van Ethica 1, waarin Spinoza het opleggen van een enkele maatstaf of standaard afwijst. In deze tweede wijze van bewijsvoering doet Spinoza elke vermelding van doelstellingen en waarden af als conventies en antropocentrische projecties. Om die reden is het van belang de antiteleologische, antitheologische insteek te benadrukken in een belangrijke passage in E1p17s die anders misschien zou kunnen gezien worden als in strijd met de interpretatie van de eeuwigheidsgedachte in dit essay. Spinoza schrijft:

Ik meen echter dat ik voldoende duidelijk heb aangetoond (zie p16) dat uit de hoogste macht van God, of uit zijn oneindige natuur, oneindig veel op oneindig veel wijzen, dat wil zeggen alles, noodzakelijkerwijze voortgevloeid is, of *altijd* met dezelfde noodzakelijkheid volgt; en wel op die manier waarop uit de natuur van de driehoek sinds alle eeuwigheid en tot in de eeuwigheid volgt dat de drie hoeken daarvan gelijk zijn aan twee rechte hoeken. Om die reden *was* de almacht van God actueel sinds alle eeuwigheid en *zal* ze voor eeuwig in dezelfde actueel *blijven* (E1p17s, mijn cursivering).

In deze ironische, ja sarcastische tekst is er een spanning tussen het taalgebruik van oneindig voortvloeien en volgen en de traditionele manier van denken over de goddelijke eeuwigheid als een bron en een einddoel.

De context is een duidelijke kritiek op de Cartesiaanse doctrine van de gecreëerde eeuwige waarheden en, meer in het algemeen, op het idee van het goddelijke wilsbesluit. Spinoza gebruikt het oneindig voortduren (*perpetuity*) van het mathematische om het 'altijd' van de eeuwigheid zichtbaar te maken: net zoals de definitie van de driehoek niet afhankelijk is van deze of gene wetende persoon en in die zin actueel 'was' en 'zal blijven', zo gebeurt het voortvloeien en het volgen van de goddelijke productiviteit 'altijd'. Spinoza heeft het soms wel over de Natuur in termen van het behoud van een ratio (bijv. E2lem7, waarover meer in het vierde onderdeel). Maar zoals Balibar benadrukt heeft, staat Spinoza's idee van het behoud van een ratio in schril contrast met het Cartesiaanse model, waarin de totale kwantiteit van de beweging behouden wordt.¹⁸ Het standhouden in een ratio van beweging en rust is met andere woorden niet incompatibel met transformatie en reconfiguratie, i.e. met de expressie in en als een oneindigheid aan modi en attributen.¹⁹ Het 'altijd' van het eeuwige is het oneindig voortduren van expressie of efflux.

Een tweede en meer complexe reden om afstand te nemen van het idee van de eeuwigheid als een telos komt voort uit Spinoza's ideeën van efflux en conatus. Tot nog toe heb ik gesuggereerd dat Spinoza een onderscheid maakt tussen het taalgebruik van eeuwigheid en dat van tijd en tijdsduur, gelijklopend met het onderscheid tussen de kennissoorten. Bijgevolg werden tijd, tijdsduur en eeuwigheid behandeld als onherleidbaar verschillende wijzen om dezelfde Natuur of God of Substantie te percipiëren. De Natuur kan gedacht worden *sub specie aeternitatis* en *sub specie durationis*. Vanuit het standpunt van de metafysica zijn de eeuwigheid en de beweging gelijklopend omdat een onbegrensde Natuur niet als een geheel gebeurt; de eeuwigheid van de Natuur is juist gelegen in haar absoluut oneindig karakter, dat wij kennen als haar numeriek oneindige (of onbepaalde) productie van modi; meervoudigheid en variatie drukken met andere woorden de Natuur uit. De onmogelijkheid om de natuur in haar geheel te kennen geeft niet alleen de grenzen aan van het kennen maar het karakter zelf van de Natuur. Zoals Macherey opmerkt, moet de Substantie of God gedacht worden als 'de complexe realiteit van een absolute beweging die al haar determinaties inhoudt.'²⁰

¹⁸ Étienne Balibar, "Spinoza: From Individuality to Transindividuation," *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* 71 (Delft: Eburon, 1997).

