

Syliane Malinowski-Charles, Rationalisme of Subjectieve ervaring: het probleem van het dubbele denken bij Spinoza.

Syliane Malinowski-Charles, *Rationalism Versus Subjective Experience: The Problem of the Two Minds in Spinoza*, in C. Fraenkel et. (eds.), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, The New Synthese Historical Library 65, DOI 10.1007/978-90-481-9385-1_8, © Springer Science+Business Media B.V. 2011, p. 123-143.

Met toestemming van de auteur en van de uitgever vertaald door Karel D'huyvetters © 2014. Dank aan de auteur voor haar bereidwilligheid en aan Maria Cornelis en Hubert Eerdekenes voor het nalezen.

Er is een lange traditie van commentatoren voor wie Spinoza's rationalisme, naar de letter genomen, inhoudt dat subjectieve ervaring simpelweg neerkomt op *niets*. De gedachte is dan dat ervaring inderdaad aanwezig is in een subject, maar dat het illusoire karakter van de verbeelding, van de passies en, in een notendop, van elk beperkt perspectief, betekent dat het 'zelf' dat geconstitueerd wordt door deze beknotte kennis, zelf beknot is, en zelfs dat het verstoken is van alle werkelijk bestaan. Met andere woorden, dat zelf zou enkel bestaan in zover dat het ook een adequaat idee is in God. Dat is waar het probleem opduikt van het dubbele 'denken', of van het dubbele 'ik'. Want 'ik', als het subject van mijn grotendeels passieve ervaring van de wereld, ben ook, in God, de objectieve realiteit die perfect beantwoordt aan mijn lichaam. Volgens Spinoza is namelijk het idee dat Gods onbeperkte kennis alles bevat, dat wil zeggen al zijn modi¹, niets anders dan de 'objectieve realiteit' die beantwoordt aan de 'formele realiteit' van een ding, zoals het gegeven is in de verschillende attributen.² Bijvoorbeeld in het geval van menselijke wezens, die samengesteld zijn uit een lichaam en een brein, is

¹ Cf. E2p3, geciteerd in deel 3 hieronder. De citaten uit het werk van Spinoza zijn voor dit essay nieuw vertaald. De verwijzingen zijn zoals gebruikelijk, maar de verwijzingen naar Gebhardt zijn weggelaten. Alle andere citaten werden eveneens vertaald. De verwijzingen in de voetnoten naar Engelstalige werken werden behouden. Aangezien er in het Nederlands geen woord is dat eenduidig de inhoud weergeeft van het Latijnse *mens* of het Engelse *mind*, werd deze term dynamisch en contextueel vertaald, bijvoorbeeld als 'brein', 'denken', 'denkend brein', 'het mentale' enzovoort.

² Zie E2p11-13 en KV App 2, 14-15. Zie daarover deel 1 van dit essay.

het brein niets anders dan de objectieve realiteit, of idee, van een lichaam. En zoals Spinoza het stelt in E2p32: 'Alle ideeën, voor zover ze tot God herleid worden, zijn waar'.

Maar aangezien Gods intellect de dingen enkel adequaat kan bevatten, kan er geen passiviteit of inadequaatheid gevonden worden in het denken of in het 'ik' dat in werkelijkheid in God is. Moeten we derhalve geloven dat al wat in ons neerkomt op inadequate kennis, wat Spinoza ondermeer omschrijft als 'willekeurige ervaring'³, niets anders is dan een vluchtige, *onwerkelijke* fantasie? Welke ontologische status heeft subjectieve ervaring in een rationalistisch systeem, waarin al wat buiten de rede valt slechts tot niets lijkt te verworden? De ervaring verheft haar stem luidkeels tegen deze reductie, want het is precies in toestanden van passie zoals liefde, woede, of vrees dat wij geneigd zijn te voelen dat we meer levend zijn, op een of andere manier, meer *reëel*. Dreef Spinoza werkelijk de rationaliteit van zijn systeem zover dat hij ontkende dat 'ik' iets ben op die ogenblikken, of dat die reëel zijn?

In dit essay zullen we het probleem bekijken van het dubbele denken: 'het mijne', en het denken in God, op vier verschillende vlakken. In de eerste twee delen zullen we onderzoeken hoe het probleem zich stelt op het cognitieve niveau, en hoe een intellectualistische lectuur van Spinoza een zekere legitimiteit kan ontleenen aan de teksten zelf. Tegen deze interpretaties in zal ik er in het derde deel naar streven te begrijpen of men van verbeeldende en waarnemingskennis kan zeggen dat ze op een of andere manier in God is, wat inhoudt dat men een verklaring heeft voor de 'beknotting' van vergissingen. Ten slotte is het mijn bedoeling aan te tonen dat het wel degelijk zinvol is te beweren dat elk van deze twee ideeën, of denkende breinen, allebei reëel zijn bij Spinoza, en zal ik uitleggen op welke manier men kan stellen dat het tweede (inadequate) denken een *deel* is van het eerste. Door gebruik te maken van sommige kenmerken van het adequate idee dat in God beantwoordt aan ons, is het denken dat verstrengeld is in onze subjectieve ervaring daaraan intrinsiek gerelateerd. Het verschil is er dus niet een van bestaan, absoluut gezien, maar van bestaan in de tijdsduur tegenover eeuwig bestaan (wat op zijn beurt enig licht werpt op Spinoza's doctrine van de eeuwigheid van het adequate deel van het denkend brein).

³ Zie vooral E2p40s voor de verschillende graden van kennis. De eerste kennissoort, die Spinoza globaal 'verbeelding' noemt, omvat zowel willekeurige ervaring (*experientia vaga*), die men verwerft door rechtstreekse waarneming en het geheugen (dat wil zeggen, op directe wijze), als kennis uit tekens (*ex signis*), die men verwerft 'van horen zeggen' en de opvoeding (dat wil zeggen via anderen). De twee andere soorten, die adequaat zijn, zijn de rede en de intuïtieve kennis.

1. Het absolute en het subjectieve denken

Spinoza's opvatting over het subjectieve zelf of het denkend brein is intrinsiek verbonden met zijn theorie over inadequate ideeën. Ondanks hun vermogen om adequate ideeën te vormen dat hen een soort superioriteit verleent boven andere wezens in de natuur,⁴ hebben menselijke wezens zelf een brein dat voor het grootste gedeelte bestaat uit inadequate ideeën. Waarom 'inadequaat'? Omdat ze onvolledig zijn; omdat, zoals Spinoza het zegt in E2p29s: 'het brein noch van zichzelf, noch van zijn lichaam, noch van externe lichamen een adequate, doch slechts een verwarde en gehavende kennis heeft [...]'.

Mijn inadequate ideeën constitueren een denken dat noodzakelijkerwijs verschilt van het adequate idee dat in God eveneens aan 'mij' beantwoordt, maar dan vanuit een adequaat oogpunt. Volgens E2p7 'is de ordening en het verband tussen de ideeën dezelfde als de ordening en het verband tussen de dingen.' Dat brengt met zich mee dat er voor elke gebeurtenis en elk ding in gelijk wel attribueert van God een idee daarvan bestaat in de natuur, dat wil zeggen in God. Want zoals we lezen in E2p3: 'Er is in God noodzakelijkerwijs een idee, zowel van zijn essentie, als van alles wat noodzakelijkerwijs volgt uit zijn essentie'. Dat idee is zelf wat Spinoza het mentale (*mens*) van het ding noemt: 'Het eerste ding dat het eigenlijke zijn van een menselijk denkend brein constitueert is niets anders dan het idee van een singulier ding dat daadwerkelijk bestaat' (E2p11). De bewijsvoering en het corollarium tonen aan dat dit niet enkel het geval is voor de mens. Inderdaad: alle rechtvaardigingen worden gegeven op grond van algemene stellingen en axioma's die van toepassing kunnen zijn op elk wezen. Dus kunnen we wat specifiek gezegd wordt over het menselijk denkend brein in E2p11c in algemene zin lezen:

Daaruit volgt dat het menselijk brein een deel is van het onbeperkte intellect van God. Bijgevolg, wanneer we zeggen dat het menselijk denkend brein dit of dat waarneemt, zeggen we niets anders dan dat God, niet in zover hij onbeperkt is, maar in zover hij verklaard

⁴ Niet-menselijke wezens hebben allemaal een 'brein' dat bij hen past en wij kunnen ervan uitgaan dat sommige wezens een bewustzijn hebben, maar voor Spinoza zijn ook die nog inferieur (zie E2p13s). Voor een behandeling van bewustzijn in het domein van het niet-menselijke, zie hoofdstuk 4 van mijn boek (2004, 129-44), mijn essay 'Spinoza over dierlijk bewustzijn'. Daarin heb ik de opvatting verdedigd dat elk wezen dat in staat is tot gemoedsaandoeningen ook in staat is tot bewustzijn, en dat slaat op het ganse organische niveau in verschillende gradaties (zeer laag in planten, zeer hoog bij sommige dieren).

wordt door de natuur van het menselijke brein, of in zover hij de essentie uitmaakt van het menselijk brein, dit of dat idee heeft.

De teerlingen zijn geworpen, en de doos van Pandora is open: Spinoza zegt dat de beperkte breinen deel uitmaken van Gods eeuwige, onbeperkte intellect (dat de onmiddellijke onbeperkte mode is in het attribuut van het denken). De rest van het corollarium bevat interessante specificaties die we zullen analyseren in ons derde deel, maar voorlopig staan we even stil, zoals Spinoza zijn lezers aanraadt (onmiddellijk na dat corollarium, in E2p11s) en proberen we het probleem dat hier gesteld wordt van de twee breinen volledig te doorgronden. Indien het temporele, en in ruime mate inadequate idee dat mijn denken constitueert ook een deel is van het onbeperkte, eeuwige en adequate idee dat in Gods intellect is, wat ben 'ik' dan? Word ik niet gereduceerd tot een abstracte entiteit, en indien ik daadwerkelijk een adequaat idee ben in God, hoe komt het dan dat ik geen kennis heb van dat 'ik' dat eveneens 'mij' moet zijn?

