

Adequate kennis en lichamelijke complexiteit in Spinoza's opvatting van het bewustzijn*

Andrea Sangiacomo

(Universiteit van Macerata, Italië / École Normale Supérieure de Lyon, France)

Andrea Sangiacomo, Adequate Knowledge and Bodily Complexity in Spinoza's Account of Consciousness, in Methodus, 6 (2011), pp. 77-104. Met toestemming van de auteur vertaald door Karel D'huyvetters © 2014. Met dank aan Manon Zuiderwijk voor het proeflezen.

*Hier gaat het zicht verloren
En op weg naar het denken
Gaat het stuk, gaat het ten onder.
Zoals het om zich te overstijgen
Bij elke stap de prijs betaalt
Van het lichaam.
V. Magrelli, Ora serrata retinae*

Abstract

Het is mijn bedoeling in dit artikel Spinoza's bewustzijnstheorie te behandelen; mijn stelling is dat bewustzijn de uitdrukking is van lichamelijke complexiteit, gesteld in termen van adequate kennis. Vooreerst stel ik het verband voor dat Spinoza opbouwt in het tweede deel van de Ethica tussen het mentale vermogen tot zelfkennis en de theorie van het *idea ideae*. Ten tweede toon ik aan op welke manier bewustzijn het resultaat blijkt te zijn van adequate kennis die ontstaat vanuit de epistemologische resources van een lichaam zo complex als dat van de mens. Ten derde behandel ik een mogelijke objectie die kan ontstaan wanneer men onze dagdagelijkse bewustzijnservaring beschouwt. Ik kom tot het besluit dat bewustzijn, begrepen in termen van adequate kennis,

coherent is met zowel onze fenomenologische ervaring als met Spinoza's teksten. Een dergelijke interpretatie maakt het mogelijk Spinoza's afwijzing te benadrukken van Descartes' opvatting over bewustzijn.

Sleutelwoorden: Spinoza, bewustzijn, lichamelijke complexiteit, gemeenschappelijke noties, idee van een idee, adequate kennis.

* Ik wens mijn dank te betuigen aan Michael Della Rocca, Don Garrett, Steven Nadler, Luis Placencia, Jeffery Pretti, Ursula Renz, Daniel Schneider en enkele anonieme referenten voor hun belangrijke suggesties over dit onderwerp. Ik dank ook Eric Schliesser voor de gelegenheid die hij mij geboden heeft om een eerste presentatie te geven van dit artikel op zijn Spinoza-workshop aan de Universiteit Gent in december 2010. Voor wat er nog onjuist in dit artikel zou staan, neem ik de uitsluitende verantwoordelijkheid.

1. Het bewustzijn minimaliseren: Spinoza contra Descartes

De belangrijke rol die het bewustzijn speelt in Descartes' theorie over het mentale (*Theory of Mind*) is algemeen bekend: bewustzijn is het belangrijkste aspect – misschien zelfs de essentie – van het menselijke denken, en het heeft enkel betrekking op de *res cogitans*, zonder enige relatie tot de *res extensa*. Maar Spinoza's afwijzing van deze redenering en zijn sceptische kijk op Descartes' uitleg over de *vereniging van het mentale en lichamelijke van de mens* zijn even welbekend. De Inleiding op het vijfde deel van de *Ethica* toont duidelijk aan dat Spinoza zich vooral inlaat met het probleem van het lichamelijke en het mentale. Om te komen tot een haalbare oplossing van dit probleem, ontwikkelt hij een erg verschillende opvatting over het menselijke mentale, dat hij definieert als een *idea corporis*. Spinoza heeft geen behoefte meer aan bewustzijn om het menselijke denken te karakteriseren, en daardoor lijkt bewustzijn voor hem alle epistemologische belang te verliezen.¹

¹ Bewustzijn is geen thema dat druk behandeld wordt in Spinoza's geschriften. Messeri (1990) heeft deze *status quaestionis* verantwoord door aan te voeren dat Spinoza denken ziet als niet verbonden met intentionaliteit, en op die manier wordt het concept van bewustzijn nutteloos. Maar Messeri's stelling gaat verder dan een louter verklarende uitleg: het is mogelijk om bewustzijn te omschrijven zonder het bewustzijn zelf op te vatten als gekenmerkt door intentionaliteit. Om die reden is een objectieve verklaring van bewustzijn bedoeld om het te zien als enigszins noodzakelijk en, in zekere mate, mechanisch, of in Spinoza's bewoordingen, als een *automa spirituale*. Op dit punt zijn Balibar (1994) en Malinowski-Charles (2004) het eens. Voor een meer uitgebreide bespreking, zie Mascarenhas (1998) en Nadler (2008).

Minder vanzelfsprekend is het feit dat hoewel bewustzijn geen voornaam thema is in Spinoza's kenleer, hij er toch een vrij gesofisticeerde opvatting over aanbiedt. Die voorstelling is strikt gesproken niet noodzakelijk om het menselijke denken te karakteriseren: de act van het denken beschouwen we als een *attribuut van God*, en bewustzijn, als dat er al is, is misschien enkel een *eigenschap*² van het denken. Uit wat Spinoza zegt over bewustzijn kunnen wij evenwel opmaken dat hij niet alleen ver afstaat van Descartes, maar dat hij bewustzijn en lichamelijke complexiteit weer met elkaar verbindt.

In dit artikel wens ik aan te tonen dat voor Spinoza het mentale van de mens en zijn bewustzijn *belichaamd* zijn. Een dergelijke interpretatie is helemaal niet vanzelfsprekend. Mijn algemene stelling is deze: indien wij geen rekening houden met lichamelijke complexiteit, zijn wij niet bij machte om de werkelijke grondslag van Spinoza's theorie van het mentale te begrijpen. En wanneer wij geen rekening houden met adequate kennis, zijn wij niet bij machte te begrijpen waarom wij mentaal nooit volstrekt bewust zijn, of dat wij bewust zijn in de mate van wat in ons lichaam gebeurt.³ Om die reden meen ik dat het voor een goed begrip van Spinoza's opvatting over bewustzijn nodig is dat wij adequate kennis en lichamelijke complexiteit samen beschouwen.⁴

Ik vertrek (§2) van E2p20-23.⁵ Spinoza introduceert daar bewustzijn in verband met twee doctrines: de theorie van de *aandoeningen*, die verklaart op welke manier het mentale zichzelf kan kennen, en de theorie van de *idea ideae*, aan de hand waarvan wij, zoals ik zal aantonen, Spinoza's opvatting over kennis moeten begrijpen in termen van haar *adequatheid*. In die opvatting verheldert dat kernpunt de rol van het menselijke lichaam. Ik zal trachten aan te tonen (§3) dat Spinoza een onderscheid maakt tussen twee voornamen *kennissoorten*: de *gewone orde van de natuur* en de *orde van het intellect*. Lichamelijke complexiteit is de gemeenschappelijke bron van deze beide, maar enkel de tweede orde

² Dat wil zeggen: iets dat volgt uit de essentie van het denken maar niet die essentie uitmaakt. Zie KV 1, 3.

³ Ik ben het eens met de algemene opvatting die Nadler (2008) geeft van bewustzijn en ik bespreek die in §3. Maar Nadler vindt adequate kennis niet relevant voor die opvatting. Maar als bewustzijn enkel gerelateerd is met lichamelijke complexiteit, en aangezien lichamelijke complexiteit niet op significante wijze groter of kleiner wordt gedurende onze levensduur, kan ook het bewustzijn van ons mentaal vermogen niet significant toe- of afnemen; maar wij zijn evident niet altijd bewust of bewust in dezelfde mate van dezelfde dingen, en zoals Nadler opmerkt, bewustzijn is iets dat moet gezien worden in termen van gradaties.

⁴ Cf. Sangiacomo (2010b) en Scribano (2012).

⁵ De Spinoza-citaten zijn voor deze vertaling opnieuw vertaald uit het Latijn (nvdv). De verwijzingen zijn zoals gebruikelijk.

verschafft ons bewustzijn, dankzij onze *gemeenschappelijke noties*. Om dit punt nog beter te begrijpen, besluit ik met het weerleggen (§4) van een mogelijke objectie die men kan maken, en voer ik aan dat deze opvatting van bewustzijn coherent is met wat Spinoza over dat onderwerp zegt in E3 en E5.

2. Bewustzijn als adequate kennis

Ik zou willen beginnen met een analyse van deze stelling:

E2p23: *Het mentale kent zichzelf niet, tenzij in zoverre het de ideeën waarneemt van de aandoeningen van het lichaam.*

Bewijs: Het idee, of het kennen (volgens E2p20) van het mentale volgt in God op dezelfde wijze, en refereert aan God op dezelfde wijze, als het idee of het kennen van het lichaam. Maar omdat (volgens E2p19) het mentale van de mens het menselijke lichaam niet kent, dat wil zeggen (volgens E2p11c) omdat het kennen van het menselijke lichaam niet aan God refereert in zoverre hij de natuur uitmaakt van het mentale van de mens, refereert het kennen van het mentale evenmin aan God in zoverre hij de essentie van het menselijke mentale uitmaakt; en dus (volgens hetzelfde E2p11c) kent het menselijke mentale zichzelf in zoverre niet. Vervolgens: de ideeën van de aandoeningen waardoor het lichaam aangedaan wordt, houden de natuur in van dat menselijk lichaam zelf (volgens E2p16), dat wil zeggen (volgens E2p13): zij zijn in overeenstemming met de natuur van het mentale; daarom houdt het kennen van deze ideeën noodzakelijkerwijs het kennen in van het mentale; welnu (volgens de voorgaande stelling) is het kennen van die ideeën in het mentale; dus kent het menselijke mentale enkel in zoverre zichzelf. Q.E.D.⁶

De uitdrukking '*mens se ipsam cognoscit*' kan men redelijkerwijs ook vertalen als '*er is mentaal bewustzijn*' of '*er is mentaal zelfbewustzijn*'. Het is echter erg belangrijk dat we voorafgaandelijk de manier verduidelijken waarop we 'bewustzijn' interpreteren. Mijn suggestie is dat we in de context van Spinoza bewustzijn niet mogen interpreteren als *apperceptie*, dat wil zeggen als een algemene mentale toestand.⁷ We moeten volgens

⁶ Alle Spinoza-citaten zijn voor dit artikel opnieuw vertaald uit het Latijn (nvdv).

