

Individu en collectief bij Spinoza¹

Piet Steenbakkers

(Universiteit Utrecht/Erasmus Universiteit Rotterdam)

1 Van 'atheïst' naar 'akosmist'

De tegenwoordig wijd verbreide opvatting dat Spinoza een atheïst zou zijn geweest, was ook in zijn eigen tijd algemeen gangbaar. Een cruciaal verschil is wel dat dit voor ons een neutrale en zelfs positieve benaming kan zijn, terwijl 'atheïst' voor Spinoza's tijdgenoten een diskwalificatie was, een zeer ernstige en gevaarlijke aantijging. Spinoza zelf tekende daar dan ook verontwaardigd protest tegen aan in een brief aan Jacob Ostens: de kwalijke morele reputatie van atheïsten is op hem niet van toepassing.² Die automatische koppeling van immoraliteit en goddeloosheid is essentieel: voor een zeventiende-eeuwer is een atheïst niet iemand die het *bestaan* van God loochent, maar die ontkent dat er een God is die *ingrijpt* in onze wereld en optreedt als *rechter* van onze daden. Want, zo redeneerde men toen (en velen redeneren nog altijd zo), als God ons niet zou belonen voor goed gedrag en straffen voor onze zonden, waarom zouden we dan nog morele normen respecteren? Het negeren daarvan kan, zeker op korte termijn, voordelen opleveren, en zal dus aantrekkelijker worden als er geen straf in het hiernamaals dreigt. In deze optiek is een atheïst dan ook iemand die niet in de *juiste* God gelooft. Dat was al zo in de oudheid: Epicurus werd als atheïst beschouwd, al bestreed hij het bestaan van de goden niet; hij meende alleen dat die zich niet met de mensen bemoeiden.³ In de brief aan Ostens verdedigde Spinoza zich tegen de verdenking van atheïsme door te wijzen op zijn levenswandel, maar dat heeft de meesten van zijn tijdgenoten niet overtuigd. Een God die geen persoonlijke God was, maar samenviel met de dynamische kracht van de natuur als geheel, een God die dus de wereld niet geschapen had en mensen niet beloonde noch strafte, telde niet.

In de loop van de achttiende eeuw blijft Spinoza's veronderstelde atheïsme een belangrijk element van de bestrijding van zijn filosofie. Toch verandert er wel wat. Dat een atheïst per definitie immoreel is wordt niet meer vanzelfsprekend geacht. Pierre Bayle (1647–1706), die dit in een eerder geschrift nog wel had beweerd, komt daar in zijn *Dictionnaire historique et critique* op terug.⁴ Juist door het leven van Spinoza, die volgens hem wel een atheïst was, maar dan een deugdzaam, komt Bayle tot het inzicht dat atheïsten wel eens gewoon een andere opvatting van God zouden kunnen hebben, zonder meteen moreel volstrekt verdorven te zijn.

De grote Duitse verlichtingsfilosoof Christian Wolff (1679–1754) betoogde dat Spinoza, ook

¹ *Licentie*: de tekst van deze lezing mag onder de volgende voorwaarden worden gekopieerd, verspreid en doorgegeven: (1) de naam van de auteur dient te worden vermeld; (2) het gebruik mag geen commerciële doeleinden hebben; (3) de tekst mag niet worden gewijzigd of bewerkt. Formeel: op deze tekst is van toepassing de zogeheten Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International. Meer over deze licentie is te vinden op <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Vertalingen zijn van mij, tenzij anders vermeld.

² Spinoza, *Briefwisseling*, vert. F. Akkerman (Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1977), p. 285 (Brief 43, februari 1671).

³ Dirk Obbink, 'The Atheism of Epicurus', *Greek, Roman and Byzantine Studies* 30:2 (1989), pp. 187–223.

⁴ Het eerdere werk was de tweede druk (1680) van zijn *Pensées diverses sur la comète*. Zijn *Dictionnaire* (met één *n*) begint vanaf 1697 te verschijnen. Behalve in Spinoza zag Bayle ook in Vanini een voorbeeld (en zelfs martelaar) van een deugdzame atheïsme: *Pensées diverses* I, pp. 375–376 (zie Bayle, *Écrits sur Spinoza*, ed. Charles-Daubert & Moreau, Paris: Berg, 1983, p. 167).