¹⁹ Hoewel ik die bewering hier niet kan staven, neem ik aan dat Spinoza relatief weinig belang hecht aan de kwestie van de individuatie zoals die typisch ter sprake komt in de vroegmoderne filosofie. Aangezien de ratio's en de modi onderling verbonden zijn en communicatief, is er geen enkele modus die discreet is of gesingulariseerd.

²⁰ Pierre Macherey, "The Problem of the Attributes," in *The New Spinoza*, ed. Warren Montag and Ted Stolze (Minneapolis: University of Minnesota, 1977), 85; dit artikel is

Bovendien kan die beweging niet adequaat begrepen worden op basis van een temporeel of kinetisch model, voornamelijk omdat de Substantie niet werkelijk opdeelbaar is. In Brief 35 aan Hudde legt Spinoza uit dat substantie 'eenvoudig is, en niet samengesteld is uit delen. Want in de Natuur en in onze kennis moeten de samenstellende delen van een ding voorafgaandelijk zijn aan datgene wat ermee samengesteld wordt. Dat is absurd in het geval van iets dat van nature eeuwig is.' Deze niet-numerieke betekenis van de Natuur kunnen we omschrijven als het oneindig voortduren (*perpetuity*), of het 'altijd' van de expressie van de natuur in en als modi.

Wanneer Spinoza het belang benadrukt van een opvatting van existentie in termen van *existerend*, dat wil zeggen als een werkwoordelijk participium veeleer dan als een naamwoord, benadrukt hij dat de macht van de Natuur uitgedrukt wordt door, maar niet te herleiden of te totaliseren is tot, fysieke beweging. Spinoza bekritiseert duidelijk het idee van de existentie in het algemeen als een abstracte, verwarde notie, die de neiging vertoont afgezonderd te worden van de reële dingen en deze te verduisteren (E2p40s1), en in verscheidene passages herinnert hij ons eraan dat universele dingen geen echte wezens zijn.²¹ In de *Ethica* blijkt de identiteit tussen het zich in stand houden en 'het zijn van de zijnden' overduidelijk in E1p24c en ze wordt concies herhaald in E3p36: 'Elk ding tracht, zoveel als het dat in zich heeft, in zijn bestaan te volharden.' Het idee van de *conatus*, de activiteit en de affectiviteit, of de conatieve beweging, kortom, komt in Spinoza's ontologie in de plaats van het idee van stabiliteit. Om getrouw te zijn aan Spinoza's verbodsbepalingen tegen abstraheren en hypostaseren, moeten we wat men omschreven heeft als 'zijn' opvatten als zich in stand houden, i.e. als actief zijn en onderhevig zijn aan aandoeningen, en niet als een stabiele entiteit of substraat. In

een vertaling van Macherey's *Hegel ou Spinoza* (Paris: Maspero-La Découverte, 1979), hoofdstuk 3. Idit Dobbs-Weinstein voert in 'Maimonidean Aspects of Spinoza's Thought' (zie noot 8) aan dat Spinoza's nominalisme dubbelzinnig is, dat wil zeggen dat het zowel ontologisch als linguïstisch is; zij komt dus tot hetzelfde besluit vanuit een ander standpunt. Wanneer Spinoza Cartesiaanse concepten van methode en waarheid afwijst, wijst hij tevens bepaalde Cartesiaans metafysische thema's af. Een theorie betreffende de waarheid als correspondentie bijvoorbeeld vereist een stabiele natuur als referent.