⁷ Baker (2000) ontwikkelt haar eerstepersoontheorie in tegenspraak met het Cartesiaans dualisme. Verrassend genoeg vermeldt ze Spinoza nergens. Hoe dan ook, Spinoza's anti-Cartesianisme resulteert eveneens in deze weigering om bewustzijn te beschouwen als

Spinoza inderdaad alles wat zich mentaal in ons afspeelt bekijken in concrete en specifieke termen, zonder het inroepen van enig bijzonder *vermogen*. Spinoza stelt op de meest expliciete manier dat *intellect* en *wil* niet van elkaar verschillen, ze zijn enkel de verzameling van al de particuliere ideeën die we mentaal hebben.⁸

Volgens deze nominalistische stelling moet ook bewustzijn beschouwd worden als niets anders dan de set van onze bewustzijnstoestanden, dat wil zeggen, onze bewuste ideeën: wij zijn meer of minder bewust in de mate dat we een groter of geringer aantal bewuste ideeën hebben. Kortom, vanuit het standpunt van Spinoza is mijn zelfbewustzijn niets anders dan het feit dat ik mij bewust ben van een aantal verschillende dingen doordat ik daarvan een aantal verschillende ideeën heb.

Nogmaals: ik kan mij enkel bewust zijn van mijzelf omwille van (en enkel door middel van) mijn bewustzijn van *x*, *y* en *z*. Volgens Spinoza hebben we te maken met singuliere en particuliere *bewustzijnstoestanden* en niet met een algemeen *zelfbewustzijn*, aangezien dat laatste niets anders is dan een veralgemeend resultaat van het eerstgenoemde. Wanneer ik het derhalve in de bespreking die volgt heb over een 'mentaal bewustzijn', bedoel ik niets anders dan 'het mentale bewust zijn van verscheidene ideeën'.

Deze opmerking moet ons toelaten om E2p23 als volgt te vertalen: *er is geen mentaal zelfbewustzijn, tenzij in zoverre er een mentaal idee is van de aandoeningen van het lichaam*. In Spinoza's opvatting is het mentale evenwel niets anders dan het *idee van ons lichaam* dat gegeven is in Gods denken. We kunnen E2p23 dus ook interpreteren als: *een idee van het idee van ons lichaam dat in God kan bestaan indien en enkel indien dat idee een idee inhoudt van de aandoeningen van ons lichaam*. Een idee van een aandoening van ons lichaam is de voorwaarde voor het bestaan van een idee van het mentale. Dat betekent dat een idee van een aandoening de voorwaarde is voor het bestaan van bewustzijn. Dat is het verband tussen de *idea ideae*-theorie – die net voor E2p23 voorgesteld wordt – en de aandoeningen. Maar wij kunnen de werkelijke betekenis van dat verband niet inzien zonder de verwijzing die Spinoza maakt naar Gods denken zeer ernstig te nemen.

een afzonderlijk vermogen, en dus ook een eerstepersoonperspectief als iets dat essentieel is voor het mentale van de mens. Voor een algemene voorstelling van Spinoza's epistemologie en rationalisme, en voor de verschillende manieren waarop Spinoza de term '*mens*' gebruikt, zie Parkinson (1954) en (1983).

⁸ Cf. E2p48-49. Zie ook KV2, 16.

Spinoza stelt inderdaad dat het idee van het mentale kan volgen *in God*. Maar stellen dat een bepaalde idee *in God* volgt, betekent dat dit idee *adequaat* moet zijn. Die stellingname betekent dus dat er uitsluitend adequaat mentaal zelfbewustzijn kan zijn bij de mens door middel van het idee van zijn lichamelijke aandoeningen. Dat wil zeggen: er is enkel mentaal *bewustzijn* bij de mens door middel van een adequaat idee van zijn aandoeningen.

Dat punt kunnen we beter begrijpen door ons te focussen op de centrale thesis van Spinoza's kenleer, die de grondslag vormt voor het belangrijkste deel van de bewijsvoering van E2p23 zoals we die hierboven aangehaald hebben:⁹

Daaruit volgt dat het menselijke mentale deel uitmaakt van het oneindige intellect van God; wanneer we dus stellen dat de mens mentaal dit of dat percipieert, zeggen we niets anders dan dat God dit of dat idee heeft; niet in zoverre God oneindig is, maar zoals hij verklaard wordt door de natuur van het mentale van de mens, of in zoverre hij de essentie uitmaakt van het mentale van de mens. En wanneer we zeggen dat God dit of dat idee heeft, niet alleen in zoverre hij de natuur uitmaakt van het mentale van de mens, maar in zoverre hij samen met het mentale van de mens een idee heeft van iets anders, dan zeggen we dat het mentale van de mens iets gedeeltelijk, of inadequaat percipieert. (E2p11c)

Het mentale *is* Gods denken aan een bepaald ding.¹⁰ Gods denken is bij definitie adequaat, en dus *is* de essentie van het mentale van de mens het hebben van adequate kennis. Inadequate ideeën zijn niet enkel afhankelijk van het mentale in de mens: ik kan inadequate ideeën hebben omdat ik een bepaald ding niet in zijn volheid kan aanschouwen, of beter gezegd, omdat God zich dat ding enkel kan voorstellen door middel van mijn mentale activiteit *samen met* iets anders. Inadequate kennis is niet reëel, maar louter de *privatio* die ik kan wijten aan mijn mentale mogelijkheden wanneer ik mij iets voorstel dat mijn idee van een dergelijk ding te boven gaat.¹¹

⁹ Voor een bespreking van dit punt, zie Lucash (1984).

¹⁰ Harris (1978) benadrukt dit punt en zijn belang. Wilson (1999a) stemt er eveneens mee in. Voor het tegenovergestelde perspectief, zie Renz (2009) en (2011).

¹¹ Zie E2p33-36. Gelieve te noteren dat ik de voorkeur geef aan het werkwoord 'to conceive' wanneer ik verwijs naar Gods denkactiviteit, terwijl ik de voorkeur geef aan 'to conceive of' wanneer het over de menselijk mentale activiteit gaat, omdat de mens mentaal geen ideeën voortbrengt, maar meer bepaald kennis neemt van Gods ideeën die eeuwig bestaan, en die incorporeert (volgens E2p8).

Aangezien het menselijke lichaam een relatie onderhoudt met externe lichamen, kan er door de mens geen mentale perceptie zijn, noch adequate kennis van het eigen lichaam – zijn *ideatum* – zonder een adequate kennis van zijn aandoeningen (E2p19). Meer bepaald: God kan enkel een idee hebben van het menselijke lichaam door een idee te hebben van het menselijke lichaam *en* zijn aandoeningen. Maar vanuit het standpunt van God is *een idee hebben* identiek met *een adequaat idee hebben*. Maar de ideeën van onze aandoeningen zijn niet noodzakelijk adequaat (E2p24-29), en daarom is een idee hebben van onze aandoeningen aan *noodzakelijke maar niet voldoende* voorwaarde om bewustzijn te hebben – aangezien bewustzijn (dat wil zeggen het *idea ideae* in God gegeven) adequate kennis voor gevolg heeft, maar onze ideeën van aandoeningen niet.

Wanneer ik een *inadequaat* idee heb van een aandoening, kan God dat idee niet vatten bij middel van mijn mentale act; bijgevolg, is wat mijn mentaal adequaat idee uitmaakt en zijn aandoening *in God* in dit geval iets anders dan wat mijn mentale act uitmaakt wanneer die deze aandoening *inadequaat* percipieert. Bijgevolg, in zoverre (*quatenus*) ik *inadequate* ideeën heb van mijn mentale aandoeningen, is dat niet identiek met het *adequate* idee van mijn lichaam dat aanwezig is in Gods denken, en is het daarom ook niet identiek met het idee van dat idee. Om die reden, in zoverre (*quatenus*) ik mentaal *inadequate* ideeën heb van de aandoeningen van mijn lichaam, ben ik mij in dat opzicht niet mentaal bewust van mijzelf. In dat geval gebeurt er inderdaad wel iets met dat lichaam, maar is het mentaal onmogelijk om precies te ontdekken wat er gebeurt: er is daarvan geen mentaal idee, dat wil zeggen er is geen mentaal bewustzijn van die aandoening. Bewustzijn houdt dus niet alleen het idee in van bepaalde aandoeningen, maar ook het idee daarvan, dat *adequaat* is.¹²

De *idea ideae*-theorie die Spinoza uitwerkt in E2p20-22 is bedoeld om de betekenis van E2p23¹³ nog een krachtiger te onderbouwen. Maar deze

¹² Deze redenering schuift heen en weer tussen het mentale als een idee van ons lichaam en Gods idee ervan, en bijgevolg kan de redenering onduidelijk blijken te zijn. Maar ik ben het eens met Zourabichvili (2002) die beweert dat die verschuiving effectief noodzakelijk is voor een goed begrip van Spinoza's verklaring van het mentale. Hoe dan ook, deze opmerking sluit niet uit dat ideeën een zekere mate van bewustzijn kunnen hebben zonder ten volle bewust te zijn – op dezelfde manier als ideeën een zekere mate van adequaatheid kunnen hebben zonder ten volle adequaat te zijn.

