

## Spinoza over de principes van het filosofisch begrijpen

Susan James en Eric Schliesser

II Eric Schliesser, Over engelen en filosofen, met een nieuwe interpretatie van Spinoza's 'gemeenschappelijke noties'

***Spinoza on the Politics of Philosophical Understanding, Susan James and Eric Schliesser, II—Eric Schliesser, Angels and Philosophers: with a New Interpretation of Spinoza's Common Notions, Proceedings of the Aristotelian Society, Vol. cxi, Part 3, p. 497-518. Reprinted by courtesy of the Editor of The Aristotelian Society: ©2011***

In dit artikel stel ik drie belangrijke opwerpingen voor bij James (2011). Alle drie draaien ze om de ware aard van de filosofie en betrouwbare kennis bij Spinoza. Ten eerste bekritiseer ik hoe James de epistemologische rol weergeeft die de ervaring voor Spinoza speelt bij het verwerven van adequate ideeën. Daarmee bekritiseer ik haar behandeling van wat men de 'conatus-doctrine' bij Spinoza noemt, om zo de voorstelling aan te vallen dat zij geeft van de verhouding tussen de ware godsdienst en de filosofie. Ten tweede: dit leidt me tot een kritiek van haar opvatting over de ware aard van de filosofie bij Spinoza. Ik voer aan dat filosofie voor hem minder stukwerk is en minder verwant met wat wij zouden herkennen als 'wetenschap' dan zij laat uitschijnen. Ten derde voer ik argumenten aan tegen James' basisovertuiging dat Spinoza's drie vormen van kennis in gradatie verschillen. Ik beweer dat zij verschillend zijn van aard. Mijn uiteenzetting zal leiden tot een nieuwe interpretatie van Spinoza's concept van 'gemeenschappelijke noties'. Sterker nog, ik voer aan dat adequate kennis voor Spinoza te maken heeft met iets dat verwant is met engelachtige onstoffelijkheid.

*Noot van de vertaler: alle citaten van Spinoza en anderen zijn door ons vertaald op basis van het oorspronkelijk artikel. De verwijzingen naar Spinoza volgen de gebruikelijke vorm. De verwijzingen naar James (2011) zijn vervangen door verwijzingen naar onze vertaling van dat artikel op deze website. Wij danken professor Schliesser voor de toestemming die hij ons verleende voor de vertaling en publicatie van zijn artikel en voor zijn inhoudelijke opmerkingen. Wij zijn de Editor van The Aristotelian Society, London erkentelijk voor de bereidwillige toelating om dit artikel te vertalen en te publiceren. Wij danken Lut De Rudder, Hubert Eerdekens en Jacques Quekel voor het nalezen van de tekst. De uiteindelijke verantwoordelijkheid voor de vertaling berust bij Karel D'huyvetters.*

Susan James onderzoekt in een aantal belangrijke en invloedrijke artikelen de constructieve rol van de verbeelding in Spinoza's denken.<sup>1</sup> Haar project is op twee manieren een herziening. Ten eerste, en het minst subtiel, corrigeert ze de wijdverbreide ontorechte voorstelling van Spinoza als een soort van hyperrationalist die geen rekening houdt met de

---

<sup>1</sup> Bijvoorbeeld James (2006,2008). Mijn artikel vindt zijn oorsprong in een bespreking van haar 'Creating Rational Understanding: Spinoza as a Social Epistemologist' (2011), vertaald als: 'Hoe rationeel inzicht ontstaat: Spinoza's sociale kennisleer'. Ik heb de commentaarvorm behouden, maar de tekst kan als alleenstaand gelezen worden.

ervaring en de verbeelding<sup>2</sup>. Ten tweede, en dit is veel belangrijker, voert zij aan dat Spinoza's herdefiniëren van de godsdienst niet enkel de bedoeling heeft om twisten onder de burgers te beperken, maar tevens om godsdienst meer ontvankelijk te maken voor de filosofie. Zij schrijft: 'De doelstelling van de ware godsdienst, namelijk samenwerking, is een middel om het doel van de filosofie te bereiken, namelijk de waarheid, en tegelijk een onderdeel van dat doel'.<sup>3</sup> Meer in het bijzonder voert zij aan dat Spinoza's 'ware godsdienst' de ontwikkeling van de filosofie in de hand werkt door het cultiveren van ons bevattingsvermogen. Met 'ware godsdienst' is hier de nieuwe, meer 'inclusieve' godsdienst (blz. 186) bedoeld, zoals die uiteengezet is in de TTP en, zoals zij op overtuigende wijze aantoont, in overeenstemming is met belangrijke stellingen van de *Ethica*. Een aanzienlijk hermeneutisch pluspunt daarbij is dat Spinoza's denken naar voren komt als een organisch geheel waarin metafysica, epistemologie en sociale wetenschap samenhangen.

Op die manier biedt James een correctie aan bij recente invloedrijke interpretaties van Spinoza als een soort van Nieuwe Atheïst die onverzoenbaar gekant is tegen de godsdienst (Israel 2002). Meer verwonderlijk is echter dat James, door de aandacht te vestigen op specifieke *epistemische* vermogens die de 'ware godsdienst' bevorderen, van Spinoza (misschien onbedoeld) een voorloper maakt van Nietzsche en Max Weber. De nadruk die deze filosofen leggen op de belangrijke rol die de godsdienst speelt bij het bevorderen van de ontwikkeling van de wetenschap wordt hier belangrijke wortels toebedacht in Spinoza's denken. Op die manier brengt zij Spinoza op een lijn met recent onderzoek naar de constructieve rol van godsdienst in zeg maar de revolutie van de wetenschappen.<sup>4</sup>

Om dit in historische context duidelijk te maken op een manier die bedoeld is als welwillend tegenover James' project<sup>5</sup>: in contrast met Descartes, bij wie metafysica bedoeld lijkt om de godsdienst uit de weg te ruimen voor de nieuwe wetenschap<sup>6</sup>, treedt Spinoza in het voetspoor van Bacon. Zowel Spinoza als Bacon her-denken de godsdienst, zodat die een constructieve rol kan spelen in een wetenschappelijke samenleving<sup>7</sup>. In

---

<sup>2</sup> James erkent dat zij voortbouwt op het werk van anderen, bijvoorbeeld Curley en in het bijzonder Moira Gatens. Ik vermeld hier ook Klein (2003)

<sup>3</sup> James (2011), 14

<sup>4</sup> Zie bijvoorbeeld Harrison (2007).

<sup>5</sup> James (2006) vestigt de aandacht op het belang van Bacon.

<sup>6</sup> Zie voor twee verschillende opvattingen Hatfield (1993) en Wilson (2008, blz.112 vv.).

<sup>7</sup> Voor een andere mening, zie Patterson (1987). Mijn standpunt is verenigbaar met de opvatting dat Bacon fundamenteel gekant is tegen het Christendom, maar een functionele rol ziet voor een hervormde en politiek aangepaste godsdienst.

Bacons *New Atlantis*, bijvoorbeeld, is godsdienst wijd verbreid onder de bevolking; zelfs de leden van de wetenschappelijke elite, de nogal heimelijke Vaders van het Huis van Salomon, doen dubbele dienst als priesterkaste die de burgers en de politieke klasse in het ongewisse houdt over hun zeer aanzienlijke natuurlijke vermogens, door middel van een mengeling van orakelachtige uitspraken, spectaculaire vertoningen en technologische producten. In Bacons utopische Bensalem draagt een geherdefinieerde quasi christelijke godsdienst ertoe bij om het gewone volk in schaaachtige volgzaamheid te houden. Bij Spinoza daarentegen kan de geherdefinieerde godsdienst onze bevattingsvermogens actief bevorderen. Spinoza kant zich stilzwijgend speciaal tegen (Bacons steun voor) huichelarij<sup>8</sup> en hardnekkigheid<sup>9</sup>; Spinoza's ware godsdienst bevordert oprechtheid, openheid, alsook het ontwikkelen van normen van morele zekerheid die de verklaringsvereisten van de rede valideren.<sup>10</sup>

In het hiernavolgend betoog formuleer ik drie belangrijke opwerpingen tegenover James' voorstelling van zaken. Ze draaien alle drie om de ware aard van filosofie en van betrouwbare kennis bij Spinoza. Ten eerste bekritiseer ik hoe James de epistemologische rol behandelt die de ervaring voor Spinoza speelt bij het verwerven van adequate ideeën. Daarmee bekritiseer ik haar behandeling van wat men de 'conatus-doctrine' bij Spinoza noemt, om zo de voorstelling aan te vallen dat zij geeft van de verhouding tussen de ware religie en de filosofie. Ten tweede: dit leidt me tot een kritiek van haar opvatting over de ware aard van de filosofie bij Spinoza. Ik voer aan dat zijn filosofie minder stukwerk is en minder verwant met wat wij zouden herkennen als 'wetenschap' dan zij doet uitschijnen. Ten derde voer ik argumenten aan tegen James' basisovertuiging dat Spinoza's drie soorten van kennis in gradatie verschillen. Ik beweer dat zij verschillend zijn van aard. Mijn uiteenzetting zal leiden tot een nieuwe interpretatie van Spinoza's concept van 'gemeenschappelijke noties', en dit zal mijn argument kracht bijzetten dat voor Spinoza filosofie en wetenschap minder met elkaar verbonden zijn dan James voorhoudt. Meer nog, ik voer aan dat wij ons bij het uitoefenen van Spinoza's adequate kennis als engelen voelen.

---

<sup>8</sup> James (2011), 15-16

<sup>9</sup> *ibid.*, 8. In *New Atlantis* wordt van de traditionele godsdienst gesteld dat die leidt tot een hardnekkig vasthouden aan de traditie (cf. de Jood Joabin), maar in mijn interpretatie van Bacons bedoelingen is die hardnekkigheid een goede zaak omdat ze de mensen ervan weerhoudt de politieke ordening van de gemeenschap in vraag te stellen. Volgens James' interpretatie brengt Spinoza daarop een belangrijke correctie aan.