al loochent hij het bestaan van God niet, nog erger is dan het atheïsme.⁵ Zo zou hij door God tot de enige substantie te maken lichamen en geesten van hun zelfstandige bestaan hebben beroofd.⁶ Daarmee vervalt het verschil tussen Schepper en schepselen: ‘Spinoza maakt de macht van de natuur tot de macht van God, en neemt zo de hele natuur in eigenlijke zin van de lichamen waaruit de wereld bestaat weg, ofwel: hij maakt de natuur in eigenlijke zin tot een onding.’⁷ Spinoza loochent dus niet God, maar de wereld of het universum. Een halve eeuw later zet Salomon Maimon (1753–1800), een tijdgenoot en scherpzinnig criticus van Kant, de logische vervolgstap door dan ook maar de terminologie aan te passen:

Het *spinozistische* stelsel gaat [...] uit van een en dezelfde substantie [...]. Deze unieke substantie is volgens hem niet alleen het enig *mogelijke zelfstandige* (van een uitwendige oorzaak onafhankelijke), maar ook het enige *voor zich bestaande* wezen, waarvan de bestaanswijzen (*modi*) alle wezens zijn die zich zogenaamd buiten hem bevinden. [...] In dit stelsel is alleen de eenheid reël; het menigvuldige slechts ideëel. [...] Het is onbegrijpelijk hoe men het spinozistische stelsel als atheïstisch heeft kunnen bestempelen. Dat laatstgenoemde [nl. het atheïstische] loochent het bestaan van God, het eerste echter [nl. dat van Spinoza] het bestaan van de *wereld*. Het zou dus veeleer het *akosmische* systeem moeten heten.⁸

De nieuwe term van Maimon maakte school: zo gebruikte Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) hem toen hij zich in 1799 verweerde tegen de aantijging van atheïsme: ‘indien een tegenstander op een nieuwe benaming zint, mag hij mij bijvoorbeeld een *akosmist* noemen, zolang hij me maar geen *atheïst* noemt.’⁹

Inmiddels was tegen het einde van de jaren 1780 door de beroemde *Pantheismusstreit* tussen Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) en Moses Mendelssohn (1729–1786) Spinoza volop in de belangstelling komen staan.¹⁰ De vraag naar zijn werken nam plotseling sterk toe, en in 1802–1803 gaf de theoloog Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761–1851) voor het eerst een bundeling uit van alle overgeleverde geschriften van Spinoza. Hij publiceerde in het eerste deel ook Spinoza’s *Adnotationes ad Tractatum theologico-politicum*, in de tot dan toe enige bekende versie, in het Frans. In hetzelfde jaar 1802 kwam een aparte editie van die *Adnotationes* in het Latijn uit, van de hand van Christoph Gottlieb von Murr (1733–1811). Paulus wilde die Latijnse aantekeningen opnemen in het tweede deel van zijn volledige uitgave, en verzocht zijn collega Georg Wilhelm Friedrich Hegel ((1770–1831) de twee versies te vergelijken en hem de resultaten te melden. Hegel bestudeerde de uitgave van Von Murr nauwgezet. In het voorwoord daarvan las hij het volgende: ‘Het stelsel van Spinoza is door theologasters [godgeleerde beunhazen] zonder enige grond *atheïstisch* genoemd, maar het had veeleer *akosmisch* moeten heten.’ Zo heeft het etiket dat Salomon Maimon op Spinoza had geplakt zich een plaats verworven in het Duitse idealisme.

Rond 1800 was er in dat Duitse idealisme grote belangstelling voor het filosofische vraagstuk van eenheid, identiteit en differentie, en in samenhang daarmee voor de relatie van deel tot geheel. Zowel de samenwerking als de breuk tussen Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) en Hegel hangen daarmee samen, en de kwestie speelt ook een rol in hun confrontatie met Fichte. Fichte zelf benadrukte dat zijn filosofie zich onderscheidde van het stelsel van Spinoza, ‘die ook

⁵ *Theologia naturalis* (Frankfurt 1737) § 716, p. 729.

⁶ *Theologia naturalis* § 708n, pp. 720–721.

⁷ *Herrn Christian Wolffs Widerlegung der Sittenlehre B.v.S.* (Frankfurt/Leipzig 1744), § 696, p. 72. (Vervolg op *B.v.S. Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf.*)

⁸ *Salomon Maimons Lebensgeschichte*, hg. K.P. Moritz, 1792/93, 1. Teil, 153–154. (Maimon, *Gesammelte Werke*, hg. V. Verra, Bd. 1, Hildesheim: Olms, 1965).

⁹ *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus* (in *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, 1799), p. 56. Zie ook Christian Danz, ‘Der Atheismusstreit um Fichte’, in G. Essen & C. Danz, *Philosophisch-theologische Streitsachen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012), pp. 135–213.