²¹ TdIE §55 stelt het scherp: 'Bijgevolg, hoe algemener men de existentie opvat, hoe verwarder ze ook opgevat wordt en hoe gemakkelijker het is om ze aan om het even welk ding toe te dichten. In tegenstelling daarmee wordt ze des te klaarder begrepen, wanneer we ze meer particulier opvatten, en is het moeilijker om ze toe te schrijven aan iets anders dan aan het ding zelf, wat het geval is wanneer we niet bedacht zijn op de ordening van de natuur.' In E2p48s zijn de faculteiten 'ofwel complete verzensels ofwel niets anders dan metafysische entiteiten, of universele begrippen die wij gewoon zijn te vormen uit de particuliere dingen. En aldus verhouden het intellect en de wil zich tot dit of geen idee of dit of geen wilsbesluit zoals het 'steen-zijn' tot deze of gene steen, of zoals 'mens' tot Pieter of Paul.

Ethica 5 vinden we de confirmatie dat het intuïtief begrijpen, als iets dat verschillend is van het redeneren, het 'volharden in het bestaan' van singuliere dingen doorgrondt (E5p36s). Daar waar de verbeelding en de rede ertoe strekken de beweging van de Natuur te abstraheren en zo haar variatie te stabiliseren of strak in te delen in categorieën, universele begrippen en een discrete identiteit, houdt het begrijpen van het *existerende* een goed begrip in van de beweging van de Natuur in en als de activiteit van het bestaan. Veeleer dan het streven en het zich in stand houden te hypostaseren en te materialiseren, doorgrondt de derde kennissoort de efflux van de Natuur in en als modi. Zoals we zagen in Brief 12 heeft de perceptie *sub specie aeternitatis*, in tegenstelling tot de perceptie *sub specie durationis*, er geen nood aan om de beweging van het bestaan te bevriezen in de onmogelijke structuur van delen en gehelen, opeenvolging en tijdsduur. De waarnemende persoon onderkent tegelijkertijd eveneens de ratio van de beweging.

4. Noodzakelijkheid, 'de existentie zelf' en de ordes van het kennen

In E1def8 worden noodzakelijkheid en eeuwigheid met elkaar geassocieerd, en dit verband wordt herhaald op verscheidene momenten. Zo bijvoorbeeld in de aanhef van de bewijsvoering van E5p30: 'Eeuwigheid is de essentie zelf van God, in de zin dat zij een noodzakelijk bestaan inhoudt (volgens E1def8).' In deze afdeling behandel ik de noodzakelijkheid en toon ik aan dat het een andere benaming is voor het actueel bestaan. Spinoza's verwijzing naar het eeuwige echoot dus wat hij zegt over de intuïtieve kennis als het waarnemen van de existentie, en geeft ons nog een reden om aan te nemen dat eeuwigheid immanent is veeleer dan transcendent. In deze afdeling focus ik vooral op het idee van het noodzakelijk verband. Precies zoals in afdeling 1 het soort eeuwigheid van de rede onderscheiden werd van de intellectuele eeuwigheid, onderscheid ik hier de noodzakelijkheid van de rede van de intellectuele noodzakelijkheid. Desondanks biedt het idee van het noodzakelijk verband ons als het ware een schakel tussen de tweede en de derde kennissoort en verklaart op die manier hoe de tweede kennissoort wel een noodzakelijke maar geen voldoende voorwaarde is voor de derde.

Wij zijn vertrouwd met Spinoza's kritiek op de conventionele noties van mogelijkheid en contingentie, die hij bestempelt als manifestaties van onwetendheid, en met zijn afwijzing van alle variaties van een metafysica van reële mogelijkheid (zoals we die onder meer aantreffen bij Suarez, Descartes en Leibniz) op grond van de Ethica 1. Parallele besprekingen