Het probleem stelt zich nog scherper, want een consequentie van deze zienswijze is dat er een idee of een 'denkend brein' noodzakelijkerwijs bestaat in God als een correlaat voor elk wezen; dat wil zeggen dat alles noodzakelijkerwijs 'geanimeerd' is (in de traditionele, Aristotelische zin van een *anima* of een denkend brein te hebben). Dat is wat expliciet gesteld wordt in E2p13s: 'Want al wat wij tot nog toe aangetoond hebben, is helemaal gemeenschappelijk, en heeft niet meer betrekking op de mensen dan op de overige individuen die, zij het in verschillende mate, toch allemaal geanimeerd zijn (*animata sunt*)'. Er is al veel gediscussieerd over de interpretatie van het parallellisme van de attributen en het universele animisme dat het impliceert. Het ziet ernaar uit dat deze stelling maar moeilijk anders kan geïnterpreteerd worden dan in termen van de logica. Er is de beroemde opvatting van Curley dat wezens in de andere attributen dan dat van het denken (dat wil zeggen: onder meer de uitgebreidheid) 'feiten' zijn die de 'natuurwetten' verwerklijken, en waarvoor de particuliere ideeën in het attribuut van het denken particuliere uitdrukkingen zijn in de vorm van ware stellingen.⁵ De natuurwetten in de uitgebreidheid zijn die van beweging en rust (dat is wat Spinoza bedoelt met de onbeperkte onmiddellijke modus), en die in het attribuut van het denken zijn mathematische wetten en regels van de logica. Dat komt erop neer dat het denken dat overeenkomt met mijn lichaam in God een ware stelling is betreffende de status van dat lichaam. Deze logische interpretatie van het idee dat God heeft van ons, dat wil zeggen van ons denken als een adequaat idee, lijkt moeilijk aanvaardbaar

⁵ Zie Curley (1969, 118-143).

en is inderdaad sterk bekritiseerd.⁶ Het lijkt evenwel moeilijk om een redenering van dien aard te vermijden, en dat wordt inderdaad goed gerechtvaardigd door de teksten.

Een passage uit de *Korte Verhandeling* bewijst dat we hier aan de wortels zitten van Spinoza's vroege leer en zijn initiële intuïtie over de werkelijkheid (wat Curley er ook toe gebracht heeft om te spreken van een zekere vorm van 'materialisme' bij Spinoza,⁷ in de zin van een zekere primauteit van het statuut van het lichaam, waarvan het denkend brein slechts de mentale afspiegeling is). In het tweede Appendix, onder de titel 'Over de menselijke ziel', geeft Spinoza een interpretatie van de relatie tussen het denken en het lichaam die op vele manieren verhelderend is voor een goed begrip van zijn uiteindelijke doctrine in de *Ethica*, ondanks het feit dat de gelijktijdigheid van het denkend brein en het lichaam, en het universele karakter van het parallellisme hier veel minder duidelijk uitgewerkt zijn dan in de *Ethica*.⁸

Wij zullen het hiervoor dan voor bewezen houden dat er in de uitgebreidheid geen andere modus is dan beweging en rust, en dat elk particulier lichamelijk ding niets anders is dan een zekere verhouding van beweging en rust (...). De objectieve essentie dan, die van deze essentiële verhouding bestaat in het attribuut van het denken, daarvan zeggen wij dat het de ziel van het lichaam is. En zo, wanneer een van deze beide modi hetzij naar meer, hetzij naar minder (beweging of rust) veranderen, dan verandert eveneens het idee in die mate. Bijvoorbeeld: wanneer de rust toeneemt en de beweging vermindert, dan wordt daardoor de pijn en droefenis veroorzaakt die wij koude noemen; wanneer het zich integendeel voordoet in de beweging, dan wordt daardoor de pijn veroorzaakt die wij de hitte noemen. (KV App 2, 14-15)

Ik vind dat de *Ethica* het (scholastieke en cartesische) vocabularium van de formele tegenover de objectieve essentie of werkelijkheid van een wezen niet op dezelfde scherp afgelijnde manier gebruikt, hoewel die

⁶ Zie bijvoorbeeld de zeer interessante kritiek van de pogingen van Balz (1918) en Curley (1969) om het attribuut van het denken te 'logiciseren' (Bennett 1984, 129) in Bennett (1984), hoofdstuk 2, afdeling 14: 'Psychology and Logic,' 50-54, en hoofdstuk 4, afdelingen 31 en 32, 127-34.

⁷ Zie Curley (1988, 74-7), hoofdstuk 2, afdeling 10: 'Spinoza's Materialism.' Zie ook mijn behandeling van deze kwestie (2009).

⁸ Het is in feite zo dat Spinoza van een Cartesiaans model van de interactie tussen het lichamelijke en het mentale overging tot zijn eigen uiteindelijke doctrine van hun identiteit in verschillende attributen. Zie hierover het laatste deel van mijn essay over genot en pijn bij Spinoza (2009), evenals Jaquet (2005), en een artikel van Tammy Nyden-Bullock (2007), 90-115: 'Parallelism à la mode.'

dezelfde zienswijze uitdrukt.⁹ De *Ethica* zegt, meer bepaald in E2p21d en s (over het idee van het idee dat ons zelfbewustzijn definieert), dat 'het denkende brein verenigd is met het lichaam, omdat namelijk het lichaam het object is van het denken' en dat 'het idee van het denkend brein, dat wil zeggen het idee van het idee niets anders is dan de vorm van het idee, in zover dat, als een modus van het denken, beschouwd wordt los van zijn relatie met het object'. Ik verkies echter deze passage uit de *Korte Verhandeling* omdat ze duidelijker is dan gelijk welke andere: voor Spinoza is ons lichaam onze formele realiteit, waarvan ons denkend brein de objectieve realiteit is. Aangezien het lichaam enkel een bepaalde verhouding van beweging en rust is, lijkt het heel natuurlijk het 'idee' van deze verhouding te interpreteren in mathematische termen, een beetje zoals een gegeven scheikundige formule overeenkomt met elk soort fysisch lichaam (bijvoorbeeld: water als H₂O). Aangezien we op dezelfde manier de samenstelling van een gegeven bestaand lichaam kunnen interpreteren in termen van hoeveel van elk soort moleculen en atomen het heeft, is het heel natuurlijk het denkend brein te begrijpen als het 'idee' (dat wil zeggen de logische of mathematische uitdrukking) van deze ratio.

Dat is natuurlijk een zeer abstracte zienswijze op het denkend brein, en bijgevolg ook een zeer onpersoonlijke. Hoe Spinoza in dat Appendix zulke subjectieve toestanden als genot en pijn kan reduceren tot het idee van een particuliere ratio van beweging en rust in de samenstellende delen van het lichaam is niet enkel fascinerend, maar ook verontrustend. Het is dan ook niet verwonderlijk dat het verzoenen van dit abstracte, louter logische (en altijd ware) 'idee' van ons in God, met het idee dat het onderwerp is van onze dagelijkse, psychologische ervaring, door velen gezien werd als een onmogelijke opdracht. Dit probleem heeft inderdaad een hele traditie van interpretatoren ertoe gebracht om simpelweg het reële bestaan van een van de twee denkende breinen te ontkennen, namelijk het inadequate dat beantwoordt aan de subjectieve ervaring.

2. De intellectualistische interpretatie van het denkende brein

Te beginnen met Hegel, die in zijn *Lezingen over de geschiedenis van de filosofie* Spinoza voorstelde als de denker van de absolute substantie die elke individuele subjectiviteit verpletterde onder haar totaliteit (Hegel 1974, 252-90), zijn de intellectualistische zienswijzen over Spinoza legio

⁹ Merk op dat dit vocabularium eveneens expliciet gebruikt wordt in de *TIE*, bijvoorbeeld in afdeling 33.

geweest door de geschiedenis van de ideeën heen. Een daarvan, die leidde tot de stelling dat subjectieve ervaring geen ontologische plaats heeft in Spinoza's systeem, kreeg een beroemde uitdrukking door een van de eerste belangrijke Spinoza-geleerden van het begin van de twintigste eeuw, Harold H. Joachim. Zijn woorden kunnen onmogelijk nog krachtiger zijn dan dit:

Er is in Spinoza's filosofie een fatale trend naar abstractie, ondanks al zijn inspanningen om te komen tot het concept van een concrete eenheid. En dus draaien de dingen in hun tijdelijk bestaan – de werkelijke wereld van het waarnemende bewustzijn – uit op illusies, of glijden terug in de wereld van de eeuwige tijdloze noodzaak, het universum van de wetenschap... Ons daadwerkelijk denkend brein met zijn emoties, wilsbesluiten, verlangens, is *qua passioneel* irreal. In zijn realiteit is het een deel van de 'infinita idea Dei'; maar in de volheid van dat 'idea' verdwijnt elke passie. (Joachim 1901, 96)

Joachim bekritiseert Spinoza daarvoor zwaar.¹⁰ Hij ziet wel in dat Spinoza ernaar streeft om te vermijden het subject te herleiden tot niets, maar zijn interpretatie slaagt er niet in de contradictie te overschrijden tussen de eenheid van de substantie en haar verschillende attributen en modi aan de ene kant (een ontologisch probleem), en tussen de absoluutheid van Gods kennis en de beperktheid van onze subjectieve ervaring aan de andere kant (een epistemologisch probleem). Wanneer hij die contradictie uitlegt, spreekt hij van een 'conflict' in Spinoza's theorie, een zienswijze die 'niet consistent' is, en hij stelt duidelijk dat bij Spinoza de subjectieve ervaring 'niet in harmonie gebracht wordt met zijn algemene principes', dat die 'onverzoenbaar' is, en dat ze daarmee 'in een ware botsing komt':

De waarneming van de modi is gedeeltelijk illusoir, en de illusie is een feit – en toch een feit waarvoor geen plaats kan gevonden worden in Spinoza's opvatting over de ultieme natuur van de dingen. Hij beschrijft het feit in termen van zijn algemene theorie, maar zijn beschrijving is geen verklaring; en *indien beschouwd als een verklaring* is ze in conflict met zijn bepaling van de algemene natuur van God... Een illusie moet ergens terecht kunnen; voor Spinoza moet die derhalve in God 'zijn'. En de vraag is: hoe is dat mogelijk? Het is geen antwoord op deze vraag wanneer men zegt dat ze in God is in zover God zelf het resultaat is van een illusoire

¹⁰ Deze behandeling is voornamelijk te vinden in het Appendix dat daarop onmiddellijk volgt, getiteld: 'Difficulties and criticisms' (Jaquet 2005, 98-122).

waarneming, en dat toch 'God als *in infinitum* aangedaan door oneindig veel modificaties' niet consistent is met God als het 'absoluut complete positieve wezen' dat – zoals Spinoza ons aangetoond heeft – vereist wordt door een ultieme waarneming. Het lijkt dus duidelijk te zijn dat de wereld van de voorstelling en 'natura naturata' als een orde van onderscheiden modi in zekere zin 'feiten' zijn die Spinoza niet in harmonie gebracht heeft met zijn algemene principes... Zijn concept van de oneindigheid van compleetheid is niet te verzoenen met de onbeperkte oneindigheid van het beperkte. (Joachim 1901, 112-13)

Dat is een interpretatieprobleem dat niemand kan veronachtzamen. Joachim wijst als oorzaak in de eerste plaats Spinoza's geometrische methode aan, die vereist dat de *Ethica* het standpunt uitdrukt van een absolute kennis, zodat vergissingen niets anders kunnen zijn dan een 'verstoken zijn van kennis' zoals E2p35 voorhoudt,¹¹ terwijl het ontbreken van iets ontologisch niet iets kan zijn. Voor hem kan er geen antwoord gevonden worden zolang we vasthouden aan dat absolute perspectief, aangezien dat altijd noodzakelijkerwijs zal inhouden dat concrete en subjectieve singulariteit ontkend wordt.