<sup>10</sup> *ibid.*, 1&. Moreel gezien heb ik een onbehaaglijk gevoel over de waarde van 'oprechtheid', die aan de basis ligt van moderne vormen van fanatisme en fundamentalisme. Hardnekkigheid kan ook in de wetenschap vruchtbaar zijn. Maar het is hier niet de plaats om die kwesties te onderzoeken.

## **Eerste belangrijk punt van discussie met James: bewijskracht en *conatus*.**

Eerst en vooral: door heel haar essay heen pakt James een belangrijke twistvraag aan in de studie van Spinoza: volgens Spinoza kunnen adequate ideeën alleen maar voortkomen uit adequate ideeën<sup>11</sup>; hoe leggen we dan uit hoe we adequate ideeën verwerven of, wat op hetzelfde neerkomt, hoe kunnen we van de eerste soort van inadequate kennis gaan naar de tweede en naar de derde soort van adequate kennis? Of zoals James het stelt: 'Om een filosofische levenswijze te onderhouden, hebben we bijgevolg een voorraad van adequate ideeën nodig; en om in te zien hoe de overgang kan gemaakt worden van de eerste naar de tweede vorm van kennis, moeten we ons afvragen hoe wij onze adequate ideeën verwerven'.<sup>12</sup>

Welnu, in zekere zin maakt Spinoza het zich een beetje gemakkelijk. Hij stelt namelijk zonder verder te argumenteren dat iedereen mentaal over een aantal adequate ideeën beschikt.<sup>13</sup> In een recent artikel heeft Eugene Marshall (2008) aangevoerd dat dit aantoont dat Spinoza de doctrine van aangeboren ideeën aanhangt. James daarentegen wijst op passages die lijken te impliceren dat zij het resultaat zijn van empirische ervaringsgegevens.<sup>14</sup> Zij schrijft meer bepaald: 'volgens de *Ethica* bijvoorbeeld leidt onze ervaring van ons eigen lichaam en zijn interactie

---

<sup>11</sup> E2P40; strikt genomen wordt het hier minder sterk geformuleerd, maar mijn interpretatie wordt verondersteld in E5P38 en vindt directe ondersteuning in de tekst van de brief aan Bouwmeester van 10 juni 1666: 'Al de klare en onderscheiden ideeën die wij kunnen bedenken kunnen enkel veroorzaakt zijn door andere klare en onderscheiden ideeën, die in ons zijn en die geen andere oorzaak buiten ons toelaten' (Spinoza 1925, vol. IV, Brief 37, p. 188).

<sup>12</sup> James (2011), 11. In feite draait James' artikel vooral rond deze kwesties, die ze op vier verschillende manieren behandelt.

- a. 'De overgang van de kennis van de eerste naar de tweede soort is ten dele sociaal, en het is dit aspect dat ik wens te onderzoeken (2)
- b. 'Maar waar komt de ambitie om te redeneren vandaan en hoe krijgt ze vaste voet? (5)
- c. 'De vraag is nu in welke mate die inspanning kan bijdragen tot het creëren van een sociaal ethos, gegrond op de verbeelding, dat open staat voor de ontwikkeling van de tweede soort van kennis'. (10)
- d. 'Om een filosofische levenswijze te onderhouden, hebben we bijgevolg een voorraad van adequate ideeën nodig; en om in te zien hoe de overgang kan gemaakt worden van de eerste naar de tweede vorm van kennis, moeten we ons afvragen hoe wij onze adequate ideeën verwerven'. (11)

a. – d. zijn niet gelijkwaardig, natuurlijk en worden ook niet als zodanig behandeld. De antwoorden die James erop geeft zijn onderling verhelderend.

<sup>13</sup> E3P1 Dem, waar hij E2P40SI citeert; cf. ook E2P29S

<sup>14</sup> Over het belang van de ervaring bij Spinoza, zie De Deugd (1966) en Moreau (1994).

met externe lichamen, voor elk van ons tot het adequate idee dat een lichaam in staat is tot beweging en rust'.<sup>15</sup>

Hoewel ik bedenkingen heb bij de stellingname van Marshall, betwijfel ik of James' stelling helemaal door de tekst gedragen wordt. In mijn laatste hoofdstuk kom ik terug op deze passage om er een alternatieve interpretatie voor te formuleren. In dit hoofdstuk echter richt ik mijn kritiek op wat James zegt over de oorsprong van de adequate ideeën. Ik stel meer bepaald dat de ervaring wel een confirmerende toetssteen voor adequate ideeën is, maar niet zelf de oorsprong ervan kan zijn.<sup>16</sup> Om te illustreren hoe dit in zijn werk gaat bij Spinoza, wijs ik op zijn behandeling van een onderwerp dat recentelijk hernieuwde belangstelling geniet bij analytische metafysici: engelen.<sup>17</sup>

In het grootste gedeelte van de vroegmoderne filosofie werd het bestaan van engelen, zoal niet geheel en al gesteund op de openbaring, beschouwd als een open empirische vraag. Voornamelijk de Cambridge Platonisten, zoals Spinoza's criticus Henry More, en zijn vriend (en een van de eerste leden van de *Royal Society*) Joseph Glanvill, meenden dat er empirische gronden waren voor het bestaan van engelen.<sup>18</sup> Welnu, uit een brief van Oldenburg aan Spinoza van september 1665<sup>19</sup>, kunnen we afleiden dat in een verloren gegane brief, gedateerd op 4 september 1665, Spinoza aan de secretaris van de *Royal Society* had toevertrouwd – met de evidente bedoeling om dat aan de wereld van de geleerden bekend te maken – dat hij het zou hebben over engelen, profeten en mirakels in het werk waaraan hij bezig was (en dat de TTP zou worden). Terwijl profeten en mirakels uitvoerig ter sprake komen in de TTP, worden engelen slechts terloops vermeld<sup>20</sup> en wel zonder een duidelijke stellingneming in de ene of de andere zin.

In E2P13S, waar hij de bewijsvoering van E2P13 veralgemeent, sluit Spinoza nochtans stilzwijgend elke mogelijkheid voor het bestaan van engelen uit, namelijk als mentale vermogens zonder lichaam.<sup>21</sup>

---

<sup>15</sup> James (2011), 11, waar ze E2P13 Lemma 2 citeert

<sup>16</sup> Ik heb deze kwesties meer uitvoerig behandeld in Schliesser (in voorbereiding a; in voorbereiding b).

<sup>17</sup> Hawthorne en Uzquiano

<sup>18</sup> Zie bijvoorbeeld het werk dat zij samen schreven, *Saducismus Triumphatus: or, Full and Plain Evidence Concerning Witches and Apparitions* (1681). Voor een bespreking, zie Cope (1956).

<sup>19</sup> Spinoza (1925, vol. iv, brief 10, blz. 125)

<sup>20</sup> e.g. TTP 2.44, III/40

<sup>21</sup> Alle lichamen, hoewel 'in verschillende mate, zijn beziel [animata]' en volgens E2P7 ook omgekeerd. Als men deze toepassing van E2P7 ontkent en bijgevolg stelt dat volgens Spinoza mentale vermogens zonder lichaam mogelijk zijn, dan is het nog steeds

Vanzelfsprekend is de betekenis hiervan niet beperkt tot het mogelijk bestaan van engelen alleen. De meeste veeleer christelijk georiënteerde commentatoren zagen in dat daarmee ook het bestaan uitgesloten was van een niet-materiële God (cf. de *Confutatio* van More van 1679)<sup>22</sup>. Welnu, de bewijsvoering hiervoor berust onrechtstreeks op E2P7: de orde en het verband van de ideeën is dezelfde als de orde en het verband van de dingen. Dat is geen verrassing. Op grond van E2P7, de propositie die bekend staat als de belangrijkste uitdrukking van Spinoza's zogenoemd attribuutparallellisme, is er in de Natuur geen plaats voor engelen. Die propositie E2P7 is 'evident' op grond van E1A4: de kennis van een gevolg hangt af van en impliceert kennis van de oorzaak. De manier waarop E1A4 ontvouwd wordt in E2P7 is erg verrassend; zij gaat veel verder dan wat evident uit het axioma zelf volgt. (Met andere woorden, de geometrische methode is niet wat ze lijkt te zijn; de betekenis van de gebruikte termen wordt pas duidelijk bij hun gebruik verderop.<sup>23</sup>) In mijn opinie is dit de beste manier om te verklaren hoe E2P7 uit E1A4 volgt: volgens Spinoza zijn (ideatische) waarheid en (uitgebreide) existentie in zekere zin identiek<sup>24</sup>. Bijgevolg sluit Spinoza's attribuutparallellisme engelen zoals ze gemeenlijk gedacht worden uit op conceptuele gronden en niet als een kwestie van ervaring. Bijgevolg gaat James te ver in haar conclusie.<sup>25</sup>

De passage die James nu citeert als voor haar pleitend (E2P13 Lemma 2) volgt zonder meer uit de definitie van de attributen en onrechtstreeks uit de twee voorafgaande axioma's (E2P13A1-2). Er is geen reden om aan te

---

mogelijk om aan te voeren dat Spinoza van mening is dat mentale vermogens zonder lichaam (bijna) helemaal krachteloos zouden zijn (E2P14 Dem, vooral met de toevoeging van de oorspronkelijke vertaler in het Nederlands). Bijgevolg sluit Spinoza uit dat engelen de moeite waard zijn om te bestaan.