treffen we aan in de TdIE. Laten we Spinoza's kritiek van mogelijkheid en contingentie als manifestaties van onwetendheid aanvaarden en nu focussen op zijn eigen gelijkstelling van noodzakelijkheid en actueel bestaan, en op zijn herdefiniëring van het causaal verband in termen van verbondenheid (*involvement*). Deze beide zetten onthullen het verband tussen eeuwigheid en noodzakelijkheid. Op grond van Spinoza's stelling dat de essentie van de Natuur haar existentie is, kan hij noodzakelijkheid gelijkstellen met actueel bestaan.²² In *Ethica* 1 leidt Spinoza's argumentering dat Gods essentie zijn existentie is tot de conclusie dat God geen grenzen heeft en dus al het existierende insluit. Al wat existeert, behoort dus tot de Natuur en er is geen instantie daarbuiten die bij machte is om de Natuur te beïnvloeden. De Natuur is volledig door zichzelf of intern gedetermineerd – er is immers niets anders – en Spinoza omschrijft die toestand als vrijheid. De noodzakelijkheid van de Natuur valt met andere woorden precies samen met vrijheid als een intrinsiek gebeuren. God, of de Natuur, 'ageert uitsluitend vanuit de wetten van zijn natuur en door niemand gedwongen' (E1p17), zodat al wat in Gods macht is ook noodzakelijk bestaat (E1p35). Er is geen enkele andere God of Natuur of Substantie dan deze, noch kan dat het geval zijn. Wat bestaat, bestaat noodzakelijkerwijs en de wetten van de Natuur hebben uitsluitend betrekking op de Natuur. Eenzelfde argumentering verklaart de grenzeloosheid van de Natuur. Er is niets anders, i.e. niets anders dat de Natuur zou kunnen begrenzen, determineren of structureren. De Natuur drukt zichzelf aldus onbegrensd uit in de zin van niet-begrensd te zijn, i.e. zonder limieten. Gezien in het licht daarvan betekent Spinoza's positieve definitie van het eeuwige als 'het bestaan zelf' (E1def8) dat eeuwigheid niets anders is dan de Natuur. De Natuur is eeuwig in en als modi en dat wil zeggen dat eeuwigheid niets anders is dan het gebeuren van de Natuur in en als modi.

In afdeling 1 voerde ik aan dat men kan stellen dat de tweede kennissoort de Natuur onderkent als een aggregaat van singuliere dingen die met elkaar verbonden zijn in deductief begrijpelijke relaties. Zo bekeken zou de Natuur bijgevolg delen blijken te hebben. Door een beroep te doen op het intellectuele begrip verwerpt Spinoza specifiek deze omschrijving van de Natuur in Brief 12, want enkel het intellectuele begrip vat de flux van de Natuur in en als modi. Het idee van de Natuur in haar geheel is een intellectueel gegeven, en niet een constructie door rationele

²² Voor een gedetailleerde demonstratie van de manier waarop Spinoza omgaat met formele wetten, zoals die van de wiskunde, de natuurkunde en de logica, op dezelfde manier als met empirische fysieke gebeurtenissen, zie David Savan, *a.c.* (in noot 3). E1p17s is een cruciale tekst voor deze nominalistische benadering.

deductie. Net zoals eeuwigheid geen kwantiteit van tijd is, is het oneindige geen aantal. De perspectivische benadering van het kennen leidt ertoe de onverenigbaarheid te benadrukken van de rede en het intellect zoals beschreven in Brief 12. Maar in sleutelpassages in E2p40S en E5p28 merkt Spinoza op dat de tweede kennissoort de derde benadert en er in feite een mogelijksvoorwaarde voor is. De affiniteit tussen de tweede en de derde kennissoort vinden we ook terug in E2p44c2, waarin de rede enigermate een blik gegund wordt op het eeuwige: 'Het behoort tot de natuur van de rede om de dingen te doorgronden vanuit een zeker standpunt van eeuwigheid' (*Sub quadam aeternitatis specie perspicere*). Bij de eerdere bespreking van deze passage heb ik aangevoerd dat de eeuwigheid verschillend is in karakter voor de rede en voor het intellect, krachtens de abstracte tijdeloosheid van het intellect. Gezien in termen van de rede moeten we de eeuwigheid van een ding bekijken naar het model van de tijdloosheid of het eindeloos voortduren van universele begrippen zoals de wiskundige. Beschouwd vanuit de derde kennissoort moeten we de eeuwigheid van een modus bekijken in termen van vloeiende verbanden van modi in hun uitdrukking van substantie. Aangezien het mogelijk is deze conatieve beweging te onderscheiden van mechanistische modellen van de beweging, hoeven we geen beroep te doen op tijd en tijdsduur, die Spinoza specifiek uitsluit uit het eeuwige.

