

Spinoza en het kosmologisch godsbewijs volgens Brief 12

Mogens Lærke

Mogens LÆRKE, Spinoza and the Cosmological Argument According to Letter 12, British Journal for the History of Philosophy, 2012, 1-21; DOI:10.1080/09608788.2012.696052. Met toestemming van de auteur en met toelating van de uitgever vertaald door Karel D'huyvetters © 2014; met dank aan Maria Cornelis en Hubert Eerdeken voor het proeflezen.

In dit artikel behandel ik Spinoza's opvatting over het kosmologisch bewijs voor het bestaan van God (verder afgekort als KG), zoals we het kunnen reconstrueren op basis van Brief 12.¹ Onder een KG versta ik, grosso modo, een bewijs dat a posteriori het bestaan infereert van een noodzakelijk wezen, dat men gewoonlijk identificeert als 'God', op grond van de ervaring dat er een ander wezen bestaat, vaak de persoon zelf, wiens bestaan afhankelijk is van dat noodzakelijk wezen. Het verschil tussen de verscheidene versies van het KG vindt zijn oorsprong in de manier waarop men die relatie van existentiële afhankelijkheid opvat. Mijn bedoeling met dit artikel is een reconstructie van een versie van het KG die geldig is volgens Spinoza's principes. Ik beweer dat een dergelijke versie moet gezien worden in de context van Spinoza's causaal rationalisme.² Met dat causaal rationalisme bedoel ik een doctrine die vasthoudt aan de gedachte dat alles rationeel is en dus verklaarbaar, en dat causale verklaringen hoe dan ook fundamenteel zijn. Bovendien is het mijn stelling dat er in Spinoza's causaal rationalisme één vorm van veroorzaking is waardoor alle andere soorten veroorzaking uiteindelijk begrepen worden. Dat 'archetype' van veroorzaking is de zelf-veroorzaking.

Sleutelbegrippen: Spinoza; causaal rationalisme, kosmologisch godsbewijs

Inleiding

¹ Ik dank Yitzhak Melamed, Warren Zev Harvey, Eric Schliesser en de anonieme referenten van de British Journal for the History of Philosophy voor hun commentaar op dit artikel. Dit is een van de twee plaatsen waar Spinoza het KG behandelt. Een andere versie verschijnt in E1p11d3. Ik heb nog een ander artikel gewijd aan het KG: 'Spinoza's Cosmological Argument in the Ethics', in Journal of the History of Philosophy 49 (2011) No. 4:439–62. [Bij de vertaling werden de gebruikelijke verwijzingen en afkortingen gebruikt. Alle citaten werden eveneens door ons vertaald, nvdv.]

² Cf. Jonathan Bennett, A Study of Spinoza's Ethics (Indianapolis, 1984) 29–30.

In dit artikel behandel ik Spinoza's opvatting over het kosmologisch bewijs voor het bestaan van God (verder afgekort als KG), zoals wij het kunnen reconstrueren op basis van Brief 12. Onder een KG versta ik grosso modo een bewijs dat a posteriori het bestaan infereert van een noodzakelijk wezen, gewoonlijk geïdentificeerd als 'God', uit de ervaring dat er een ander wezen bestaat, vaak de persoon zelf, wiens bestaan afhankelijk is van het bestaan van dat noodzakelijk wezen. Ik zal in het algemeen over de relatie waarop het KG berust, spreken in termen van existentiële afhankelijkheid en existentiële voorwaarden. Mijn bedoeling met dit artikel is een reconstructie van een versie van het KG die aanvaardbaar is volgens Spinoza's principes. Ik beweer dat een dergelijke versie moet gezien worden in de context van Spinoza's causaal rationalisme. Met dat causaal rationalisme bedoel ik een doctrine die vasthoudt aan de gedachte dat alles rationeel is en dus verklaarbaar, en dat causale verklaringen hoe dan ook fundamenteel zijn. Bovendien is het mijn stelling dat er in Spinoza's causaal rationalisme één vorm van veroorzaking is waardoor alle andere soorten veroorzaking uiteindelijk begrepen worden. Dat 'archetype' van veroorzaking is de zelf-veroorzaking (*causa sui*).

Ik zal daarbij als volgt te werk gaan. In het tweede en derde deel behandel ik Spinoza's voorstelling, in Brief 12, van het KG dat Chasdaï Crescas uitwerkte tegen de aristotelianen. Ik stel dat Spinoza op belangrijke punten aansluit bij Crescas. Ik toon echter eveneens aan dat zij van mening verschillen over de kwestie van de natuur van de goddelijke existentie: Crescas ziet die als *niet*-veroorzaakt, terwijl Spinoza dat bestaan ziet als *zelf*-veroorzaakt. In het derde deel richt ik mij op een aantal interpretatieproblemen die verband houden met die zienswijze; ik neem het daarmee op tegen een aantal invloedrijke commentatoren en stel dat het verschil tussen Spinoza en Crescas op dit punt veel meer is dan alleen maar nominaal. Op grond daarvan stel ik dat Spinoza een KG zoals dat van Crescas niet had kunnen onderschrijven. Vervolgens wijd ik mij in het vierde deel aan de reconstructie van wat in mijn ogen een KG is dat geldig is volgens Spinoza's principes, uitgaand van Spinoza's theorie over veroorzaking, en meer bepaald het fundamenteel kader dat gevormd wordt door de *causa sui*, de *causa immanens* en de *causa finita*. Door het uitwerken van wat ik de 'same sense clause' [zelfde zin-clausule] (afgekort: ZSC) noem, zoals die uitgewerkt is in E1p25s, breng ik een principe van causale eenduidigheid aan het licht waarbij alle soorten veroorzaking uiteindelijk de 'same sense' [zelfde zin] hebben; ik bedoel daarmee dat zij uiteindelijk betrekking hebben op een en dezelfde causale act. Om die reden moet men bij Spinoza de goddelijke zelf-veroorzaking en de beperkte (*finite*) veroorzaking niet opvatten als twee onderscheiden

causale acts, maar veeleer als een en dezelfde causale act, opgevat *als* zelf-veroorzaking of *als* beperkte veroorzaking. Ik werk ook een nieuwe interpretatie uit van de *immanente veroorzaking* en stel daarbij dat dit geen verschillende *soort* veroorzaking is, maar een manier om te beschrijven hoe de zelf-veroorzaking en de beperkte veroorzaking metafysisch samengevoegd zijn (in de zin van 'verbonden' met of 'aangepast' aan elkaar – Spinoza zelf gebruikt het adjectief *coniuncta* in die zin in E1p28s). Uit deze analyse haal ik ten slotte een versie van het KG die ik beschouw als authentiek Spinozistisch. Ik geef die versie de naam van 'KG uit de ontologische prioriteit van de goddelijke zelf-veroorzaking'.

Spinoza en Crescas' kosmologisch godsbewijs

Brief 12 is geschreven in 1663. Het is dus een vrij vroege tekst. Men verwierpt Spinoza's vroege teksten soms omwille van het feit dat ze overgeleverd zijn in onbetrouwbare versies (zoals het geval is voor de KV) of omdat ze geen weerspiegeling zijn van Spinoza's eigen, rijpe opvattingen (KV, PPC-CM en de vroege brieven). Dat is naar mijn mening een vergissing. Bij zorgvuldig gebruik bieden deze teksten ons een overvloed aan informatie over de oorsprong van zijn opvattingen en van zijn terminologie, zijn manier van argumenteren en de context van zijn filosoferen. In wat volgt, zal ik daarom vaak verwijzen naar vroege teksten, met inbegrip van de meest ambitieuze en de tekstueel moeilijkste daarvan, namelijk de KV. Vanuit dat oogpunt is Brief 12 nochtans een bijzonder geval. Spinoza liet die brief nog circuleren onder zijn vrienden vele jaren nadat hij geschreven was. Ehrenfried Walther von Tschirnhaus bezat er bijvoorbeeld een kopie van.³ Welnu, met Tschirnhaus had hij pas laat kennis gemaakt en het is uitgesloten dat hij zijn exemplaar van Spinoza ontving voor 1674, kort voor de voltooiing van de *Ethica* in 1675.⁴ Het lijkt echter onwaarschijnlijk dat Spinoza aan Tschirnhaus een kopie ter hand zou stellen van een brief waarvan de inhoud voorbijgestreefd was. In het specifieke geval van Brief 12 hebben we dus goede redenen om aan te nemen dat die vroege tekst ook een weergave is van Spinoza's rijpe inzichten.

³ Dat blijkt duidelijk uit het feit dat Spinoza Tschirnhaus voor meer informatie verwijst naar Brief 12 in zijn brief van mei 1676 (zie Brief 80 en 81 op deze website).

⁴ In juli 1675 begaf Spinoza zich naar Amsterdam om zijn boek te laten drukken, maar zag daar toen van af uit voorzichtigheid (zie Brief 68).