¹⁰ Voor een recent overzicht zie Michael Murrmann-Kahl, ‘Der Pantheismusstreit’, in Essen & Danz, *Philosophisch-theologische Streitsachen*, pp. 93–134.

absolute eenheid wil, maar vandaaruit geen brug weet te slaan naar het menigvuldige, en omgekeerd als hij het menigvuldige heeft vandaaruit niet tot de eenheid kan geraken.¹¹ Toch prijst hij Spinoza als een moedig denker:

Dit was nu juist het probleem van elke filosofie die geen *dualisme* wilde zijn, maar ernst maakte met het zoeken naar eenheid, namelijk dat ofwel wij ten gronde moesten gaan, ofwel God. Wij wilden niet, en God – dat mocht niet! De eerste moedige denker die doorzag dat er iets vernietigd moest worden, had ook door dat die vernietiging ons moest treffen. Deze denker was Spinoza: *dat al het individuele zijn als op zich geldig en voor zich bestaand in zijn stelsel ten onder gaat*, is duidelijk en onloochenbaar.¹²

Hegel noemde Spinoza ‘het toppunt van de moderne wijsbegeerte: ofwel spinozisme, ofwel geen filosofie.’ Maar toch is ook dit hoogtepunt vanuit Hegels gezichtspunt te eenzijdig:

God is alleen de *ene* substantie; de natuur, de wereld is, naar een uitdrukking van Spinoza slechts affectie, modus van de substantie, niet zelf iets substantieels. Het spinozisme is dus akosmisme. Het wereldwezen, het eindige wezen, het heelal, de eindigheid is niet het substantiële – dat is veeleer God alleen. Het tegendeel is waar van alles wat beweerd wordt door hen die hem van atheïsme beschuldigen; bij hem is er juist te veel God.¹³

Daardoor vindt men bij Spinoza volgens Hegel niet zoiets als een principe van subjectiviteit, individualiteit, persoonlijkheid.¹⁴ Men kan Spinoza beter als akosmist betitelen, want hij ‘beweert dat wat men een wereld noemt helemaal niet bestaat: het is slechts een vorm van God, niets op en voor zichzelf. De wereld heeft geen echte realiteit, dat is allemaal in de afgrond van de *ene* identiteit geworpen.’¹⁵

Spinoza van atheïst tot akosmist, van godloochenaar tot ontkenner van de wereld en daarmee van de concrete, individuele dingen – in hoeverre heeft zijn filosofie tot deze interpretatie aanleiding gegeven? Is het inderdaad zo dat Spinoza geen stevige theorie van de individualiteit heeft ontwikkeld?¹⁶ Laten we daar eens nauwkeuriger naar gaan kijken.

2 Spinoza’s notie van individualiteit

De Duitse idealisten bewonderden Spinoza mateloos, omdat hij er als eerste in was geslaagd God als immanent te denken. Maar de prijs die hij daarvoor had moeten betalen was te hoog: hij had zichzelf daardoor de mogelijkheid ontzegd om op een plausibele manier over de individuele dingen te spreken als *echt bestaand*. Als er niets buiten God bestaat, dan zou je eigenlijk ook moeten zeggen dat wij bijvoorbeeld niet zelf denken, maar dat God in ons denkt. En inderdaad schrijft Spinoza in de *Ethica* dat

de menselijke geest deel is van het oneindige verstand van God, en derhalve zeggen we, wanneer we zeggen dat de menselijke geest dit of dat waarneemt, niets anders dan dat God,

¹¹ Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* II, Bd. 8: *Nachgelassene Schriften 1804*, hg. von R. Lauth & H. Gliwitsky (Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1985), p. 54.

¹² Fichte, *Gesamtausgabe* II, Bd. 8, p. 114; tweede cursivering van mij.

¹³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3. Teil, 2. Abschn., 1. Kap., 1. Abt., 2: Spinoza (Hegel, *Werke* in 20 Bdn., hg. von E. Moldenhauer & K.M. Michel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970, Bd. 18), pp. 163, 162. De tekst van deze uitgave (op basis van die van de ‘Verein von Freunden des Verewigten’, 1832–1845) is samengesteld uit college-aantekeningen die zich over een periode van 25 jaar uitstrekken.

¹⁴ Hegel, *Vorlesungen*, p. 163.

¹⁵ Hegel, *Vorlesungen*, p. 194.