<sup>22</sup> Martin Lenz wijst mij erop dat mijn argumentering hier lichtvaardig is en misleidend over More. In de Vroegmoderne periode hoeven engelen immers niet altijd onstoffelijke wezens te zijn; het kunnen materiële of etherische geesten zijn. (Lenz vestigde vooral mijn aandacht op Hallacker 2007, blz. 208-210.) Maar More's geesten, die ondeelbaar zijn en uitgebreidheid hebben, kunnen niet bestaan op grond van andere elementen uit Spinoza: het enige ondeelbare in Spinoza is de substantie (E1P15 S); en gedachteachtige wezens kan men zich niet voorstellen als uitgebreid (dit resulteert uit E1D2 en E1P10).

<sup>23</sup> Een klassiek artikel over E1A4 is Wilson (1999); zij past het echter niet toe op engelen. Over de 'holistische' interpretatie van Spinoza's Geometrische Methode, zie Schliesser (in voorbereiding a).

<sup>24</sup> wanneer we haar conclusie zouden accepteren, is het nog geenszins vanzelfsprekend waarom E2P7 'evident' is omwille van E1A4.

<sup>25</sup> James zou kunnen antwoorden dat E2P13 niet adequaat gekend is (vooraleer de ware aard van ons lichaam adequaat gekend is, zie E2P13S). Maar die zet mag zij niet doen omdat zij de *Ethica* beschouwt als een soort van adequate kennis (James (2011), 11-12); ikzelf ben veeleer sceptisch over de vraag of wij deel II-IV van de *Ethica* mogen beschouwen als een vorm van adequate kennis.

nemen dat die op de ervaring zouden gesteund zijn. James verwijst ook nog naar E2P17S, dat lijkt te bevestigen dat de ervaring Spinoza's vooropstellingen staft,<sup>26</sup> maar dat moet veeleer gezien worden in de context van de opmerking die eraan voorafgaat: 'het volstaat dat ik hier één [oorzaak] heb aangetoond waardoor ik het kan verklaren *alsof* ik het had aangetoond door zijn ware oorzaak [*per veram causam*]' (mijn cursivering). Dat betekent dat Spinoza vasthoudt aan een hypothetische benadering die we goed kennen van bij Descartes. In die zin is dit niet echt een bewijs voor James' bewering over de rol van de ervaringsgegevens.<sup>27</sup>

Om helemaal eerlijk te zijn tegenover James: men kan een voor haar opvatting meer interessante redenering uitwerken op basis van de rol van het gevoel in de *Ethica* van Spinoza.<sup>28</sup> Hij stelt bij axioma: 'wij voelen dat een bepaald lichaam op verscheidene wijzen wordt aangedaan'.<sup>29</sup> In de *Ethica* zwijgt Spinoza tot onze frustratie over de ware aard van het gevoel, maar wij mogen aannemen dat het gaat om een geval van de eerste (empirische) soort van kennis. Hoe dan ook, dit axioma wordt ingeroepen om aan te tonen dat het een feit is dat wij niet onstoffelijk mentaal zijn – met andere woorden, engelen – maar dat onze mentale toestand een bestaand lichaam voorstelt.<sup>30</sup> Het zich beroepen op het gevoel duikt ook op in de cruciale stap die Spinoza's behandeling van de eeuwigheid van onze mentale vermogens motiveert: '[W]ij voelen nochtans aan dat ons mentaal vermogen, in zoverre het de essentie inhoudt van ons lichaam vanuit het oogpunt van het oneindige, oneindig

---

<sup>26</sup> 'sommige van de postulaten betreffende het menselijk lichaam, zoals Spinoza toelicht, "amper iets bevatten dat niet door de ervaring aangetoond wordt": James (2011), 12

<sup>27</sup> In de brief aan Simon de Vries (maart 1963) verduidelijkt Spinoza bovendien dat ervaring ons niets kan bij brengen over de essentie van de dingen (Spinoza 1925, vol. iv, brief 10, blz. 47). Als we vertrekken van het gegeven dat essenties behoren tot de inhoud van de derde soort van kennis, kan ervaring er nooit de oorsprong van zijn. (Nu is het wel zo dat volgens de TTP empirisch onderzoek ons de weg kan tonen naar definities waartoe essenties behoren; ik leg dit meer uitvoerig uit in Schliesser in voorbereiding a).

<sup>28</sup> Dit werd door James aangebracht tijdens de discussie in de *Joint Session*.

<sup>29</sup> E2A4

<sup>30</sup> E2P13. 'Het object van het idee dat de mentale activiteit van de mens zich vormt is het lichaam, een bepaalde *modus* van de uitgebreidheid die werkelijk bestaat, en niets anders dan dat.'

Dem.: ... maar [volgens E2A4] hebben wij ideeën van de aandoeningen van het lichaam. Derhalve is het object van het idee dat de mentale activiteit van de mens zich vormt het lichaam, en [volgens E2P11] bestaat het werkelijk. Vervolgens, indien het object van de mentale activiteit ook nog iets anders kon zijn buiten het lichaam, dan zou er noodzakelijkerwijze [volgens E1P36], aangezien er niets is dat niet resulteert in een of ander gevolg, een idee in ons mentaal vermogen moeten zijn van een gevolg daarvan. Maar [volgens E2A5] hebben wij daarvan geen ideeën. Bijgevolg is het object van ons mentaal vermogen het lichaam en niets daarbuiten' (E2P13).

is...<sup>31</sup> Ik wil dus niet ontkennen dat empirische ervaring een betekenisvolle rol te spelen heeft in Spinoza's filosofie, maar het verband met de oorsprong van het adequaat denken is niet evident.

Los van de oorsprong van adequate ideeën in het mentaal vermogen van sommige personen, is het op geen enkele manier vanzelfsprekend dat adequate ideeën ooit 'actief' zouden zijn bij heel eenvoudige mensen. Spinoza's geschriften staan inderdaad vol met beschrijvingen hoe de mensen niet ontsnappen aan de door vrees veroorzaakte cyclus van het aanhangen van allerlei onstandvastige bijgelovige ideeën.<sup>32</sup> Het is precies als antwoord op dit punt dat Susan James haar originele interpretatie aanvoert, waarin 'de overgang van kennis van de eerste soort naar de tweede soort ten dele sociaal is'.<sup>33</sup> Ze stelt meer bepaald dat in een maatschappij waarin Spinoza's 'ware godsdienst' aangemoedigd wordt, de bevolking kenvermogens aanhangt die leiden tot adequate ideeën. Wat meer is, wat zij aanvoert is dat godsdienst 'kan bijdragen tot het creëren van een sociaal ethos, gegrond op de verbeelding, dat openstaat voor de ontwikkeling van de tweede soort van kennis'.<sup>34</sup> Dit lijkt helemaal op te gaan voor Spinoza en het is een inzicht dat behartigenswaard is.

Ik wil echter voorbehoud maken bij de details van James' redenering en bij de wijze waarop die uitgewerkt is. Zo onderzoekt maar verwerpt zij bijvoorbeeld een alternatieve hypothese die de overgang van de eerste naar de tweede vorm van kennis verklaart: men zou kunnen denken dat het individuele streven van de mensen, hun *conatus*, waarheidsgetrouw is:

*[H]un conatus zet hen ertoe aan om hun universele noties te verfijnen en de waarheidsnormen waarop zij zich gewoonlijk steunen in vraag te stellen. Dat zou hen dan weer vlot en naadloos kunnen brengen, zo kan de hypothese verder gaan, tot de kennis van de tweede soort. Volgens Spinoza echter is het antwoord niet zo eenvoudig. Op het psychologisch niveau ontwikkelen individuen en gemeenschappen een aanhankelijkheid tegenover hun op verbeelding gebaseerde aannames en gewoonten, die dan weer de oorzaak is van hun weerstand tegen verandering. Zelfs wanneer ze inzien dat hun aannames te wensen overlaten, zijn zij vaak niet bereid om iets op te geven dat zij denken te weten in ruil voor een*

---

<sup>31</sup> E5P23S

<sup>32</sup> Cf. James (2006). Della Rocca (1996, blz. 183) voert argumenten aan voor de opvatting als zou bij Spinoza *niemand* ooit in staat zou zijn om adequate ideeën te hebben.

<sup>33</sup> James (2011), 2

<sup>34</sup> *ibid.*, 10



*adequaat maar nauwelijks begrepen alternatief (E4P6). Bovendien zijn kennisverzamelingen op dat sociaal niveau weerspiegeld in de machtsverhoudingen, en zijn erkende experts in het algemeen niet bereid om hun overheersing in gevaar te laten brengen.<sup>35</sup>*

James' antwoord op het bezwaar is echter misleidend. Ik herinner u eraan dat ik aanvoerde dat bij Spinoza existentie en waarheid (ontologie en epistemologie) systematisch vereenzelvigd zijn. Het is inderdaad (ten dele) deze leerstelling die adequaatheid zo belangrijk maakt (dat is immers wat het mogelijk maakt dat het mentaal vermogen oneindig wordt), maar ook zo moeilijk te bereiken in Spinoza's systeem. Volgens Spinoza is onze *conatus* onze concrete essentie (E3P7). En aangezien existentie en waarheid gelijk zijn, moet een concrete essentie als zij bestaat ook waarheidsgetrouw zijn (zoals gesuggereerd in het hypothetisch bezwaar). Het is zelfs zo dat ook wanneer men ontkent dat Spinoza vasthoudt aan de gelijkschakeling van waarheid en existentie, de bewering (dat onze *conatus* waarheidsgetrouw is) volgt uit de toelichting bij E1D8, waar Spinoza stelt dat de essentie van een ding een eeuwige waarheid is. En als een eeuwige waarheid niet waarheidsgetrouw is, wat dan wel?