In Brief 12 bespreekt Spinoza onder meer Crescas' interpretatie van het KG in diens *Het licht van de Heer*. In dat werk betwist Crescas de versie van het KG die steunt op Aristoteles' veronderstelling dat een feitelijke oneindige reeks ondenkbaar is.⁵ Avicenna en Maimonides hadden een beroep gedaan op die veronderstelling bij hun redenering *ab effectu* dat de causale reeks van de feitelijke wereld een oorsprong of een aanvang moet hebben in een noodzakelijk wezen, aangezien die reeks niet tegelijkertijd feitelijk én oneindig kan zijn.⁶ Die redenering werd ook overgenomen door de Scholastiek. Het staat als een paradigma in Thomas Aquinas' tweede bewijs van Gods bestaan in zijn *Summa theologica*:

De tweede manier [om het bestaan van God te bewijzen] is uit de natuur van de efficiënte oorzaak. In de wereld van het zintuiglijke zien we dat er een volgorde van efficiënte oorzaken is. Er is geen enkel geval bekend (en dat is inderdaad ook niet mogelijk) waarbij men vaststelt dat een ding de efficiënte oorzaak van zichzelf is; want dan zou dat ding aan zichzelf moeten voorafgaan, wat onmogelijk is. Welnu, met efficiënte oorzaken kan men niet tot in het oneindige doorgaan, want bij al de efficiënte oorzaken die op elkaar volgen is de eerste de oorzaak van de tussenliggende en is de tussenliggende de oorzaak van de laatste oorzaak, of die tussenliggende oorzaak veelvuldig is, of slechts een enkele. Welnu, de oorzaak wegnemen is het gevolg wegnemen. Daarom, als er bij de efficiënte oorzaken geen eerste oorzaak is, dan zal er ook geen laatste, noch een tussenliggende oorzaak zijn. Maar als het bij efficiënte oorzaken mogelijk is om door te gaan tot in het oneindige, dan zal er geen eerste efficiënte oorzaak zijn, en zal er evenmin een laatste gevolg zijn, noch enige tussenliggende efficiënte oorzaak; dat alles is manifest onwaar. Om die reden is het noodzakelijk een eerste efficiënte oorzaak aan te nemen, en iedereen geeft die de naam van God.⁷

⁵ Cf. Aristotle, *Metaphysics*, II, 2, 994a, in *The Complete Works of Aristotle*, edited by J. Barnes (Princeton, 1984) Vol. II, p. 1570.

⁶ Voor Avicenna's teksten: R. N. Bosley and M. M. Tweedale (eds), *Basic Issues in Medieval Philosophy* (Peterborough, 1997) 14–18. Zie ook Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza* (Cambridge, MA, 1962) Vol. I, pp. 194–5. Voor Maimonides: *Guide of the Perplexed*, translated by S. Pines (Chicago and London, 1963) II, 1, 243, en de *Introduction to the Second Part*, 235.

⁷ Cf. Thomas Aquinas, *Summa theologica* (New York, 1920) Ia, q. 2, a. 3.

Dat is in essentie een bewijs *sine qua non* dat zegt dat het bestaan van een gevolg berust op het bestaan van een oorzaak: *remota causa, removetur effectus*.⁸

In tegenstelling met Aristoteles was Crescas, om redenen die hier niet van belang zijn voor ons, van mening dat de notie van een feitelijke oneindigheid niet contradictoir is.⁹ Bijgevolg, zo stelde hij, als het kosmologisch bewijs enige bewijskracht wil hebben, dan mag het niet berusten op de vermeende absurditeit van een oneindige regressie. Het moet veeleer gesteund zijn op een opvatting van God als een noodzakelijke, existentiële voorwaarde voor het bestaan van alle dingen, om het even of de reeks van oorzaken en gevolgen van de wereld nu beschouwd wordt als eindig [*finite*] of oneindig (*infinite*). Crescas schrijft:

Of oorzaken en gevolgen nu eindig of oneindig zijn, het is onontkoombaar dat er een oorzaak moet zijn voor het geheel daarvan; want als het allemaal oorzaken zouden zijn, dan zou hun bestaan mogelijk [dat wil zeggen: contingent] zijn met betrekking tot zichzelf en zou er iets vereist zijn om de doorslag te geven aan hun bestaan boven hun niet-bestaan, en dat is de oorzaak van het geheel ervan [omdat het dat is] dat de doorslag geeft voor hun bestaan, en dat is God, moge hij geprezen worden.¹⁰

Crescas' argumentering is modaal. Hij voert aan dat het bestaan van louter mogelijke of contingente dingen, die op zichzelf gezien zelf onverschillig zijn wat betreft hun bestaan of niet-bestaan, het bestaan vereist van een noodzakelijk iets dat hen doet bestaan veeleer dan niet bestaan. Dat noodzakelijk iets is God. Spinoza's parafrase van deze redenering zoals we ze verderop citeren verwijst niet expliciet naar contingentie, maar focust op de causale afhankelijkheid en op de anti-aristotelische opvatting van oneindigheid waarop de redenering berust. Zoals Warren Zev Harvey opmerkt, laat Spinoza bovendien de notie van 'het geheel' van de oorzaken en gevolgen weg en introduceert hij de notie van de 'Natuur'. Nochtans geeft die commentator toe dat 'Spinoza's parafrase van Crescas' bewijs op alle punten accuraat is'.¹¹ Spinoza

⁸ Cf. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles* (Rome, 1934) lib. 1, cap. XIII, 14. Zie ook *Summa theologiae*, Ia, q. 2, a. 3. Voor Aristoteles, zie *Metaphysics*, II, 2, 994a, in *The Complete Works*, Vol. II, p. 150.

⁹ Cf. Crescas, *The Light of the Lord*, I, 2, 3, translated in Harry A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, 1971) 224–9. Zie ook Warren Zev Harvey, *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas* (Amsterdam, 1998) 82–3.

¹⁰ Crescas, *The Light of the Lord*, I, 3, 2, translated in Harvey, *Physics and Metaphysics*, 97.

¹¹ Harvey, *Physics and Metaphysics*, 89.

schrijft het volgende (ik verdeel de passage in twee delen om analytische redenen):

[a] Maar ik zou terloops nog willen opmerken dat in mijn opinie de latere Peripatetici de bewijsvoering van hun voorgangers verkeerd begrepen hebben, waarmee die getracht hebben het bestaan van God aan te tonen. Die redenering klinkt, zoals ik die terugvind bij een zeker Joods auteur, Rabbi Chasdai genaamd, als volgt. Als er een eindeloze reeks van oorzaken is, is alles wat is ook veroorzaakt; doch niets dat veroorzaakt is, is bij machte om noodzakelijk te bestaan krachtens zijn eigen natuur; dus is er in de natuur niets waarvan het tot zijn essentie behoort om noodzakelijk te bestaan. Maar dat is absurd, en dus is het bewijs het ook.

[b] En dus is de kracht van het bewijs niet gelegen in het feit dat het onmogelijk is dat het oneindige in de praktijk zou bestaan of dat er een oneindige reeks van oorzaken zou zijn, maar enkel hierin, dat men uitgaat van de veronderstelling dat de dingen die niet van nature noodzakelijk bestaan, niet tot bestaan kunnen gebracht worden door iets dat zelf van nature noodzakelijk bestaat.¹²

Het is belangrijk dat we precies vaststellen waarover het hier gaat. Spinoza stelt dat 'de recente peripatetici' de manier waarop 'de oudere' het KG begrepen, verkeerd begrepen hebben. Met 'de recente peripatetici' verwijst Spinoza dan, zo veronderstelt men, naar de late Scholastiek.¹³ Ik zal niet ingaan op de moeilijke kwestie van wie precies de 'oudere' zijn.¹⁴ Wij moeten echter goed voor ogen houden dat Spinoza het hier niet heeft over zijn eigen versie van het kosmologisch bewijs van God, maar over de correcte analyse van hoe die 'ouderen', wie ze ook waren, dat bewijs gebruikt hebben, en hoe Crescas dat oorspronkelijke gebruik hernam, in tegenstelling tot Avicenna, Maimonides en later Sint-Thomas en andere scholastieken.

Bekijken we eerst deel [a] van deze passage. Het geeft gemakkelijk aanleiding tot misverstanden. Vooreerst: in tegenstelling tot wat Spinoza zelf affirmeert, zie ik niet in hoe het hoe dan ook werkelijk kan gelezen worden als een bewijs van God. Als dusdanig is het een redenering die enkele consequenties trekt uit de relaties tussen God en de dingen, uitgaande van de veronderstelling dat het ontkennen van het bestaan van

¹² Zie Brief 12 op deze website.

¹³ Cf. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, I, 197.

¹⁴ Zie hierover Harvey, *Physics and Metaphysics*, 89–90, and Frédéric Manzini, *Spinoza: Une lecture d'Aristote* (Paris, 2009) 157.

God absurd is. Ten tweede, en dit is problematischer: bij een oppervlakkige lezing van deel [a] blijkt het flagrant in tegenspraak te zijn met deel [b]. Die oppervlakkige lezing loopt als volgt (ik herhaal Spinoza's eigen woorden tussen enkele aanhalingstekens, en plaats mijn commentaar tussen haakjes):

1. 'Er is een oneindige regressie van oorzaken' (*ex hypothesi*).
2. 'Al wat is, zal tevens veroorzaakt zijn' (dit volgt zagezegd uit 1, zoals blijkt uit de 'als... dan...'-structuur van Spinoza's formulering).
3. 'Het behoort niet tot enig veroorzaakt iets om noodzakelijkerwijs te bestaan vanuit zijn eigen natuur' (gegeven als een axioma).
4. 'Om die reden is er niets in de Natuur waarvan het tot de essentie behoort om noodzakelijkerwijs te bestaan' (volgt uit 2 en 3).
5. 'Maar dat laatste is absurd' (dat wil zeggen: 4 is absurd).
6. 'Bijgevolg is het eerstgenoemde het ook' (dat wil zeggen: 1 is absurd, en dus is er geen oneindige regressie van oorzaken).

Wij mogen ervan uitgaan dat de redenering relevant is voor de vraag naar Gods bestaan, aangezien iets 'tot wiens essentie het behoort te bestaan' zoals vermeld in 4 net God *is*, bij definitie. Het lijkt er dus op, *prima facie*, dat Spinoza bewezen heeft dat er geen eindeloze regressie van oorzaken is omdat er een God is. Dat komt neer op een omgekeerde formulering van het KG in de traditionele aristotelische versie. Maar uit deel [b] blijkt overduidelijk dat dit niet was wat Spinoza voor ogen had. Wat hij bedoelde was een formulering van het KG zonder een feitelijke oneindige reeks van oorzaken te ontkennen. Hoe moeten we dan de zin van deel [a] begrijpen, als het al enige zin heeft?