¹⁶ Cf. Yitzhak Melamed, ‘Immanent Cause, Acosmism, and the Distinction between “Modes of God” and “Modes of an Attribute”’, in Melamed, *Spinoza’s Metaphysics: Substance and Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 61–86, speciaal ‘The weakness of individuality in Spinoza’, pp. 72–79.

niet voor zover hij oneindig is, maar voor zover hij zich ontvouwt in de aard van de menselijke geest, ofwel voor zover hij de essentie van de menselijke geest uitmaakt, dit of dat idee heeft.¹⁷

Voor Spinoza's notie van individualiteit moeten we te rade gaan bij de zogenaamde 'fysische excursie' die hij heeft ingevoegd tussen de stellingen 13 en 14 van deel 2 van de *Ethica*. De excursie heeft geen eigen opschrift; Spinoza merkt laconiek op dat het, alvorens de relatie tussen lichaam en geest nader te bepalen, 'nodig is eerst het een en ander op te merken over de aard van lichamen.'¹⁸ In die excursie geeft Spinoza zijn definitie van 'individu', en dat is een hoogst ongebruikelijke invulling van het begrip, zeker als je bedenkt dat het Latijnse woord *individuum* ooit door Cicero was gevormd ter vertaling van het Griekse *atomon*, het ondeelbare. Omdat Spinoza de hele natuur als één substantie begrijpt, en alle gedaanten ervan als even zovele *modi*, bestaanswijzen van die ene substantie, bestaan er voor hem geen absolute afgrenzingen tussen de afzonderlijke *modi*. Individualiteit is dan ook altijd relatief. Zijn definitie luidt nu:

Wanneer enkele lichamen van dezelfde of verschillende grootte een zodanige druk van de overige ondergaan dat ze zich aan elkaar hechten, of als ze zich met dezelfde of verschillende snelheden zo bewegen dat ze hun bewegingen op een zekere wijze aan elkaar overdragen, zullen wij zeggen dat die lichamen onderling verenigd zijn en dat ze alle tezamen één lichaam ofwel individu vormen, dat zich van de overige onderscheidt door zijn vereniging van lichamen.

In lemma 5 wordt dit nader toegelicht: 'Als de delen die een individu vormen groter of kleiner worden, maar in die proportie dat alle ten opzichte van elkaar dezelfde verhouding van beweging en rust bewaren, dan zal het individu insgelijks zijn aard blijven houden als voorheen, zonder enige wijziging van zijn vorm.' Het gaat dus om een *samengesteld lichaam*, waarvan de delen ten opzichte van de omgeving een zodanige samenhang bewaren dat ze zich als één lichaam blijven gedragen. Spinoza's individu is dan ook een *relatieve* eenheid, die het vermogen heeft in een steeds wisselende omgeving overeind te blijven. Wat je als individu beschouwt, hangt af van *wat* je ten opzichte van *welke* omgeving bekijkt. Op die manier kunnen we op allerlei niveaus individuen waarnemen, in opklimmende gradaties van samengesteldheid. 'En als we zo verder doorgaan tot in het oneindige, zullen we gemakkelijk inzien dat de gehele natuur één individu is, waarvan de delen, dat wil zeggen alle lichamen, op oneindige wijzen variëren zonder enige wijziging van het individu als geheel,' aldus het scholium bij lemma 7. Dit geheel van de fysieke natuur noemt hij in een brief 'de gedaante van het universum als geheel (*facies totius universi*), die, hoewel zij op oneindig vele wijzen wisselt, toch altijd dezelfde blijft.'¹⁹

Het is deze relatieve benadering van het individu die bij mij altijd associaties oproept met vogelzwermen of vissenscholen: elke vogel en elke vis kan, ten opzichte van de andere vogels en vissen, gezien worden als individu, maar ook de zwerm of school als geheel heeft een bepaalde onderlinge verhouding van beweging en rust waardoor hij als individu opereert. Dat geldt overigens ook de andere kant op: de vleugels en vinnen en andere lichaamsdelen van de individuele vogels of vissen kunnen op hun beurt ook als individuen worden beschouwd. Zo loopt het scala van mogelijke individuen van de eenvoudigste samengestelde lichamen aan het ene uiterste tot aan het heelal aan het andere uiterste. Gelukkig hebben we vandaag een specialist in ons midden, Charlotte Hemelrijk, die kan uitleggen of deze associatie met zwermen en scholen ergens op berust.

Op dit punt aangekomen begint zich, naar ik hoop, ook af te tekenen wat de praktische relevantie zou kunnen zijn van deze tot dusver nogal abstracte uitweiding over de metafysica van

¹⁷ *Ethica* 2, stelling 11, corollarium.