¹³ Martin (2007) geeft een meer gesofisticeerde verklaring van de *idea ideae*-theorie van bewustzijn door aan te voeren (p. 279): 'het idee van het mentale is een idee van een idee, en dat is de mentale gewaarwording van zichzelf. Men is dus niet alleen mentaal bewust van zijn aandoeningen krachtens het eigen zelfbewustzijn van die aandoeningen,

theorie impliceert op zichzelf al dat een *idee van een idee* adequaat moet zijn. Vandaar, als bewustzijn een soort *idea ideae* is, dan moet bewustzijn eveneens adequaat kennen met zich meebrengen. En dus geldt wat wij in E5p30-31s lezen over de implicaties tussen adequaat kennen en bewustzijn wederzijds: adequaat kennen kan enkel bewustzijn impliceren omdat *bewustzijn adequate kennis impliceert*.

Ik suggereer tevens dat de *idea ideae*-theorie die Spinoza voorstelt in de TIE deze interpretatie ondersteunt. Inderdaad, in dat vroege werk¹⁴ voert Spinoza aan:

Een waar idee – en we hebben een waar idee – is iets anders dan het object van dat idee. [...] En omdat het iets anders is dan zijn object zal het ook iets zijn dat op zichzelf kan begrepen worden; dat wil zeggen: het idee kan, wat zijn formele essentie betreft, het object zijn van een andere objectieve essentie, en die andere objectieve essentie zal eveneens op zichzelf beschouwd iets reëls en begrijpelijks zijn, en zo verder tot in het oneindige. [...] Daaruit blijkt dat zekerheid niets anders is dan een objectieve essentie zelf, dat wil zeggen: de wijze waarop wij de formele essentie vaststellen, is zelf de zekerheid. Daaruit blijkt dan weer dat men voor zekerheid over de waarheid geen andere aanduiding behoeft dan dat men een waar idee heeft. Want zoals wij hebben aangetoond, is het om te weten niet noodzakelijk dat ik weet dat ik weet. En daaruit blijkt vervolgens dat niemand kan weten wat de hoogste waarheid is, tenzij diegene die een adequaat idee heeft, of de objectieve essentie van iets. Niet verwonderlijk, want zekerheid en objectieve essentie is hetzelfde. (TIE §§33-35)

Als ik een adequaat idee heb van een idee, ben ik zeker van dat idee: zekerheid is niets anders dan mijn *gewaarwording* van het feit dat een bepaalde idee waar is – dat wil zeggen, adequaat. Het idee van een idee

maar ook het mentale is zich zelf bewust van zichzelf, aangezien daar eveneens een idee voor is – het idee van het mentale'. Om het verschil uit te leggen tussen bewust en niet-bewust ontwikkelt Martin dus het concept van complexiteit (p. 282): 'de kwaliteit die het menselijke mentale onderscheidt van andere is zijn grotere complexiteit en het is daaruit dat zijn bekwaamheid volgt om zijn eigen mentale toestanden waar te nemen, dat wil zeggen zijn bekwaamheid tot zelfbewustzijn. Complexiteit is dus de factor die meer reële of excellente individuen onderscheidt van mindere. Bewust denkende wezens worden dus onderscheiden van niet-bewuste denkende door hun grotere complexiteit'. Doch omwille van het parallellisme dat we vinden in E2p7 resulteert de mentale complexiteit uitsluitend uit de lichamelijke complexiteit, en het is om die reden dat ook de *idea ideae*-verklaring van het bewustzijn lichamelijke complexiteit als haar juiste grondslag moet nemen.

¹⁴ Over de chronologie van Spinoza's vroege werk, zie Mignini (1986). Over de betekenis van de TIE binnen het werk van Spinoza, zie Sangiacomo (2010a).

moet adequaat zijn om er zeker van te zijn: bijgevolg moet het idee van een idee adequaat zijn om van dat bepaald idee een gewaarwording te hebben. Ik stel dat de *gewaarwording* van een bepaald idee op geen enkele relevante manier verschilt van het *bewustzijn* van dat idee. Daarom moet ons bewustzijn (of het adequate idee) van een bepaald idee eveneens adequaat zijn.

Vanaf de TIE tot in de Ethica blijft Spinoza beweren dat het hebben van een *idea vera* de zekerheid van dat idee impliceert, dat wil zeggen dat uit *weten dat p* noodzakelijkerwijs volgt dat ik *zeker* ben dat *p*. Op die manier komt de theorie van de *idea ideae* werkelijk dicht bij de theorie van de adequaatheid van kennis, en de mogelijkheid zelf van een reflexieve gedachte – en bewustzijn is daarvan een vorm – blijkt een gevolg te zijn van die adequaatheid. Al bij al kan ik enkel *zeker* zijn van een onwaar idee omdat ik onware ideeën heb en ik geen rekening houd met het verband dat tussen die ideeën zou kunnen bestaan. Wanneer ik met dat verband wel rekening houd, kan ik eveneens een contradictie afleiden uit mijn onware ideeën, waardoor hun onwaarheid naar voren komt. In tegenstelling daarmee is *veritas index sui*, of in de taal van de Ethica: *se ipsam cognoscit*.

Omgekeerd kan er geen mentale zekerheid zijn van *inadequate* ideeën, die op zichzelf *als inadequate* beschouwd worden. De TIE maakt een onderscheid tussen drie soorten inadequatetheid: *fictie*, *onwaarheid* en *twijfel*. Zoals het geval zal zijn voor *imaginaire* ideeën in de Ethica, kunnen wij slechts *aannemen* dat we *zeker* zijn van die inadequate ideeën omdat ze gerelateerd zijn aan een object dat als *mogelijk* beschouwd wordt en omdat er mentaal geen enkel bezwaar rijst tegen de mogelijkheid ervan. In dat geval zijn we dus niet zeker van het *object* zelf dat we voor ogen hebben, maar van de mentale kracht die we hebben om ons dat object als mogelijk voor te stellen.

Spinoza zegt het zo in de Ethica:

Elk idee dat in ons absoluut is, dat wil zeggen adequaat en perfect, is waar (E2p34). Onwaarheid bestaat in het verstoken zijn van kennis dat inadequate ideeën, dat wil zeggen onvolledige en verwarde ideeën, inhouden (E2p35). De enige oorzaak van onwaarheid is de kennis van de eerste soort; kennis van de tweede en de derde soort is noodzakelijkerwijs waar (E2p41). Kennis van de tweede en de derde soort, en niet die van de eerste soort, leert ons waarheid en onwaarheid te onderscheiden (E2p42). Wie een waar

idee heeft, weet tezelfdertijd dat hij een waar idee heeft en kan aan die waarheid ervan niet twijfelen (E2p43).

Er is evident iets *adequats* in dit vermogen tot *verbeelden* dat resulteert uit de essentie van het mentale zelf – aangezien die essentie precies het *bedenken van* een of ander object is, en onze zekerheid enkel daarvan afgeleid is. In die zin kunnen we stellen dat er volgens Spinoza geen *onbewuste ideeën* zijn, terwijl er in onze *inadequate* ideeën iets overblijft dat niet *bewust* is. Dit *onbewust* element dat aanwezig is in onze *inadequate* ideeën is niets anders dan de ware en reële natuur van het object van dergelijke ideeën, dat wil zeggen: het object kan niet adequaat gedacht worden met deze ideeën. De logische ondergeschiktheid van de ideeën aan hun reflexieve zekerheid is evident: een *idea reflexiva* van iets hebben is het gevolg van het hebben van een adequaat idee van iets. Adequate ideeën impliceren noodzakelijkerwijs zekerheid en dus bewustzijn.

In tegenstelling daarmee kunnen *inadequate* ideeën *bewust* lijken in de mate dat er een adequaat idee is van de mentale kracht om zich objecten *voor te stellen* – aangezien het mentale moet beschouwd worden als de *adequate oorzaak* van die kracht (E3def1-2). Maar wanneer wij ons mentaal *inadequate ideeën* inbeelden, dan hebben wij mentaal geen adequate ideeën van de dingen zelf waarover het gaat, en in die zin is er mentaal geen *bewustzijn* van het werkelijke object van die ideeën. Door de werkelijke wereld inadequaat te bekijken, worden we mentaal afgesneden van de realiteit en belanden we in de illusoire wereld van de verbeelding, waarin we ons bewust zijn van ons mentaal vermogen om ons allerlei dingen in te beelden, maar niet van de dingen zelf. Daaruit volgt noodzakelijkerwijs dat iets als het bewustzijn geen essentiële band kan hebben met de natuur zelf van een idee als dusdanig. Bewustzijn moet dan veeleer gezien worden als het gevolg van – en afhankelijk zijn van – de *adequatheid* van het idee zelf.

Vanuit dit standpunt staat het epistemologische kader dat Spinoza heeft uitgewerkt diametraal tegenover dat van Descartes.¹⁵ Bij Descartes is

¹⁵ Over het verband tussen Spinoza's opvatting over bewustzijn en andere opvattingen die golden tijdens de 17^{de} en 18^{de} eeuw, zie Balibar (2000). Levi (2000) gaat in tegen de niet-subjectivistische benadering van bewustzijn die Balibar geeft en geeft een subjectivistische verklaring die Spinoza's bewustzijn voorstelt als 'de capaciteit eigen aan het menselijke mentale om zich correct te verhouden tot zichzelf als onderwerp van zijn ideeën' (p. 10). Malinowski-Charles (2004) heeft terecht die Kantiaanse interpretatie aangevochten. Levi veronderstelt inderdaad een onderscheid tussen het adequate idee van mijzelf dat zich mentaal aandient bij mij en hetzelfde adequate idee dat bestaat in

bewustzijn een essentiële eigenschap van het denken – en misschien wel zijn essentie *tout court* – terwijl Spinoza stelt dat bewustzijn en zekerheid niets anders zijn dan een noodzakelijk *gevolg* van het *adequate* denken aan iets. Om die reden valt, wat het mentale in de mens betreft, bewustzijn niet samen met denken.¹⁶ Aangezien wij mentaal vele ideeën kunnen hebben, is een groot aantal daarvan in feite inadequaaf, en dus kunnen we slechts mentaal bewust zijn met betrekking tot een beperkt aantal (adequate) ideeën.