James stelt natuurlijk volkomen terecht dat volgens Spinoza individuen afhankelijkheden ontwikkelen die niet volgen uit hun rede/vermogen, hun essentie of hun natuur.<sup>36</sup> Het blijkt inderdaad zo te zijn dat Spinoza, die roemrucht is om zijn misprijzen voor Platonische vormen en Aristotelische universalia (E2P40S1), toch iets als een 'natuur' aanvaardt in zijn ontologie. Zoals de eerste definitie van de *Ethica* stelt, heeft een *causa sui* een natuur (E1D1). Om de betekenis hiervan toe te lichten op een on-Spinozistische manier (omwille van de bondigheid): voor Spinoza is 'natuur' normatief. Of om naar Spinoza's manier van spreken terug te keren: het is enkel wanneer wij handelen vanuit de rede, dat wil zeggen vanuit onze concrete essentie of *conatus*, dat wij werkelijk *handelen* volgens onze 'natuur'.<sup>37</sup> Bijgevolg, wanneer wij andere, op onze verbeelding gestoelde overtuigingen en afhankelijkheden hebben, dan ondergaan we (bij gebrek aan betere termen) een beweging die ons wegleidt van onze gemeenschappelijke natuur.<sup>38</sup> (Volgens Spinoza zijn we slechts actief wanneer onze activiteit volgt uit adequate ideeën: E3D2.) Hier een beroep doen op de *conatus* is de vraag met een vraag

---

<sup>35</sup> James (2011), 5

<sup>36</sup> voor de gelijkstelling, zie E4P23-24 en 26, en ook E4D8

<sup>37</sup> E3P3

<sup>38</sup> E4P35

beantwoorden; de kwestie blijft immers: hoe kunnen we in actie treden, namelijk handelen volgens onze natuur?<sup>39</sup>

De reden waarom ik blijf hameren op het falen van James' argumentering tegen het hypothetisch bezwaar is deze: hoewel James de hypothese uitdrukkelijk verwerpt, steunt ze er toch stilzwijgend op (of op iets dat er goed op lijkt) in een cruciaal stadium van haar redenering:

*[V]erbeelding is verre van nutteloos. Het is de manier van kennismaking die wij gewoonlijk gebruiken en de epistemologische basis voor onze alledaagse manier van leven. Spinoza geeft toe dat sommige aspecten van de verbeelding ons redeneren in de weg staan en onze mogelijkheid tot het verwerven van kennis van de tweede soort belemmeren; toch kent hij aan de verbeelding ook een productieve rol toe bij het bevorderen van ons redeneervermogen. Ons verbeeldend streven om te volharden in ons bestaan, kan ingeschakeld worden voor het filosofisch project om te denken met adequate ideeën en het kan gebruikt worden om ons aan te moedigen een filosofische levenswijze uit te bouwen. Een van de manieren waarop mensen hun verbeeldingskracht gebruiken, zo stelt Spinoza vast, is de ontplooiing van kennisverzamelingen die hen macht verlenen.<sup>40</sup>*

Deze eerste versie van James' verhaal is een *petitio principii*. Er zijn bij Spinoza zo goed als geen aanwijzingen dat onze verbeelding, die nodig en vruchtbaar is in het gewone leven, ons dichter zou brengen *bij onze natuur*.

Zodoende wijst mijn reconstructie van het correcte antwoord op het hypothetische bezwaar toch op een cruciaal probleem in Spinoza's systeem, dat James in volle klaarheid stelt: 'Hoe komt men echter tot de ambitie om te redeneren en hoe krijgt die vaste voet?'<sup>41</sup> James pleit voor de stelling dat '[filosofie] een collectieve en sociale onderneming is die geen voortgang kan vinden zonder de vaardigheden en de inzichten die de

---

<sup>39</sup> David Smith bracht een belangrijk tekstueel probleem aan voor mijn interpretatie; de essentie van de verstandelijke vermogens bestaat uit adequate en inadequate ideeën (E3P3) en de *conatus*-leer steunt daarop expliciet: 'Omdat er in onze mentale activiteit zowel adequate als inadequate ideeën zijn, streeft die ernaar... om te volharden in het bestaan en is zij zich ook bewust dat het dit streven heeft (E3P9; zie ook Dem). Men zou bijgevolg kunnen denken dat ons streven niet enkel waarheidsgetrouw is. Mijn interpretatie steunt op de bewering dat Spinoza een onderscheid maakt tussen het streven dat getrouw is aan onze rationele natuur en het streven dat ons ervan weg leidt. Dat wil zeggen dat niet *alle*, maar slechts sommige inadequate ideeën onze natuur in stand houden (voor de bewijsvoering, zie de definities van de affecten, E3D1). Ik dank Ronald Rutherford en mijn studenten van UCSB, Albert Shin, Alex Leibowitz, Morgan Bennett en Robert McIntyre voor hun zeer nuttige bijdrage aan de discussie.

<sup>40</sup> James (2011), 3

<sup>41</sup> *ibid.* 5

ware godsdienst aanvankelijk voedt'.<sup>42</sup> James voert aan dat voor Spinoza de ware godsdienst een mogelijkheidsvoorwaarde is voor de filosofie. Dat is geen geringe bewering en misschien is dat al wat James wenste aan te tonen. Maar er is weinig reden om aan te nemen dat Spinoza denkt dat zelfs in een goed georganiseerde maatschappij de ware godsdienst daartoe een voldoende reden is. Immers, de niet voor discussie vatbare 'principes van het universele geloof'<sup>43</sup> die gewone mensen moeten aanvaarden (in hun 'ware godsdienst') omvatten de zeer onfilosofische toewijding tot een Voorzienige orde, met een God die over eenieder oordeelt en vergiffenis schenkt aan wie berouw betoont.<sup>44</sup> Met andere woorden, Spinoza, net zoals Bacon, blijkt te aanvaarden dat er een fundamentele kloof is tussen de verkeerde opvattingen van de gewone mensen en de waarheid van de filosofische elite. Bijgevolg, wanneer de ware godsdienst dan al de aanleiding mag vormen voor het ontstaan van filosofische aspiraties, ziet het ernaar uit dat godsdienst een blijvend vasthouden aan bijgeloof *bevordert*.

### **Tweede belangrijk punt van discussie: over de ware aard van de filosofie (het is geen wetenschap).**

Ik maak mij nog meer ernstige zorgen over hoe James denkt over de ware aard van de 'ware godsdienst', 'theologie' en 'filosofie'. James suggereert vaak dat Spinoza's theologie 'op de waarheid betrokken is als de specifieke waarheden waarop die focust'.<sup>45</sup> Spinoza's herdefiniëring van de theologie is echter dat zij helemaal niet gericht is op waarheid, maar op

---

<sup>42</sup> *ibid.* 14. James laat twee mogelijke pistes (en/of combinaties daarvan) buiten beschouwing: 1. Spinoza zou het eens kunnen zijn met Socrates dat filosofen gelukkige uitzonderingen zijn in de natuur (wat een inbreuk is op het principe van de Voldoende Reden; daarmee wordt niet ontkend dat Spinoza een analytische voorstander is van algemene gelijkheid: elk menselijk wezen kan, in principe, rationeel zijn en dus een filosoof). Ik ben ervan overtuigd dat Spinoza deze mening toegedaan is, maar dit is niet de gelegenheid om daarvoor te pleiten. 2. Men zou kunnen menen dat Spinoza voorstander is van een soort van individuele, intellectuele mentale therapie; dit wordt in alle geval voorgesteld als de doelstelling van de onafgewerkte en postuum uitgegeven TIE. Spinoza meent bovendien zelf dat een goede leraar iemand is die zijn leerlingen zelfstandig leert denken (TTP 1.3-4, III/16), een opvatting die herinnert aan de belangrijke introductie die Lodewijk Meyer schreef bij Spinoza's eerste publicatie, de PP/CM (1663). Ik ben geneigd James bij te treden dat deze tweede opvatting op zichzelf bepaald niet interessant is, ook al is Spinoza ervan overtuigd dat het cultiveren van individuele goede gewoonten (dat wil zeggen: *ethikè!*) in alle geval een waardevol, zo niet een belangrijk onderdeel is van elke inspanning om de juiste mentale houding aan te nemen voor adequate ideeën (cf. James (2011), 8 vv.).

<sup>43</sup> TTP 14.24, III/177vv.

<sup>44</sup> Garber 2008

<sup>45</sup> James (2011), 10

Bijbelse betekenisinhoud.<sup>46</sup> Theologie is specifiek bedoeld om de weg te onthullen naar een (*troostend*) heil voor de niet-filosofische massa.<sup>47</sup> Spinoza herdefinieert godsdienst niet louter op de manier die James suggereert; hij herdefinieert ook de theologie en maakt haar geschikt voor de ware godsdienst, zodat de herziene theologie niet in conflict kan komen met de filosofie. In Spinoza's project houdt de filosofie op de dienstmaagd te zijn van de theologie, omdat theologie slechts minimale aanspraken maakt op waarheidsfunctionaliteit.

Filosofie is in tegendeel begaan met '*het ware heil en zaligheid [vera salus et beatitudo]* [die] *echte gemoedsrust* uitmaken, en wij vinden waarlijk slechts vrede in die dingen die wij *zeer helder begrijpen [clarissime intelligimus]*'.<sup>48</sup> Volgens Spinoza zijn er dus twee vormen van heil, de ene bevorderd door de theologie en de andere door de filosofie. Beide leiden tot gemoedsrust. De gerustheid die de theologie aanbiedt, is fundamenteel bijgelovig, terwijl de (meer duurzame) gerustheid die de filosofie aanbiedt fundamenteel waarheidsgetrouw is voor Spinoza. Daarom lijkt de meest ambitieuze stelling van het artikel van James, namelijk dat bij Spinoza 'ware godsdienst tegelijkertijd een onderdeel [is]' van filosofie,<sup>49</sup> onbewezen. Ware godsdienst - en de theologie die ervoor geschikt is - kan af en toe tot filosofie leiden, maar staat er ook haaks op<sup>50</sup>.