Indien mijn interpretatie van het onmiddellijke en het middellijke oneindige en eeuwige modi juist is¹² – en ik ben niet bij machte om er een betere te bedenken – lijken al de onderscheidende eigenschappen van de werelden van Uitgebreidheid en Denken een voor een te verzwinden, tot er niets anders overblijft dan de enkelvoudigheid van de Attributen: *een enkelvoudigheid die niet*

¹¹ E2p35: 'Onwaarheid bestaat in het verstoken zijn van kennis dat inadequate, of gehavende of verwarde ideeën inhouden.' Wij zullen dit uitleggen in ons derde deel.

¹² Joachims interpretatie van de onmiddellijke oneindige modi is absoluut de gebruikelijke (Jaquet 2005, 82 sq. voor het attribuut van de uitgebreidheid, en 93 sq. Voor het attribuut van het denken). Wat betreft de oneindige middellijke modus in het attribuut van het denken – dat Spinoza, in tegenstelling tot de andere, niet specificeert in Brief 64 aan Schuller – daarvan neemt Joachim, zoals talrijke latere commentatoren, aan dat het het oneindige 'idee van God' is. Vroeger heb ikzelf mij aan de zijde geschaard van Beyssade door aan te nemen dat het oneindige *idea Dei* in feite equivalent is met Gods oneindig intellect, op basis van het feit dat een idee een act van begrijpen is, en ik heb in plaats daarvan voorgesteld om zijn suggestie te volgen dat Gods oneindige *acquiescentia in se ipso* en zijn liefde tot zichzelf de niet-geïdentificeerde 'oneindige middellijke modi' zijn, aangezien zij in eeuwigheid volgen uit Gods zelfkennis [zie (2004) 142-3 en Beyssade (1994)]. Op dit ogenblik ben ik evenwel geneigd het alternatief te aanvaarden, omdat wanneer wij een 'idea Dei' hebben dat verschilt van het oneindige intellect, dan kunnen wij het opvatten als absoluut alle ideeën omvattend, zelfs de inadequate (terwijl het intellect enkel op een ware en adequate manier kan kennen). Hoe dan ook, het probleem dat Joachim vermeldt in dit citaat blijft hetzelfde, ook met de andere interpretatie van de oneindige middellijke modus in het denken.

concreet is, maar abstract. Spinoza is inderdaad maar al te bereid om de dingen af te wijzen als 'louter illusies'. (Joachim 1901, 114)

Is er een manier om te ontsnappen aan die fatale conclusie dat Spinoza eenvoudigweg niet in absolute termen een verklaring kan geven voor wat niet een absoluut wezen of en/of kennis¹³ is in God? Joachims terechtwijzing is absoluut waar: zelfs 'een illusie moet ergens terecht kunnen' (cf. supra); met andere woorden, er moet logisch gezien een plaats voor zijn 'in' God. Maar claimt Joachim eveneens terecht dat 'het geen antwoord is dat ze enkel in God is in zover God "*in infinitum* aangedaan is door oneindig veel modificaties"' (cf. supra)? Dat is duidelijk waar de hele moeilijkheid op berust. In tegenstelling tot deze interpretatie van Spinoza is het in dit essay mijn bedoeling aan te tonen dat het beperkte en beknotte idee dat ons denkend brein constitueert eveneens waarlijk, *zelfs in zijn beperktheid en inadequatheid*, een realiteit is binnenin God, die op een of andere manier de absolute realiteit overlapt die aan ons beantwoordt vanuit een absoluut oogpunt. Maar het ogenblik is nog niet gekomen voor een dergelijke bewijsvoering. Voorlopig zal ik doorgaan met aan te tonen hoe wijd verspreid, en zeker veel meer dan bewust aangenomen wordt, deze idealistische tendens aanwezig is in Engelse interpretaties van Spinoza.

De traditie om de realiteit van de subjectieve ervaring te negeren, waarvan Joachim een van de leidende woordvoerders was, vertoont een zeker verband met de 'subjectivistische interpretatie van de attributen' die eveneens erg in de mode was in de vroege jaren van het Spinoza-onderzoek. Volgens die zienswijze – die in het bijzonder werd aangehangen door Constantin Brunner (1968, 442-448; 1976),¹⁴ maar ook voor hem door J.E. Erdman (1834, I,2,60 *sq.*) (een Hegeliaan) en Pollock (1880, 175-179) (die de eerste biografie van Spinoza in het Engels schreef) – zijn denken en uitgebreidheid (naast andere attributen) slechts illusoire manieren om differentiëring te introduceren in de absolute substantie. Met andere woorden, Spinoza's monisme zou zoiets zijn als Parmenides' onbeweeglijk en onveranderlijk 'Een' – tenminste zoals het gewoonlijk opgevat werd in de metafysische traditie – dat wil zeggen een wezen waarin alle schijnbare 'delen' enkel fenomenen zijn die gerelateerd zijn aan de individuele waarneming, en die niet geworteld zijn in welke ontologie dan ook. Dat is mijn vergelijking, maar ik meen dat ze de betekenis van deze interpretatie adequaat uitdrukt. Door zich te steunen

¹³ Volgens E2p7 en c gaan zijn en kennis samen aangezien er noodzakelijkerwijs een idee moet beantwoorden aan elk individueel ding in God.

¹⁴ De verwijzingen zijn naar postume heruitgaven.

op Spinoza's definitie van een attribuut als 'wat het intellect waarneemt van de substantie als wat haar essentie uitdrukt' (E1def4), zijn deze auteurs van mening dat de ware eenheid van het mentale en het lichaam enkel kan verantwoord worden wanneer we die niet meer beschouwen als twee *verschillende* modi, en ons veeleer uitsluitend focussen op het feit dat 'het mentale en het lichaam een en hetzelfde ding zijn, dat nu eens beschouwd wordt onder het attribuut van het denken, en dan weer onder het attribuut van de uitgebreidheid' (E3p2s). Deze zienswijze, naar de letter genomen, en in feite nog verder dan dat, leidt deze auteurs tot het elimineren van elke reëel onderscheid tussen de attributen binnen de substantie.

Het hoeft niet gezegd dat dit idealisme in overeenstemming is met, en zelfs kracht bijzet aan de conclusies die hierboven door Joachim voorgesteld zijn over het illusoire karakter van de subjectieve ervaring. De subjectivistische interpretatie van de attributen slaat een kloof tussen de realiteit, die een is, en het bewustzijn, dat menigvuldig is. Deze twee vormen van rationalistische interpretatie hebben dit gemeen, dat ze subjectieve ervaring, beperktheid en verandering op het modale niveau onbegrijpelijk maken. Het hele modale domein van de beperkte dingen verdwijnt, precies omwille van zijn beperktheid, progressief in het niets.

Is het omwille van Martial Gueroults uitstekende refutatie van de subjectivistische interpretatie van de attributen¹⁵ dat commentatoren in de Franse traditie diezelfde manier van interpreteren niet gevolgd hebben?¹⁶ Toen Gueroult eenmaal aangetoond had dat die reductie verkeerd was en niet getrouw aan Spinoza, volgde daaruit eveneens dat elke poging in dezelfde stijl in de kiem gesmoord werd. Maar dat was niet het geval in de Engelse traditie (die misschien ook meer Hegeliaans was dan de Franse), en dat soort 'absolutistische' en absoluut rationalistische interpretatie van Spinoza werd in stand gehouden.

Men zou kunnen denken dat dit slechts een oud verhaal is, en dat de kwestie van de ontologische plaats van de subjectieve ervaring, en van wat ons 'zelf' constitueert, niet meer tot onze taken behoort. Maar men kan een lijn van beïnvloeding trekken, die loopt van, breed geschetst (en ondanks individuele variaties die ik niet wil minimaliseren, hoewel ik ze niet volledig tot hun recht kan laten komen in dit essay), Joachim tot Wolfson (die expliciet een subjectivistische interpretatie van de attributen verdedigde [1934, vol. I, 142-157; en meer bepaald 145-47]), en via hem

¹⁵ Zie Gueroult (1968, 428-61), vol. 1, app. 3: 'La controverse sur l'attribut.'

¹⁶ Bij mijn weten heeft niemand in de Franse traditie dergelijke opvattingen aangenomen, tenminste de laatste 40 of 50 jaar.

en mogelijks anderen, met inbegrip van Curley's interpretatie van het attribuut van het denken als een logische set van stellingen die weinig ruimte overlaten voor subjectiviteit,¹⁷ tot Bennet (1984), Scruton (1986), en tot de meest hedendaagse van onze tijdgenoten.

Deze gelijkschakeling van verschillende namen moet misschien wel genuanceerd worden. Bennett zegt inderdaad niets dat zelfs maar lijkt op wat Joachim zegt over de irrealiteit van onze subjectieve (en passieve) ervaring. Maar hij stelt wel het probleem van de twee 'ikken' of het dubbele denken, door aan te voeren dat Spinoza 'een neiging had om logica en psychologie samen te voegen' (1984, 52), en door te zeggen dat er in feite wel degelijk 'een manier is om de term: "het denken" te gebruiken die hem scheidt van de psychologie' (1984, 50). Het probleem van het dubbele denken wordt anders aangepakt, maar het is duidelijk dat Bennett het probleem bij Spinoza opmerkt, en dat het berust op een aanvaarding van diens onvermogen om de mentale ervaring ('psychologie') een volwaardig statuut te geven in zijn metafysische doctrine: 'van tijd tot tijd laat hij zijn psychologie eveneens dienst doen als logica, en gebruikt hij de term 'idee' zonder onderscheid als een mentaal item en als een concept of een stelling' (1984, 52).