Maar het meest significante resultaat dat Spinoza bereikt in de *Ethica* – en dat een van de voornaamste tegenstellingen met Descartes onderstreept – is het verband tussen dat epistemologisch kader en de concrete natuur van het mentale *ideatum*: het lichaam en zijn complexiteit.

3. Het lichaam als obstakel en als instrument van bewustzijn

Om Spinoza's opvattingen over het menselijke lichaam goed te begrijpen, moeten we ons inlaten met de fysisch-fysiologische schets van het *individu* die we vinden in E2p13s. Spinoza lijkt een biologisch model voor ogen te hebben wanneer hij het *individu* beschrijft als een lichaam dat samengesteld is uit een groot aantal andere en verschillende types van *individua*, die allemaal goed geïntegreerd zijn in het geheel. Daarom kan men het *individu* zien als een *vorm* van integratie tussen verschillende lichamen. Door die integratie van zijn delen verwerft het individu een zekere bekwaamheid tot zelfinstandhouding. In die zin heeft het *individu* de mogelijkheid tot interactie met zijn omgeving door zijn componenten gedeeltelijk te vervangen, maar dezelfde structuur te behouden.¹⁷

Ik wens hier het belang te benadrukken voor wat ik met dit artikel bedoel van de extreem dynamische natuur van deze voorstelling van zaken. Het is opmerkelijk dat voor Spinoza het bestaan als *individu* geen bestaan is als een monolithische entiteit, in zichzelf besloten, zonder enige relatie tot iets anders, maar dat het integendeel inhoudt dat het een vorm van ontologische organisatie is die kan bestaan en dat bestaan kan in

God. Maar die veronderstelling is niet te verenigen met de grondslagen van Spinoza's epistemologie in haar geheel.

¹⁶ Vanuit het standpunt van God zijn inderdaad alle ideeën adequaat, en God blijkt dus bewust te zijn op het hoogste niveau.

¹⁷ Wat dit punt betreft houd ik de analyse die Matheron (1969, pp. 37-61) maakt voor bewezen. Dat betekent niet dat ik het volkomen eens ben met Matheron, maar dat binnen het kader van dit artikel zijn verklaring afdoende is. Voor een algemeen begrip van Spinoza's opvatting over individualiteit, zie ook Garber (1994) en Garrett (1994).

standhouden, enkel en alleen dank zij de interactie met de externe wereld. Het evenwicht tussen wat binnenin is en wat daarbuiten is, is de werkelijke essentie – de *conatus* – van elke individualiteit.

Volgens Spinoza is het individu in staat tot verscheidene activiteiten dankzij zijn fysische *structuur* of *vorm*. Maar die *vorm* is niets anders dan een set van fysische wetten die de interacties tussen de delen van het individu reguleert en coördineert.¹⁸ Spinoza gebruikt de term 'complexiteit' niet, maar ik meen dat het mogelijk is om de relatie tussen de innerlijke structuur van een bepaald individu en de activiteiten die deze structuur toelaat een 'complexiteit' te noemen: hoe meer deze structuur verschillende activiteiten mogelijk maakt, hoe meer we ze als 'complex' mogen beschouwen.

Aangezien het menselijke lichaam deze complexiteit is, die dergelijke relaties impliceert met andere lichamen, moet het mentale in de mens vanuit epistemologisch standpunt een idee zijn dat zo complex is als het menselijke lichaam. Meer in het bijzonder moet het mentale van de mens niet alleen een relatie inhouden met het menselijke lichaam, maar ook een relatie met de andere externe lichamen die het menselijke lichaam nodig heeft om te bestaan en in dat bestaan te volharden. Die externe lichamen vormen de oorzaken van de *aandoeningen* van het menselijke lichaam. Op grond daarvan kan Spinoza bewijzen dat er *enkel* mentale kennis is van het menselijke lichaam bij middel van zijn *aandoeningen* (E2p19).

Om terug te keren naar onze stelling moeten we ons focussen op volgend essentieel onderscheid:

Daaruit volgt dat telkens wanneer de mens een ding mentaal waarneemt vanuit de gewone ordening van de natuur, hij geen adequaat idee heeft, noch van zichzelf, noch van zijn lichaam, noch van de externe lichamen, maar slechts een verwarde en gehavende kennis. Want het mentale kent zichzelf slechts in de mate dat het ideeën waarneemt van aandoeningen van het lichaam (volgens E2p23). Er is dus geen mentale waarneming van het eigen lichaam (volgens E2p19), tenzij door de ideeën zelf van de aandoeningen, waarmee ook uitsluitend (volgens E2p26) de externe lichamen waargenomen worden; en bijgevolg, in de mate dat die mentale ideeën er zijn, is er geen adequate kennis, noch van het mentale zelf (volgens E2p29), noch van het eigen lichaam (volgens E2p27),

¹⁸ Zie ook Brief 32.

noch van de externe lichamen (volgens E2p25), doch enkel (volgens E2p28 en s) een gehavende en verwarde kennis. Q.E.D. (E2p29c)

Als er een inadequate en verwarde mentale zelfkennis is, dan wil dat zeggen dat het mentale in de mens niet op die manier door God gedacht is. En dus is het werkelijke adequate idee van mijn lichaam en het idee van dat idee, zoals het in Gods denken voorkomt, verschillend van wat ik zie volgens de *communis ordo naturae*. Bijgevolg, in de mate dat (*quatenus*) ik mentaal enkel de *communis ordo naturae* volg, is er geen mentaal zelfbewustzijn.

De *gewone natuurlijke orde* is de orde van de *verbeelding*, dat wil zeggen de reeks ontmoetingen tussen mijn lichaam en de andere lichamen. Wanneer ik de orde van de verbeelding volg, kan ik daaruit geen enkele adequate kennis afleiden van die lichamen, en dus ook niet van mijzelf.¹⁹ Hier moeten wij onderstrepen dat verbeeldingsideeën niet inadequaat zijn *qua* idee: elk idee is positief op grond van het fundamentele feit dat het er is (E2p33-35) en is dan ook adequaat (E2p17s). Maar het mentale *gebruik* van verbeeldingsideeën leidt tot inadequaat kennen (E2p35 en s): wanneer we mentaal de *gewone natuurlijke orde* volgen, maken we op een verkeerde manier gebruik van verbeeldingsideeën. De reden daarvoor is nogal evident: om adequate kennis te hebben van onze aandoeningen moeten we adequate kennis hebben van ons lichaam en van de andere lichamen. Maar ons lichaam is op zijn minst te complex en wij zijn mentaal niet meteen in staat om tot een adequate kennis te komen van ons lichaam in zijn geheel. De ideeën die enkel resulteren uit onze onmiddellijke zintuiglijke indrukken zijn inderdaad niet voldoende informatief betreffende onze natuur en de natuur van de andere lichamen, en kunnen dus geen adequate kennis opleveren. Vanuit dit oogpunt is er, omdat het mentale in de mens zichzelf beperkt tot een *experientia vaga*, geen mogelijkheid om te komen tot een reëel mentaal *bewustzijn* van wat er werkelijk gebeurt met ons lichaam.

¹⁹ Over Spinoza's opvatting van de verbeelding, zie Garrett (2008). Garrett ontwikkelt zijn interpretatie door aan te voeren dat Spinoza 'gradaties van bewustzijn [identificeert] met gradaties van denkvermogen' (2008, p. 23), terwijl ik tracht aan te tonen dat men het 'denkvermogen' moet opvatten in termen van adequate kennis. Beschikken over een bepaald denkvermogen betekent dat een bepaald mentaal apparaat in staat is om een zeker aantal adequate ideeën te hebben. En inderdaad, enkel wanneer een dergelijk apparaat in staat is om adequate ideeën te hebben, kan het volgens Spinoza beschouwd worden als in zekere mate krachtadig. Zie ook E5p25, waar Spinoza expliciet de *summus mentis conatus* identificeert met zijn inspanning om *res intelligere tertio cognitionis genere*.

Desondanks is de lichamelijke complexiteit ook de sleutel voor een onderzoek naar de mogelijkheid voor de mens om een alternatieve epistemologische doelstelling te bereiken. Nadat Spinoza tot in E2p36 de hopeloze mentale situatie van de mens heeft aangetoond, begint hij vanaf E2p37 met de voorstelling van zijn theorie van de *notiones communes*, die erop gericht is de adequaatheid aan te tonen van de kennis van de tweede soort.

De mogelijkheid van gemeenschappelijke noties berust op dezelfde fysico-fysiologische *excursus* van E2p13s en meer bepaald op het feit dat alle lichamen iets gemeenschappelijk hebben. Op basis daarvan kan Spinoza aanvoeren dat 'wanneer iets gemeenschappelijk is, en eigen aan het menselijke lichaam en aan bepaalde externe lichamen waardoor het menselijke lichaam gewoonlijk aangedaan wordt, en gelijkelijk aanwezig is in het deel en in hun geheel, zal het idee daarvan adequaat mentaal aanwezig zijn' (E2p39, zie ook c).