¹⁸ *Ethica* 2, stelling 13, scholium, eind.

¹⁹ Brief 64, 26 juli 1675, aan G.H. Schuller (*Briefwisseling*, vert. Akkerman, p. 357).

het individu. Het aan *individu* contraire begrip dat onmiddellijk bij ons eenentwintigste-eeuwers opkomt, is het *collectief*. Daar hebben we het tot dusver nog niet over gehad, maar na het voorgaande zal het niet verbazen dat een collectief, bijvoorbeeld een bus of een zaal vol mensen, of een zwerm vogels, of een samenleving, voor Spinoza een individu van een hogere gradatie is.²⁰ Dat heeft uiteraard consequenties voor zijn politieke filosofie, waarover ik aan het eind kom te spreken. Eerst moeten we echter nog achterhalen, hoe die eindeloze variëteit aan dingen die tezamen het heelal vormen, eigenlijk tot individu worden gemaakt.

3 Spinoza's individuatie-principe: de *conatus*

Aan de middeleeuwse wijsbegeerte danken we de het begrip *individuatie-principe*. Dat is niet voor alle filosofen een probleem: wie ervan uitgaat dat het enige wat echt bestaat de individuele dingen, dieren en mensen zijn, en dat alle universele begrippen menselijke abstracties zijn, hoeft niet te verklaren op grond van welk beginsel die individuen tot stand komen. In het algemeen is Spinoza ook te rekenen tot deze ('nominalistische') traditie, die beweert dat *universalia* niet echt bestaan maar slechts *namen* zijn die wij aan zulke abstracties geven. Zoal we echter hebben gezien heeft hij door zijn alomvattende substantieleer wel iets uit te leggen: wat zijn die *modi* nog meer dan schijn gestalten van iets dat wezenlijk substantie is? Op grond waarvan heeft het zin om over individuen te praten als werkelijk bestaand?²¹

Dat Spinoza niet alleen aan het geheel, de substantie, maar ook aan de delen een werkelijk bestaan toekent, wordt onder meer duidelijk uit zijn brief aan Oldenburg van 20 november 1665. Die gaat over de relatie tussen geheel en delen, en bevat in een ietwat andere formulering de beschrijving van het universum die we al zijn tegengekomen, namelijk als het geheel van alle lichamen waarin altijd dezelfde verhouding tussen beweging en rust bewaard blijft.²² In die brief nu schrijft Spinoza:

Onder de samenhang [...] van de delen versta ik niets anders dan dat de wetten, dat wil zeggen de natuur, van het ene deel zich zo aanpassen aan de wetten of natuur van het andere deel, dat ze elkaar zo weinig mogelijk tegenwerken. Wat het geheel en de delen betreft: ik beschouw de dingen in zoverre als delen van een geheel, als hun naturen zich wederzijds aan elkaar aanpassen, zodat ze alle zoveel mogelijk met elkaar in harmonie zijn.²³

Hieruit leidt Spinoza af, dat ieder lichaam 'als een deel van het hele universum moet worden beschouwd, en dat het met het geheel waartoe het behoort harmonieert en met de andere delen samenhangt.'²⁴ Onderliggende gedachte hierbij is, dat elk afzonderlijk individu er zoveel als het kan naar streeft zichzelf te handhaven.²⁵ Dit is de beroemde *conatus*, het streven naar zelfbehoud, dat Spinoza tot het centrale leerstuk van de *Ethica* heeft gemaakt. Hij ontvouwt die theorie in de stellingen 4 tot en met 7 van deel 3, en verklaart daar dat dit streven de essentie van elk ding uitmaakt. Dat wil zeggen dat het ding daardoor wordt gemaakt tot wat het is, en als dit streven

²⁰ In een belangrijk artikel uit 2003, 'L'État, selon Spinoza, est-il un individu au sens de Spinoza?' (herdrukt in Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*, Lyon: ENS Éditions, 2011, 417–435) maakt Alexandre Matheron een onderscheid tussen twee soorten individuen: reizigers in een metro, bijvoorbeeld, vormen een nogal losse vorm ervan die bestaat zolang de reizigers door externe oorzaken bijeen worden gehouden, een samenleving is een veel hechtere vorm, door interne communicatie en interactie (p. 418).

²¹ Zie hierover ook Don Garrett, 'Spinoza's Theory of Metaphysical Individuation', in K.F. Barber & J.J.E. Garcia (eds), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy: Descartes to Kant* (Albany: State University of New York Press, 1994), pp. 73–101.