Wat Scruton betreft, die past nog duidelijker in de idealistische interpretatie. Zijn oplossing voor wat ik het 'probleem van het dubbele denken' genoemd heb, is perfect ondubbelzinnig:

Spinoza's monisme genereert een in hoge mate paradoxaal idee van de menselijke persoon. *De individuele persoon is, zo lijkt het, helemaal geen individu.* En er is evenmin iets anders dat dat wel is. De identiteit, afzonderlijkheid en zelfgenoegzaamheid van de persoon *lijken door Spinoza allemaal ontkend te worden*, en de mens, als een deel van de natuur, lijkt geen belangrijker element te zijn in het schema der dingen dan de rotsen, de keien en de bomen. (Scruton 1986, 53)¹⁸

¹⁷ Merk op dat Curley ingaat tegen zowel Joachim als Wolfson, die hij (terecht) ziet als aan elkaar tegengesteld over de kwestie van de werkelijkheid van de modi, vooraleer over te gaan tot zijn eigen interpretatie die bedoeld is om hen te verzoenen (1969, 20)36). Ik moet ook vermelden dat Curley de psychologie opnieuw invoert in Spinoza's attribuut van het denken, maar enkel op het niveau van de mens, omdat hij dat niveau ziet als exclusief begunstigd met bewustzijn of 'ideeën van ideeën'.

¹⁸ Mijn cursivering. Genevieve Lloyd, die expliciet verwijst naar deze passage in de aanhef van haar boek (1994, 6) heeft waarschijnlijk de titel daarvan (*Part of Nature*) gekozen als een antwoord op deze opvatting die ze bekritiseert, zo al niet als een verwijzing naar een zinsnede van Spinoza in Brief 32 aan Oldenburg (citaat *cf. infra*). Ze valt Scruton ook aan op blz. 43.

En ten slotte: in een recent essay, getiteld 'Op hol geslagen rationalisme: representatie en de realiteit van de emoties bij Spinoza', verwijst Michael Della Rocca goedkeurend naar Joachim¹⁹ als een voorloper van precies die zienswijze die hij zelf verdedigt, namelijk het concept dat ik zeker en vast iets ben in God, maar dat dit 'ik' niet 'van mij' is.

In zover mijn denkend brein actief is, is het *in* Gods intellect [cf. E5p40s, supra]. De suggestie is dan dat in tegenstelling daarmee het brein – in zover het passief is – niet bijdraagt tot het constitueren van Gods intellect en dus niet *in* God is. En dat wil zeggen dat mijn brein qua passief niet volledig intelligibel is en niet volledig bestaat. (Della Rocca 2008a, 50-1)

In dat essay voert hij aan dat er minder realiteit is in mijn passies en inadequate ideeën dan in mijn adequate ideeën. Ook hier berusten Della Rocca's argumenten op een hyperrationalistische zienswijze op Spinoza, die ook uitgedrukt wordt in zijn jongste boek (2008b), waarin hij stelt dat Spinoza zich in de *Ethica* van het begin tot het einde laat leiden door het principe van de voldoende reden (PSR), dat een (rationele) reden vereist voor alles wat er in de wereld is, en voor elke bewering die hij doet. Zoals Della Rocca het zegt in een (ironische) conclusie:

Dat [Spinoza's fundamenteel bezwaar tegen de emoties] is simpelweg een voorbeeld van het meer algemeen inzicht dat passiviteit niet volledig reëel is, dat passiviteit de dingen in zekere mate hun bestaan ontnemt. Dat bezwaar wordt aangedreven door Spinoza's PSR... Wanneer het dus in de ogen van Spinoza over de emoties gaat – zoals in zoveel andere gevallen – worden alle positieve en negatieve metafysische oordelen gedicteerd door het PSR. Voor Spinoza is het: het PSR heeft gegeven, het PSR heeft genomen. (Della Rocca 2008a, 52)

Ik hoop een meer 'empiristische' interpretatie te geven van Spinoza in wat volgt. Daarmee zal ik aantonen dat Spinoza's opvatting van de subjectieve ervaring noch contradictoir, noch zelfs maar problematisch is in het licht van zijn theoretische premissen.

3. Inadequate ideeën zijn eveneens in God

Wat moeilijk te begrijpen is, zoals we vastgesteld hebben, is het statuut van mijn inadequate of verbeeldende ideeën. Zijn die eveneens in God?

¹⁹ Zie bijvoorbeeld zijn citaten van Joachim op blz. 48 en 50.

De interpretaties die we hierboven besproken hebben, resulteren allemaal in de reductionistische zienswijze omdat ze voorhouden dat deze ideeën, indien ze echt zouden bestaan, enkel in het *intellect* van God zouden kunnen zijn, wat in contradictie is met de zienswijze dat het intellect altijd omschreven wordt als iets dat de dingen op een ware wijze waarneemt. In wat volgt zal ik proberen aan te tonen dat in plaats van een van de twee denkende breinen te negeren, we Spinoza's inzichten veel meer bevredigend (en met meer gezond verstand) weergeven wanneer wij ernaar streven te begrijpen hoe iets dat zowel niet-eeuwig als inadequaaf is, *ook* kan bestaan in God. In een notendop is mijn betoog als volgt: de idealisten hebben gelijk wanneer zij zeggen dat 'mijn denken' in Gods intellect niet het denken is dat ik ervaar; maar zij hebben ongelijk wanneer zij ervan uitgaan dat dit het enige denken is dat 'in' God is. Ik meen zelfs dat het de ultieme betekenis is van Gods 'modificeerbaarheid' dat er twee denkende breinen zijn, het ene bovenop het andere, en dat God (of de natuur, of de substantie), als de allesomvattende realiteit, echt elke vorm aanneemt die de tijdsduur of de modale (transitieve) causale reeks tot stand doet komen. Met andere woorden: ik ben in God op twee manieren, de ene tijdelijk, de andere eeuwig.

Eerst en vooral moeten we begrijpen waarom ons denkend brein, in zover het beperkt is, noodzakelijkerwijs een inadequaaf idee is, en waarom deze inadequaafheid door Spinoza omschreven wordt in termen van een 'tekort' of een 'verstoken zijn van' kennis ('Onwaarheid bestaat in het verstoken zijn van kennis dat inadequate, of gehavende en verwarde ideeën inhouden' E2p35). De uitleg daarvoor vinden we vooral in het laatste deel van E2p11c, waarvan ik enkel de aanhef citeerde toen ik in het eerste deel de passages aanhaalde die de weg baanden voor de intellectualistische zienswijzen. Het is interessant dat er in het laatste deel van het corollarium ook een antwoord is op hun problemen. Voluit geciteerd luidt het als volgt:

Daaruit volgt dat het menselijk brein een deel is van het onbeperkte intellect van God. Bijgevolg, wanneer we zeggen dat het menselijk denkend brein dit of dat waarneemt, zeggen we niets anders dan dat God, niet in zover hij onbeperkt is, maar in zover hij verklaard wordt door de natuur van het menselijke brein, of in zover hij de essentie uitmaakt van het menselijk brein, dit of dat idee heeft. *En wanneer wij zeggen dat God dit of dat idee heeft, niet enkel in zover hij de essentie van het menselijk brein constitueert, maar in zover hij tevens het idee heeft van een ander ding samen met het*

menselijk brein, dan zeggen wij dat het menselijk brein dat ding slechts gedeeltelijk waarneemt, of inadequaar (mijn cursivering).

De beknotting van onze ideeën is een metafysische noodzaak, die verband houdt met onze situatie, niet als 'een imperium in een imperium',²⁰ maar als een *deel van de natuur*.²¹ Als het idee van een particulier lichaam, vat ons denkend brein de andere lichamen enkel door middel van de manieren waarop zij 'zijn' lichaam aandoen, en vat die lichamen niet op zichzelf. De perceptie door mijn brein is dus noodzakelijkerwijs inadequaar als het gaat over de andere lichamen in de wereld (zelfs indien dat tevens het geval is met betrekking tot mijn eigen lichaam).²² Henry Allison vat Spinoza's argumentering samen in een zeer heldere formulering:

Perceptuele ideeën reflecteren de conditie van het organisme in zijn samenspel met de omgeving (die hun feitelijk 'object' is, of hun correlaat), veeleer dan de ware natuur van een of andere onafhankelijke realiteit. Zodoende, in zover het denkend brein aanneemt dat dergelijke ideeën een of ander extern ding voorstellen zoals het op zichzelf is, veeleer dan de manier waarop dat ding zijn eigen sensorisch apparaat aandoet, komt het onvermijdelijk terecht in vergissing. (Allison 1987, 107)

Om door te gaan met E2P11c: de passage die ik cursiveerde onthult nog een ander belangrijk punt, namelijk dat die partiële of inadequate kennis enkel is wat wij 'het menselijk brein' noemen wanneer 'God dit of dat idee heeft... in zover hij tevens het idee heeft van een ander ding samen met het menselijk brein' [*quatenus simul cum Mente humana alterius rei etiam habet ideam*]. Dat 'eveneens' (*etiam*) bevestigt mijn interpretatie dat er werkelijk twee denkende breinen zijn, die allebei in God zijn (dat wil

²⁰ Een beroemde zinsnede uit het voorwoord tot E3.

²¹ Er is een excellent betoog te vinden over vergissing en inadequaarheid, helemaal in de lijn van de realistische zienswijze op de modi en op de kennis die ik hier verdedig, in Lloyd (1994, 43-73), afdeling II: 'Knowledge, Truth, Error.' Ik ben zeer verplicht aan Lloyd voor de helderheid van haar uitleg en de juistheid van haar filosofische intuïties. Haar hoofdstuk is veel beter dan mijn eigen uitleg over hetzelfde onderwerp (2004, 147-59).

²² Dat is waar in zo ver het perfect overeenkomt met de toestand van mijn lichaam, zoals Spinoza natuurlijk afleidt door te stellen dat 'om het even wat gebeurt in het object van het idee dat het menselijk brein constitueert, moet door het menselijk brein waargenomen worden' (E2p12), een stellingname die nog gepreciseerd wordt in het corollarium bij E2p13: 'Daaruit volgt dat de mens bestaat uit een brein en een lichaam, en dat het menselijk lichaam bestaat zoals wij het ervaren'. Het punt dat het beperkte brein noodzakelijkerwijs zowel adequaat als inadequaar is met betrekking tot andere lichamen dan zijn eigen, is te vinden in Bartuschat (1994, 187 en 200-3).

zeggen dat ze allebei modificaties van hem zijn).²³ Met andere woorden, het menselijk brein *is* God, of God *is* het menselijk brein, maar onder zekere specifieke voorwaarden. Ik meen dat die voorwaarden de condities zijn van de *modale ervaring*.

Dat kunnen we afleiden uit de vergelijking van dat corollarium met een andere moeilijke maar zeer informatieve passage:

E2p9: Het idee van een singulier ding dat daadwerkelijk bestaat heeft God als oorzaak niet in zover hij onbeperkt is, maar in zover hij als aangedaan beschouwd wordt door een ander idee van een singulier ding dat daadwerkelijk bestaat; en van dat idee is God eveneens de oorzaak, in zover hij aangedaan is door een ander derde ding, enzovoort, tot in het oneindige.