Men moet hier opmerken dat er verschillende soorten van 'gehelen' kunnen onderscheiden worden, en dus kunnen er ook verscheidene orden van *gemeenschappelijke noties* zijn, die in verschillende mate gemeenschappelijk zijn.²⁰ Bijvoorbeeld: de wetten van de beweging zijn gemeenschappelijk voor alle lichamen, omwille van het essentiële feit dat ze specifieke modificaties zijn van hetzelfde attribuut van uitgebreidheid. Maar een menselijk lichaam is niet noodzakelijk identiek met een steen, hoewel het allebei lichamen zijn. Dus zouden er sommige gemeenschappelijke noties kunnen zijn die enkel gemeenschappelijk zijn onder de mensen en niet onder stenen – zoals *politieke* noties.²¹ Binnen het kader van dit artikel zal ik mij echter focussen op het feit dat de capaciteit om gemeenschappelijke noties te kennen, kan uitgelegd worden als iets dat gradaties heeft.²²

Een heel eenvoudig lichaam kan slechts enkele aspecten gemeenschappelijk hebben met een ander lichaam, en als het *corpora simplicissima* zijn, kunnen zij enkel hun kinetische determinaties gemeen hebben.²³ Bovendien, als het om een complexer lichaam gaat, kan dat samengesteld zijn uit verschillende delen, en elk daarvan kan iets anders

²⁰ Cf. Brief 32; Gueroult (1974), pp. 324-390; Sacksteder (1978), (1985) en (1991); Matheron (1991).

²¹ Dezelfde definitie van *individuum* die voorkomt in E2p13s, veronderstelt dat er een notie is, gemeenschappelijk aan al de *individua* x, die een bepaald *individuum* y uitmaken, maar die notie wordt niet noodzakelijk gedeeld door een *individuum* z dat verschilt van y.

²² Dit punt wordt opmerkelijk belicht door Matheron (1969) p. 71-74.

²³ Zie E2p13s lemma2.

gemeenschappelijk hebben met andere lichamen. Dat betekent dat er een verband is tussen de toenemende complexiteit en het toenemende aantal samenstellende delen van een lichaam.

Dientengevolge neemt de mogelijkheid dat dit lichaam iets gemeen heeft met de externe lichamen aanzienlijk toe. Een uiterst complex lichaam, zoals het menselijke lichaam verondersteld wordt te zijn, kan een groot aantal aspecten en eigenschappen gemeen hebben met andere externe lichamen. En dus kunnen wij mentaal uitzicht hebben op een groot aantal gemeenschappelijke noties, en aan de hand daarvan kunnen we mentaal adequaat de externe dingen kennen, en ons lichaam en onze eigen mentale mogelijkheden – dat wil zeggen: wij zijn in staat tot mentaal zelfbewustzijn. Spinoza noemt de *rede* dat soort kennis dat focust op de *noties* die *gemeenschappelijk* zijn onder lichamen (E2p40s2). *Rationele kennis* is noodzakelijkerwijs *adequaat* (E2p44), en het is bovenal door het gebruik daarvan dat wij mentaal een adequate kennis kunnen hebben van Gods essentie (E2p45-46).

Ik vind de recente interpretatie van Spinoza's opvatting over bewustzijn zoals Steven Nadler die geeft, bijzonder nuttig om te verhelderen wat ik zojuist voorgesteld heb. Nadler zet zich af tegen andere interpretaties die voorhouden dat een dergelijke opvatting niet te vinden is in Spinoza's filosofie. Door gebruik te maken van het lopende neurobiologisch debat over het 'belichaamde mentale'²⁴ heeft hij aangetoond dat in Spinoza's denken de werkelijke basis van het bewustzijn diezelfde complexiteit is van het menselijke lichaam.²⁵

Vertrekkend van de theorie van het parallellisme heeft Nadler erop gewezen dat het mentale bewustzijn de complexiteit van het menselijke lichaam *is*, uitgedrukt onder het attribuut van het denken.²⁶ Bijgevolg is

²⁴ 'embodied-mind'; Mills (2001) voert aan dat de niet-dualistische epistemologie die Spinoza ontwikkelt een theoretisch kader vormt dat nuttig is om zowel eliminativisme als reductionisme te voorkomen. Maar Mills gaat niet in op Spinoza's opvatting van 'bewustzijn', en lijkt het belang te miskennen van het verband tussen bewustzijn en het lichaam. Voor een overzicht over Spinoza en het neuro-biologische onderzoek, zie Pauen (1998) en Ravven (1998).

²⁵ Deze opvatting werd voor het eerst verdedigd door Matheron (1969), p. 65-78.

²⁶ Wilson (1999a) gaat niet in op de analyse van Spinoza's verklaring van de natuur van het lichaam. Maar die keuze en deze conclusie die zij daaruit trekt, roept vragen op (p. 136): 'het is moeilijk in te zien hoe het verband tussen bewustzijn en intellect of met onderscheiden ideeën in deze twee passages (E5p39, E2p13s) kan verenigd worden met E3p9 en zijn bewijs' (zie ook Wilson 199b, p 183). Ik zal een haalbare oplossing voor dat probleem voorstellen in §4 wanneer ik de relatie bespreek tussen bewustzijn en begeerte die het voorwerp uitmaakt van E3p9, geciteerd door Wilson. Maar ik ben het wel helemaal eens met Wilson wanneer zij beweert dat het de 'specifiek theocentrische parameters' (Wilson 1999a, p. 133) zijn die Spinoza's theorie van het bewustzijn

de graad van menselijk bewustzijn correlatief met de graad van lichamelijke complexiteit.²⁷

Er blijven nochtans drie vragen onbeantwoord vanuit Nadlers standpunt:

1° Hoe relateert de opvatting over bewustzijn die ik aan Spinoza toeschrijf aan de doctrine van het *idea ideae*? [...]

2° in de veronderstelling dat we weten wat lichamelijke complexiteit is [...] wat *is* dan precies die mentale complexiteit die er het correlaat van is? Kunnen we er iets meer over zeggen dan dat het bewustzijn *is*? [...]

3° hoe kunnen gradaties van bewustzijn enige relatie hebben met de graad van klaarheid en nauwkeurigheid of adequaatheid van onze ideeën?²⁸

Het antwoord op de eerste vraag kan, op basis van wat wij hier aanvoeren, geleverd worden door Spinoza's definitie van een *idee van een idee*: 'er is in God eveneens een idee, of kennis, van het mentale in de mens, dat in God op dezelfde manier volgt en op dezelfde manier gerelateerd is aan God als het idee, of kennis, van het menselijke lichaam' (E2p20).

Mijn focus lag op de uitdrukking 'in God', die de adequaatheid omvat van elke *idea ideae*. Het idee van het mentale dat in God is, moet een adequaat idee zijn van het mentale. Om die reden kan dat idee enkel bij God voorkomen. Anderzijds is het ondenkbaar dat er een inadequaat idee zou voorkomen *in God*, en dus is het onvoorstelbaar dat er een inadequaat idee van het mentale bestaat *in God*, dat wil zeggen vanuit het standpunt van God. Uit het verband tussen de theorie van het *idea ideae*

onderbouwen. Bovendien onderschrijf ik Wilsons visie dat Spinoza's opvatting geen reëel en ontologisch onderscheid maakt tussen het menselijke en dierlijke mentale: al wat bestaat heeft mentale capaciteit en een enigszins adequate kennis, ook al is dat in mindere mate. Om die reden ben ik het niet eens met Curley (1969) en (1988) over het toeschrijven van bewustzijn aan de mens alleen.

²⁷ Nadler zet zich af tegen Garrett (2008) door aan te tonen dat bewustzijn een functie is van de 'interne mentale complexiteit' (Nadler 2008, p 592) en niet een 'functie van mentale denkkraft' (*ibidem*). Het denkvermogen is in feite een consequentie van de kracht van het lichaam die het resultaat is van zijn complexiteit (zie Nadler 2008, p. 591-595). Maar uit wat wij hier besproken hebben, vloeit voort dat de twee perspectieven complementair zijn: de kracht om te *denken*, de kracht om te *handelen*, de kracht van het *kennen* en de kracht om *bewust te zijn*, hebben een gemeenschappelijke grondslag, namelijk het parallellisme tussen de lichamelijke complexiteit en de lichamelijke bekwaamheid om te handelen, en de mentale kracht om adequaat te denken. Met betrekking tot dit punt is de meest uitgewerkte poging om bewustzijn en kracht als identiek voor te stellen die van Malinowski-Charles (2004).

²⁸ Nadler (2008), p. 595-596.

en de analyse van bewustzijn volgt dat wij geen enkele vorm van bewustzijn kunnen hebben zonder adequate kennis te hebben.

Bovendien is adequate kennis zelf de werkelijke band tussen deze theorie en de interpretatie van bewustzijn in termen van complexiteit. Aangezien een complex lichaam meer eigenschappen gemeen heeft met andere lichamen waarmee het in interactie is, moet dat lichaam mentaal talrijke gemeenschappelijke noties uitwerken; aan de hand daarvan is het mogelijk te komen tot adequate kennis van zowel de externe lichamen als van zijn *ideatum*. Om die reden kan er adequate mentale zelfkennis zijn, dat wil zeggen bewustzijn van *se ipsam*, van andere dingen, en van God – aangezien God zelf de werkelijke grondslag is van alle lichamen en de hele realiteit, zoals ik kort aangetoond heb.

Het resultaat dat we bereikt hebben, blijkt een mogelijk antwoord te bieden op de tweede vraag die Nadler gesteld heeft. De complexiteit van het mentale is inderdaad niet louter de logische complexiteit van de set van ideeën die het mentale zelf uitmaakt, maar veeleer de mentale bekwaamheid tot adequate kennis door middel van gemeenschappelijke noties. Inderdaad: hoe *complexer* het *ideatum* van het mentale in de mens, hoe meer het menselijke lichaam verschillende aspecten moet gemeen hebben met de externe lichamen waardoor het aangedaan is. Daarom zal het mogelijk zijn mentaal een grotere set van gemeenschappelijke noties te ontdekken, waardoor er in toenemende mate een adequate mentale notie zal komen van het eigen lichaam en van de externe lichamen.