²² Brief 32 aan H. Oldenburg (*Briefwisseling*, vert. Akkerman), p. 232.

²³ Brief 32, p. 231.

²⁴ Brief 32, p. 233.

²⁵ *Ethica* 3, stelling 6.

ophoudt, wordt het ding opgeheven – zie Spinoza's definitie van essentie aan het begin van deel 2. Met de *conatus* hebben we dus Spinoza's individuatie-principe te pakken.²⁶ De delen 1 en 2 leiden erheen, en in de rest van het boek ontwikkelt hij van hieruit zijn eigenlijke ethiek.

De ononderbroken keten van processen die individuen voortbrengen heeft twee aspecten: (1) de dingen moeten actief zijn, dat wil zeggen effecten bewerkstelligen die in overeenstemming zijn met hun eigen aard, hetgeen aanpassing vereist aan een complexe en steeds wisselende omgeving, en (2) ze moeten zich verzetten tegen hun vernietiging, dus de onvermijdelijk optredende conflicten met die omgeving in hun voordeel beslechten.²⁷ Alleen zo, in wisselwerking met alle andere individuen, dus in universele interactie, kunnen individuen ontstaan en voortbestaan. Anders uitgedrukt: wat niet poogt zich te handhaven, is geen individu.²⁸ Vandaar dat, in de visie van Spinoza, het bestaan van individuen onlosmakelijk verbonden is met de samenhang van de gehele natuur.

In Spinoza's omschrijving van de *conatus* zit een element dat op het eerste gezicht wat raadselachtig is. Ik doel op de Latijnse uitdrukking *quantum in se est*, zoveel als het ding kan, of voor zover het aan dat ding zelf ligt. De herkomst ervan is duidelijk: Spinoza ontleende zijn definitie vrijwel letterlijk aan de formulering die René Descartes had gegeven van de wet van de traagheid, in *Principia philosophiae* II, § 37: 'De eerste natuurwet is dat elk ding, zoveel als het kan, altijd in dezelfde staat volhardt; en dat dus iets wat beweegt altijd doorgaat met bewegen.'²⁹ De *overeenkomst* tussen de formuleringen van Descartes en Spinoza is dat een uitwendige factor vereist is om het ding uit zijn huidige staat te krijgen: als het aan het ding zelf ligt, gaat het door met wat het deed – bewegen, stil liggen of zich handhaven. Vandaar dus dat *quantum in se est*. Het grote *verschil* dat Descartes het over bewegingswetten heeft en Spinoza over zelfhandhaving.

Waar haalt Spinoza's individu nu de kracht vandaan die het daarvoor nodig heeft? Het antwoord kan alleen maar luiden: uit de natuur, ofwel uit God. In de mate waarin elk ding deel heeft aan de natuur, deelt het in de kracht van de natuur en kan het zich handhaven. God of de natuur is bij uitstek energie, productiviteit. De *conatus* van elk individueel ding is de voortzetting van de natuurlijke macht die het heeft om te bestaan, en die kan het alleen aan de natuur ontnemen: 'al wordt elk afzonderlijk ding door een ander afzonderlijk ding gedetermineerd om op bepaalde wijze te bestaan, toch volgt de kracht waarmee elk ding in zijn bestaan volhardt uit de eeuwige noodzakelijkheid van de aard van God.'

Waarom hebben Wolff, Maimon en Hegel en zovele anderen dit gemist? Vanwaar die gedachte dat Spinoza geen, of hoogstens een zwak ontwikkeld individubegrip zou kennen? Die vraag intrigeert me, maar een antwoord daarop kan ik vooralsnog niet geven. Wel kan ik aangeven in welke richting ik zoek. De centrale positie van Spinoza's *conatus*-leer is eigenlijk pas in de late twintigste eeuw sterk in de belangstelling gekomen, in ieder geval als fundering voor zijn psychologie (affectenleer) en antropologie. Toch hebben nog maar weinig commentatoren gewezen op het belang ervan voor zijn individu-begrip en voor zijn politieke en sociale filosofie. Ongetwijfeld de belangrijkste bijdrage daaraan is geleverd door Alexandre Matheron, eerst met zijn baanbrekende studie *Individu et communauté chez Spinoza* (1969) en later met belangrijk aanvullend onderzoek naar Spinoza's politieke denken.³⁰ Misschien heeft eerst het darwinisme moeten opkomen om ons te doen beseffen hoe alomtegenwoordig dit streven naar zelfbehoud in de natuur is. Daarmee wil ik overigens niet suggereren, zoals wel is gedaan (o.a. door Nietzsche,³¹

²⁶ Pace Garrett, 'Spinoza's Theory of Metaphysical Individuation', p. 78.