Tot nog toe heb ik 'filosofie', 'wetenschap' en 'rationeel' zijn (en hun verwanten) als onderling verwisselbaar gebruikt. Hoewel dit niet

---

<sup>46</sup> zie vooral TTP, hoofdstuk 7

<sup>47</sup> *ibid.* 15.43-4, III/188 'Aangezien we met ons natuurlijk inzicht niet kunnen bevatten dat eenvoudige gehoorzaamheid de weg is naar het heil, maar enkel de openbaring ons leert dat dit gebeurt door Gods bijzondere genade, volgt daaruit dat de Schrift een grote bron van troost heeft gebracht voor de stervelingen. Iedereen, inderdaad, zonder uitzondering, kan gehoorzamen, maar slechts zeer weinigen (vergeleken met het geheel van het menselijk ras) verwerven een deugdzame ingesteldheid onder de leiding van de rede alleen. Indien wij bijgevolg dit getuigenis van de Schrift niet zouden hebben, ware het heil van bijna iedereen twijfelachtig' (TTP 15.43-4, III/188

<sup>48</sup> TTP 7.68, III/111; cf. ook de slotzin van de *Ethica*. 'Filosofie' wordt hier niet expliciet vermeld, maar het taalgebruik van 'een zeer helder begrijpen' impliceert dat.

<sup>49</sup> James (2011), 14

<sup>50</sup> In James' reconstructie zijn er ook spanningen binnen de ware godsdienst: 'de ware godsdienst vraagt van de mensen niet dat zij hun religieuze overtuigingen kritisch onderzoeken' (James (2011), 7), terwijl dit in feite nodig is voor vrede onder de burgers (cf. blz. 13 en de terughoudendheid van de filosofen), maar toch kan men binnen de ware godsdienst niet onverschillig blijven voor de waarheid van wat men gelooft (blz. 8). Bovendien komt het verwerpen van hardnekkigheid en de 'kritische pressie' naar eensgezindheid (die volgens James wenselijk is, cf. blz. 189) erop neer dat de waarheid of onwaarheid van wat mensen geloven voortdurend ten prooi is aan publieke willekeur. Het is helemaal niet duidelijk waar het gezond oordeel vandaan moet komen om de mensen te leiden.

noodzakelijk anachronistisch is, is het toch ietwat onzorgvuldig. Susan James is meer nauwkeurig. In haar artikel vermijdt ze te spreken over 'wetenschap' en heeft ze het uitsluitend over 'redeneren', 'filosofie', 'natuurfilosofie' en (de 'tweede vorm' van) 'kennis'. Maar het is duidelijk dat zij dikwijls bedoelt te impliceren dat de tweede vorm van kennis het soort van disciplines omvat die wij 'wetenschap' kunnen noemen. Zo schrijft zij bijvoorbeeld: 'Personen met belangstelling voor specifieke aspecten van de menselijke ervaring zoals kosmologie, psychologie, geschiedenis, godsdienst of politiek, hebben de bedoeling om onderzoeksdoelstellingen waar te maken die bijdragen tot het bereiken van dat algemene doeleinde en ontwerpen normen van waarheid en onwaarheid die aangepast zijn aan de specifieke doelstellingen waarover het gaat'.<sup>51</sup> Verderop in haar artikel omschrijft ze 'filosofen': 'Als personen die stuksgewijs redenerend streven naar kennis van de tweede soort'.<sup>52</sup> Dit taalgebruik, in het licht van de voorbeelden die ze aanhaalt, heeft mij ertoe verleid om 'filosofie' en 'wetenschap' door elkaar te gebruiken bij het toelichten van James' artikel. Maar als filosofie werkelijk gaat over het '*ware heil en zaligheid*', dan moet die gelijkstelling van filosofie en wetenschap wel aanleiding geven tot misverstanden.<sup>53</sup>

Om te beginnen zijn voor Spinoza *filosofen* (in tegenstelling met natuurfilosofen) geen personen die stuksgewijs redeneren. Zij zijn op paradigmatische wijze gericht op wat men zou kunnen noemen *stysteemkennis*, en niet op gedeeltelijke kennis van gesloten systemen (zoals verdedigd door zeg maar Galileo en Christiaan Huygens, ooit Spinoza's nabije buurman). Zij zijn meer bepaald uit op het kennen van definities.<sup>54</sup> Een definitie vat de intrinsieke eigenschappen van iets, inzonderheid zijn essentie en zijn onmiddellijke oorzaak of oorzaken.<sup>55</sup> Los

---

<sup>51</sup> James (2011), 3-4; cf. ook 17: 'Groeperingen van filosofisch ingestelde personen zullen zich daarom ongehinderd verschillende sets van adequate ideeën eigen kunnen maken, en gebruik maken van welke sets dan ook die ze hebben om een adequate waarheidsnorm uit te werken. Aan de hand van die norm zullen zij vervolgens in staat zijn om hun specifieke belangen na te streven en verscheidene domeinen uit te werken van op de rede gegronde kennis.'

<sup>52</sup> *ibid.*, 14, cf. ook haar opvatting over 'natuurfilosofen', blz. 13

<sup>53</sup> Mijn aanpak is volledig uitgewerkt in Schliesser (in voorbereiding a). Maar de nog niet gepubliceerde verhandelingen van Alison Peterman (in manuscript) en Alexander Douglas (2011) leveren gedetailleerde bewijzen over de kritische afstand die Spinoza neemt tegenover de wijze waarop de Cartesiaanse en Galileïsche fysische wetenschap ontwikkeld worden in deze periode.

<sup>54</sup> TTP 7.13, III/99

<sup>55</sup> TIE 94 vv./ blz. 39 vv. en E1P8S2, E2P4Dem. Cf ook de brief aan Simon de Vries van maart 1663 (Spinoza 1925, vol. iv, brief 10, blz. 47).

van discussies over de ware aard van 'essentie(s)'<sup>56</sup>, moet de kennis van de onmiddellijke oorzaak van elke specifiek verschijnsel de oneindige reeks van oorzaken omvatten die het gezamenlijk tot stand brengen.<sup>57</sup>

Bovendien bekritiseert Spinoza elk onderzoek via partiële kennis in al zijn geschriften.<sup>58</sup> Het is opvallend hoe hij dergelijke kennis 'bij beetje' gelijkschakelt met de wiskundige kennis van de Natuur.<sup>59</sup> Wij kunnen daaruit afleiden dat Spinoza een principe aanhangt dat wij als volgt kunnen formuleren: om een bepaald ding te kennen, moeten we de volledige reeks van de oorzaken kennen die het ding gezamenlijk tot stand brengt.<sup>60</sup> Om die reden loopt er door de boeken van Spinoza heen een scepticisme omtrent de mogelijkheid zelf van empirisch-mathematische kennis van de Natuur.<sup>61</sup> Om Spinoza's standpunt eenvoudig voor te stellen: mathematisch opmeten zondert een deel af in het geheel van de Natuur en beperkt dat dus op een arbitraire manier. Het kan dus enkel een bron zijn van feilbare, waarschijnlijke kennis en niet van betrouwbare, adequate kennis. Daarmee ontkennen we echter niet dat Spinoza af en toe de mathematische fysica aankleeft als een

---

<sup>56</sup> Wat men verder ook moge zeggen over Spinoza's essenties, het staat buiten kijf dat de kennis van de essentie(s) nooit neerkomt op kennis van exemplaren (*tokens*) (behalve misschien *causa sui*), maar altijd kennis van soorten (*types*). Zie Schliesser (in voorbereiding a).

<sup>57</sup> combineer E1P28 met E2D2 en E1A4, met het risico voor eindeloze regressie

<sup>58</sup> Zie bijvoorbeeld Spinoza's brief aan Oldenburg van 20 november 1665 ( Spinoza (1925, vol. iv, brief 32, in het bijzonder blz. 170 vv.) over de 'worm in het bloed', alsook het brieffragment naar Oldenburg van oktober 1665; zie ook E2P31, E2P44S, E4P62S

<sup>59</sup> zie in het bijzonder Spinoza's brief aan Meyer van 20 april 1663, 'over de ware aard van het oneindige', *ibid.*, blz. 52 vv.

<sup>60</sup> Dit wordt ook duidelijk door E1A4 en 1P28 te combineren; strikt genomen brengen deze teksten met zich mee dat wanneer men om iets te kennen men de oorzaak ervan moet kennen, en de oorzaak daarvan enzovoort, wij dan al de oneindig vele eerdere oorzaken moeten kennen. Ik ben Michael Della Rocca dankbaar voor zijn opmerkingen. Mijn interpretatie is geïnspireerd door na te denken over Noah Shein (manuscript).