Een lichaam *ad plurimum aptum* is een lichaam dat in staat is om talrijke eigenschappen gemeen te hebben met andere, en zo om een werkelijke *scientia* te bereiken van de wereld en van zijn ontologische grondslag – dat wil zeggen, God. Aangezien het mogelijk is de ervaring mentaal te organiseren door niet de *gewone natuurlijke orde* te volgen, maar de *orde van het intellect*, is er mentaal bewustzijn door het kennen van de wereld met de tweede of de derde soort kennis. Dit resultaat beantwoordt tevens de derde vraag die Nadler opwierp.

Om een schets te maken van een mentaal bewustzijn zoals dat voorkomt in Gods denken, zou men als volgt kunnen te werk gaan. Er bestaat in God het idee van een *individuum*, dat opgebouwd is uit een grote verscheidenheid aan verschillende lichamen. Om die reden heeft dat *individuum* talrijke eigenschappen gemeen met andere externe lichamen en kan het mentaal talrijke gemeenschappelijke noties vormen. Als een extern lichaam met dat *individuum* in interactie treedt, is het hoogst

waarschijnlijk dat er mentaal sommige gemeenschappelijke noties aanwezig zijn die het in staat stellen het externe lichaam adequaat te begrijpen, en ook de aandoening die het externe lichaam veroorzaakt bij het *individueum*. Bijgevolg zal het adequate idee van het idee van dat *individueum* – dat wil zeggen: het idee van zijn mentale act – dat het gevolg is van het adequate idee van die aandoening, ook behoren tot het idee van dat *individueum* – dat wil zeggen, tot zijn mentale act. Bijgevolg heeft dat *individueum* een zeker bewustzijn van zichzelf, of, beter gezegd: het heeft bepaalde bewuste ideeën van zijn eigen aandoeningen.

Bovendien, wanneer er bij dat *individueum* een mentale aanwezigheid is van een groot aantal gemeenschappelijke noties, zal het ook in staat zijn om zijn aandoeningen beter te begrijpen: hoe complexer een lichaam is, hoe meer gemeenschappelijke noties er zullen te vinden zijn in zijn idee, dat wil zeggen in zijn mentale capaciteit. Hoe groter het aantal gemeenschappelijke noties dat kan aangetroffen worden in zijn idee, hoe groter de adequaatheid om externe dingen te kennen – dat wil zeggen: hoe groter zijn bewustzijn. Om die reden is de complexiteit van een mentaal bewustzijn niet anders dan de aanwezigheid daarin van een zeker aantal gemeenschappelijke noties die het in staat stellen om adequaat te begrijpen wat er gebeurt in zijn lichaam.

Bewustzijn is zelf een *vorm* van kennen. Maar volgens Spinoza is deze specifieke vorm afhankelijk van de complexiteit van zijn *ideatum* (het menselijke lichaam) en de mogelijkheid die geboden wordt door die complexiteit zelf om de realiteit adequaat te kennen. Bijgevolg is bewustzijn niet alleen adequate kennis, maar ook *die specifieke adequate kennis die werkelijk de lichamelijke complexiteit uitdrukt onder het attribuut van het denken*.

Samenvattend wijst Spinoza op twee manieren om de menselijke ervaring te organiseren – de *gewone natuurlijke orde* en de *orde van het intellect*. Bovendien is het hebben van een complex lichaam een noodzakelijke maar geen voldoende voorwaarde om werkelijk bewust te zijn. Als en enkel als het *individueum* in staat is om te weerstaan aan de kracht van de verbeelding, of, meer technisch gesproken, in staat is het misbruik door de verbeelding te vermijden waaraan het mentaal zou kunnen lijden,²⁹ kan het ook in toenemende mate bewust worden van *se ipsum*. De *mentale conatus* is geneigd in die richting te werken, maar dat doel ook bereiken zal afhankelijk zijn van de particuliere en unieke conditie van elk *individueum* en van zijn capaciteit om tot adequate kennis te komen.

²⁹ Zie voor dit misbruik E1Appendix.

4. Bezwaren en antwoorden

Men zou nu een bezwaar kunnen formuleren. Bekijken we even het Appendix van het derde deel van de Ethica. Helemaal in het begin vinden we daar een definitie van de *cupiditas* (begeerte):

Begeerte is de essentie zelf van de mens, zoals die opgevat wordt als gedetermineerd om iets te doen vanuit een of andere gegeven aandoening daarvan.

(Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunquē ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum.)

Spinoza verantwoordt die definitie door als volgt te redeneren:

Wij hebben hierboven in E3p9s gezegd dat begeerte een drang is in samenhang met het bewustzijn daarvan; welnu, de drang is de essentie van de mens zelf, zoals die essentie gedetermineerd is om die dingen te doen die van nut zijn voor zijn behoud. [...] Ik had immers kunnen zeggen dat begeerte de essentie zelf is van de mens, opgevat zoals ze gedetermineerd is om iets te doen; maar uit die definitie volgt (volgens E2p23) niet dat men zich mentaal bewust kan zijn van zijn begeerte, of van zijn drang. Daarom, om de oorzaak van dat bewustzijn mee op te nemen, was het noodzakelijk (volgens die stelling) daaraan toe te voegen: 'zoals die opgevat wordt als gedetermineerd vanuit een of andere gegeven aandoening daarvan &c.'. (Aff. Def. 1expl)

Spinoza zegt dat hij in deze definitie een verwijzing heeft toegevoegd naar de aandoeningen omdat we zonder die toevoeging begeerte niet kunnen begrijpen als 'een drang samen met het bewustzijn daarvan'. Inderdaad, E2p23 bewijst – zoals we hebben aangetoond – dat bewustzijn voortvloeit uit de ideeën van aandoeningen.

Maar indien onze interpretatie juist is, moeten we aannemen dat bewustzijn enkel voortvloeit uit de *adequate* ideeën van aandoeningen. Wanneer Spinoza dan zijn definitie van begeerte introduceert, moet hij veronderstellen dat enkel door middel van een *adequaat idee* van een aandoening er mentaal zelfbewustzijn kan zijn, en er dan begeerte kan zijn in plaats van drang.

Maar nu komt het bezwaar. Wij lezen immers in de *affectuum generalis definitio*:

Een gemoedsaandoening, ook genoemd een passie van het gemoed, is een verward idee, waardoor wij mentaal een grotere of kleinere bestaanskracht bevestigen van ons lichaam, of van een deel daarvan, dan tevoren het geval was; wanneer die zich voordoet worden we er mentaal toe gebracht om veeleer aan een zaak te denken dan aan een andere.

(Affectus, qui animi Pathema dicitur, est confusa idea, qua Mens majorem, vel minorem sui Corporis, vel alicujus ejus partis existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa Mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur.)

Spinoza schrijft expliciet '*affectus, qui animi Pathema dicitur*', dus neemt hij aan dat gemoedsaandoeningen *inadequate ideeën* zijn. Vervolgens schrijft hij in de *explicatio* 'Dico primo Affectum, seu passionem animi esse *confusam ideam*' (Ik zeg vooreerst dat een gemoedsaandoening of een passie van het gemoed een *verward idee* is) met een verwijzing naar E3p3. Maar als hij gemoedsaandoeningen voor *inadequate ideeën* houdt, en tevens aanneemt dat de ideeën van de gemoedsaandoeningen de bron zijn van bewustzijn zijn in begeerten, dan neemt hij aan dat dit bewustzijn geen enkel adequaat idee impliceert van de gemoedsaandoeningen. En dat lijkt in tegenspraak te zijn met wat ik heb proberen aan te tonen.

Ik kan echter aantonen dat dit bezwaar een soort *paralogisme* is. Spinoza verwijst in de twee vermelde passages in feite op twee verschillende manieren naar de gemoedsaandoeningen. Wanneer hij spreekt over gemoedsaandoeningen in de definitie van het begeren, worden de gemoedsaandoeningen in verband gebracht met de capaciteit van de menselijke essentie om te *handelen*, en wanneer Spinoza dit werkwoord gebruikt zijn we genoopt de betekenis aan te nemen in de technische zin die hij daaraan geeft in E3d2:

Ik zeg dat wij dan handelen, wanneer er iets in ons of buiten ons gebeurt waarvan wij de adequate oorzaak zijn.

(Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis, aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa.)

Vervolgens stelt hij in de eerste stelling handelingen expliciet gelijk met het hebben van adequate ideeën:

Wij stellen mentaal sommige handelingen [*Mens agit*], en ondergaan andere: in zoverre we namelijk adequate ideeën hebben, doen we mentaal ook noodzakelijkerwijs sommige dingen, en in zoverre we

mentaal inadequate ideeën hebben, ondergaan we noodzakelijkerwijs sommige andere. (E3p1)

(Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur, nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur.)

Deze gedachte is nog duidelijker in de derde stelling:

Mentale activiteit ontstaat uitsluitend uit adequate ideeën; passies daarentegen berusten uitsluitend op inadequate ideeën. (E3p3)

(Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent.)

De essentie van begeerte (*cupiditas*) is niet het bewustzijn, maar het bij machte zijn om de mens er mentaal toe te brengen om het ene of het andere te doen. Bewustzijn volgt uit onze begeerte in zoverre dat de handelingen die deze begeerte voortbrengt altijd een zekere mate van adequate kennis moeten impliceren. Maar zoals alle gemoedsaandoeningen kan begeerte zowel een *actieve* gemoedsaandoening zijn als een *passie*. Wanneer Spinoza het heeft over *gemoedsaandoeningen die passies zijn* – en daartoe rekent hij eveneens begeren³⁰ – laat hij het onderliggende verschil buiten beschouwing tussen drang en begeerte op het punt van het bewustzijn. Integendeel, hij probeert elk van de drie fundamentele soorten passies op te nemen in dezelfde definitie.