Niettegenstaande het verschil tussen de soorten kennis gebruikt Spinoza noodzakelijkheid, in de zin van een noodzakelijk causaal verband, als een weg die van het idee van singuliere modes leidt tot het idee van de Natuur als iets singulier existierend. De reden daarvoor is dat in de eerste en tweede kennissoort de Natuur te voorschijn komt als discrete modi. In Ethica 1 en Brief 12 gebruikt Spinoza termen als 'voortvloeiën' en 'volgen uit' om een noodzakelijk verband aan te geven. In Ethica 2 introduceert Spinoza een taalgebruik van samen voorkomen, samenstelling en interactie.

Onder singuliere dingen versta ik dingen die begrensd zijn en een bestaan kennen dat beperkt is. En als verscheidene individuen zodanig samen aan een activiteit deelnemen in die zin dat ze allen samen de oorzaak zijn van een enkel gevolg, beschouw ik ze *in die mate* allemaal als een singulier ding. (E2def7, mijn cursivering)

Op grond van deze definitie is een causaal verband een manier om de relatie te begrijpen tussen singuliere dingen zodat ze gaan voorkomen, voor zover mogelijk, als één singulier ding. Het discursieve proces van het verbinden van oorzaak en gevolg kan zo overgaan in het intuïtieve doorgronden van een intrinsieke verbondenheid. Causaal samengaan is

dan de weergave van het toenemend intuïtief begrijpen van de relaties tussen de modi en wijst op de mogelijkheid om over te gaan van de tweede naar de derde kennissoort. Betekenissen van verbondenheid van de tweede orde, vooral het deductieve verband, zijn een noodzakelijke maar niet voldoende voorwaarde voor de intuïtieve kenniservaring. Wanneer we de Natuur verstaan in termen van een intrinsiek causaal verband, dat wil zeggen een bij elkaar horen van op elkaar betrokken (*involved*) oorzaken en gevolgen, is zij aldus tegelijk een en veel. Wij kunnen de singulariteit van de Natuur én de singulariteit van elke existierende modus onderkennen.²³

In de zogenoemde Kleine Fysica, waarin uiteengezet wordt hoe een composiet individu zijn natuur behoudt in beweging en rust, wordt in E2lem7 en het bijhorend scholium het model uitgewerkt dat gesuggereerd wordt in E2def7. Het is van bijzonder belang dat Spinoza's behandeling van de individualiteit in de Kleine Fysica berust op het idee van ratio dat een oneindige variatie toelaat. Vooral het scholium is een uitbreiding van Spinoza's opvatting over beweging en verkent 'hoe een composiet individu op vele manieren kan aangedaan worden en toch zijn natuur bewaren.' Het scholium vertrekt van de uiteenzetting van ogenschijnlijk eenvoudige lichamen waarvan de interne relaties gedetermineerd zijn door beweging en rust, en gaat over tot een benadering van lichamen die 'samengesteld zijn uit een aantal individuen met een verschillende natuur.' Individuen die samengesteld zijn uit heterogene combinaties van andere individuen kunnen op een groot aantal wijzen aangedaan worden en toch hun natuur bewaren. De heterogeniteit van dergelijke individuen is voordelig omdat het hun capaciteit verhoogt voor interactie en communicatie. In de mate dat modi interactief of communicatief zijn, verlaten we vanzelfsprekend het idee van een begrensd of discreet individu. Spinoza introduceert dan een derde soort Individu, 'samengesteld uit deze tweede soort'. Een dergelijk lichaam is in staat om aangedaan te worden op velerlei wijzen zonder van vorm te veranderen. Spinoza besluit:

²³ In Brief 50 aan Jelles wordt het niet-numerieke karakter van God of de Natuur of de Substantie benadrukt, wat de complexiteit van het idee van de singulariteit nog onderstreept. Spinoza schrijft: 'God kan enkel ten onrechte één of uniek genoemd worden' omdat het beschouwen van de dingen 'in de categorie van aantallen' veronderstelt dat er klassen zijn en gemeenschappelijke kenmerken: 'Vandaar dat het duidelijk is dat iets niet één of enkelvoudig kan genoemd worden tenzij er een ander ding geconcipieerd werd dat, zoals ik zei, ermee overeenstemt. Welnu, aangezien de existentie van God zijn essentie zelf is, en aangezien wij ons geen universeel idee kunnen vormen van zijn essentie, is het zeker dat wie God één of uniek noemt geen waar idee heeft van God, of over hem praat op een wel erg ongepaste manier.'

En wanneer wij inderdaad zo tot in het oneindige verder gaan, kunnen we gemakkelijk inzien dat de hele natuur één Individu is, wiens delen, dat wil zeggen alle lichamen, op oneindig veel verschillende manieren verschillen, en dat zonder enige verandering van het hele Individu. (E2lem7s)

Spinoza nodigt ons uit om tezelfdertijd te denken aan het oneindig variërende van de Natuur en aan haar heelheid, en stelt voor dat we denken aan een oneindig individu als een complex van interactieve individuen. Daar waar de wereld als een *modus* samengesteld is uit een onbepaald aantal dergelijke individuen, is de Natuur het oneindige individu, oneindig complex in zijn ratio's.

Spinoza's idee van het oneindig variërende unieke individu steunt op een betekenis van veroorzaking die niet uitgaat van een ontologische differentiatie in delen. In de Kleine Fysica wijzen de noties van interactie en communicatie op deze vereiste van Spinoza's fysica, en doen twijfels rijzen over de adequaatheid van een mechanistische interpretatie van zijn fysica. Metafysisch gezien is de beweging waarover het gaat een conatieve beweging, en de oorzakelijke verbanden worden uitgedrukt in termen van betrokkenheid (*involvement*). Een opeenvolging veronderstelt de discrete identiteit van oorzaak en gevolg. Betrokkenheid is integendeel wars van elke scheiding van oorzaak en gevolg. 'Kennis van een gevolg is afhankelijk van de kennis van de oorzaak, en sluit haar in' (*involvit*, E1a4); oorzaken en gevolgen zijn dus niet onderscheiden en kunnen niet nauwkeurig ingedeeld worden in een volgorde. Oorzaken zijn immers actief door in zichzelf te blijven, en oorzaken en gevolgen zijn met elkaar verbonden (E1p28s). Daar waar de deductieve noodzakelijkheid die we vaststellen in de tweede kennissoort relaties onderkent van discrete modi, en dus niet van communicatief-interactieve of betrokken modi, doorgrondt een intuïtief gedachte noodzakelijke betrokkenheid als een intrinsieke verbondenheid, dat wil zeggen als relaties van voortvloeien en volgen uit. Spinoza's idee van samenlopen (*concurrence*) in E2d7 en de ideeën van interactie en compositie in de Kleine Fysica breiden elk op hun manier het concept van de tweede orde van verbondenheid uit tot het idee van de derde orde van betrokkenheid en conatieve beweging of efflux.

E2p45s is een van de hoogtepunten van Spinoza's behandeling van het menselijk kennen en toont ons de volle complexiteit van de kwesties. In de tekst wordt het verband naar voren gebracht tussen eeuwigheid, noodzakelijkheid en oneindigheid en de bespreking draait om het onderscheid tussen rede en intellect, kennis van de tweede en van de derde orde. In die tekst wordt ook de kwestie van de singulariteit expliciet

ter sprake gebracht. 'Om het even welk idee van elk lichaam, of van elk singulier ding dat daadwerkelijk bestaat, houdt noodzakelijkerwijze Gods eeuwige en oneindige essentie in' (*involvit*, E2p45). In het scholium legt Spinoza het bestaan uit in termen van begrijpen, en onderscheidt dat van de rationele abstractie van de tijdsduur:

In dezen versta ik onder existentie niet een tijdsduur, dat wil zeggen de existentie zoals ze abstract gedacht wordt, en wel als een bepaalde soort kwantiteit. Ik heb het namelijk over de natuur zelf van het bestaan, die aan de singuliere dingen wordt toegekend omdat uit de eeuwige noodzakelijkheid van Gods natuur oneindig vele dingen op oneindig veel wijzen volgen (zie E1p16). Ik heb het, zei ik, over de existentie zelf van de singuliere dingen, zoals ze in God zijn. Want hoewel elk ding door een ander singulier ding gedetermineerd wordt tot een bepaalde manier van bestaan, volgt de kracht waarmee elk zich in zijn bestaan doorzet (*perseverat*) uit de eeuwige noodzakelijkheid van Gods natuur. Zie daarover E1p24c.

Wanneer hij het heeft over 'de natuur zelf van het bestaan', plaatst Spinoza twee perspectieven naast elkaar: dat van de oneindige, noodzakelijke en eeuwige expressie van de Natuur en dat van de singuliere dingen in een serie van noodzakelijke relaties. Spinoza beweert dat de determinatie van singuliere dingen – beperkte of eindige modi, bijvoorbeeld – begrepen moet worden vanuit de relatie van singuliere dingen. Op hun beurt drukken die determinaties noodzakelijke verbanden uit in de Natuur. Anders gezegd: wat hier 'volgt' drukt de ongelimiteerde generatieve kracht van de Natuur uit. E1p25c bevestigt dit in bewoordingen van expressie en benadrukt zo het immanent karakter van de relatie tussen de substantie en de modi: 'Particuliere dingen zijn niets anders dan aandoeningen van de attributen van God, of wijzen (*modi*) waarop de attributen van God op een zekere en gedetermineerde manier uitgedrukt worden.' De kracht waarmee dit alles uitgedrukt wordt in termen van de eeuwige noodzakelijkheid van Gods natuur dient om te benadrukken dat waar de rede de noodzakelijkheid abstract kan begrijpen, de intuïtie de intrinsieke oorzakelijke onderlinge verbondenheid, i.e. de betrokkenheid (*involvement*) doorgrondt. De derde manier van kennen doorgrondt het conatieve voortvloeien van de substantie in en als modi.

Een dergelijk intuïtief inzicht in het gelijklopend gebeuren (*concurrence*) als intrinsieke verbondenheid wordt vanzelfsprekend beperkt door het feit dat het intellect behoort tot de *natura naturata*. Net zoals in E1p31 wordt in Brief 9 benadrukt dat zelfs een onbeperkt intellect enkel onbeperkt is in

zijn soort, en niet absoluut onbeperkt: 'Hoewel het onbeperkt is, behoort het intellect tot de *Natura naturata*, niet tot de *Natura naturans*.' In Brief 32 aan Oldenburg maakt Spinoza dezelfde opmerking. Het menselijke intellect is bovendien volgens Brief 12 in feite beperkt. Om die reden doet Spinoza in zijn behandeling van de mogelijkheid van het herkennen van onze eenheid met de Natuur een prominent beroep op kwalificaties inzake streven en reikwijdte (e.g. TdIE §14) en in zijn behandeling van het kennen van God of de Natuur of de Substantie gebruikt hij hetzelfde idioom van toename (bijvoorbeeld in E5p24). Zijn teksten over sociale en politieke gemeenschap gebruiken dezelfde bewoordingen van streven en gradatie:

... mensen, zei ik, kunnen zich niets belangrijker wensen voor het behoud van hun bestaan, dan dat iedereen zo in alles overeenkomt dat iedereen mentaal en lichamelijk samengaat in als het ware één mentale en lichamelijke eenheid en dat allen samen zoveel ze kunnen hun bestaan proberen te behouden, en allen samen voor zichzelf nastreven wat voor allen van nut is. (E4p18s)