Vooreerst wil ik benadrukken dat ik denk dat de tekst van Spinoza als dusdanig nooit een bewijs zal opleveren van het bestaan van God. Het is echter wel mogelijk om de passage te reconstrueren als een bewijs dat het bestaan van een oneindige regressie van oorzaken het bestaan van God niet *uitsluit*. We moeten Spinoza's voorstelling van Crescas' redenering dan lezen als een soort dubbele *reductio*. Spinoza voert dan aan, namens Crescas, dat er inderdaad niets absurds is aan een oneindige regressie van oorzaken, en bijgevolg dat elke redenering die leidt tot het affirmeren van de absurditeit van een dergelijke regressie zelf absurd moet zijn. Deze redenering zou dan als volgt lopen:

- 1' Er is een oneindige regressie van oorzaken (gegeven *ex hypothesi*).
- 2' Alles is veroorzaakt (zagezegd een consequentie van 1').

- 3' Iets dat bestaat door zijn eigen essentie is niet veroorzaakt (gegeven als een axioma).
- 4' Er is niets dat bestaat door zijn eigen essentie (volgt uit 2' en 3').
- 5' Als God bestaat, bestaat hij door zijn eigen essentie (bij definitie).
- 6' Dus bestaat God niet (volgt uit 4').
- 7' Conclusie 6' is een absurde consequentie, en dus is 4' ook absurd.
- 8' Bijgevolg is 1', 2' of 3' onwaar.
- 9' Dat 3' waar is, is gegeven als een axioma. Het kan niet betwijfeld worden.
- 10' 1' ontkennen is *contra hypothesin*.
- 11' Bijgevolg moet 2' onwaar zijn, en kan het niet volgen uit 1'.
- 12' Dus zelfs wanneer 1' waar is, kan er iets bestaan dat niet veroorzaakt is.
- 13' God is zo iets (volgt uit 5').
- 14' Dus kan God bestaan zelfs als er een oneindige regressie van oorzaken is.

Volgens Spinoza is bijgevolg wat Crescas voor een 'absurde' veronderstelling houdt op grond van het feit dat het leidt tot het ontkennen van het bestaan van God, niet het bestaan van een oneindige regressie van oorzaken, maar de veronderstelling dat een eindeloze regressie van oorzaken inhoudt dat *alle* dingen veroorzaakt zijn. Het is perfect mogelijk om het bestaan van een *niet-veroorzaakt* iets te poneren en toch vast te houden aan een oneindige reeks van oorzaken in de Natuur zoals gesteld in 1'. Deze lezing van het bewijs komt beter overeen met wat Spinoza zegt in passage [b]. Zeker, daarmee is het bestaan van God nog steeds niet bewezen. Alleen is duidelijk geworden dat God *kan* bestaan, ook als er een feitelijke oneindige regressie van oorzaken is. Maar deze lezing is alvast niet in directe tegenspraak met wat Spinoza anderzijds zegt, en ze levert een gedeeltelijk argument op ten voordele van Crescas' stelling, namelijk dat het bewijs *ad absurdum* van de aristotelianen niet steekhoudend is.

Bekijken we nu passage [b]. Hier moeten we letten op een tekstuele moeilijkheid. De tekst hierboven is de exacte vertaling [van D'huyvetters] van de Latijnse tekst zoals die zowel in de *Opera Posthuma* als bij Gebhardt voorkomt. Maar het laatste gedeelte van het citaat valt tekstueel moeilijk te hanteren. In 1676, nog voor er enige gedrukte editie van de brief bestond, kopieerde en annoteerde Leibniz een handgeschreven kopie van het origineel dat hij verkregen had via Tschirnhaus. In zijn kopie voegt Leibniz een *nisi*, dat wil zeggen 'tenzij' of 'uitgezonderd' toe, en neemt zo aan dat Spinoza bedoelde te zeggen dat

niet-noodzakelijke dingen '*non determinari ad existendum [+ nisi +] a re sua natura necessario existenti*', dat wil zeggen: dergelijke dingen zijn niet 'gedetermineerd om te bestaan *behalve* door een ding dat noodzakelijkerwijs bestaat vanuit zijn eigen natuur'.¹⁵ Hoewel ik die aanpassing niet heb behouden in mijn weergave van de passage, lijkt ze voldoende redelijk, aangezien de frase bedoeld is om veronderstelling weer te geven die aan het bewijs zijn kracht geeft, en niet aan wat door dat bewijs als onmogelijk is bewezen.¹⁶ Ondanks deze moeilijkheden lijkt wat Spinoza bedoelde te zeggen in de passage [b] mij voldoende duidelijk te zijn. Hij besluit dat volgens Crescas 'de kracht van het bewijs' ligt in de gedachte van de afhankelijkheidsrelatie tussen God en de dingen die erin verdedigd wordt, aangezien deze gedachte geen ontkenning inhoudt van een feitelijke oneindigheid.

Wij kunnen ons nu de vraag stellen of Spinoza zelf het soort bewijs zou onderschrijven dat hij aan Crescas toeschrijft. In het licht van Spinoza's welbekende afwijzing van het concept van de *creatio ex nihilo* en zijn visie op de wijze waarop de beperkte dingen zich oorzakelijk met elkaar tot in het oneindige verhouden, twijfel ik er geen ogenblik aan dat hij welwillend stond tegen Crescas' rehabilitatie van de feitelijke oneindigheid.¹⁷ Bovendien stelde Crescas, als een onmiddellijk gevolg van zijn wederinvoering van de feitelijke oneindigheid, dat het KG niet moest verwijzen naar een eerste schakel van een oorzakelijke keten, maar veeleer moest berusten op de gedachte dat 'dingen die niet noodzakelijkerwijs bestaan vanuit hun eigen natuur [...] gedetermineerd zijn om te bestaan door iets dat wel noodzakelijkerwijs bestaat vanuit zijn eigen natuur' (op.cit.). Zoals Crescas zelf stelde in zijn bewijs: God moet de oorzaak zijn van 'het geheel' daarvan. Bovendien is hier geen sprake van 'tussenliggende' oorzaken van het soort waarnaar Aquinas' traditionele versie van het godsbewijs verwijst. Dat suggereert dat Crescas' KG alle beperkte dingen voorstelt – en niet alleen maar de eerst gecreëerde dingen of het eerst gecreëerde ding – als zijnde allemaal zowel onmiddellijk en eender gedetermineerd door, of existentieel afhankelijk van, God. God determineert een beperkt ding tot bestaan niet op een manier die verschilt van de manier waarop hij een ander ding determineert tot bestaan, bijvoorbeeld door oorzakelijk of temporeel 'dichter' bij het ene ding te zijn dan bij een ander. God is op dezelfde

¹⁵ A VI, iii, 282-3.

¹⁶ Cf. Wim Klever, 'Actual infinity: On the Crescas-passus in Spinoza's Letter (12) to Lodewijk Meyer', *Studia Spinozana*, 10 (1994): 111-9 en op deze website.

¹⁷ Over creatio zie E1p8s2, E1p15s1, E1p33s2, etc. Over de oneindigheid van de natuur (naturans en naturata), zie E1p8, E1p15s en E1p28d.

manier aanwezig bij de volledige causale keten van beperkte dingen. Toen Leibniz in het begin van 1676 Brief 12 annoteerde, formuleerde hij dat belangrijke punt als volgt:

Uit deze consideraties volgt ook een werkelijk opmerkenswaardig feit, namelijk dat wat eerder komt in de reeks van oorzaken niet dichter staat tot de Reden voor het universum, dat wil zeggen tot het Eerste Wezen, dan wat later komt; en het Eerste Wezen is evenmin de reden voor de latere door middel van de eerdere; het is veeleer gelijkelijk onmiddellijk de reden voor al de oorzaken.¹⁸

Dat alle beperkte dingen gelijkelijk afhankelijk zijn van God en dat geen enkel beperkt ding temporeel of causaal dichter bij of verder van God af staat dan enig ander beperkt ding¹⁹ is een opvatting die wij gerust ook mogen toeschrijven aan Spinoza, aangezien hij net dat stelt in E1p28s:

God kan niet echt de verwijderde oorzaak genoemd worden van singuliere dingen [...]. Want onder een verwijderde oorzaak verstaan we een oorzaak die op geen enkele manier verbonden is met haar gevolg. Maar alle dingen die bestaan, bestaan in God en zijn zo afhankelijk van God dat zij zonder hem niet kunnen bestaan noch denkbaar zijn.²⁰

Ik zal de achtergrond voor deze centrale bewering verderop meer gedetailleerd uitwerken. Voorlopig volstaat het te noteren dat de positie die Spinoza toeschrijft aan Crescas op dit punt behoorlijk goed overeenkomt met die van hemzelf.

Spinoza over God als een zelf-veroorzaakt wezen

Ik denk evenwel dat er een cruciaal element is in Crescas' bewijs dat Spinoza niet zou onderschrijven. Volgens Spinoza's bemerking beweert

¹⁸ Cf. A VI, iii, 283, translated in G. W. Leibniz, *The Labyrinth of the Continuum*, edited by R. Arthur (New Haven, 2001) 117.

¹⁹ De restrictie tot *beperkte* dingen is belangrijk. Er zijn *oneindige* dingen (of beter: *modi*) die Spinoza ziet als onmiddellijk of middellijk gerelateerd aan God (zie E1p21-3). In E1p28s legt hij uit dat God enkel in relatie tot die oneindige modi een 'verwijderde' oorzaak kan genoemd worden van de beperkte dingen. Hoe we die bemiddeling/verwijdering die Spinoza hier voor ogen heeft moeten begrijpen is een probleem op zichzelf. Voor een recente studie, zie T. Schmaltz, 'Spinoza's Mediate Infinite Mode', *Journal of the History of Philosophy*, 35 (1997) No. 2: 199–235.

²⁰ Zie hierover ook KV 1, 2, tweede dialoog. Spinoza verwijst naar iets dergelijks wanneer hij in Brief 54 stelt dat 'het verschil tussen God en het grootste en meest excellente gecreëerde ding niets anders [is] dan het verschil tussen God en het kleinste gecreëerde ding.'