Wij moeten vooral deze essentiële gedachte voor ogen houden: indien we beweren dat bewustzijn voortkomt uit adequate kennis, moeten we rekening houden met elke gemoedsaandoening die bewust is in zoverre die onderbouwd is met adequate ideeën. Aangezien elk idee altijd in zekere mate adequaat is – omwille van het feit zelf dat het een idee is – moet elke gemoedsaandoening ook in zekere mate bewust zijn. Dat impliceert niet dat we ons op dezelfde manier bewust zijn van *al* onze gemoedsaandoeningen: onze ideeën verschillen van elkaar door hun graad van adequaatheid en dus zijn we ons bewust van die ideeën op verschillende manieren.

³⁰ Zie de *explicatio* van de algemene definitie van de gemoedsaandoeningen: ‘*addidi denique, et qua data ipsa mens ad hoc potius, quam ad aliud cogitandum determinatur, ut praeter Laetitiae et Tristitiae naturam, quam prima definitionis pars explicat, Cupiditatis etiam naturam exprimerem*’.

Bovendien moeten we aannemen dat er tevens een manier is waarop ook een *passie* een zeker niveau van adequate kennis impliceert, en dus een zeker niveau van bewustzijn. Ongetwijfeld is de mens niet altijd de adequate mentale oorzaak van de *variatio* in de *conatus*, die hoofdzakelijk afhankelijk is van externe oorzaken. Maar dat impliceert enkel dat wij ons mentaal vaak *niet bewust zijn* van de oorzaken die de actuele mentale toestand determineren, hoewel wij ons wel bewust zijn van die toestand zelf – die we mentaal adequaat kunnen benaderen.

In die zin bewijst Spinoza wat hij zegt in E3p9: 'Zowel wat betreft klare en duidelijke ideeën als verwarde, trachten wij mentaal in stand te houden wat wij zijn gedurende een onbepaalde tijd, en wij zijn ons daar ook bewust van.' De *oorzaken* die mijn *conatus* modificeren zijn adequaat of inadequaat gekend, dat wil zeggen, het kunnen passies of acties zijn. Maar ik kan mij mijn actuele *inspanning* om in mijn bestaan te volharden niet *inadequaat* voorstellen, omdat die *inspanning* mijn actuele essentie is (E3p6). Dus moet ik mij ten minste bewust zijn van die actuele *inspanning*.

Op dezelfde manier moeten wij ontkennen dat er een idee zou kunnen zijn dat *absoluut inadequaat* is – dat wil zeggen volledig onwaar of negatief – en om dezelfde reden moeten we ook ontkennen dat er een gemoedsaandoening zou zijn die *absoluut passief* is. In de mate dat wij met die gemoedsaandoening te maken hebben, worden wij steeds gedetermineerd om te handelen en hoewel we de werkelijke oorzaken niet kennen die ons determineren, weten we dat we sommige handelingen stellen die we adequaat moeten kennen.

Wij kunnen die gedachtegang beter begrijpen via een redenering *ad absurdum*: als er een absoluut onwaar idee kon zijn of een absoluut passieve gemoedsaandoening, dan zouden we geen enkele reden hebben om te zeggen dat we ons daarvan bewust zijn; een absoluut onwaar idee is een idee van *niets*, en er is daarin niets om bewust van te zijn. Een absoluut passieve gemoedsaandoening is een gemoedsaandoening waarin wij geen enkele causale rol spelen, en dus hebben we wat dat betreft niets waarvan we ons kunnen bewust zijn. Om die reden moeten we aandacht schenken aan de context waarin Spinoza spreekt over begeerte en het bewustzijn dat daarmee samenhangt, dat wil zeggen wanneer hij begeerte probeert te definiëren op zichzelf. Die context is erg verschillend van die waarin Spinoza het enkel over begeerte heeft om die op te nemen onder de meest fundamentele soorten passies. Elke gemoedsaandoening kan gezien worden als zowel actief als passief. Bijgevolg sluit het feit dat een gemoedstoestand vanuit een bepaald oogpunt beschouwd wordt als

passief niet uit dat die gemoedstoestand vanuit een ander oogpunt beschouwd wordt als actief. In de definitie van begeerte als een *passieve* gemoedsaandoening gaat het niet meer over het bewustzijn van de begeerte: alle passieve gemoedsaandoeningen bevatten een minimale graad van adequaatheid. Vanuit dit standpunt kan begeerte gedefinieerd worden als het bewuste resultaat van onze drang. Maar die definitie weerhoudt ons niet om begeerte ook als een passieve gemoedsaandoening te beschouwen, wanneer wij begeerte weer laten aansluiten bij haar externe oorzaken, die wij niet adequaat kennen.³¹

Wij kunnen dit punt beter uitleggen aan de hand van een voorbeeld. Het feit dat ik mij in mijn dagelijks leven bewust ben van velerlei dingen betekent niet noodzakelijk dat ik iets adequaat ken.³² Bijvoorbeeld: op dit ogenblik zou ik dit artikel willen beëindigen, en ik ben mij ervan bewust dat ik het wil beëindigen, maar dat betekent niet dat ik ook adequaat weet waarover ik verondersteld wordt te schrijven. Om het in formele taal te zeggen: ik kan mij bewust zijn van p ook wanneer ik p niet adequaat ken. Ik kan dus p willen of begeren ook zonder het te kennen.

Welnu, indien bewustzijn adequate kennis is, kunnen we in gevallen zoals het voorbeeld hierboven de vraag stellen van wat soort dingen ik kennis kan hebben. Als ik p wil, zou ik p toch enigermate moeten kennen, op zijn minst via mijn verbeelding. Die kennis is ongetwijfeld verwarrend. Maar de gemoedsaandoening veroorzaakt door p is zeer duidelijk, aangezien mijn verlangen om p te hebben voortkomt uit die gemoedsaandoening. Als p mij totaal onverschillig liet – dat wil zeggen als p mij niet ‘aandeed’ –

³¹ Balibars opvatting van bewustzijn kan betwist worden in het licht van wat ik tot nu toe heb uitgelegd. Volgens Balibar komen er in Spinoza's werk twee soorten bewustzijn voor: de eerste is verbonden met inadequate kennis en al de objecten van het morele leven, zoals het willen, het begeren enzovoort; de tweede houdt verband met de *scientia intuitiva*. Bovendien onderstreept Balibar de onmogelijkheid om van de ene naar de andere te verschuiven en hij beweert dat dit enkel mogelijk is door een *sprong*. Maar Balibar baseert zich voor zijn argumentering op het voorkomen van het woord *bewust* en zijn afgeleiden en hij wijst erop, niet ten onrechte, dat deze woorden niet theoretisch verbonden zijn met de theorie van het *idea ideae*. Wat mij betreft volgt uit deze bewijzen niet noodzakelijkerwijs dat bewustzijn zou kunnen gezien worden als iets dat onafhankelijk is van deze theorie, noch dat bewustzijn geen adequate kennis zou kunnen hebben van zichzelf. Het is opmerkelijk dat vanuit het standpunt van Balibar de lichamelijke complexiteit geen cruciale rol speelt. Maar Spinoza zelf maakt in E5p22-25 duidelijk dat onze bekwaamheid om adequaat te denken afhankelijk is van de mentale aanwezigheid van een adequaat idee van de essentie van ons lichaam, dat wil zeggen van het *eeuwige deel* van het mentale. Zie daarover Mignini (1990) en (1994), en Scribano (2006), (2008) en (2012).

³² Spinoza lost het probleem van de vrije wil op: ik kan mij bewust zijn van mijn begeerten zonder mij bewust te zijn van hun oorzaken. Zie bijvoorbeeld E1appendix; E2p35s; Brief 58.

dan zou ik p niet willen.³³ En dus impliceren gemoedsaandoeningen, zoals wij aangetoond hebben, geen adequate kennis van mijn lichaam, noch van enig extern lichaam, maar ze impliceren wel een modificatie van mijn *conatus*, dat wil zeggen een interactie met de kracht van mijn lichaam om in zijn bestaan te volharden. Op die manier is mijn verlangen naar p het resultaat van het feit dat p mij in die mate 'aandoet' dat het mijn *conatus* modificeert door de kracht ervan te verhogen. Ik weet misschien niets van de werkelijke essentie van p, of van de reden waarom p mij overkomt, maar ik weet zeker dat p – zoals ik het mij voorstel – een positief effect heeft op mij, want mijn *verlangen naar p* is *identiek* met de kennis van die verhoging.³⁴

Het is belangrijk op te merken dat we het woord 'kennis' hebben gebruikt, hoewel p niet kan leiden tot een *werkelijke* verhoging van mijn *conatus*. Wanneer ik weet dat p verondersteld wordt mijn *conatus* te verhogen, beeld ik mij die verhoging in feite in zonder enige reden om het tegenovergestelde te denken. Maar mijn verbeelding is in dat geval en *in se considerata*, een adequate kennis.³⁵ Wanneer ik p waarmaak en ik stel vast dat p mijn *conatus* vermindert, stel ik niet vast dat mijn eerdere verbeelding in haar geheel onwaar was, maar enkel de onwaarheid dat de reële-p identiek is met de p die ik mij voorheen had ingebeeld – en dat ik dus teleurgesteld ben door de reële-p.³⁶

Bijgevolg, wanneer ik p wil, zelfs als ik mij p louter inbeeld zonder het adequaat te kennen, wordt ik mentaal door p aangedaan op een manier die *het weten* impliceert dat p noodzakelijkerwijs leidt tot een verhoging van mijn *conatus*. Wanneer ik p wil, zelfs als ik p niet adequaat ken, heb ik toch een bepaalde adequate kennis dat een zeker p wel moet bestaan: doordat het me 'aandoet', is er een verhoging in mijn *conatus*. De werkelijkheid kan vanzelfsprekend verschillen van mijn verbeelding, maar de *teleurstelling* die mij te wachten staat, maakt de kennis niet onwaar van wat in het algemeen en afhankelijk van mijn ware natuur, mijn kracht kan verhogen.