²⁷ Cf. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, nouvelle édition (Paris: Minuit, 1988; eerste uitgave 1969), p. 11.

²⁸ Matheron, *Individu et communauté*, pp. 18–19, 23.

²⁹ Descartes, *Oeuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam & P. Tannery (Paris: Vrin, 1965–83), deel VIIIA, p. 62.

³⁰ Gebundeld in Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (2011).

³¹ *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), § 349, in Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, hg. Colli & Montinari (München: DTV, 1999) Bd 3, pp. 585–586.

en door Antonio Damasio³²), dat Spinoza's leer van de *conatus* een voorloper van de evolutietheorie zou zijn. De ideeën zijn compatibel, maar verder niet vergelijkbaar.³³

4 Het collectief als individu: Spinoza's politieke denken³⁴

We hebben gezien dat individuen in Spinoza's stelsel alleen in een context, een samenhang met andere individuen kunnen ontstaan en voortbestaan. Dat geldt voor alle individuele dingen, en dus ook voor mensen, die net als alle ander dingen deel zijn van de natuur. Al in de *Ethica* betoogt Spinoza dat mensen zich alleen maar kunnen ontplooien in een samenleving en daarbuiten geen overlevingskansen hebben.³⁵ In zijn laatste, onvoltooide verhandeling, de *Tractatus politicus*, maakt hij een begin met het systematisch uitwerken van de wetmatigheden die van mensen een gemeenschap maken. Het tweede hoofdstuk ervan is gewijd aan het natuurrecht. Hierin geeft Spinoza een overzicht van de politiek relevante resultaten van zijn eerdere filosofische onderzoekingen. De macht waardoor alle dingen in de natuur bestaan en waardoor ze functioneren is de eeuwige macht van God. Hieruit volgt wat *natuurrecht* is, namelijk de *macht* van de natuur. God heeft immers recht op alles, en het recht van God is niets anders dan Gods macht:

Zo strekt het natuurlijke recht van de hele natuur, en dientengevolge ook van elk individueel ding, zich net zover uit als zijn macht; en wat elk mens op grond van de wetten van zijn natuur doet, doet hij dientengevolge met het volste recht van de natuur.³⁶

Omdat mensen meer door blinde begeerte worden geleid dan door de rede, worden hun natuurlijke recht en macht bepaald door hun affectieve streven naar zelfbehoud. Woede en haat spelen daarbij een belangrijke rol, en voor zover die hun onderlinge relaties bepalen zijn mensen van nature elkaars vijanden.³⁷ Als mensen zich verenigen en hun krachten bundelen, neemt hun macht toe. Allen worden dan 'als het ware door één geest geleid' (*una veluti mente ducuntur*).³⁸ Deze uitdrukking, *una veluti mente*, 'als het ware door één geest' wordt door Spinoza in de *Tractatus politicus* vele malen herhaald.³⁹ Ook in de *Ethica* komt de uitdrukking voor, in *Ethica* 4, stelling 18, scholium, maar dan met *quasi* in plaats van *veluti*:

Voor een mens is dus niets nuttiger dan een mens; mensen, zo zeg ik, kunnen zich niets voortreffelijkers wensen om hun zijn te behouden dan dat allen in alles zo overeenkomen, dat de lichamen en geesten van allen als het ware één geest en één lichaam (*unam quasi mentem unumque corpus*) vormen, en dat allen er samen naar streven hun zijn zoveel als ze kunnen te behouden, en dat ze allen samen het gemeenschappelijke nut van allen voor zich trachten te bereiken.

³² *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain* (Orlando: Harcourt Harvest, 2003), p. 269.

³³ Zie mijn 'Spinoza and Evolutionary Theory: The Case of T.H. Huxley', *Teoria: Rivista di filosofia* 32:2 (2012), pp. 229–246; 'In Spinoza, none of the elements now commonly thought of as distinctive of evolutionary thinking are to be found: descent with modification, natural selection, species change, heredity, variation, multiplication – all this is absent from Spinoza's works. The same goes for the sort of grand historical perspective an evolutionary theory requires.' (p. 231).

³⁴ Deze paragraaf is, met aanpassingen, ontleend aan mijn artikel 'Benedictus de Spinoza (1632–1677): De samenleving als deel van de natuur', in E. De Bom (red.), *Een nieuwe wereld: Denkers uit de Nederlanden over politiek en maatschappij (1500–1700)* (Kalmthout: Polis, 2015), 220–255, 297–301, 325–327.