Crescas dat 'het niet behoort tot iets dat veroorzaakt is om noodzakelijkerwijs te bestaan vanuit zijn eigen natuur' (op.cit.). Inderdaad, in zijn *Het Licht van de Heer* stelt Crescas als volgt wat hij als het fundamentele punt ziet van de authentieke (en voor hem ware) versie van het KG: 'Wat daarmee veeleer bedoeld wordt, is dat er een niet-veroorzaakte eerste oorzaak moet zijn, om het even of de gevolgen nu oneindig zijn, dan wel elk de oorzaak van een andere, of beperkt'.²¹ Voor Crescas is God het *niet-veroorzaakte* wezen dat de causale voorwaarde is van elk *veroorzaakt* wezen. Achter die notie van een niet-veroorzaakt wezen gaat Aristoteles' onbewogen beweging schuil, of wat de latere scholastieke filosofie een *ens a se* noemde, dat wil zeggen een wezen dat bestaat 'uit zichzelf', aangezien het geen oorzaak heeft. Het soort veroorzaking dat in deze context uitgesloten wordt, is de efficiënte veroorzaking. Vandaar dat wanneer de scholastieken volhielden dat God een wezen is dat uit zichzelf bestaat, of enkel vanuit zijn essentie, zij bedoelden dat de essentie van God niet causaal werkzaam is met betrekking tot God zelf. Als God bestaat krachtens Zijn essentie, betekent dat niet dat hij zelf-veroorzaakt is in die zin dat hij zichzelf *produceert* of een gevolg is van zichzelf, maar louter dat hij niet kan *gedacht* worden als niet-bestaande.

Is dat in Spinoza's ogen een correcte weergave van Gods noodzakelijk bestaan? Zelfs een vluchtige blik op de *Ethica* zou al voldoende zijn voor een vrij ondubbelzinnig antwoord op die vraag, namelijk: neen. Volgens E1p7d is een substantie niet alleen iets dat conceptueel autonoom is of een *ens a se*, maar ook een zelf-veroorzaakt iets: 'Een substantie kan niet voortgebracht worden door iets anders (volgens E1p6c); dus zal zij haar eigen oorzaak zijn [...]'. Bijgevolg, aangezien God bij definitie een substantie is (E1d6), is hij niet *sine causa*, maar *causa sui*. Dit volgt ook rechtstreeks uit Spinoza's keuze voor een sterke vorm van causaal rationalisme, waarbij *alles wat is, denkbaar is* (E1a2), en *iets denken is iets denken vanuit zijn oorzaak* (E1a4). Daaruit volgt duidelijk dat een niet-veroorzaakt wezen ondenkbaar is. Inderdaad, zoals Spinoza schrijft in Brief 34: 'er moet noodzakelijk een positieve oorzaak zijn voor elk ding, waardoor het bestaat [...]'. Die oorzaak moet men situeren, hetzij in de natuur en in de definitie van dat ding (omdat bestaan ofwel behoort tot zijn natuur, ofwel het bestaan noodzakelijkerwijs insluit), hetzij buiten het ding.²² In het licht van dergelijke uitspraken lijkt het zinloos te proberen

²¹ Crescas, *The Light of the Lord*, I, 2, 3, translated in Harvey, *Physics and Metaphysics*, 83–4.

²² Zie ook E1p8s2, en de noot van Curley bij zijn vertaling.

Spinoza op te zadelen met een aristotelische opvatting over het noodzakelijk bestaan van God zoals die van Crescas.²³

Naar mijn mening is het verschil tussen Crescas en Spinoza op dit punt inderdaad onoplosbaar; dat zal er uiteindelijk toe leiden dat Spinoza Crescas' KG moet verwerpen. Maar bij een nader onderzoek van zowel de teksten van Spinoza als van recente commentaren in de literatuur, is dat verschil niet zo scherp afgelijnd als aanvankelijk lijkt. Concreet gezien heeft mijn interpretatie te kampen met lastige bezwaren, want het is niet evident dat het verschil tussen Crescas niet-veroorzaakt wezen en Spinoza's zelf-veroorzaakt wezen meer is dan een louter nominaal verschil. De rest van dit deel is gewijd aan het uiteenzetten van dit probleem en het vinden van een oplossing daarvoor.

Bekijken we vooreerst de teksten die de reden zijn voor onze bezorgdheid. Spinoza lijkt soms de mening toegedaan dat we moeten denken dat zelf-veroorzaking eenvoudigweg neerkomt op de *afwezigheid van een oorzaak*, zodanig dat, rigoureus gesproken, *causa sui* betekent: *sine causa*. In de TIE, § 92 schrijft hij: '[...] wanneer iets in zichzelf is, of, zoals men gemeenlijk zegt, zijn eigen oorzaak, dan zal het uitsluitend vanuit zijn essentie begrepen moeten worden; maar als dat iets niet in zichzelf is, maar een oorzaak vereist om te bestaan, dan moet het begrepen worden uit zijn naaste oorzaak.' Dat zou kunnen impliceren dat de 'oorzaak van zichzelf' niet echt een oorzaak is. In dezelfde voege schrijft Spinoza in de TIE, § 97 over de vereisten voor de definitie van een niet-gecreëerd ding, dat '[die definitie] elke oorzaak moet uitsluiten, dat wil zeggen dat het object niets anders nodig heeft voor zijn verklaring dan zijn bestaan.' Bovendien beweert Spinoza in de KV 2, §17 dat '[...] de Natuur, die uit geen enkele oorzaak voortkomt maar waarvan wij wel weten dat ze bestaat, noodzakelijkerwijs een volmaakt wezen moet zijn waartoe het behoort te bestaan.' Ook hier lijkt het erop dat we de *Deus sive Natura* moeten begrijpen als een niet-veroorzaakt wezen.

Dergelijke passages komen niet alleen voor in vroege teksten, maar ook in de *Ethica*. Ten eerste: het is opmerkenswaardig dat Spinoza zich in zijn

²³ De interpretatie die wij hierboven gegeven hebben van E1a4 vereist dat 'kennen' (*cognoscere*) beschouwd wordt als equivalent met 'bedenken' (*concupere*) en een 'concept' (*conceptus*) hebben. Dat is niet steeds het geval. Kennis (*cognitio*) is niet noodzakelijkerwijs adequaat (zie E2p40s2; E3p30). 'Mentale concepten' daarentegen drukken 'mentale acts' uit (E2d3e) en dergelijke 'mentale acts' komen altijd voort uit *adequate* ideeën (E3p3). Bijgevolg lijkt de notie van 'conceptie' nauwer te zijn dan de notie van 'kennis'. Nochtans meen ik dat het redelijk is aan te nemen dat Spinoza in de specifieke context van E1a4 enkel *adequate* kennis bedoelt. Dat blijkt duidelijk uit de manier waarop hij het axioma bijvoorbeeld in E1p6d2 gebruikt.

primordiale bewijs van het bestaan van God niet beroept op enige causale noties, maar enkel op de ondenkbaarheid van Gods niet-bestaan:

‘Wanneer je dit ontkent [namelijk dat God noodzakelijkerwijze bestaat], stel je dan eens voor dat het mogelijk is dat God niet bestaat. Dan houdt (volgens axioma 7) zijn essentie zijn bestaan niet in. Dat is echter (volgens stelling 7) absurd: dus God bestaat noodzakelijkerwijs’ (E1p11d). Dat zou kunnen suggereren aan wie het leest dat Spinoza het helemaal niet nodig vindt een beroep te doen op veroorzaking bij het formuleren van Gods noodzakelijk bestaan en dat we daarom de natuur van dat bestaan mogen begrijpen in niet-causale termen. Gelijksortige conclusies kan men trekken uit E1p33s:

Men noemt iets noodzakelijk ofwel wegens zijn essentie, ofwel wegens zijn oorzaak. Het bestaan van iets volgt immers ofwel uit zijn essentie en zijn definitie, ofwel uit een gegeven efficiënte oorzaak. Vervolgens noemt men iets onmogelijk om dezelfde redenen, namelijk ofwel omdat zijn essentie of zijn definitie een contradictie inhoudt, ofwel omdat er geen externe oorzaak is die gedetermineerd is om een dergelijk iets voort te brengen.

Daaruit lijkt dit te volgen:

1. noodzakelijk bestaan vanuit zijn eigen essentie is enkel een essentie hebben en *geen oorzaak*;
2. het soort oorzaak dat een wezen dat noodzakelijk is vanuit zijn eigen essentie *niet* heeft, is een *efficiënte* oorzaak;
3. een efficiënte oorzaak is een *externe* oorzaak; welnu, God is een dergelijk wezen dat noodzakelijkerwijs bestaat vanuit zijn eigen essentie; men kan dus uit E1p33s concluderen dat
4. essenties geen efficiënte oorzaken zijn en dat
5. God enkel een essentie heeft en geen (efficiënte) oorzaak.

Al deze teksten hebben ertoe geleid dat talrijke commentatoren aannemen dat Spinoza een stellingname onderschrijft waarbij goddelijke zelf-veroorzaking niet echt kan opgevat worden als een echte, dat wil zeggen een efficiënte oorzaak, maar moet verstaan worden in een andere zin, die veel nauwer aansluit bij het aristotelische niet-veroorzaakt wezen of het scholastieke *ens a se*.²⁴ Vincent Carraud beweert in zijn *Causa sive Ratio* (2002) zelfs dat Spinoza een waarachtige ‘*decausalisation* van de

²⁴ Zie bijvoorbeeld Harold A. Joachim, *A Study of the Ethics* (Oxford, 1901) 54, note; Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, I, pp. 127–8; II, p. 142; Ferdinand Alquié, *Le Rationalisme de Spinoza* (Paris, 1981) 127.

causa sui betracht'.²⁵ Indien dat een correcte interpretatie is van Spinoza, dan zou er geen conceptueel significant verschil zijn tussen Spinoza en Crescas met betrekking tot hun opvattingen over het noodzakelijk bestaan van God, aangezien beide standpunten uiteindelijk kunnen herleid worden tot het aristotelische.