Om het zoals Spinoza te zeggen: elk verbeeldingsidee is qua idee iets positiefs, en bijgevolg adequaat (E2p17s). Maar het gebruik dat wij mentaal maken van verbeeldingsgedachten die de *gewone natuurlijke*

³³ Zie bijvoorbeeld E4p29.

³⁴ Aangezien volgens Spinoza *willen dat p* identiek is met *het idee hebben dat p* (E2p48-49), is de kracht van mijn wil identiek met de kracht van mijn idee dat p. Over dit interessante punt, zie Della Rocca (2003); Steinberg (2005) focust eveneens daarop, zie vooral het onderscheid dat zij maakt tussen affirmatie en geloof.

³⁵ Zie E2p17s.

³⁶ Zie bijvoorbeeld E3p18s; E3p36c.

orde volgen, levert *inadequate* kennis op. Dat gebruik levert dus niet het adequate *idea ideae* op dat het bewustzijn is. Bijgevolg kunnen wij op die manier geen mentaal bewustzijn bereiken. Maar in de mate dat wij in staat zijn te *handelen* en dat ons lichaam in staat is tot interactie met andere externe lichamen en daardoor zijn kracht kan vermeerderen – dat wil zeggen in de mate dat wij *adequate oorzaken* zijn – moeten wij ook mentaal verscheidene adequate ideeën oproepen van onze lichamelijke aandoeningen, en door middel daarvan ook een adequaat idee van ons mentale zelf – dat wil zeggen, wij moeten tot mentaal zelfbewustzijn komen.

Volgens Spinoza gaan *activiteit* en *passiviteit* samen in het menselijke wezen en dus ook mentaal gezien. En dus kan bewustzijn geen monolithische toestand zijn: wij zijn ons nooit totaal bewust van iets dat gebeurt, net zoals we ook nooit totaal niet-bewust zijn van onszelf. Integendeel: bewustzijn is afhankelijk van de adequaatheid van elk idee dat we mentaal hebben. Ik kan in toenemende mate een adequate kennis verwerven van de wereld, van mijn lichaam en dus van mezelf, en daardoor kan ik mij in toenemende mate bewust worden van om het even wat mij overkomt. Dit betekent op zijn beurt dat ik in toenemende mate *actief* wordt met betrekking tot die gemoedsaandoeningen die ik adequaat kan kennen door mijn natuur – dat wil zeggen de natuur van mijn lichaam. Ik kan mij op zijn minst bewust zijn of worden van mijn *passies*, en door het verhogen van mijn bewustzijn kan ik de eerste stap zetten naar mijn *vervolmaking*.

Verwijzingen

Balibar, Étienne, «A note on ‘Consciousness/Conscience’ in the *Ethics*», *Studia Spinozana*, 8, 1994, pp. 41-50.

_____ «L’invention de la conscience. Descartes, Locke, Coste et les autres», in *Traduire les philosophes*, ed. by J. Moutaux et O. Bloch, Paris: Publications de la Sorbonne, 2000, pp. 289-307.

Baker, Lynne Rudder, *Persons and bodies. A constitution view*, New York, Cambridge University Press, 2000.

Curley, Edwin, *Spinoza’s Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.

_____ *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza’s Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

Delamarre, Alexandre (ed.) *L’expérience et la conscience*, Arles: Actes Sud, 2004.

Della Rocca, Michael, «The Power of an Idea: Spinoza’s Critique of Pure Will», *Nous*, 37, 2003, pp. 200-231.

Freeman, D. A., «Spinoza on self-consciousness and nationalism», *History of European Ideas*, 16, 1993, pp. 915-920.

- Garber, Daniel, «Descartes and Spinoza on Persistence and Conatus», *Studia Spinozana*, 10, 1994, pp. 43-67.
- Garret, Don, «Spinoza's Theory of Metaphysical Individuation», in *Individuation in Early Modern Philosophy: Descartes to Kant*, ed. by K. F. Barber and J. J. E. Gracia, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 73-101
- _____ «Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination», in *Hueneman* (ed.), 2008, pp. 4-25.
- Gueroult, Martial, *Spinoza. L'âme (Ethique 2)*, Aubier, Paris, 1974.
- Harris, Errol, «The essence of man and the subject of consciousness», in Wetlesen (ed.), 1978, pp. 119-135.
- Hueneman, Charles (ed.), *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Jaquet, Chantal, «Spinoza. Le problème de la conscience», in *Delamarre* (ed.), 2004, pp. 155-186.
- Levy, Lia, *L'automate spirituel. La naissance de la subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Assen, Van Gorcum, 2000.
- Lucash, Frank S., «The Mind's Body: The Body's Self-Awareness», *Dialogue*, 23, 1984, pp. 619-633.
- Malinowski-Charles, Syliane, *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim-Zürich-New York, G. Olms, 2004.
- Martin, Christofer, «Consciousness in Spinoza's philosophy of mind», *Southern Journal of Philosophy*, 45, 2007, pp. 269-287.
- Mascarenhas, Vijay, «Consciousness, Representation, Thought and Extension: an Interpretation of Monistic Parallelism in the Philosophy of Spinoza», *Studia Spinozana*, 14, 1998, pp. 92-109.
- Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, De Minuit, 1969.
- _____ «Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse a Tschirnhaus», *Cahiers Spinoza*, 6, 1991, pp. 83-109.
- Mills, Frederick B., «A spinozist approach to the conceptual gap in consciousness studies», *The Journal of Mind and Behavior*, 22, 2001, pp. 91-102.
- Messeri, Marco, *L'empistemologia di Spinoza. Saggio sui corpi e le menti*, Milano, Il Saggiatore, 1990.
- Mignini, Filippo, «Per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de Intellectus Emendatione* di Spinoza», *La cultura*, 17, 1986, pp. 87-160.
- _____ «In order to interpret Spinoza's Theory of the Third kind of Knowledge: Should intuitive science be considered per causam proximam knowledge?» in E. Curley and P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and directions*, Brill, Leiden, 1990, pp. 136-146.
- _____ «Sub specie aeternitatis. Notes sur Ethique V, prop. 22-23, 29-31», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 119, 1994, pp. 41-54.
- Nadler, Steven, «Spinoza and Consciousness», *Mind*, 117, 2008, pp. 576-601.
- Parkinson, George Henry Radcliffe, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1954,

- ____ «Spinoza's philosophy of mind», in G. Fløistad (ed.), *Contemporary philosophy, a new survey*, 's-Gravenhage, M. Nijhoff, vol. IV, 1983, pp. 105-131.
- Pauen, Michael 1998: 'Vorläufer der Identitätstheorie? Über das Verhältnis Spinozas neuen Varianten des Monismus', *Studia Spinozana*, 14, pp. 36-55.
- Ravven, Heidi Morrison 1998: 'Did Spinoza Get Ethics Right? Some Insights from Recent Neuroscience', *Studia Spinozana*, 14, pp. 56-91.
- Renz, Ursula, «Explicable explainers: the problem of mental dispositions in Spinoza's Ethics», in *Debating dispositions. Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind*, ed. by G. Damschen, R. Schnepf and K. R. Stuber, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2009, pp. 79-98.
- ____ 2011, «The definition of the human mind and the numerical difference between subjects (2p11-2p13s)», in *Spinoza's Ethics. A collective commentary*, ed. by M. Hampe, U. Renz, and R. Schnepf, Brill Publishers, Leiden, pp. 99-119.
- Sacksteder, William, «*Spinoza on Part and Whole: the Worm's Eye View*», in *Spinoza: New Perspectives*, R. W. Shahan and J. I. Biro, eds., University of Oklahoma Press, Norman, 1978, pp. 139-159.
- ____ «Simple Wholes and complex Parts», *Philosophy and phenomenological Research*, 45, 1985, p. 393-406.
- ____ «Least Parts and Greatest Wholes. Variations on a theme in Spinoza», *International Studies in Philosophy*, 23 (1), 1991, pp. 75-87.
- Sangiaco, Andrea, 'Sulla compiutezza del 'De Intellectus Emendatione' di Spinoza', *Rivista di Storia della Filosofia*, 24 (1), 2010(a), pp. 1-22.
- ____ 'Gli strani confini della coscienza: Spinoza e gli animali', *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 2 (4), 2010(b), pp. 145-162; <<http://www.giornalecritico.it>>.
- Scribano, Emanuela, *Angeli e Beati. Modelli della conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- ____ *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- ____ *Spinoza muore*, «Rivista di Storia della Filosofia», 26 (1), Milano, 2012, pp. 107-130.
- Spinoza, Baruch, *The Collected Works of Spinoza* (Vol. 1), transl. Edwin Curley, Princeton University Press, Princeton, 1984.
- Steinberg, Diane, 'Belief, Affirmation, and the Doctrine of Conatus in Spinoza', *The Southern Journal of Philosophy*, 43 (2005), pp. 147-158.
- Wetlesen, Jon (ed.), *Spinoza's philosophy of man. Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium, 1977*, Oslo-Bergen-Tromsø, Universitetsforlaget (distributed by Global Book Resources Ltd.), 1978.
- Wilson, Margaret D., «Objects, Ideas, and Minds: Comments on Spinoza's Theory of Mind», in *Wilson*, 1999(a), pp. 126-140.
- ____ «For They Do Not Agree in Nature with Us: Spinoza on the Lower Animals», in *Wilson*, 1999(b), pp. 178-195.
- ____ *Ideas and mechanism. Essays on early modern philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Zourabichvili, François, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002.