Bewijsvoering: Het idee van een singulier ding dat daadwerkelijk bestaat is een singuliere modus van het denken, en is verschillend van de andere (volgens p8c en s), en heeft dus (volgens p6) God als oorzaak enkel voor zover hij een denkend iets is. Maar niet (volgens Ip28) in zover hij absoluut een denkend iets is; veeleer in zover hij beschouwd wordt als aangedaan door een andere modus van het denken. En God is eveneens de oorzaak van die modus, in zover hij aangedaan is door een andere, enzovoort, tot in het oneindige...

Corollarium: Wat er ook gebeurt in een singulier object van een idee, er is steeds een idee daarvan in God (volgens p3), niet in zover hij onbeperkt is, maar in zover hij beschouwd wordt als aangedaan door een ander idee van een singulier ding (volgens p9); maar de ordening en het verband van ideeën (volgens p7) is dezelfde als de ordening en het verband van de dingen; bijgevolg zal de kennis van wat er gebeurt in een singulier object enkel in God zijn in zover hij het idee heeft van hetzelfde object, QED.

Er kunnen heel wat doctrines afgeleid worden uit E2p9 en wat erop volgt, maar voor onze doeleinden is de belangrijkste zeker en vast, nogmaals, dat God *eveneens* het beperkte brein *is*, maar hij is dat menselijk brein enkel in zover hij 'aangedaan is door een andere modus van het denken.' De bijhorende bewijsvoering verwijst expliciet naar E2p28, waar Spinoza, nadat hij de immanente oorzakelijkheid van God voorgesteld heeft als een

²³ Nog een ander klein woordje dat een sterke tekstuele rechtvaardiging aanreikt voor deze duale visie op het denkend brein is het '*primum*' dat Spinoza gebruikt wanneer hij zegt dat 'het *eerste* ding dat het daadwerkelijke bestaan van het menselijk brein constitueert is niets anders dan het idee van een singulier ding dat daadwerkelijk bestaat' (E2p11).

deductie uit de substantie (of de attributen) naar onbeperkte en dan naar beperkte modi, tot de voorstelling komt van de transitieve causaliteit die er heerst tussen de beperkte modi in het kader van de onbeperkte modi die ze constitueren en kenmerken:

Elk singulier ding, of elk ding dat beperkt is en een bepaald bestaan heeft, kan niet bestaan, noch bepaald worden om een gevolg op te leveren tenzij het bepaald is om te bestaan en een gevolg op te leveren door een andere oorzaak, die ook beperkt is en een bepaald bestaan heeft; en op haar beurt kan deze oorzaak niet bestaan noch bepaald worden om een gevolg op te leveren tenzij die bepaald is om te bestaan en een gevolg op te leveren door een andere, die ook beperkt is en een bepaald bestaan heeft, enzovoort, tot in het oneindige. (E2p28)

Het is dan tot een 'horizontale' oorzakelijke keten tussen het ene beperkte ding en een ander dat *wij*, als beperkte dingen, behoren, en deze (mechanische) oorzakelijke keten is ook oneindig, maar dan in een andere zin dan de oneindigheid van de causaliteit van de substantie tegenover de *modus* (die, vanzelfsprekend, uiteindelijk een verhouding is van identiteit). Ons denkend brein is God in zover het aangedaan wordt door andere ideeën, zoals ons lichaam God is in zover het aangedaan wordt door andere lichamen: kort gezegd, in zover het *een beperkte, bepaalde modus is*.²⁴

Het modale statuut is dat waarin ervaring en bewustzijn kan aanwezig zijn. Het is *als* een beperkt brein, en *als* een beperkt lichaam, dat God, of de substantie (in) mij is en dat ik (in) hem ben. In die zin lijkt het me onweerlegbaar dat Spinoza inadequaatheden situeert in God. Maar nogmaals, het is niet in zijn onbeperkt intellect, want zoals we hebben gezien: 'alle ideeën, in zover ze tot God herleid worden, zijn waar' (E2p32), wat wil zeggen dat het idee dat God *heeft* van mijn lichaam noodzakelijkerwijs waar is. Het idee dat hij *is*, en dat ik, als een beperkte *modus* van hem, ook ben en kan ervaren (als ik voldoende complex ben om bewuste gewaarwordingen te hebben),²⁵ is noodzakelijkerwijs inadequaal omdat het de waarneming is van slechts een gedeelte van een oneindige keten van modale causaliteit. Dat is, nogmaals, wat E2p11c

²⁴ Zowel voor een uiteenzetting over hoe de twee causale ketens (vertikaal en horizontaal) wederzijds constitutief zijn, als voor het belang van het bijwoord '*quatenus*' ('in zover') voor een goed begrip van Spinoza's monisme, zie het eerste hoofdstuk: *L'unité causale dans le tout de la nature in mijn* (2004, 21-36).

²⁵ Spinoza brengt zowel de graden van 'geanimeerd zijn' van de singuliere wezens als hun vermogen tot 'klaarheid en onderscheid' in verband met de complexiteit van hun lichaam in E2p13s. Zie daarover voetnoot 4 in deel 1.

zegt: 'En wanneer wij zeggen dat God dit of dat idee heeft, niet enkel in zover hij de essentie van het menselijk brein constitueert, maar in zover hij tevens het idee heeft van een ander ding samen met het menselijk brein, dan zeggen wij dat het menselijk brein dat ding slechts gedeeltelijk waarneemt, of inadequaat.'

Er zijn nog veel meer passages bij Spinoza die argumenten aanreiken om te bewijzen dat ervaring en inadequate ideeën in God zijn, en niet louter 'nietsen' zijn. E2p3d, bijvoorbeeld, legt de stelling uit dat er 'in God noodzakelijkerwijs een idee is, zowel van zijn essentie als van al wat noodzakelijkerwijs volgt uit zijn essentie' (E2p3), als volgt:

Want God kan (volgens p1) oneindig veel dingen denken op oneindig veel manieren, of (wat hetzelfde is, volgens E1p16) hij kan het idee vormen van zijn essentie en van al de dingen die er noodzakelijkerwijs uit volgen. Maar al wat in Gods macht is, bestaat noodzakelijkerwijs (volgens E1p35); bijgevolg is er noodzakelijkerwijs een dergelijk idee en (volgens E1p15) is dat enkel in God, QED (E2p3d).

Misschien zullen interpretatoren van de intellectualistische trend opwerpen dat Spinoza het hier heeft over 'al wat *noodzakelijkerwijs* uit hem volgt', waarmee ze willen zeggen dat enkel de *onmiddellijke* onbeperkte modus, dat wil zeggen de *Intellectus infinitus Dei*, werkelijk noodzakelijkerwijs volgt. Ik verwerp deze laatste aanname, omdat noodzakelijkheid en bepaaldheid voor Spinoza overal aanwezig zijn in de natuur, en de 'horizontale' modale bepaaldheid niet minder een noodzakelijkheid is dan de 'verticale' immanente deductie uit de attributen. Bovendien is Spinoza's beroep op E1p35 in de bewijsvoering maar moeilijk te verzoenen met het idee dat Spinoza het helemaal niet heeft over de beperkte modi, maar enkel over het onbeperkte intellect.

Het is interessant te noteren dat sommige argumenten voor een realistische interpretatie van de inadequatheid die ik hier verdedig, te vinden zijn (zoals in het geval van E2p11c) in de passages zelf die de aanhangers van de hyperrationalistische interpretatie tot de conclusie geleid hebben dat subjectieve ervaring, verbeelding, en de passies die afgeleid worden van dit soort kennis, niet-reële illusies zijn, of in het beste geval mindere vormen van realiteit. De reden daarvoor is dat die argumenten berusten op de stellingname dat een idee enkel kan aanwezig zijn in Gods *intellect*, en als dusdanig adequaat moet zijn, zodat al wat daarin niet past, door hen gezien wordt als iets dat nergens in past.

Een van deze controversiële passages is E2p33, waarvan vooral de bewijsvoering interessant is:

E2p33: Er is niets positiefs in ideeën op grond waarvan men ze onwaar noemt.

Bewijsvoering: Indien je dat ontkent, denk dan, als je kan, aan een positieve modus van het denken die de vorm aanneemt van een vergissing, of onwaarheid. Die modus van het denken kan niet in God zijn (volgens de voorgaande stelling). Maar hij kan eveneens niet bestaan noch gedacht worden buiten God (volgens E1p15). En dus kan er niets positiefs zijn in ideeën op grond waarvan ze onwaar genoemd worden, QED.

Spinoza roept voor zichzelf het probleem op waarmee wij geconfronteerd worden, namelijk dat van het vinden van een plaats waar de inadequate ideeën terecht kunnen, en zijn antwoord is inderdaad dat er niets is *in de ideeën zelf* dat de 'vorm' van vergissing constitueert. Men kan dat gemakkelijk interpreteren alsof het betekent dat inadequate ideeën *zelf* niets zijn, en dat ze niet in God zijn. Ik meen evenwel dat het mogelijk is om deze stelling zinvol te verklaren op een heel andere manier, en dat deze laatste interpretatie wel heel erg fout of haastig is. Want diezelfde bewijsvoering stelt heel klaar en duidelijk dat indien er een modus van het denken is, die noodzakelijkerwijs in God moet zijn, een aanname die gemaakt wordt door te verwijzen naar E1p15 (en die zegt: 'Wat is, is in God, en er kan niets zijn noch gedacht worden buiten God'). Het zou onzin zijn te geloven dat het in deze bewijsvoering Spinoza's bedoeling zou zijn te stellen dat inadequate ideeën geen modi van het denken zijn. Het bewijs gaat net andersom: aangezien ze modi van het denken *zijn*, zoals de ervaring getuigt, moeten we inzien dat zij helemaal positief zijn op zich (en dat hun 'vergissing' intrinsiek tot hen behoort).