Ik wens mij te verzetten tegen die conclusie. Ik geef toe dat sommige opmerkingen van Spinoza over zelf-veroorzaking in de vroege teksten in de richting wijzen van een aristotelische interpretatie van Gods noodzakelijk bestaan. Maar andere passages in diezelfde teksten wijzen in een andere richting. Let vooreerst op volgende passage in de KV waar Spinoza het scholastieke standpunt aanpakt: 'God daarentegen, de eerste oorzaak van alle dingen en ook de oorzaak van zichzelf, maakt zichzelf kenbaar door zichzelf. Daarom moet niet al te veel belang gehecht worden aan de uitspraak van Thomas van Aquino als hij beweert dat God niet a priori bewezen zou kunnen worden, omdat hij schijnbaar geen oorzaak heeft' (KV 1, 1, § 9, zie ook 1, 7, § 5 en § 12). Spinoza verwijst hier impliciet naar het feit dat de scholastiek *causa sui*, met de betekenis van *causa efficiens sui*, als een contradictoire notie beschouwde en dat ze bijgevolg God beschouwden als een niet-veroorzaakt wezen.²⁶ Spinoza volgt hier evenwel duidelijk het spoor van Descartes en verzet zich tegen

²⁵ Zie Vincent Carraud, *Causa sive Ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz* (Paris, 2002) 329. Om uit te leggen waarom Spinoza vervolgens toch nog een beroep doet op veroorzaking in die context, suggereert Carraud dat we Spinoza's *causa sui* moeten opvatten als een soort *formele* oorzaak. In dat geval, zo stelt Carraud, is er geen substantieel verschil tussen de Spinozistische en de orthodoxe aristotelische opvatting van het noodzakelijk bestaan van God, aangezien een dergelijke formele zelf-veroorzaking inhoudt dat God geen *efficiënte* oorzaak moet hebben (ibid., 319, 324-6). Die interpretatie is problematisch, gedeeltelijk, maar niet uitsluitend, omdat ze strijdig is met Spinoza's eigen gebruik van de notie van een *causa formalis*. Die komt slechts eenmaal voor in de *Ethica*, namelijk in E5p3: 'De derde soort kennis is afhankelijk van het mentale, als van een formele oorzaak [*tamquam a formali causa*], in de mate dat het mentale zelf oneindig is'. Het is niet duidelijk waartoe het gebruik op deze plaats van die notie Spinoza noopt omwille van het voegwoord *tamquam*, dat zowel een sterke letterlijke betekenis kan hebben (het *is* inderdaad een formele oorzaak) als een minder sterke analoge betekenis (het is *geen* formele oorzaak, maar iets *zoals* een formele oorzaak). Om het even hoe we E5p31 en d interpreteren, het is hoe dan ook op grond daarvan duidelijk 1° dat de *causa formalis* nominaal niet prominent aanwezig is in Spinoza's theorie van veroorzaking; 2° dat Spinoza desondanks de notie van *causa formalis* gebruikt en 3° dat die notie niets te maken heeft met het *causa sui*. Bijgevolg, wanneer men *causa sui* gelijkschakelt met een soort *causa formalis*, ontstaat er een rechtstreeks conflict met Spinoza's eigen filosofische woordenschat. Vanuit een methodologisch standpunt kan ik onmogelijk inzien hoe de mening van een filosoof kan verduidelijkt worden door het aanwenden van dubbelzinnigheden veeleer dan door die uit de weg te ruimen.

²⁶ Cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Ia, q. 2, a. 3; *Summa contra gentiles*, I, xviii, 17; I, xxii, 24; Francisco Suarez, *Disputationes Metaphysicae* (Hildesheim, 1998) Disp. I, sect. 9, art. 7, Disp. XXXVIII, sect. 1, n. 7, and Disp. I, sect. 1, n. 29.

die opvatting.²⁷ Verder: in de KV wordt de goddelijke zelf-veroorzaking behandeld in onderdeel vijf van een achtdelige classificatie van efficiënte oorzaken. Spinoza schrijft daar: 'Die vermelde oorzaak is zijn volmaaktheid zelf: daardoor is hij de oorzaak van zichzelf en bijgevolg van alle andere dingen' (KV 1, 3, § 2). De term 'bijgevolg' suggereert hier dat zelf-veroorzaking (dat wil zeggen: God die zichzelf veroorzaakt) en immanente veroorzaking (dat wil zeggen: God die alle dingen veroorzaakt) op een bepaalde manier precies dezelfde veroorzaking zijn. Maar immanente veroorzaking is voorzeker in de KV opgevat als efficiënte veroorzaking: 'God is met betrekking tot zijn gevolgen of zijn schepselen niets anders dan een immanente oorzaak [...]' en '[...] omdat hij [God] de eerste efficiënte oorzaak van alles is' (KV Eerste dialoog, §12 *in fine*; KV 1, 2, § 18 *in fine*).²⁸ Bijgevolg moet ook zelf-veroorzaking van de efficiënte soort zijn. Wat de TIE betreft, daar stelt Spinoza: 'ware kennis gaat over van de oorzaak naar het gevolg' (TIE § 85, cf. § 92). Het is dan moeilijk om in te zien hoe wij kennis kunnen verwerven van een niet-veroorzaakt iets, en toch ontkent Spinoza in dezelfde tekst dat God een onbegrijpelijk wezen zou zijn en affirmeert dat al onze kennis moet voortkomen uit de kennis van God (TIE § 38 en 42). Het is duidelijk dat er dus bewijzen zijn voor beide interpretaties, en de vroege teksten zullen dus geen definitief antwoord opleveren op onze vraag.

Dat brengt ons naar tekstuele bewijzen ten gunste van de aristotelische interpretatie van Gods noodzakelijk bestaan in de *Ethica*. Daar moeten we de problematische passages opnieuw bekijken in hun context. Wat E1p11d betreft: veroorzaking mag dan al niet expliciet aanwezig zijn in de *demonstratio*, ze loert echter net achter de hoek. Het bewijs van de onvoorstelbaarheid van Gods niet-bestaan draait om een opvatting over Gods *essentie*. Welnu, volgens E1p34 is de essentie van God zijn *macht*. De notie van macht is bij Spinoza onafscheidelijk van de noties van voortbrengen en van causale effectiviteit. In die context is het van bijzonder belang op te merken dat Spinoza in E1p34d een beroep doet op het *causa sui* om te bewijzen dat de essentie van God macht is. Ik ben het dus eens met Jonathan Bennett waar hij schrijft: 'Spinoza's gelijkstelling van zelf-veroorzaking met noodzakelijk bestaan is niet zomaar een verschuiving van het causale naar het logische. Hij neemt nog steeds aan dat hij gebruikt maakt van het concept oorzaak, zoals blijkt uit het feit dat

²⁷ Voor Descartes, zie bijvoorbeeld de 'eerste antwoorden', AT VII 108-11: CSM II 78-80. Ik ga hier niet in op de complicaties die voortvloeien uit het feit dat Descartes zelf zal terugkomen op zijn eigen opvatting over God als een *causa efficiens sui*.

²⁸ 'Immanente veroorzaking' komt ook voor als de tweede onderverdeling in Spinoza's achtdelige classificatie van efficiënte oorzaken in KV I, iii, §2.

hij noodzakelijk bestaan verbindt met de paradigmatisch causale notie van *macht*'.²⁹ Het zou misleidend zijn om E1p11d1 te ontdoen van zijn context binnen de theorie van de veroorzaking. In de passage in E1p33s lijkt Spinoza gewoon aan te nemen dat een 'efficiënte oorzaak' altijd 'extern' is aan het veroorzaakte ding, in de zin van niet behorend tot de essentie van dat ding. Op andere plaatsen, namelijk in E1p16c1 en E1p25 affirmeert hij echter wel degelijk dat God de efficiënte oorzaak is van alle dingen, en in E1p25s affirmeert hij dat God *causa sui* is in dezelfde zin als hij de oorzaak is van alle dingen. Bijgevolg moet het *causa sui* wel vermeld zijn in de zin van 'efficiënt'³⁰.

Wij kunnen daaraan nog de volgende argumenten toevoegen uit de Brieven. Ten eerste: in zijn brief aan Hudde in 1666 bevestigt Spinoza dat er een 'positieve oorzaak' (*causa positiva*)³¹ moet zijn, om het even of die oorzaak in de essentie van het ding ligt of erbuiten. Ik meen dat dit moeilijk te verzoenen is met een herleiding van de zelf-veroorzaking tot de negatieve eigenschap van 'niet-veroorzaakt' te zijn. Bovendien, als we E1p26d erbij betrekken, dan is het duidelijk dat Spinoza een 'positieve oorzaak' ziet als een soort 'efficiënte oorzaak'. Verder: in Brief 60 schrijft Spinoza:

[...] houd ik enkel met dit ene rekening, namelijk dat het idee van het ding, of zijn definitie, de efficiënte oorzaak uitdrukt. [...] Zo ook, wanneer ik God definieer als een wezen dat in de hoogste mate perfect is, zal ik, aangezien deze definitie de efficiënte oorzaak niet uitdrukt (ik bedoel daarmee immers zowel de interne als de externe efficiënte oorzaak), daaruit niet al de eigenschappen van God kunnen afleiden; dat is wel het geval wanneer ik God definieer als een *wezen* [*Ens*], &c., zie E1def6.³²

Uit deze passage blijkt overduidelijk dat Spinoza zelf-veroorzaking ziet als een soort interne efficiënte veroorzaking. Dat is regelrecht in tegenspraak met de aristotelische opvatting.