<sup>61</sup> Savan 1986, 109. Zo schrijft Spinoza bijvoorbeeld in de TTP: 'Wij zijn totaal onwetend over de werkelijke orde en samenhang van de dingen, dat wil zeggen hoe de dingen werkelijk geordend zijn en samenhangen' (TTP4.4, III/58), en in de appendix bij E1, 'Om verder te gaan: aangezien zaken die men zich gemakkelijk kan voorstellen ons meer welgevallig zijn, verkiezen de mensen orde boven verwarring – alsof er in de natuur enige ordening ware, behalve die van onze verbeelding'; en in E2P49S: 'Wanneer men zegt dat er oneindig veel zaken zijn die wij niet kunnen waarnemen, dan is mijn antwoord dat we ze niet kunnen bereiken met enige gedachte...'. En hier een laatste voorbeeld: ' Wegens onze menselijke zwakheid zou het onmogelijk zijn om de hele serie van specifieke, veranderlijke zaken te bevatten, niet alleen omdat er ontelbaar veel van zijn, maar ook omwille van de oneindig vele omstandigheden van een en hetzelfde ding, waarbij elk daarvan de oorzaak kan zijn van zijn bestaan of niet-bestaan' TIE 100/blz. 41).

heuristisch geleide naar nuttige technologie, bijvoorbeeld in de brief aan Jarig Jelles van 5 september 1669.<sup>62</sup>

Met deze denkwijze bekritisieren we James' redenering naar de letter, maar ondergraven we de geest van haar werk niet. Het is zelfs zo dat door filosofie en wetenschap van elkaar te scheiden, James in staat is om Spinoza's ware religie en filosofie op dezelfde lijn te brengen wat betreft het soort van psychologische vaardigheden die zij wensen te bevorderen. 'Een van de doelstellingen van de *Tractatus Theologico-Politicus* is de kloof te verkleinen tussen de kennis van de eerste soort en die van de tweede, door het ontwikkelen van een levenswijze die op de verbeelding is gestoeld en gericht is op het gebruik van de rede... Men zal als het ware vertrouwd gemaakt worden met de attitude die aan de basis ligt van de rede en men zal ermee beginnen leven'.<sup>63</sup>

Mijn argumentering suggereert echter ook twee reserves in verband met de verhouding tussen Spinoza's filosofie en de mathematische wetenschap. Vooreerst zijn zij veel minder gelijkend dan James lijkt te veronderstellen. Ten tweede: in zoverre de ware godsdienst de kenvermogens bevordert van de wiskunde of van domeinspecifieke wetenschappen, mogen wij toch niet aannemen dat deze de overstap maken naar filosofie zoals Spinoza die ziet. Ik bespreek deze twee gedachten uitvoeriger in mijn laatste kritiek.

### **Derde belangrijk bezwaar: gemeenschappelijke noties en hoe de drie vormen van kennis bij Spinoza verschillend van aard zijn.**

Mijn derde en laatste belangrijke reserve in verband met James' benadering is dat zij de overgang tussen de eerste, tweede en derde vorm van kennis behandelt als een gradueel verschil. Het beeld waarop zij lijkt te steunen, vertrekt van de veronderstelling dat die vormen van kennis allemaal kennis zijn van *dezelfde inhoud*. In feite zijn er wel enkele goede redenen om dat te denken: Spinoza steunt op termen als 'verwarring' en 'klaarheid' om het verschil te vatten tussen de drie verschillende vormen. Het is dan ook normaal dat men denkt dat de eerste vorm van kennis gewoon een verwarde manier van kennen is van een inhoud die duidelijk wordt in de derde vorm van kennis. Bovendien lijkt Spinoza in het belangrijkste voorbeeld waarmee hij de drie vormen van kennis toelicht,

---

<sup>62</sup> Spinoza (1925, vol. iv, brief 41, in het bijzonder blz. 202 vv.).

<sup>63</sup> James (2011), 10

nadrukkelijk te impliceren dat het verschil tussen de drie vormen van kennis niet meer is dan de manier waarop wij ermee vertrouwd zijn.<sup>64</sup>

In contrast met deze opvatting heeft Michael Della Rocca overtuigend aangetoond dat de inhoud van de ideeën contextgebonden is; Spinoza is een soort van betekenisholist. Meer in het bijzonder wordt de betekenis van een idee bepaald door de andere ideeën in het bewustzijn waarin ze zich bevinden.<sup>65</sup> Dit veronderstelt dat inadequate en adequate ideeën in het algemeen verschillend zijn van aard.

Er is nog een overweging die Della Rocca's interpretatie kracht bijzet. Het is immers een basisopvatting in Spinoza's kennisfilosofie dat het bewustzijn niets anders is dan een idee dat men heeft van het eigen lichaam. Dat is een van de aspecten van zijn attribuutparallellisme. Men is zich bewust van verwarde ideeën die de toestand weergeven van zijn lichaam en *zijn* weergave van het ondergaan van de impact van andere lichamen.<sup>66</sup> Maar dat houdt geen adequate ideeën in hetzij 'van de onderdelen die het menselijk lichaam uitmaken' of 'van een extern lichaam'.<sup>67</sup> Het ziet er dan ook naar uit dat simpel zelfbewustzijn nooit adequate kennis inhoudt. Spinoza schrijft: '[Z]o lang het mentaal vermogen waarnemingen doet vanuit de gewone orde van de Natuur, heeft het geen adequate maar enkele een verwarde en verkapte kennis van zichzelf, van zijn eigen lichaam en van externe lichamen' (E2P29C; deze propositie is een van de weinige gevallen waarin Spinoza het heeft over 'het idee van een idee', wat men beschouwt als zijn manier om over zelfbewustzijn te spreken). Bijgevolg lijken de kernopvattingen van Spinoza in verband met mentale inhoud, bewustzijn en attribuutparallellisme de veronderstelling uit te sluiten dat gewone ervaring een opstap is naar adequate kennis.

In tegenstelling daarmee beweert James dat 'volgens de *Ethica* onze ervaring van ons eigen lichaam en zijn interactie met externe lichamen, voor elk van ons leidt tot het adequate idee dat een lichaam in staat is tot beweging en rust'.<sup>68</sup> Ze kan dus opwerpen dat hoewel het idee van ons lichaam misschien wel verward kan zijn, het toch aanleiding geeft tot de zogenaamde gemeenschappelijke noties die de voorbeeldgevallen zijn van de tweede vorm, en bijgevolg adequate kennis. Om deze vooropstelling op haar waarde te toetsen, stel ik een nieuwe interpretatie voor van

---

<sup>64</sup> E2P40S2

<sup>65</sup> zie Della Rocca (1996, in het bijzonder blz. 81-3)

<sup>66</sup> E2P12, E2P14-17

<sup>67</sup> E2P24-25

<sup>68</sup> James (2011), 11, waar ze E2P13 Lemma 3 citeert



Spinoza's gemeenschappelijke noties; gaandeweg hoop ik duidelijk te maken waarom Spinoza's adequate kennis niet kan vereenzelvigd worden met een bewegingsleer.

Spinoza schrijft in de TTP dat 'bij het bestuderen van de dingen van de Natuur wij er bovenal naar streven om te onderzoeken wat het meest universeel is en gemeenschappelijk aan de hele Natuur, te weten beweging en rust, hun wetten en hun regels die de Natuur altijd onderhoudt en volgens dewelke de Natuur steeds te werk gaat; van daaruit gaan we geleidelijk verder met andere minder universele zaken'.<sup>69</sup> Spinoza zinspeelt hier op de 'gemeenschappelijke noties'. In een handgeschreven notitie die hij schreef bij de *Tractatus* verduidelijkt hij dat gemeenschappelijke noties een opstap zijn naar de adequate kennis van God; meer bepaald, dat God 'noodzakelijk bestaat en overal is' en dat de Goddelijke Natuur aanwezig is in alles wat wij bedenken.<sup>70</sup>

Men zal zich herinneren dat alle mensen in hun geestelijke vermogens adequate ideeën hebben.<sup>71</sup> Zoals James suggereert, bedoelt Spinoza daarmee de gemeenschappelijke noties. Als 'beweging en rust en hun wetten en regels' bestempeld worden als 'gemeenschappelijke noties', dan hoeft het ons niet te verwonderen dat heel wat lezers van Spinoza denken dat hij hier bevestigt dat wij zo adequate kennis kunnen hebben van de (Cartesiaanse) fysische wereld.<sup>72</sup> In tegenstelling daarmee stel ik dat Spinoza's gebruik van de term 'wet' bedoeld is om de onveranderlijke en deterministische ware aard van de Natuur aan te geven<sup>73</sup> en dat de dingen ageren op een onveranderlijke manier volgens hun natuur<sup>74</sup>, veeleer dan dat ze iets zouden zijn dat een plaats vindt in zeg maar een door wetten geleide bewegingsleer.

Het is belangrijk op te merken dat de 'regels' van beweging en rust gemeenschappelijke noties *zijn*. We hebben hier een echo van een Cartesiaans project van wetenschappelijke verklaring via wetten van beweging en/of regels van botsing. Deze gelijkenis met Descartes is echter oppervlakkig, zoals blijkt uit de ware aard van de gemeenschappelijke noties. Gemeenschappelijke noties zijn structurele kenmerken die alle modi *binnen* een attribuut gemeen hebben.<sup>75</sup>

---

<sup>69</sup> TTP 7.27, III/102

<sup>70</sup> III/352-3, cf. Curley (1990, blz. 118-19).

<sup>71</sup> E3P1 Dem, en de terugverwijzing naar E2P40S2

<sup>72</sup> Cf. bijvoorbeeld Curley (1990, blz. 119).