³⁵ Cf. *Ethica* 4, stelling 35, scholium; stelling 73; appendix cap. 9; appendix cap. 12.

³⁶ *Tractatus politicus* 2.4.

³⁷ *Tractatus politicus* 2.14.

³⁸ *Tractatus politicus* 2.6.

³⁹ Namelijk negen keer: *Tractatus politicus* 2.16, 2.21, 3.2, 3.5, 3.7, 4.1, 6.1, 6.19, 8.6. Zoals Matheron ('L'État, selon Spinoza', p. 429) constateert, gebruikt Spinoza ook één keer *unum veluti corpus*, namelijk in 8.19.

Dat Spinoza een groep mensen, of een hele samenleving, als één individu typeert, dus als één samengesteld lichaam, zal inmiddels geen verbazing meer wekken. Dat hij aan dit maatschappelijke individu een ‘geest’ toekent, is minder vreemd dan het wellicht lijkt.⁴⁰ In Spinoza’s metafysica zijn er ideeën voor alle lichamen. In het geval van het menselijk lichaam is dat de menselijke geest; het Latijnse woord dat hij voor geest gebruikt, is *mens*, meervoud *mentes* (waarvan ‘mentaal’ is afgeleid; ook verwant aan het Engelse woord *mind*). In de *Ethica* reserveert Spinoza de term ‘geest’ alleen voor mensen: hij vermijdt dat woord als hij het over God en over dieren heeft. In de *Tractatus politicus* schroomt hij evenwel niet om ook aan het collectieve lichaam van de menselijke samenleving een geest toe te schrijven. Zo kunnen er ook collectieve verbeeldingen ontstaan.⁴¹ Dat in een samenleving ook collectieve opvattingen, overtuigingen, wilsuitingen, tradities, vooroordelen enzovoort heersen is duidelijk; minder goed zichtbaar is dat die ook een eigen bestaan hebben, en niet te reduceren zijn tot een optelsom van de opvattingen van de samenstellende leden. Er is dus sprake van een eigen *modus*, die wel degelijk als één kan worden gezien. We zien hier dus dat niet alleen *lichamen* (waarvoor Spinoza het begrip oorspronkelijk had gebruikt) maar ook geestelijke ‘dingen’ individuen zijn.

Het collectieve recht dat wordt gedefinieerd door de macht van de verenigde menigte (*multitudo*) bestempelt Spinoza als *imperium*, hetgeen hier het beste vertaald kan worden als het ‘hoogste gezag’ ofwel de ‘sovereiniteit’. Afhankelijk van de staatsvorm is de leiding in handen van een monarch (monarchie), een raad van regenten (aristocratie) of het volk als geheel (democratie), en in elk model vervult de desbetreffende soeverein als het ware de rol van de geest van de staat (*imperii veluti mens*).⁴²

5 Besluit

Ik rond af. Spinoza heeft een eigen en eigenzinnige theorie van de individualiteit ontwikkeld, die innig is verbonden met de centrale drijvende kracht die hij in de natuur ontwaart: het universele streven naar zelfbehoud, waaruit zowel conflicten en strijd als samenwerkingsverbanden voortkomen. In plaats van ons blind te staren op het statische dilemma ‘collectief of individu’ kunnen we ons, zo lijkt Spinoza’s notie van relatieve individualiteit te suggeren, beter richten op de dynamiek van de vloeiende wisselwerking tussen individu en collectief. De maatschappelijke problemen zijn daarmee niet opgelost: in dit proces ontstaan voortdurend talloze conflicten, waarin individuen in allerlei configuraties opkomen en ondergaan. Wel heeft Spinoza een robuuste theorie geleverd waarmee deze patronen in onderlinge samenhang begrepen kunnen worden, en, wie weet, ook wel eens ten goede bijgestuurd. *Hoe* dat dan zou moeten gebeuren, is iets wat het politieke lichaam van de samenleving uitmaakt – ‘als het ware met één geest’. Zoals alle waarlijk grote filosofen laat Spinoza ons uiteindelijk toch zelf denken.

⁴⁰ Men leze de briljante analyse van Matheron, ‘L’État, selon Spinoza’, pp. 423–426.

⁴¹ Cf. M. Gatens & G. Lloyd, *Collective Imaginings: Spinoza past and present* (London: Routledge, 1999).

⁴² *Tractatus politicus* 4.1.