Als ik al deze verschillende argumenten naast elkaar leg, en toegeef dat Spinoza enigszins aarzelt, dan meen ik dat de balans duidelijk doorslaat in de richting van een interpretatie waarbij zelf-veroorzaking op belangrijke punten overeenstemt met efficiënte veroorzaking, of op zijn minst niet overeenstemt met enige andere soort veroorzaking dan de efficiënte.

²⁹ Bennett, A Study, 74. Voor een gedetailleerde studie, zie mijn 'Spinoza's Cosmological Argument in the Ethics'.

³⁰ Cf. Donagan, Spinoza, 61.

³¹ Brief 34, 3°.

³² Letter 60, in medio. Zie ook Gueroult, Spinoza I: Dieu, 172–3.

Spinoza's zelf-veroorzaakt wezen *kan niet* herleid worden tot iets dat ook maar enigszins lijkt op een aristotelisch niet-veroorzaakt wezen of een scholastiek *Ens a se* (dat, zoals we weten, exact een *efficiënt* niet-veroorzaakt wezen is).

Op grond daarvan kunnen we Spinoza's positie in de controverse tussen Crescas en de aristotelianen als volgt samenvatten. Spinoza formuleert het zo wanneer hij in E1p24c in de scholastieke terminologie stelt: God is de *causa essendi*, dat wil zeggen de oorzaak van het bestaan, van alle dingen.³³ Uit E1p28s weten we dat we daaronder moeten verstaan dat God overal in de oneindige keten van beperkte dingen gelijkelijk aanwezig is als een existentiële voorwaarde. Op dat punt zit Spinoza op één lijn met Crescas. Maar Spinoza is het met Crescas niet eens dat die existentiële voorwaarde, dat wil zeggen: God, kan begrepen worden als een *niet-veroorzaakt* wezen. In dit onderdeel van mijn artikel heb ik aangetoond dat dit meningsverschil veel dieper gaat dan zomaar een verschil in terminologie. Voor Spinoza kan de *causa sui* niet afgescheiden worden van efficiënte veroorzaking. In tegenstelling tot wat talrijke commentatoren hebben beweerd, is het dus uitgesloten dat de zelf-veroorzaking kan teruggebracht worden tot een traditionele aristotelische notie zoals die van Crescas, die stelt dat God een (efficiënt) niet-veroorzaakt wezen is dat enkel bestaat vanuit zijn concept.

Om die reden is het onmogelijk dat Spinoza Crescas' redenering tegen de aristotelianen zou onderschreven hebben, zoals hij die reconstrueerde in Brief 12. Immers, zoals we gezien hebben, berust die redenering op een opvatting van God als een niet-veroorzaakt wezen (zie items 5', 13' en 14' in de tweede reconstructie van de redenering in het onderdeel 'Spinoza over Crescas' kosmologisch godsbewijs'). Bijgevolg kan Spinoza de aristotelianen niet weerleggen op de manier zoals Crescas het doet; een authentiek Spinozistisch KG zal dus moeten berusten op andere gronden.

De zelfde zin-clausule

Men kan zich dan afvragen wat de uitgebreide discussie van het *causa sui* in het vorige onderdeel eigenlijk te maken heeft met het KG. Al bij al bestaat het KG erin het bewijs te leveren van het bestaan van God op

³³ In Thomas Aquinas is de *causa essendi*, in tegenstelling tot de *causa fiendi*, een oorzaak die moet bestaan opdat het gevolg zou kunnen bestaan (cf. *Summa theologiae*, I, q. 104, art. 1, resp.). Cf. Steven Nadler, 'Whatever is, is in God': substance and things in Spinoza's metaphysics', in *Interpreting Spinoza*, edited by C. Huenemann (Cambridge, 2008) 62–4.

grond van de ervaring dat er een *ander* wezen is dan God, wiens bestaan afhankelijk is van God. Het is niet zonder meer evident wat dat te maken heeft met het soort verhouding dat God onderhoudt met *zichzelf*, dat wil zeggen het *causa sui*. In Spinoza's vocabularium gaat het in het KG veeleer over de relatie die God onderhoudt met de singuliere dingen, dat wil zeggen de oorzakelijke relatie die hij de *causa immanens* noemt in E1p18. Ik meen echter dat een adequaat inzicht in het *causa sui* essentieel is voor een goed begrip van de twee andere fundamentele oorzakelijke noties bij Spinoza, namelijk de immanente oorzaak (*causa immanens*) zoals uitgewerkt in E1p18 en de beperkte oorzaak (*causa finita*) uitgewerkt in E1p28. Bovendien meen ik dat een meer gedetailleerde analyse van de verbanden tussen deze drie noties een beter inzicht zal opleveren in hoe een waarlijk Spinozistisch KG er kan uitzien.

Het nauwe verband tussen zelf-veroorzaking en immanente veroorzaking blijkt het duidelijkst uit E1p25s, waar Spinoza beweert:

[...] in dezelfde zin dat God de oorzaak van zichzelf genoemd wordt, moet hij eveneens de oorzaak van alle dingen genoemd worden.

Laten we dat de ZYC [zelfde zin-clausule] noemen. Vooreerst: de meest natuurlijke interpretatie van deze passage suggereert dat Spinoza hier een gedeelte aanreikt van een bewijsvoering voor het idee dat veroorzaking een eenduidig concept is; David Hume maakt een gelijksoortig punt in de *Treatise of Human Nature*: 'that all causes are of the same kind'.³⁴ Ik zal verderop uitleggen welk 'soort' of 'zin' van veroorzaking Spinoza ziet als de fundamentele en oorspronkelijke betekenis (namelijk zelf-veroorzaking). Maar wij moeten de ZYC ook op een krachtiger manier interpreteren: wanneer God Zichzelf veroorzaakt en wanneer hij alle dingen veroorzaakt, dan zijn die twee niet alleen *hetzelfde soort* act, maar tevens *een en dezelfde* causale act, gezien vanuit twee verschillende perspectieven, namelijk vanuit het perspectief van de *oorzaak* die de goddelijke oorzaak voortbrengt (namelijk zichzelf) en van dat van de *gevolgen* die voortgebracht worden door diezelfde goddelijke oorzaak (dat wil zeggen: alle dingen). De ZYC is een manier om uit te drukken dat dergelijke gevolgen op een bepaalde manier aandoeningen of modificaties zijn van de oorzaak, zodat de goddelijke oorzaak die gevolgen voortbrengt in feite juist de goddelijke oorzaak is die (modificaties van) zichzelf veroorzaakt.

³⁴ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, sect. 1.3.14, edited by D. F. Norton and M. J. Norton (Oxford, 2000) sect. 1.3.15, p. 115.

Deze krachtiger interpretatie van de ZZC kan misschien voorkomen als een niet natuurlijke interpretatie van E1p25s. Dat blijkt nochtans duidelijk uit wat volgt. In de laatste zin van E1p25s kondigt Spinoza aan dat het punt dat hij heeft uitgewerkt in dat scholium 'nog duidelijker uitgelegd' zal worden in het daaropvolgende corollarium. Hier, in E1p25c dus, stelt Spinoza dat 'particuliere dingen niets anders zijn dan aandoeningen van Gods attributen, of modi waarmee Gods attributen uitgedrukt worden op een zekere en bepaalde manier'. Bovendien wordt dit corollarium bewezen aan de hand van een verwijzing naar E1p15, waarin staat: 'Om het even wat bestaat, bestaat in God en er kan zonder God niets bestaan noch gedacht worden'. Welnu, E1p15 is ook de stelling waarop Spinoza een beroep doet in E1p18d voor zijn bewijs dat 'God de immanente en niet de transitieve oorzaak van alle dingen [is]'. Bijgevolg, stellen dat alle dingen modificaties zijn van God (E1p25c) lijkt enkel een andere manier te zijn om te stellen dat God de *causa immanens* is van alle dingen (E1p18). Bovendien, aangezien E1p25c enkel E1p25s verduidelijkt, en aangezien E1p25c handelt over dezelfde veroorzaking door God van de dingen als in E1p18, komen we tot de conclusie dat de ZZC in E1p25s ook op deze manier kan uitgedrukt worden: God moet de *causa immanens* genoemd worden in de zelfde zin waarin hij *causa sui* genoemd wordt; daarmee bedoelen we dat zelf-veroorzaking en immanente veroorzaking twee manieren zijn om één en dezelfde causale act te beschouwen.

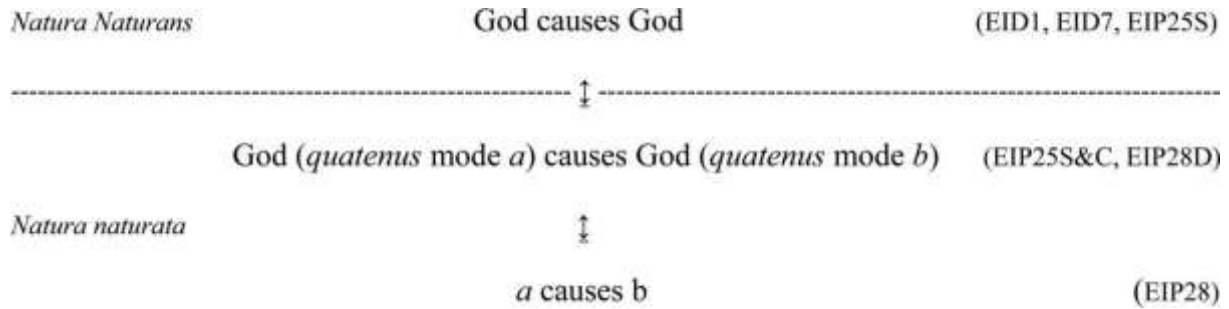
De ZZC is echter niet enkel van toepassing op de relatie tussen de *causa sui* en de *causa immanens*, maar ook op de relatie tussen deze twee causale concepten en nog een derde, namelijk de beperkte [*finite*] veroorzaking. Wij hebben gezien dat E1p25c enkel een verduidelijking is van E1p25s. Maar dat corollarium kondigt tevens de theorie aan van de beperkte veroorzaking die uitgewerkt wordt in E1p28; volgens die theorie zijn alle beperkte dingen of oorzaken gedetermineerd geweest om te bestaan en gevolgen voort te brengen door andere beperkte dingen en oorzaken. In E1p28d doet Spinoza dus exact een beroep op E1p25c voor zijn bewijsvoering dat alle beperkte dingen of oorzaken in feite niets anders zijn dan 'een attribuut van God zoals [*quatenus*] het gemodificeerd is door een modificatie die beperkt is en een gedetermineerd bestaan heeft'. Bijgevolg, wanneer een beperkt ding *a* een ander beperkt ding *b* veroorzaakt, wordt deze beperkte veroorzaking verklaard door het feit dat, – of *betekent* ze simpelweg, wanneer het metafysisch uitgelegd wordt – dat *God*, zoals hij gemodificeerd is door *a*, *God veroorzaakt* zoals hij gemodificeerd is door *b*. Wanneer *a b veroorzaakt*, is die beperkte veroorzaking louter de goddelijke zelf-veroorzaking die op een bepaalde manier gemodificeerd is. Deze oorspronkelijke opvatting van de