<sup>73</sup> TTP 6.25, III/86; 6.10-12, III, 83; 4.3, III/58

<sup>74</sup> bijv. E1P17, E4P19

<sup>75</sup> E2P38; het corollarium doet een beroep op Lemma 2, dat op zijn beurt volgt uit de definitie van een lichaam E2D1

Zodoende, net zoals er gemeenschappelijke noties zijn van de modi van uitgebreidheid, moeten er ook gemeenschappelijke noties zijn van de modi van denken. We kunnen dit ook metaforisch voorstellen: de economie van het denken is voor Spinoza net zo door regels geleid als de economie van de Natuur (wat een zeer oncartesiaanse gedachte is), dit volgt gewoon uit E2P17. Natuurlijk betekent dat, in het licht van een dergelijk attribuutparallellisme en van E2P39 in het bijzonder, dat deze wetten en regels, wat hun inhoud ook moge zijn, een hoge graad van algemeenheid zullen hebben en relatief weinig specifieke betekenis. Welke zijn die gemeenschappelijke noties dan wel?<sup>76</sup>

Om te beginnen hebben gemeenschappelijke noties te maken met de kwalitatieve eigenschappen van uitgebreidheid en niet met kwantitatieve. De vorm of de grootte van de eigenschappen van uitgebreidheid is extrinsiek en is dus geen gemeenschappelijke notie. Dit wordt duidelijk wanneer wij bedenken hoe Spinoza de gemeenschappelijke noties omschrijft: gemeenschappelijke noties zijn kwaliteiten die alle lichamen gemeen hebben, los van hun toestand.<sup>77</sup> Ten tweede: deze eigenschappen hebben niet alleen een hoge graad van algemeenheid,<sup>78</sup> maar ook de wijze waarop zij aanwezig zijn in ieder van de lichamen is dezelfde.<sup>79</sup> De beste manier om de gemeenschappelijke noties begrijpelijk te maken, is dus te stellen dat het intrinsieke eigenschappen zijn van modi binnen een attribuut (in Spinoza's terminologie hebben ze een *affect* gemeen) en dat zij een weerspiegeling zijn van de eigen modale kwaliteiten van zo een modus. Bijvoorbeeld: alle lichamen zijn gelijkmatig in staat tot beweging en rust, tot langzamer en sneller bewegen,<sup>80</sup> in staat om een efficiënte oorzaak te zijn, om samen andere lichamen tot stand te brengen en te beëindigen enzovoort.<sup>81</sup>

Deze laatste eigenschap brengt Spinoza inderdaad in de buurt van Descartes' bewegingsleer. Zo stelt bijvoorbeeld de eerste wet van Descartes 'dat elk ding in de mate dat het binnen zijn macht ligt, altijd in dezelfde toestand blijft; en dat bijgevolg wanneer het eenmaal bewogen

---

<sup>76</sup> In de secundaire literatuur vinden we vaak als antwoord: 'oneindige modi' (en daarvan denkt men vaak dat het specifieke natuurwetten zijn). De bewijzen voor deze opvatting zijn bijzonder mager: men moet daarvoor E1P21\_23 lezen in het licht van Spinoza's brief aan Tschirnhaus van 15 juli 1676 (Spinoza (1925, vol. iv, brief 83, blz. 334-5). Maar zelfs als men de gelijkschakeling aanvaardt van 'oneindige modi', 'gemeenschappelijke noties' en 'natuurwetten', laat dit niet toe daaruit ook nog af te leiden dat de gemeenschappelijke noties de bouwstenen zijn van een bewegingsleer of een mechanica.

<sup>77</sup> zie vooral E2P38-39

<sup>78</sup> Zij zijn gemeenschappelijk aan alle lichamen, E2 Lemma 2, geciteerd in E2P28C.

<sup>79</sup> E2P39 Dem

<sup>80</sup> E2 Lemma 2

<sup>81</sup> E1D2, E1P28, E2 Lemma 3

is, het altijd blijft bewegen<sup>82</sup> dit staat behoorlijk dicht bij Spinoza's corollarium bij E2 Lemma 3: '[E]en lichaam in beweging beweegt tot het door een ander lichaam tot rust gebracht wordt; en... een lichaam in rust blijft in rust tot het door een ander in beweging gebracht wordt.' Men kan gerust stellen dat Spinoza expliciteert wat Descartes bedoelde: dat lichamen de oorzaak zijn van elkaars beweging en rust. Bijgevolg is Spinoza Cartesiaan in de mate dat hij Descartes' algemeen project onderschrijft, waarbij de waarneming van veranderingen in de beweging (of rust) een aansporing zijn om op zoek te gaan naar andere lichamen die deze veranderingen veroorzaken.

En toch zijn er belangrijke verschillen. Bij Descartes is de traagheidsbeweging een *gevolg* van de toestandsbehoudende kracht die inherent is aan elk ding. Spinoza daarentegen geeft in zijn lemma geen dergelijke oorzakelijke relatie aan.<sup>83</sup> Een nog belangrijker verschil is dat we bij Spinoza geen equivalent vinden voor de tweede wet van zijn bewegingsleer: [E]lke beweging verloopt uit zichzelf rechtlijnig.<sup>84</sup> Dat is geen louter triviale kwestie. Het betekent namelijk dat bij Spinoza de 'traagheids'-beweging gelijk welk traject kan volgen, cirkelvormig, draaiend, zigzag enzovoort. Intuïtief is Spinoza's afwijking zinvol: vanuit het standpunt van de eeuwigheid bijvoorbeeld is het niet evident waarom toestanden (van beweging) in rechte lijn moeten behouden worden. Die Cartesiaanse vereiste lijkt een arbitraire richtingsgevoeligheid en zelfs een geometrie binnen te brengen in het bestendigen of behouden van een *modus*. Rekening houdend met het feit dat Spinoza's wetten van uitgebreidheid en die van het denken op een kapitale manier dezelfde zijn, zou een dergelijke richtingsgevoeligheid waarschijnlijk een aanfluiting zijn van de mogelijkheid zelf om in het denken regels te vinden die identiek zijn met de regels van de uitgebreidheid (en elk ander attribuut). Het is evenmin evident hoe de vereiste van rechtlijnigheid metafysisch afgeleid of verantwoord kan worden.<sup>85</sup> Het nadeel van Spinoza's benadering is dat het erg moeilijk is om in te zien hoe, wanneer er geen *waarneembaar*

---

<sup>82</sup> Descartes 1983, II.37

<sup>83</sup> Wanneer Spinoza verderop zijn *conatus*leer uiteenzet in E3P6-7, is die gebaseerd op zijn opvattingen over de expressieleer (E1P25C), Gods macht (E1P34), wat het betekent een 'essentie' te zijn (E1P36) en een 'bepaalde natuur' (E1P29). Beweging is opvallend afwezig in de motivering of verklaring van de *conatus*leer.

<sup>84</sup> *ibid.*, II.39

<sup>85</sup> IK denk dat dit de reden is waarom E2A2" aangevoerd wordt als een bijkomend axioma; het legt inderdaad niet-triviale richtingsbeperkingen op aan de wijze waarop botsingen zich voordoen. Het is erg moeilijk om in te zien waarom het zou kunnen beschouwd worden als een gemeenschappelijke notie. Het is ook erg verschillend van Descartes' derde bewegingswet, die verondersteld wordt over botsingen te gaan (en waarvan gesteld wordt dat de specifieke regels van botsingen ervan afgeleid zijn).

lichaam *B* is dat als oorzaak inwerkt op een lichaam *A*, wij ooit van een bewegend lichaam *A* kunnen stellen dat het in traagheidsbeweging is of niet. Komt daar nog bij dat E2A4 expliciet toelaat dat de manier waarop lichamen elkaar in beweging brengen potentieel heterogeen is. Dit verhoogt alleen maar de epistemologische complicaties van het aanwenden van Spinoza's Axioma's en Wetten voor een bewegingsleer. Dat maakt dat commentatoren die aan Spinoza de opvatting toeschrijven dat zijn gemeenschappelijke noties ook in zijn bewegingsleer gelden, Spinoza opzadelen met een bepaald niet veelbelovende fysica. (Bemerkt dat ik voor deze redenering niet steun op latere ontwikkelingen in de fysica.) Alleen dit al zou ons tot voorzichtigheid moeten aanmanen als wij een dergelijk wetenschappelijk project aan hem toeschrijven.

Keren we terug naar James. We kunnen haar standpunt interpreteren als een pleidooi voor het feit dat onze inadequate kennis van lichamen in beweging (en rust), zoals die door bijvoorbeeld de mathematische fysica verklaard wordt, mogelijks iets gemeen heeft met de adequate kennis die wij hebben van lichamen in beweging (en rust) zoals verklaard door de gemeenschappelijke noties.<sup>86</sup> De kern van mijn redenering in de voorgaande pagina's over de ware aard van de gemeenschappelijke noties is in tegenstelling daarmee dat wij de gemeenschappelijke noties net niet mogen vereenzelvigen met fysische wetenschappelijke kennis of zelfs met wiskundige grootheden.<sup>87</sup>

James zou mijn argumentering kunnen onderschrijven dat voor Spinoza adequate filosofie en wetenschap weinig gemeen hebben, en toch haar stelling handhaven dat de gemeenschappelijke noties ons een conceptuele, zelfs een a priori structuur aanreiken die een empirische, kwalitatieve fysica mogelijk maakt. Als dat zo is, dan kunnen die noties een plaats vinden in de eerste soort van kennis en op die manier een brug vormen tussen de eerste en de tweede soort van kennis. Er is wel enig bewijsmateriaal voor deze stelling: de gemeenschappelijke noties leggen de betrouwbare kennis vast van de modale kwaliteiten die intrinsiek zijn voor alle modi van een attribuut. Dat is de betekenis van E5P4: 'Er is geen aandoening van het lichaam waarvan wij ons geen klaar en onderscheiden

---

<sup>86</sup> Dit wordt vaak stilzwijgend aangenomen, nadat Curley in de jaren 1960 een lezing van Spinoza als een wetenschappelijke naturalist populair maakte.

<sup>87</sup> 'Bijvoorbeeld: zoals blijkt uit zijn geometrische voorbeelden, moeten wij bij machte zijn om adequate ideeën te vormen van getallen en geometrische vormen' (James (2011), 12). Dit staat haaks op Spinoza's brief aan Meyer van 20 april 1663, 'Over de Natuur van het Oneindige' (Spinoza 1925, vol. iv, brief 12).

concept kunnen vormen'.<sup>88</sup> Dat wil zeggen dat de gemeenschappelijke noties ons kennis bezorgen van de ware aard van de lichamen.<sup>89</sup> Als dit klopt, dan is een deel van James' redenering gevrijwaard, in die zin dat het mogelijk is om ideeën uit de eerste en de tweede soort van kennis op een of andere manier door elkaar te gebruiken.