In een artikel dat, in weerwil tot wat de titel suggereert, slechts ten dele het probleem van het dubbele denken behandelt waarover het hier gaat, maakt Bartuschat de interessante opmerking dat het de ervaring is die het systeem zijn inhoud geeft, en niet andersom. Hij bedoelt daarmee dat

Ethica I enkel een structurele analyse van God aanreikt, over de concepten van substantie, attribuut en beperkte en onbeperkte modi. Het vult deze termen niet op met een bepaalde inhoud. Spinoza somt hun inhoud op als empirische gegevens en leidt ze niet af uit God. (Bartuschat 1994, 189)

Het is inderdaad in axioma's (dat wil zeggen in niet-bewijsbare feiten uit de ervaring) dat Spinoza denken en uitgebreidheid introduceert, namelijk in E2ax2: 'De mens denkt' en E2ax4: 'Wij nemen waar dat een lichaam op vele wijzen aangedaan wordt'. En Bartuschat gaat verder met zijn argumentatie:

Het is enkel na Spinoza's axiomatische introductie van het menselijk denken en de menselijke lichamelijke in *Ethica* II dat de inhoud van Gods attributen bepaald wordt als denken en uitgebreidheid... Hoewel denken en lichamen niet kunnen afgeleid worden uit God, die noch denkt, noch uitgebreid is;²⁶ *indien zij bestaan – en er is geen twijfel aan dat ze bestaan, aangezien de mens denkt en zijn lichaam voelt – hebben ze het karakter van modi.* (Bartuschat 1994, 190; mijn cursivering)

Dus veeleer dan als iemand die geen ruimte laat voor subjectieve ervaring, kunnen we Spinoza wel degelijk interpreteren als een filosoof van de ervaring, wiens rationalistische en systematisch kader enkel gebruikt wordt om de ervaring te verklaren, dat wil zeggen als iets dat de ervaring ter hulp komt om haar tot nieuwe dimensies te doen uitgroeien (die, weliswaar, van een rationele gedragswijze). Zodoende, nogmaals: al wat we voelen als bestaand – of dat nu onze ideeën zijn of onze emoties, zelfs de passieve – moet eveneens toegewezen worden aan God.

Laten we even opsommen wat er tot nog toe aangetoond is. Spinoza's uitleg over de inadequaatheid van onze ideeën in de eerste kennissoort, dat wil zeggen in de 'verbeelding', staat in het tweede deel van de *Ethica*, van stelling 11 tot 37. Daar vertrekt Spinoza van het idee dat het denkend brein noodzakelijkerwijs de mentale tegenhanger moet zijn van het lichaam dat we hebben in het attribuut van de uitgebreidheid, en vervolgens gaat hij over tot het idee dat dit hele, of complete, brein niet het brein is dat we ervaren in ons zelfbewustzijn; dat is wat ik aangetoond

²⁶ Deze frase houdt verband met een heel vreemd stuk van zijn interpretatie, aangevoerd op blz. 193-5 en later herhaald, waarin hij zegt dat 'denken een modale determinatie is' (194), dat wil zeggen dat het *attribuut* van het denken niet zelf de ideeën voortbrengt ('veroorzaakt') als objectieve essenties van de dingen in andere attributen, daar waar de andere attributen zelf hun modificaties veroorzaken. Op blz. 198 herhaalt hij nogmaals dat 'objectiviteit om die reden niet gegrond is in God zelf, maar in een modus: het oneindige intellect.' Ik moet bekennen dat de zin van deze claim me ontgaat, tenzij als een poging om potentialiteit te ontnemen aan God, omdat Bartuschat eveneens volhoudt dat beperkte gedachten moeten voortgebracht worden samen met, dat wil zeggen tegelijkertijd met, de formele modificaties in de andere attributen. Zijn pointe is dus dat alle gedachten uitsluitend gevolgen kunnen zijn. Maar dat leidt hem tot een gevaarlijk proces van het corrigeren van de passages waarin Spinoza (in zijn veronderstelling) iets anders bedoelde dan wat hij expliciet schreef (zie 193-4). Ik volg hem daarin niet.

heb in het eerste deel van dit essay. Er moeten dus twee onderscheiden ideeën zijn die beantwoorden aan wat wij mijn 'brein' noemen: een adequaat of compleet, dat noodzakelijkerwijs beantwoordt, in Gods onbeperkt intellect, krachtens het parallellisme van de attributen, aan mijn lichaam zoals het kan verklaard worden door middel van de natuurwetten (en dat idee is, zoals we gezien hebben, ook noodzakelijkerwijs abstract), en een inadequaat of incompleet brein, dat beantwoordt aan mijn lichaam zoals ik het ervaar. Het subjectief denkend brein is eveneens in God; het *is* in feite God, maar als een beperkte modus. Bovendien moet het brein dat ik ervaar op een of andere manier een *deel* zijn van mijn hele brein, precies omdat al wat is, iets *is*; Spinoza formuleert dat als volgt in E2p33: 'Er is niets positiefs in ideeën op grond waarvan men ze onwaar noemt.' Wat nog een verklaring vereist is nog enkel de manier waarop de onvolledigheid, die maakt dat de eerste kennissoort de dingen voorstelt 'op een manier die gehavend is, verward, en zonder ordening voorgesteld aan het intellect' (E2p20s2), zowel niets is (met betrekking tot Gods onbeperkt intellect), en iets (met betrekking tot de modale ervaring). De vraag die dan oprijst is: Hoe kunnen we de ervaring begrijpen als gegrond in de logica en de abstractie? Dat wil zeggen, in welke zin is het subjectieve brein een 'deel' van het zuiver objectieve brein?

4. Hoe het niveau van de verbeelding het niveau van het intellect overlapt

In een brief van Spinoza aan Oldenburg, geschreven op 20 november 1665, dat wil zeggen op een tijdstip dat zijn metafysisch systeem nu definitief vastlag, pakt Spinoza precies de kwestie aan van dat deelnemen van het beperkte, menselijke brein aan het onbeperkte intellect van God:

Je ziet dus op welke manier, en om welke reden ik meen dat het menselijk lichaam een deel is van de natuur; wat nu het menselijk brein betreft, meen ik dat het eveneens een deel is van de natuur, en wel omdat ik stel dat er in de natuur ook een oneindige kracht van het denken bestaat, die omdat ze oneindig is de hele natuur op objectieve wijze in zich bevat, en waarvan de gedachten op dezelfde manier voortgang vinden als de natuur, die daarvan juist het denkobject is.

Ten slotte noem ik het menselijk brein diezelfde kracht, niet als een oneindige en een die de hele natuur waarneemt, maar als een

eindige, namelijk voor zover ze enkel het menselijk lichaam waarneemt, en op die manier noem ik het menselijk brein een deel van een oneindig intellect [*hac ratione mentem humanam partem cujusdam infiniti intellectus statuo*]. (Ep 32; mijn cursivering)

Niemand zal ontkennen dat onze lichamelijke functies iets *zijn*, en dus is het misschien gemakkelijker dat we met dat beeld beginnen om uit te leggen dat 'het menselijk brein dezelfde kracht is als de oneindige kracht van het denken', maar dan eenvoudigweg 'in zover die beperkt is en enkel het menselijk lichaam waarneemt'. Bijvoorbeeld: mijn gezicht bloost wanneer ik geïntimideerd wordt of wanneer ik boos ben. Volgens het parallellisme van de attributen zijn er inadequate ideeën die beantwoorden aan dat geïntimideerd zijn of die woede die aanwezig zijn in mijn brein, net op dezelfde manier als het blozen en andere fysieke verschijnselen (bijvoorbeeld een verhoging van mijn hartslag) aanwezig zijn in mijn lichaam. Indien het waar zou zijn dat deze inadequate ideeën niets bestaands zijn, dan zouden we moeten zeggen dat het blozen en de verhoging van het tempo van mijn hart eveneens louter illusies zijn, wat absurd is. Wij kunnen op grond van dit voorbeeld veeleer inzien dat wanneer er een lichaamsstatus is, er ook een idee is dat die status uitdrukt. Maar die status van het lichaam kan zelf op twee manieren begrepen worden: de ene, zintuiglijk of empirisch, is aanwezig in het subjectieve brein; de andere, rationeel, is aanwezig in het objectieve brein dat perfect overeenkomt met mijn lichaam in Gods onbeperkte intellect. Dat er de bloos is en een bepaalde hartslag in mijn lichaam is een feit: deze dingen zijn lichaamsaandoeningen. Een aangezien woede of geïntimideerd zijn niet enkel aandoeningen zijn voor het brein, maar daadwerkelijke vormen van het overgaan van mijn lichaam van een hogere perfectie naar een lagere (Spinoza situeert die beide aandoeningen in de categorie van de droefheid of de pijn in E3), moeten we eveneens stellen dat deze lichamelijke aandoeningen ook gemoedsaandoeningen zijn. (Het is wellicht nuttig er hier aan te herinneren dat de gemoedsaandoeningen 'de aandoeningen van het lichaam zijn waardoor de daadkracht van het lichaam vermeerderd of verminderd wordt, vooruitgeholpen wordt of onderdrukt, en tezelfdertijd de ideeën van deze aandoeningen' [E3def3].)

Het is zeker dat God een idee zal hebben van deze aandoeningen als feiten. Maar 'voelt' God die als gemoedsaandoeningen? Het ziet ernaar uit dat we opnieuw beland zijn bij het probleem dat Bayle aanbracht in zijn *Dictionnaire*, waar hij Spinoza ironisch bekritiseert voor zijn vermeende zienswijze dat 'God, gemodificeerd als tienduizend Duitsers, God doodde

gemodificeerd als tienduizend Turken.²⁷ Malebranche formuleerde een gelijksoortig argument en gebruikte het in de negende van zijn *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort* (1688), meer bepaald in een afdeling gewijd aan het kwaad, om zijn zienswijze te rechtvaardigen dat het pantheïsme onhoudbaar is. Zijn bewoordingen zijn nog welsprekender:

Zelfs de auteur die deze oneerbiedigheid nieuw leven heeft ingeblazen, aanvaardt dat God een oneindig volmaakt Wezen is. En als dat het geval is, hoe zouden we dan kunnen geloven dat al de geschapen dingen slechts delen of modi zijn van de Godheid? Is het volmaaktheid wanneer men in zijn delen onrechtvaardig is, ongelukkig in zijn modi, onwetend, waanzinnig, oneerbiedig? Er zijn meer zondaars dan goede mensen, meer afgodendienaars dan gelovigen. Wat een wanorde, wat een onenigheid tussen de Godheid en haar delen! Wat een monster, Aristes, wat een ontstellend waanbeeld! Een God die noodzakelijkerwijs gehaat wordt, vervloekt, veracht, of op zijn minst niet gekend op grond van het betere deel van wat Hij is. Want hoeveel mensen zouden er zelfs maar aan denken om een dergelijke Godheid te erkennen? Een God die noodzakelijkerwijs ofwel ongelukkig is ofwel ongevoelig in de meeste van zijn delen of modi, een God die zichzelf bestraft en wraak neemt op zichzelf. Kortom, een oneindig volmaakt wezen dat desondanks al de ongeregelde heden van het universum omvat. (Malebranche 1997,150)

Mijn antwoord op deze beide zienswijzen, namelijk dat God al de pijn voelt die zijn modi beroert, is dit: 'Ja, en neen.' Ook hier weer is alles afhankelijk van het 'in zover' in het antwoord. Ja: dat is waar in verband met Spinoza in zover God beschouwd wordt als gemodificeerd door een oneindige reeks van (horizontale) beperkte oorzaken. Maar neen: dit is niet zo – tenminste wat het *affectieve* deel betreft – wanneer we Gods oneindige essentie bekijken en haar onmiddellijke modus, het oneindige intellect. Maar het blijft waar, zelfs op dat niveau, dat 'God, gemodificeerd als tienduizend Duitsers, God doodde, gemodificeerd als tienduizend Turken', maar het is waar als een *feit*, of als een *aandoening* (een modificatie) van Gods oneindige macht, en niet als een gemoedsaandoening op dit niveau. De conclusie moet derhalve tweevoudig zijn: het blijkt noodzakelijk te zijn dat er in Gods oneindig intellect een idee is van al de statussen van al zijn modi, dat wil zeggen van al zijn 'aandoeningen', maar de *gemoedsaandoeningen* zijn enkel in

²⁷ Bayle (1740, 261), vol. 4, artikel 'Spinoza', noot N. No. 4.261.