verhouding tussen beperkte veroorzaking en goddelijke zelf-veroorzaking wordt door Spinoza uitgedrukt door middel van zijn karakteristiek gebruik van de grammaticale conjunctie *quatenus* [‘zoals’, of ‘in zoverre’] in E1p28d: alle beperkte dingen of oorzaken zijn gewoon ‘God, zoals’ (*deus quatenus*). Beperkte causale relaties zijn wijzen waarop God causaal aan zichzelf relateert *door* zijn modi. Bijgevolg is er geen specifieke zin waarin we moeten spreken over beperkte veroorzaking, een zin die verschillend is van de zin waarin van God gezegd wordt dat hij zelf-veroorzaakt is. Om dit punt samen te vatten: uit het feit dat E1p28d draait op een verwijzing naar E1p25c, en dat E1p25c enkel E1p25s ‘verduidelijkt’, wordt duidelijk dat de ZZC waarop E1p25s steunt niet alleen van toepassing is op zelf-veroorzaking en immanente veroorzaking, maar bij uitbreiding ook op de beperkte veroorzaking zoals uitgewerkt in E1p28.

De ZZC heeft dus een dubbele toepassing. De clausule stelt dat 1° God beperkte dingen veroorzaakt (*causa immanens*) in dezelfde zin als hij zichzelf veroorzaakt (*causa sui*) en 2° beperkte dingen veroorzaken beperkte dingen (*causa finita*) in dezelfde zin als God zichzelf veroorzaakt (*causa sui*). Ik meen dat 1° en 2° samen erg goed het fundamentele kader uitdrukken van Spinoza’s theorie over veroorzaking. De basis is de metafysische band tussen beperkte veroorzaking en zelf-veroorzaking die we in de vorige paragraaf geanalyseerd hebben: dat *a b* veroorzaakt *betekent* simpelweg dat God, gemodificeerd in *a* God veroorzaakt, gemodificeerd in *b*. De grammaticale conjunctie *quatenus* is het semantisch middel dat Spinoza toelaat de relatie uit te drukken, tussen enerzijds God of de zelf-veroorzaakte substantie die bestaat uit attributen (*natura naturans*) en anderzijds de beperkte modi die causaal volgen uit andere beperkte modi (*natura naturata*).³⁵ Laten we deze relatie de metafysische ‘Conjunctie’ (met hoofdletter) noemen van zelf-veroorzaking en beperkte veroorzaking.³⁶ Die is schematisch weergegeven in afbeelding 1, de conjunctie van zelf-veroorzaking en beperkte veroorzaking (waarin *a* en *b* verwijzen naar beperkte modificaties).

³⁵ Cf. Yitzhak Melamed, ‘Spinoza’s Metaphysics of Substance: The Substance-Mode Relation as a Relation of Inherence and Predication’, *Philosophy and Phenomenological Research*, 78 (2009) No. 1: 31–4.

³⁶ Zoals hierboven reeds vermeld, gebruikt Spinoza het adjectief *coniuncta* in die zin in E1p28d, wanneer hij uitlegt dat God geen ‘verwijderde oorzaak’ is, aangezien ‘we onder een verwijderde oorzaak verstaan: een oorzaak die niet verbonden (*coniuncta*) is op enige wijze met haar gevolg’.



Het schema is in de eerste plaats bedoeld om aan te tonen hoe veroorzaking aanwezig is *aan beide zijden* van de scheidingslijn tussen *natura naturans* en *natura naturata*. Het verschil tussen substantie en modus kan niet zomaar bestempeld worden als het verschil tussen een oorzaak en haar gevolgen, waar alleen de substantie een oorzaak is, en de modi louter gevolgen zijn. Modi zijn eveneens oorzaken. Het verschil tussen substantie en modi is veeleer gelegen in *de manier waarop iets een oorzaak is*, hetzij vanuit zichzelf, hetzij vanuit iets anders. De Conjunctie is bedoeld om het fragiele, maar tevens originele kader uit te drukken dat de grondslag is van Spinoza's opvatting over de relatie tussen God en de beperkte dingen van de wereld. Dat schema geeft aan dat de goddelijke natuur (*natura naturans*) niet enkel aanwezig is in de wereld door de *gevolgen* die de natuur voortbrengt, zoals de theologie en de traditionele scholastieke filosofie beweren,³⁷ maar dat de dingen van de wereld (*natura naturata*), waartoe ook wij behoren, onmiddellijk *deelnemen* aan de goddelijke veroorzaking als modificaties *van de goddelijke natuur* (dat wil zeggen als *Deus quatenus*), of dat wij 'deelgenoot zijn aan de goddelijke natuur' (E2p49s *in fine*, 1°). De *natura* die beschouwd wordt als ofwel *naturans* ofwel *naturata*, is één en dezelfde *natura*, beschouwd als ofwel niet-gemodificeerd ofwel als gemodificeerd.³⁸

Ik beweer dat de Conjunctie van zelf-veroorzaking en beperkte veroorzaking, zoals die uitgewerkt is in E1p28d, ook en precies dat is wat Spinoza *immanente veroorzaking* noemt in E1p18. Laten we nagaan hoe we tot die conclusie kunnen komen.

³⁷ Cf. Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 8, a. 1, resp.: 'God is in alle dingen; maar inderdaad niet als een deel van hun essentie, noch accidenteel, maar zoals een actor aanwezig is bij datgene waarop hij actief is'.

³⁸ Spinoza benadrukt zelf de originaliteit van zijn theorie (zie Brief 6, *in fine*: 'Ik scheid God niet zo van de natuur zoals al de anderen van wie ik weet heb'; zie ook Brief 73. Ik zal het in deze context niet hebben over de eeuwenoude kwestie of die 'scheiding' uiteindelijk niet te fragiel is, en Spinoza bijgevolg kwetsbaar maakt voor de beschuldiging, hetzij van 'materialisme' en 'atheïsme' die door een menigte vroege lezers tegen hem werd ingebracht, hetzij daarentegen voor de Hegeliaanse beschuldiging van 'acosmisme'. Voor een recente behandeling van deze laatste mogelijkheid, zie Yitzhak Melamed, 'Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite', *Journal of the History of Philosophy*, 48 (2010) No.1: 77–92.

Zowel E1p18 als E1p28 behandelt de manier waarop God alle dingen veroorzaakt. In E1p18d wordt die causale relatie geformuleerd in termen van het 'in God' [*in Deo*] zijn van alle dingen; in E1p28d, is dat in termen van het 'God, zoals' [*Deus quatenus*] zijn van alle dingen. Welnu, wat we uit de ZZC leren is dat er slechts één zin is waarin God veroorzaakt. Wij kunnen geen enkele dubbelzinnigheid toelaten over de notie van goddelijke veroorzaking. Bijgevolg, als het veroorzaakt zijn door God zowel kan uitgelegd worden in termen van 'in God' zijn *en* in termen van 'God, zoals' zijn, dan *moeten* die twee relaties wel een en dezelfde zijn. Bijgevolg is de goddelijke veroorzaking waarover Spinoza spreekt in E1p28d *dezelfde* goddelijke veroorzaking als de immanente veroorzaking waarover hij spreekt in E1p18, uitgedrukt door middel van het voorzetsel *in*. Bijgevolg is immanente veroorzaking niet een of andere bijzondere veroorzaking die verschilt van zelf-veroorzaking en beperkte veroorzaking. Dat is het concept dat Spinoza in E1p18 gebruikt om de manier aan te duiden waarop zelf-veroorzaking en beperkte veroorzaking aan elkaar *relateren*, dat wil zeggen hoe ze metafysisch in 'conjunctie' zijn, zoals uitgelegd in E1p28d en E1p28s. Dat God de immanente oorzaak is van alle dingen *betekent* dus alleen maar dat beperkte veroorzaking metafysisch gesproken moet begrepen worden in termen van de modificaties die God ondergaat in het proces van zijn zelf-veroorzaking.

De dubbele toepassing van de ZZC is een belangrijke stap in Spinoza's poging om de notie van veroorzaking ontologisch eenduidig en een te maken zodat de term 'oorzaak' altijd verwijst naar een en dezelfde oorzaak, namelijk God, die tezelfdertijd, en in dezelfde zin, oorzaak is van zichzelf (E1p7 en E1p11), de immanente oorzaak is van alle dingen (E1p18 en E1p25s) en de oneindige oorzaak is waarvan alle beperkte oorzaken modificaties zijn (E1p25c en E1p28). Bovendien wordt uit de dubbele toepassing van de ZZC duidelijk dat de primitieve of oorspronkelijke 'zin' van de goddelijke veroorzaking waarnaar alle andere types van veroorzaking uiteindelijk verwijzen de *causa sui* is. Aangezien de *causa sui* het object is van de allereerste definitie van de *Ethica*, is dit resultaat vanzelfsprekend absoluut niet verrassend.³⁹ Ik heb enkele van de implicaties van Spinoza's poging om een eenduidig en geünificeerd concept van veroorzaking te construeren elders onderzocht en ik zal dus niet dieper ingaan op de details van die redenering in deze context.⁴⁰ Het

³⁹ Dit is een punt dat vaak benadrukt wordt door Franstalige commentatoren. Zie: Alquié, *Le Rationalisme de Spinoza*, 128; Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique* (Paris, 1981) 77; Carraud, *Causa sive ratio*, 313.