Mijn reconstructie ten behoeve van James' globale interpretatie is echter niet mijn voorkeursverklaring voor de rol die de gemeenschappelijke noties spelen bij Spinoza. Het is mijn overtuiging dat hun functie in Spinoza's metafysica erin gelegen is dat zij uitzicht bieden op de mogelijkheid voor gewone sterfelijke wezens om op basis van de tweede vorm van kennis toegang hebben tot de derde vorm van kennis.<sup>90</sup> James zou daarop nog kunnen reageren door te stellen dat de gemeenschappelijke noties een dubbele functie hebben: enerzijds als een brug tussen de eerste en de tweede vorm van kennis en anderzijds als een tweede brug tussen de tweede en de derde vorm van kennis. Op die manier kan zij de opvatting handhaven dat een graduele overgang mogelijk is tussen het inadequate en alle vormen van het adequate.

Maar ik betwijfel of die gereconstrueerde stellingname ten behoeve van James met succes verdedigd kan worden. Er is immers een manier waarop de derde vorm van kennis dramatisch verschillend is van de lichamelijke ervaring die de kern vormt van James' redenering.<sup>91</sup> Indien ik erin slaag om aan te tonen dat er inderdaad een dergelijke drastische discontinuïteit is, dan is het weinig waarschijnlijk dat de gemeenschappelijke noties in staat zijn om de vereiste overbrugging te realiseren tussen de eerste en de derde vorm van kennis. Ik herinner daarvoor allereerst aan het feit dat voor Spinoza onze inadequate ideeën altijd een toestand van ons lichaam voorstellen (of een neerslag van voorbijgebeurtenissen met betrekking tot ons lichaam). Ik herinner ten tweede aan Spinoza's vasthouden aan de overigens moeilijk te vatten bewering dat adequate ideeën samenvallen

---

<sup>88</sup> De bewijsvoering van E5P4 gaat als volgt: 'Die zaken die gemeenschappelijk zijn voor alles kunnen enkel adequaat gevat worden (volgens E2P38) en bijgevolg (volgens E2P12 en Lemma 2) is er geen aandoening van het lichaam waarvan wij ons geen helder en onderscheiden begrip kunnen vormen.' De gevolgtrekking is helemaal zinvol als de gemeenschappelijke noties de kenbare modale kwaliteiten selecteren die gemeenschappelijk zijn voor alle modi van een attribuut. Indien de extrinsieke kwaliteiten verondersteld worden deel uit te maken van de 'aandoeningen van het lichaam', dan is Spinoza's gevolgtrekking een *petitio principii*. Deze interpretatie sluit aan bij de manier waarop Spinoza in E2P24 impliceert dat wat het menselijk lichaam niet aandoet, niet mentaal gekend is.

<sup>89</sup> E2P16

<sup>90</sup> E2P47S; cf. ook de rol van E1A4, dat een cruciale rol speelt in E2P45, die zelf de kern vormt voor de bewijsvoering in E2P47

<sup>91</sup> James (2011), 12

met hun inhoud.<sup>92</sup> Dat tweede principe is van cruciale betekenis voor zijn stelling dat onze mentale vermogens oneindig kunnen zijn.<sup>93</sup> Begaan zijn met adequate ideeën is in feite een manier om niet op zichzelf gericht te zijn, of anders gezegd in zekere zin buiten zichzelf te zijn (en toch gemoedsrust en vreugde te kennen).

Wanneer men gefocust is op intuïtieve kennis, de derde vorm van kennis, slaat men geen acht op het idee van het eigen lichaam. Bij de derde soort van kennis is het meer bepaald zo, dat de mentale activiteit samenvalt met de essentie van het beschouwde. In zekere zin is dat zelfkennis. Maar 'in' de derde vorm van kennis slaat 'iemand' geen acht op de verwarde ideeën die er anders voor zorgen dat 'iemand' zijn lichaam ervaart als zijn eigen lichaam. Het verschil tussen verwarde ideeën enerzijds, waarbij de mentale activiteit en het object niet kunnen samenvallen en het object of *ideatum* ervaren wordt als extrinsiek, en klare ideeën anderzijds, kan geen verschil zijn in aard zolang wij focussen op hun affectieve toestand of hun inhoud. Inadequate ideeën zijn altijd ideeën *van* iemands eigen lichaam; maar het eigen lichaam is niet de inhoud van onze adequate ideeën. Of, om het adequaat actief zijn te formuleren vanuit het oogpunt van de oneindigheid: 'iemand' benadert de toestand van onstoffelijke mentale activiteit. Wanneer wij filosoferen, betekent dat voor Spinoza dat wij ons krachtig *voelen* als engelen<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> Zie daarvoor E2D4, waar overeenkomst uitgesloten wordt omdat dit extrinsiek is aan adequaatheid

<sup>93</sup> E5P21vv.

<sup>94</sup> Ik heb veel geleerd van de studenten in het Seminarie dat ik in de lente van 2011 gaf over Spinoza's *Ethica* aan de Gentse Universiteit, in het bijzonder Inge De Bal, Orfeo Belderbos, Barnaby Hutchin, Jo Van Cauter en Lucian Petrescu. Ik deed ook mijn voordeel bij discussies met Susan James evenals bij erg kritisch commentaar van A.D. Smith.

## Referenties

- Bacon, Francis 1989: *New Atlantis and The Great Instauration*. Edited by Jerry Weinberger. Wheeling, IL: Harlan Davidson.
- Cope, Jackson I. 1956: *Joseph Glanvill, Anglican Apologist*. St Louis, MO: Washington University Press.
- Curley, E. M. 1990: 'Notes on a Neglected Masterpiece (ii): "The Theological-Political Treatise" as A Prolegomenon to the Ethics'. In Jan A. Cover and Mark Kulstad (eds.), *Central Themes in Early Modern Philosophy: Essays Presented to Jonathan Bennett*. Indianapolis, IN: Hackett.
- De Deugd, Cornelis 1966: *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*. Assen: Van Gorcum.
- Della Rocca, Michael 1996: *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. New York: Oxford University Press.
- Descartes, René 1983: *Principles of Philosophy*. Edited and translated by V. R. Miller and R. P. Miller. Dordrecht: Kluwer.
- Douglas, Alexander 2011: 'Spinoza's Vindication of Philosophy: Reshaping Early Modern Debate about the Division between Philosophy and Theology'. Ph. D. thesis, Birkbeck, University of London.
- Garber, Daniel 2008: 'Should Spinoza Have Published His Philosophy?'. In Huenemann 2008, pp. 166–87.
- Glanvill, Joseph, and Henry More 1681: *Saducismus Triumphatus: or, Fulland Plain Evidence Concerning Witches and Apparitions*. London: Printed for J. Collins and S. Lownds.
- Hallacker, Anja 2007: 'On Angelic Bodies: Some Philosophical Discussions in the Seventeenth Century'. In Isabel Irribarren and Martin Lenz (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, pp. 201–14. Aldershot: Ashgate.
- Harrison, Peter 2007: *The Fall of Man and the Foundations of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hatfield, Gary 1993: 'Reason, Nature, and God in Descartes'. In Stephen Voss (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Oxford: Oxford University Press.
- Hawthorne, John, and Gabriel Uzquiano 2011: 'How Many Angels Can Dance on the Point of a Needle? Transcendental Theology Meets Modal Metaphysics'. *Mind*, 120, pp. 53–81.
- Huenemann, Charlie (ed.) 2008: *Interpreting Spinoza: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Israel, Jonathan 2002: *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press.
- James, Susan 2006: 'Spinoza and Superstition: Coming to Terms With Fear'. *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, 88. Budel: Damon.
- 2008: 'Democracy and the Good Life in Spinoza's Philosophy'. In Huenemann 2008, pp. 128–46.
- Susan 2011: 'Creating Rational Understanding: Spinoza as a Social Epistemologist'. *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume 85*, pp. 181–99.
- Klein, Julie R. 2003: 'Dreaming with Open Eyes: Cartesian Dreams, Spinozan Analyses'. *Idealistic Studies*, 33(2–3), pp. 141–59.
- Marshall, Eugene 2008: 'Adequacy and Innateness in Spinoza'. *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Volume iv. Oxford: Oxford University Press.
- More, Henry 1679: *Confutatio*. Reprinted as *Henry More's Refutation of Spinoza*. Hildesheim: Olms, 1991.

- Moreau, Pierre-François 1994: *Spinoza, L'expérience et l'éternité*. Paris: Presses universitaires de France.
- Paterson, Timothy H. 1987: 'On the Role of Christianity in the Political Philosophy of Francis Bacon'. *Polity*, 19(3), pp. 419–42.
- Peterman, Alison ms: 'Spinoza and the Metaphysics of Finite Bodies'. Ph. D. dissertation to be submitted at Northwestern University, 2012.
- Savan, David 1986: 'Spinoza: Scientist and Theorist of Scientific Method'. In M. Grene and D. Nails (eds.), *Spinoza and the Sciences*. Dordrecht: Kluwer.
- Schliesser, Eric forthcoming a: 'Spinoza and Science'. In Michael Della Rocca (ed.), *The Oxford Handbook to Spinoza*. Oxford: Oxford University Press.
- forthcoming b: 'Scottish Newtonianism and Spinoza's Reservations about Physico-Mathematics'. *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*.
- Shein, Noa ms: 'Causation and Determination Among Finite Modes in Spinoza'.
- Spinoza, Benedict de c. 1662: *Treatise on the Emendation of the Intellect*. In *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1, ed. and trans. Edwin Curley, pp. 3–45. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.
- 1670: *Theological-Political Treatise*. In *Spinoza 1925*, vol. iii, pp. 1–247. English translation by Edwin Curley, forthcoming from Princeton University Press.
- 1677: *Ethics*. In *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*, ed. and trans. Edwin Curley. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- 1925: *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt, 4 volumes. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Wilson, Catherine 2008: *Epicureanism at the Origins of Modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Margaret 1999: 'Spinoza's Causal Axiom (Ethics i, Axiom 4)'. Reprinted in her *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, ch. 10. Princeton, NJ: Princeton University Press.