God in zover hij gemodificeerd is als een beperkt menselijk wezen (of een ander soort wezen dat gemoedsaandoeningen heeft). Want als een totaliteit kan het geen enkele verandering uitdrukken. In Brief 64 aan Schuller stelt Spinoza in verband met de oneindige middellijke modus in het attribuut van de uitgebreidheid: 'Het uitzicht van het hele universum [*facies totius universi*], hoewel het op oneindig veel manieren verandert, blijft desondanks altijd hetzelfde' (Brief 64).

In verband met het voorbeeld dat ik hierboven gaf over het blozen dat het gevolg is van mijn geïntimideerd zijn of mijn woede: God als beperkt (dat wil zeggen, ik) neemt inderdaad deze affectieve statussen waar en voelt ze; maar als een oneindig wezen bevat het enkel de ideeën (en in het attribuut van de uitgebreidheid, ook de concrete lichamen) die verklaren waarom dit blozen mechanisch gebeurde op basis van de voorafgaande toestand van mijn lichaam: het bewegen van het bloed dat versneld wordt door bepaalde factoren, werd prominent aanwezig op mijn wangen omwille van bepaalde andere factoren enzovoort. Wij zien hier nogmaals het abstracte niveau van het denken dat wij definieerden als onderhevig aan de algemene wetten van de logica, wiskunde enzovoort. Uiteindelijk kan al wat 'gebeurt' (al de *feiten* of *aandoeningen*) gereduceerd worden in termen van een bepaalde ratio van beweging en rust, en Gods intellect verbindt de aandoeningen met hun ware, objectieve oorzaken. Maar omdat ik geabsorbeerd ben in mijn emoties, heb ik geen enkel bewustzijn van wat concreet zowel de emotie zelf uitlegt als de nieuwe toestand waarin die mij stort, en die 'mijn brein' is als het objectieve adequate idee van mijn lichaam. Mijn bewustzijn, dat gerelateerd is aan mijn ervaring, is vanzelfsprekend ook een gedachte in God, maar om het vocabularium te gebruiken dat ik al eerder heb geïntroduceerd, het is een gedachte die God *is* veeleer dan *heeft*. Of beter: hij *is* veeleer dan *heeft* beide ideeën, maar in verschillende betekenissen.

Dat is een extreem moeilijke kwestie, en deze interpretatie is misschien de juiste, misschien ook niet. Maar ervan uitgaande dat het de juiste is, zou ik gebruik willen maken van een ander beeld om uit te klaren hoe er inadequate ideeën bestaan naast adequate ideeën, alsook wat datgene is dat dit verschil uitmaakt tussen inadequate ideeën als feiten en als ervaren gemoedsaandoeningen.

Beeld je een houten oppervlak in waarin een kind enkele nagels klopt. De koppen van de nagels kunnen zo geplaatst zijn dat ze een bepaalde figuur of afbeelding vormen. Door ze met draden te verbinden zal die figuur naar voren komen uit wat aanvankelijk slechts een willekeurige, verwarde

plaatsing was van punten op dat oppervlak. Laten we veronderstellen dat de duidelijke figuur het adequate verstaan is van de punten op het tablet, dat wil zeggen dat het de adequate band is tussen die punten. Zeggen we nu dat een kind de punten op het oppervlak ziet en ze inadequaat verbindt. De figuur die het kind maakt met zijn draad zal niet de 'juiste' of de 'ware' figuur zijn. Het kan best een interessante figuur zijn, en het kan zelfs een afbeelding vormen, maar die afbeelding zal niet degene zijn die overeenkomt met de objectieve band van die spijkerkoppen zoals ze oorspronkelijk geordend waren. Zal die afbeelding dan *niets* voorstellen? Zeker niet: ze zal de mechanische orde weergeven die het kind gevolgd heeft en die van het ene punt naar het andere leidt.

Welnu, in deze analogie²⁸ beantwoorden de spijkerkoppen aan de particuliere determinaties die mijn brein en mijn lichaam samenstellen (aandoeningen in het lichaam, waarnemingen of ideeën in het brein), en de draad is de kennis en het bewustzijn. Adequate kennis is de perfecte afbeelding van de orde en de aaneenschakeling van die determinaties, zoals ze kunnen verklaard worden door eeuwige en universele wetten, daar waar inadequate kennis tussen deze aangevoelde gebeurtenissen en ideeën verbanden legt die niet de juiste causale orde respecteren die hun aaneenschakeling verklaart. Ik denk dat dit voorbeeld duidelijk maakt dat de punten op het paneel zelf (dat wil zeggen, de aandoeningen of de ideeën) identiek zijn in beide gevallen. Enkel de manier om ze met elkaar te verbinden is verschillend, en wat op de ene manier helder is, is op de andere manier verward.

Als we dit beeld toepassen op Spinoza's theorie van het mentale, zijn de punten of de aandoeningen 'mij' in beide gevallen. Meer nog, al wat er is, is iets (ofwel een aandoening, ofwel een bewuste kennis). Waarin is dan de vergissing of onwaarheid gelegen in dit schema? Nergens. Onwaarheid is slechts een oordeel dat kan gevormd worden door de twee afgelijnde afbeeldingen te vergelijken; geen van beide is een onwaarheid *op zichzelf*. Dat is waarschijnlijk wat Spinoza in gedachten had toen hij schreef: 'er is niets positiefs in ideeën op grond waarvan ze onwaar genoemd worden' (E2p33, cf. supra). Het subjectieve brein ('mijn brein') heeft ideeën die 'beknot' zijn in de zin dat de draden die de punten verbinden verschillende brokken *missen* van de juiste causale keten die beantwoordt aan de adequate kennis. Onwaarheid is niets op zich, en we kunnen alleen van

²⁸ Deze analogie loopt mank in die zin dat ze een temporele discrepantie introduceert tussen het 'originele patroon' en dat getrokken door het kind. Voor een betere vergelijking zouden we een voorbeeld moeten hebben waarin de twee orden gelijktijdig zijn.

onwaarheid spreken als we mijn ideeën vergelijken met die in het objectieve brein, waar elke aandoening verbonden is met haar adequate oorzaak volgens de eeuwige wetten van het intellect. Dat was ook de redenering in het scholium bij E2p17, waar Spinoza eerst de verbeelding definieerde als een positieve kracht en dan uitweidde over de kwestie van de vergissing:

Om hier te beginnen met de verklaring van wat een vergissing is, vraag ik jou op te merken dat de verbeeldingen van het brein, op zichzelf beschouwd, geen vergissing inhouden, of dat het brein zich niet vergist omdat het zich iets verbeeldt, maar enkel in zover het beschouwd wordt als verstoken van het idee dat het bestaan uitsluit van die dingen waarvan het denkt dat ze aanwezig zijn voor zich. Want indien het brein, wanneer het zich onbestaande dingen voor zich aanwezig inbeeldde, tegelijkertijd wist dat die dingen niet bestonden, zou het vanzelfsprekend die verbeeldingskracht toeschrijven aan een goede eigenschap van zijn natuur, en niet aan een slechte. (E2p17s)

Ik kan twee redenen zien waarom kennis subjectief in mij verschillend is van objectief in God.²⁹ Vooreerst strekt de keten van beperkte oorzaken zich uit tot in het oneindige, terwijl mijn gezichtspunt zich beperkt tot mijn

²⁹ Bartuschat (1994) beweert iets gelijkaardigs op een zeer letterlijke manier, aangezien hij dat noodzakelijke onderscheid ziet als iets onoverkomelijks. Hij houdt namelijk vast aan het feit dat wat gegeven is in het subjectieve denkend brein onmogelijk datgene kan zijn dat in de objectieve kennis is, en dat omgekeerd het oneindige idee van God onmogelijk het beperkte subjectieve gezichtspunt kan inhouden; 'Het is enkel door de verbeelding dat de mens zijn lichaam kent, dat bestaat in de temporele uitgebreidheid... Terwijl de mens zijn lichaam enkel kent via de ideeën van de aandoeningen van dat lichaam, is het idee van het lichaam in God in zover God niet enkel het menselijk brein constitueert. Bijgevolg is dat idee niets voor de mens... Als dusdanig is dat idee iets oneindigs dat niet kan ervaren worden door menselijke wezens' (202-3). En omgekeerd: 'Het oneindige idee dat in God is, heeft niet de hele waaier van temporele veranderingen van zijn objecten' (203). Is het echt wel zo extreem? Kunnen twee breinen niet meer 'communiceren', dat wil zeggen, is er werkelijk geen brug – geen identiteit – tussen hen? Het is moeilijk om een standpunt in te nemen in deze kwestie, en Bartuschat is het zeker met ons eens als hij een onderscheid maakt tussen de twee breinen die aan mij beantwoorden. Zich kanten tegen zijn standpunt hierover zou betekenen dat men het beperkte oogpunt zou introduceren in Gods intellect of idee, en dat men zegt dat het inadequate bewustzijn dat het mijne is, daarin vervat is. Enerzijds vind ik deze interpretatie (die veel zwakker is dan die van Bartuschat) heel plausibel, in de mate dat het recht laat wedervaren aan de volle betekenis van het idee dat 'Ik' een deel ben van Gods oneindig intellect. Anderzijds ben ik zeer gevoelig voor zijn argument dat dit onmogelijk is, aangezien het oneindige intellect alle ideeën inhoudt, en dus 'het idee van het lichaam in God is in zover God niet alleen het menselijk brein constitueert' (maar tevens alle breinen). Ik zie nog een argument daarvoor in E2p43d: 'Een waar idee in ons is dat idee dat adequaat is in God, in zover hij verklaard wordt door de natuur van het menselijk brein (volgens p11c).'