De omvang van de affectieve transformaties die mogelijk gemaakt worden door het doorgronden van de betrokkenheid en het project van het gezamenlijk nastreven vinden we treffend samengevat in het scholium bij E5p18 ('Niemand kan God haat toedragen.'), waar Spinoza schrijft: '... en zodoende, naarmate wij inzien dat God de oorzaak is van onze droefheid, verheugen wij ons.' De *amor fati* van Spinoza vindt zijn oorsprong in het inzicht in de betrokken, expressieve verbondenheid van de Natuur. Spinoza's opvatting van de eeuwigheid van het mentale zal moeten uitgewerkt worden binnen dit kader van de eeuwigheid als een intellectueel begrip van verbondenheid.

5. Besluit

Aansluitend bij Spinoza's verwijzing naar het intellect bij het definiëren van het eeuwige heb ik gefocust op eeuwigheid als een benaming voor de Natuur zoals die intuïtief gepercipieerd wordt en ik heb aangevoerd dat de intuïtieve perceptie waarover het gaat een perceptie inhoudt van intrinsieke, betrokken, vloeiende verbondenheid. Daarbij blijken twee kenmerken van het intuïtief begrip van uitzonderlijk belang te zijn voor een goed begrip van eeuwigheid. Ten eerste: intuïtief kennen doorgrondt de generatieve of conatieve beweging zonder ze te belasten met stabiliteit of totaliteit. De Natuur in haar eeuwigheid is dus de actueel *existerende* natuur gezien in termen van immanente betrokkenheid. Bijgevolg is het niet nodig de eeuwigheid van de natuur te interpreteren op een manier die

afbreuk doet aan Spinoza's afwijzen van schepping en teleologie. Ten tweede: het intuïtief kennen is in staat om zowel differentiatie en veelvoudigheid als singulariteit te onderkennen; het intuïtief kennen doorgrondt ratio's die oneindige variaties toelaten. De wiskundige voorbeelden die Spinoza geeft om de manieren van kennen uit te klaren, geven aan dat in het vaststellen van relaties de intuïtie inzicht krijgt in zowel het singuliere karakter van het gerelateerde als in het singuliere karakter van de relatie. Tijdsduur en tijd weerspiegelen integendeel bestaande dingen door middel van abstractie en afbakening, en veroorzaken zo stilstand, scheiding en extrinsieke relaties.

Vanuit het standpunt van de metafysica wijzen de ideeën van noodzakelijkheid en noodzakelijke verbondenheid op de centrale positie die het actueel existerende inneemt in Spinoza's filosofie. Deze ideeën vallen ook op door hun positivisme en hun verband met de tweede kennissoort. De intuïtieve kennis wordt op dezelfde manier gekenmerkt in relatie tot bestaande dingen. Spinoza insisteert op een intellectuele definitie van eeuwigheid en wijst rationele en imaginaire analogieën in de tijdsduur en de tijd af, en onderstreept daarmee de beperkingen van de tweede kennissoort; tegelijkertijd echter wijst het idee van een noodzakelijke verbondenheid niettemin op een manier om in te zien hoe de tweede kennissoort een voorbereiding kan zijn voor de derde. De rede, in tegenstelling tot de verbeelding, brengt noodzakelijke verbanden aan het licht. Daarin ligt ongetwijfeld een aanzienlijk deel van de kracht van de *mos geometricus* van de *Ethica*, maar het kan slechts een voorbereiding zijn voor het intuïtieve aanschouwen. Kortom, het idee van eeuwigheid legt centrale kenmerken bloot van Spinoza's kenleer en van zijn metafysica.²⁴

²⁴ Ik ben Jeffrey Bernstein, Charles Huenemann en de deelnemers aan het Spring 2000 Intermountain Seminar, Idit Dobbs-Weinstein, en een anonieme referent voor dit tijdschrift dankbaar voor hun commentaar bij eerdere versies van dit essay.