⁴⁰ Zie M. Lærke, 'Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et

loont echter de moeite om te wijzen op enkele van de ruimere voordelen die Spinoza kan halen uit dat concept. Ten eerste: zoals ik hierboven al heb aangetoond, verklaart het hoe alle beperkte dingen tegelijk gevolgen kunnen zijn van God (E1p25) en gevolgen van andere beperkte dingen (E1p28) zonder enige dubbelzinnigheid in de noties van oorzaak en gevolg. Ten tweede: eveneens zonder dubbelzinnigheid legt het uit hoe alle beperkte dingen gevolgen zijn van God (E1p16, E1p18, E1p24c, E1p25) zonder hen te ontdoen van hun causale werkzaamheid (E1p36). Vandaar dat het concept nuttig is om het specifieke te verduidelijken van Spinoza's standpunt met betrekking tot bijvoorbeeld het occasionalisme, dat zoals Spinoza alle causale werkzaamheid toeschrijft aan God, maar, in tegenstelling tot Spinoza, de causale werkzaamheid van beperkte dingen ontkent. Ten slotte, en wat in deze specifieke context van het grootste belang is: ik ben ervan overtuigd dat Spinoza's standpunt in verband met het KG het best uitgelegd kan worden in het licht van de ZZC en de opvatting over de relaties tussen zelf-veroorzaking, immanente veroorzaking en beperkte veroorzaking die de dubbele toepassing ervan suggereert. Ik besluit dit artikel met aan te tonen hoe dat in zijn werk gaat.

Besluit: Spinoza's kosmologisch godsbewijs vanuit veroorzaking

Laten we dan ten slotte nagaan welk licht wat voorafgaat kan werpen op Spinoza's commentaar op Crescas in Brief 12. Wij herinneren ons dat Spinoza het eens is met Crescas dat het KG niet berust op de onmogelijkheid van een oneindige regressie. Het berust veeleer op de onmogelijkheid om een causale keten voorop te stellen van bestaande dingen die op zichzelf niet noodzakelijk zijn, zonder een noodzakelijk iets voorop te stellen dat gelijkkelijk de existentiële voorwaarde is voor al die dingen. Als God de *prima causa* is, zoals Spinoza zelf stelt in E1p16c3, dan is hij niet de 'eerste schakel' in de reeks van oorzaken.

Wij beschikken nu over de conceptuele middelen om in te zien waarom Spinoza meent dat die existentiële voorwaarde niet kan opgevat worden als een dergelijke 'eerste schakel'. Binnen het kader van de ZZC en de theorie van eenduidige veroorzaking zoals hierboven beschreven is het immers duidelijk dat elke beperkte oorzaak (of *modus*) *in dezelfde relatie staat* tot zelf-veroorzaking (God, of de substantie) als elke ander beperkte oorzaak (of *modus*). Want ingevolge E1p28d zijn alle beperkte dingen of

oorzaken niets anders dan, en gelijkelijk, 'God of een attribuut van God zoals het gemodificeerd is door een modificatie die beperkt is en een gedetermineerd bestaan heeft'. Alle beperkte dingen zijn, en gelijkelijk, *Deus quatenus*, dat wil zeggen 'in conjunctie' met God, zoals Spinoza het zegt in E1p28s. Door de inzichten toe te passen die we hebben verkregen uit de analyse van de ZZC, krijgen we dus een beter begrip van Spinoza's ideeën over de precieze manier waarop God alle dingen determineert tot hun bestaan en *hoe* God gelijkelijk in conjunctie is met alle beperkte modi. Maar deze relatie is tevens en exact het soort existentiële afhankelijkheidsrelatie waarop het KG berust. Wij zijn dus nu veel beter geplaatst om een nauwkeurige formulering te geven van wat voor Spinoza een valide versie zou zijn van het KG. De redenering zou dan als volgt lopen:

- 1". God is een zelf-veroorzakend wezen dat noodzakelijk is vanuit zijn eigen essentie.
- 2". Enkel wanneer er een zelf-veroorzakend wezen is dat noodzakelijkerwijs bestaat vanuit zijn eigen essentie kan er een wezen bestaan dat niet bestaat vanuit zijn eigen essentie, maar vanuit een externe oorzaak.
- 3". Uit de ervaring is gegeven dat er wezens bestaan die niet bestaan vanuit hun eigen essentie, doch enkel vanuit een externe oorzaak.
- 4". Er bestaat een zelf-veroorzakend wezen dat noodzakelijkerwijs bestaat vanuit zijn eigen essentie (volgt uit 2 en 3).
- 5". Bijgevolg (volgens 1 en 4) bestaat God. Q.E.D.

Het cruciale punt in het bewijs is 2" en de precieze manier om de complexe afhankelijkheidsrelatie te begrijpen tussen zelf-veroorzaking en beperkte, transitieve veroorzaking. Voor Spinoza berust het bewijs op het idee dat God de efficiënte oorzaak is van alle dingen, zoals hij stelt in E1p16c1. Maar uit onze analyse van de ZZC hierboven weten we dat God alleen maar de efficiënte oorzaak is van alle dingen precies op de manier waarop goddelijke zelf-veroorzaking de ontologische gemeenschappelijke grondslag is van alle veroorzaking, of datgene is wat uitgedrukt wordt op een beperkte manier in alle singuliere dingen, in zoverre die singuliere dingen zowel veroorzaakte gevolgen zijn (E1p28) en gevolgen veroorzaken (E1p36). Derhalve is God niet, zoals voor Crescas en de aristotelianen, *prima causa* in de zin van een niet-veroorzaakte oorzaak te zijn van alle dingen. Als de zelf-veroorzaakte oorzaak is God veeleer *prima causa* in de zin dat hij 'causaal prioritair is tegenover alle dingen', zoals Spinoza op een interessante manier herformuleert in E1P16c1 en in

E1p17s2. Het KG dat dit concept van de *prima causa* oplevert, kan op accurate wijze bestempeld worden als een KG vanuit de ontologische prioriteit van de goddelijke zelf-veroorzaking.

BIBLIOGRAFIE

Alquié, Ferdinand. *Le Rationalisme de Spinoza* (Paris: Presses Universitaires de France, 1981).

Aquinas, Thomas. *Summa theologiae* (New York: Benziger, 1920).

Aquinas, Thomas. *Summa contra gentiles* (Rome: Editio Leonina Manualis, 1934).

Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*, edited by J. Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1984).

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

Bosley, R. N., and Tweedale, M. M (eds). *Basic Issues in Medieval Philosophy* (Peterborough: Broadview Press, 1997).

Carraud, Vincent. *Causa sive Ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz* (Paris: Presses Universitaires de France, 2002).

Deleuze, Gilles. *Spinoza. Philosophie pratique* (Paris: Minuit, 1981).

Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*, edited by Ch. Adam and P. Tannery (Paris: Vrin/CNRS, 1964–76).

Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes*, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

Donagan, Alan. *Spinoza* (Chicago: Chicago University Press, 1989).

Gueroult, Martial. *Spinoza I: Dieu* (Paris: Aubier, 1968).

Harvey, Warren Zev. *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas* (Amsterdam: J.C. Gieben, 1998).

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, edited by D. F. Norton and M.J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2000).

Joachim, Harold A. *A Study of the Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1901).

Klever, Wim. 'Actual infinity: On the Crescas-passus in Spinoza's Letter (12) to Lodewijk Meyer', *Studia Spinozana*, 10 (1994): 111–9.

Lærke, Mogens. 'Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza', *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2 (2009): 169–90.

Lærke, Mogens. 'Spinoza's Cosmological Argument in the Ethics', *Journal of the History of Philosophy*, 49 (2011) No. 4: 439–62.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Sämtliche Schriften und Briefe* (Berlin: Akademie-Verlag, 1923).

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *The Labyrinth of the Continuum*, edited and translated by R. Arthur (New Haven: Yale University Press, 2001).

Maimonides, Moses. *Guide of the Perplexed*, translated by S. Pines (Chicago and London: Chicago University Press, 1963).

Manzini, Frédéric. *Spinoza: Une lecture d'Aristote* (Paris: Presses Universitaires de France, 2009).

Melamed, Yitzhak. 'Spinoza's Metaphysics of Substance: The Substance-Mode Relation as a Relation of Inherence and Predication', *Philosophy and Phenomenological Research*, 78 (2009) No. 1: 31–4.

Melamed, Yitzhak. 'Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite', *Journal of the History of Philosophy*, 48 (2010) No. 1: 77–92.

Nadler, Steven. "'Whatever is, is in God': substance and things in Spinoza's metaphysics", in *Interpreting Spinoza*, edited by C. Huenemann (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

Schmaltz, Tad. 'Spinoza's Mediate Infinite Mode', *Journal of the History of Philosophy*, 35 (1997) No. 2: 199–235.

Spinoza, B. de. *Opera*, edited by C. Gebhardt (Heidelberg: Carl Winter, 1925).

Spinoza, B. de. *The Collected Works of Spinoza*, vol. I, translated by E. M. Curley (Princeton: Princeton University Press, 1985).

Spinoza, B. de. *Spinoza. Complete Works*, translated by S. Shirley (Indianapolis and Cambridge: Hackett, 2002).

Suarez, Francisco. *Disputationes metaphysicae* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1998).

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of Spinoza* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962).

Wolfson, Harry Austryn. *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).