lichaam (ik ken de andere slechts door de manier waarop ze mij aandoen).³⁰ Ten tweede: ik verbind die punten door hun volgorde en/of de oorzakelijkheid te volgen die ik me tussen hen *inbeeld*, veeleer dan in de causale orde die ze objectief verklaart. Het is eveneens een soort van orde, maar niet de juiste. Dat idee herinnert aan wat Spinoza zegt in E5p10, waar hij de willekeurige ordening van onze aandoeningen in de eerste kennissoort contrasteert met 'het vermogen dat ik heb om de aandoeningen van het lichaam te ordenen en te verbinden volgens de orde van het intellect.' In het scholium bij deze stelling stelt hij:

Door dit vermogen om de aandoeningen van het lichaam juist te ordenen en te verbinden, kunnen wij ertoe komen dat wij niet gemakkelijk aangedaan worden door kwalijke gemoedsaandoeningen. Want (volgens p7) is een grotere kracht vereist om gemoedsaandoeningen te bedwingen die geordend en verbonden zijn volgens de orde van het intellect dan om die gemoedsaandoeningen te bedwingen die onzeker en willekeurig zijn. (E5p10s)

Simpel gezegd: de ordening van de determinaties die geconstitueerd wordt door mijn ervaring kan willekeurig zijn (wanneer mijn kennis van hen inadequaat is), of ze kan passen in de orde van het intellect (wanneer ik de gevolgen adequaat verbind met hun oorzaken). Mijn ervaring komt in eerste instantie overeen met wat Spinoza de 'orde van de natuur' noemt, of 'van ontmoetingen', in contrast met 'de orde van het intellect'. Maar die eerstgenoemde orde is gegrond in de laatstgenoemde, in zover de orde van de ontmoetingen die de punten verbindt (en voortbrengt) op een bepaalde manier, tevens verklaard wordt door de wetten volgens dewelke de adequate kennis van hun keten ontstaat. Zo lezen we in E2p36 dat 'inadequate of verwarde ideeën met dezelfde noodzakelijkheid volgen als adequate of heldere en onderscheiden ideeën'. De inadequate verbindingen die ik maak tussen de determinaties van mijn lichaam zijn nog altijd op de een of andere manier in God, aangezien het elementen van de kennis zijn, dat wil zeggen manieren van denken, wat betekent dat Gods intellect niet *alleen* de vorm aanneemt van zijn oneindig intellect. Zeker, er bestaat geen 'onbeperkte verbeelding', maar dat is zo omdat verbeelding *altijd* verbonden is met beperktheid. Er zijn voorwaarden waaronder die verbeelding kan gebeuren, en die voorwaarden zijn empirisch: het zijn die van elke beperkte modus (dat wil zeggen die van

³⁰ Zie E2p26: 'Het menselijk brein neemt geen enkel extern lichaam waar als daadwerkelijk bestaand, tenzij door middel van de ideeën van de aandoeningen van zijn eigen lichaam.'

tijdsduur en van passiviteit die verband houdt met de omgeving van elk beperkt bestaand ding), en daarenboven zijn het die van een minimale lichamelijke en mentale complexiteit.³¹ In het geval van de mens is het duidelijk dat deze beide voorwaarden vervuld zijn.

We hebben bijgevolg inderdaad twee denkende breinen, en de intellectualistische commentators hebben ongelijk wanneer ze geloven dat het noodzakelijkerwijs logische aspect van het attribuut van het denken bij Spinoza de mogelijkheid uitsluit dat een psychologie *eveneens* door hem aangereikt wordt – dat is in het bijzonder een bewering van Bennett. Deze twee breinen zijn met elkaar verbonden in zover het objectieve wezen dat we in Gods intellect zijn, het subjectieve wezen dat we in God zijn als beperkt wezen verklaart en rechtvaardigt. Het feit dat het ene empirisch is, en het andere logisch, vormt geen probleem voor hun wederzijdse relatie. Maar het empirische brein bestaat enkel in zover, en zo lang als, zijn particulier object bestaat, dat wil zeggen: het lichaam. Bijgevolg legt deze verklaring van hoe de orde van de verbeelding voortkomt uit de orde van het intellect ook uit waarom Spinoza's *Ethica* bezorgd is om de verdwijning van onze 'mentale zaligheid', en werpt ze een verhelderend licht op Spinoza's doctrine van de eeuwigheid van het denkend brein. Namelijk: door de dingen adequaat te kennen fuseert het subjectieve denken met het objectieve denken en verwerft zijn eeuwigheid, in zekere zin. Spinoza besluit daaruit:

De wijze, in zover hij als dusdanig beschouwd wordt, wordt nauwelijks beroerd in zijn gemoed, maar door zich door een zekere eeuwige noodzakelijkheid bewust te zijn van zichzelf, en van God, en van de dingen, houdt hij nooit op te bestaan, maar beschikt steeds over de ware gemoedsrust. (E5p42s)

Dat thema kunnen we hier niet verder uitwerken, maar het is vermeldenswaard dat de realistische en meer 'empirische' interpretatie van Spinoza's metafysica van de beperkte modi de weg baant voor onderzoek dat de moeite lijkt in ten minste drie domeinen:

1. Over de eeuwigheid van het denkend brein verklaart deze interpretatie hoe bij de dood van het lichaam het empirische brein verdwijnt en daarmee ook al zijn passie, alle waarnemingen en gemoedsaandoeningen: enkel die adequate ideeën blijven over die

³¹ Ik kan hier deze kwestie niet behandelen, maar ik heb elders aangetoond dat er voor elk individu een minimale drempel van complexiteit is vooraleer het tot de mogelijkheid komt van zintuiglijkheid en bewustzijn. Zie de verwijzingen in voetnoten 4 en 36.

het brein geconstitueerd hebben (en die voor eeuwig in God vervat zijn als eeuwige bestaansmogelijkheden).

2. In verband met het particuliere statuut van de mens in de natuur laat het feit dat ze (op een exclusieve manier) met redelijkheid begunstigd zijn hun toe voort te bouwen op hun inadequate kennis om de adequate te bereiken. Elke verklaring van de adequate kennissoorten in de mens moet dan aantonen hoe die geworteld zijn in de verbeelding, dat wil zeggen in het subjectieve denken.
3. In verband met bewustzijn en kennis betekent het feit dat een universeel animisme vooropgesteld wordt daarom nog niet dat alle dingen een daadwerkelijk *denkend* brein hebben (in de zin van een zintuiglijk, empirisch brein). Spinoza bedoelt enkel dat God van hen een adequaat idee heeft in zijn intellect.

Er blijven nog moeilijkheden over, maar ongetwijfeld kunnen de twee breinen samen die beter aan dan één.

- Allison, Henry E. 1987. *Benedict de Spinoza: An introduction*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Balz, Albert. 1918. *Idea and essence in the philosophies of Hobbes and Spinoza*. New York: Columbia University Press.
- Bayle, Pierre. 1740. *Dictionnaire historique et critique*. 4 vols. Cinquième édition, revue, corrigée, et augmentée, avec la vie de l'auteur, par Mr. Des Maizeaux. Amsterdam: Brunel et al.
- Bennett, Jonathan. 1984. *A study of Spinoza's ethics*. Indianapolis, IN: Hackett.
- Beysade, Jean-Marie. 1994. "Sur le mode infini médiate dans l'attribut de la pensée. Du problème (Lettre 64) à une solution (*Éthique* V, 36)," in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 184(1): 23–26.
- Bartuschat, Wolfgang. 1994. "The infinite intellect and human knowledge". In *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, ed. Yirmiyahu Yovel, 187–208. Leiden: E. J. Brill.
- Brunner, Constantin. 1968. *Science, spirit, superstition: A new enquiry into human thought*. Abr. and trans., Abraham Suhl; rev. and Ed. Walter Bernard. London: Allen & Unwin.
- Brunner, Constantin. 1976. *Materialismus und Idealismus*. Gravenhage: Stichting Internationaal Constantin Brunner Instituut. First ed. 1927.
- Curley, Edwin. 1969. *Spinoza's metaphysics: An essay in interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.
- Curley, Edwin. 1988. *Behind the geometrical method. A reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Della Rocca, Michael. 2008a. Rationalism run amok: Representation and the reality of the emotions in Spinoza. In *Interpreting Spinoza*, ed. Charles Huenemann, 26–52. Cambridge: Cambridge University Press.
- Della Rocca, Michael. 2008b. *Spinoza*. New York: Routledge.

- Erdmann, Johann Eduard. 1834. *Einleitung in eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Riga: Frantzen.
- Gueroult, Martial. 1968. *Spinoza*. Vol. I: *Dieu*. Paris: Aubier.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1974. *Lectures on the history of philosophy*. Vol. 3. London: Routledge and Kegan Paul.
- Jaquet, Chantal. 2005. "L'amour du corps dans le *Court traité*". In *Spinoza, philosophe de l'amour*, eds. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, and Ariel Suhamy, 45–51. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- Joachim, Harold H. 1901. *A study of the ethics of spinoza*. Oxford: Oxford University Press.
- Lloyd, Genevieve. 1994. *Part of nature: Self-knowledge in Spinoza's ethics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Malebranche, Nicolas. 1997. *Dialogues on metaphysics and on religion*, Ed. Nicholas Jolley, trans. David Scott. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malinowski-Charles, Syliane. 2004. *Affects et conscience chez Spinoza: L'automatisme dans le progrès éthique*. Hildesheim: Olms.
- Malinowski-Charles, Syliane. 2009. Le statut psychophysique du plaisir et de la douleur chez Spinoza. Forthcoming in *Historia Philosophica* 5.
- Nyden-Bullock, Tammy. 2007. *Spinoza's Radical Cartesian Mind*. London/New York: Continuum.
- Pollock, Frederick (Sir). 1899. *Spinoza: His life and philosophy*. London: Duckworth and Co.
- Scruton, Roger. 1986. *Spinoza*. Oxford: Oxford University Press.
- Spinoza, Benedict. 1925. *Spinoza Opera*, Ed. Carl Gebhardt. 4 vols. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Spinoza, Benedict. 1985. *The collected works of Spinoza*, Ed. and trans. Edwin Curley. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press.
- Spinoza, Benedict. 1994. *A Spinoza reader*, Ed. and trans. Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press. [Used for the letters and some excerpts from the *Short Treatise*.]
- Wolfson, Harry Austryn. 1934. *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*. 2 vols. New York: Schocken Books.