

# De actualiteit van Spinoza

Hans Achterhuis

*Coreferaat gehouden op 23 november 2008 in Paradiso, Amsterdam,  
ter gelegenheid van de Spinozadag 2008, georganiseerd door de  
Amsterdamse Spinoza Kring, Paradiso en Amsterdam Wereldboekenstad.*

Laat één ding duidelijk zijn: ik spreek hier eerder als Spinozafan dan als Spinozadeskundige. Als fan, als iemand die onze grootste Nederlandse filosoof bewondert en die steeds weer door diens inzichten wordt meegesleept, heb ik snel en enthousiast ‘ja’ gezegd op de uitnodiging om coreferent te zijn bij het betoog van Jeroen Bartels, wel een Spinozadeskundige. Maar toen ik het heldere, meeslepende verhaal van Jeroen enige weken geleden onder ogen kreeg, begon ik toch te aarzelen. Moest ik als sociaal en politiek gericht filosoof zijn laatste opmerkingen over de staat nog iets verder uitwerken? Ik probeerde het, maar liep vast in een lang theoretisch betoog dat allerm minst een kort en krachtig coreferaat werd. In deze aporie besloot ik eens nauwkeurig te kijken welke rol, op de achtergrond maar wel belangrijk, Spinoza speelde in mijn eigen denken en dan vooral in mijn recente boek *Met alle geweld*. Omdat deze studie tevens in de lijn van Foucault een filosofische actualiteitsanalyse wil zijn, kon ik zo tegelijkertijd Spinoza ook in de lijn van Bartels verder op de actualiteit betrekken. Centraal staat voor mij een uitspraak uit het vierde artikel van het inleidende eerste boek van *De politieke verhandeling*. Spinoza zegt daarin dat hij zijn onderwerp (de staatkunde) met dezelfde geestelijke vrijheid wil onderzoeken “waarmee wij wiskundige zaken plegen te beschouwen”. Daarom zorgde hij ervoor “mij over de menselijke gedragingen niet vrolijk te maken, noch daarover te rouwen of ze te verachten, doch enkel ze te begrijpen. Op die manier heb ik de menselijke aandoeningen als bijvoorbeeld liefde, haat, toorn, afgunst, eerzucht, medelijden en de overige hartstochten niet als gebreken van de menselijke natuur, maar als haar eigenschappen beschouwd, die evenzeer tot haar behoren als dat hitte, koude, storm, donder en dergelijke tot de natuur van de lucht horen. Hoewel deze eigenschappen ongemakkelijk zijn, zijn zij toch onvermijdelijk en hebben zij zekere oorzaken, waardoor wij hun aard trachten te begrijpen.” Deze uitspraak koppel ik aan het allereerste artikel waarmee *De politieke verhandeling* begint: “De aandoeningen, waarvan wij het slachtoffer zijn, worden door de filosofen opgevat als gebreken, waartoe de mensen door eigen schuld vervallen. Daarom zijn zij gewoon om hen uit te lachen, te betreuren, te hekelen of (als zij voor heiliger willen doorgaan) te verachten. Zo menen zij dan een goddelijke zaak te behartigen en de top der wijsheid te bereiken, wanneer zij een menselijke natuur die nergens bestaat, op vele wijzen ophemelen en de natuur die er in feite is, met hun woorden weten te laken. De mensen vatten zij immers niet op zoals zij zijn, maar zoals zij zouden willen dat zij waren.” Wat Spinoza hier zegt – kijk zonder moraliserende verachting of spot naar de menselijke aandoeningen – lijkt op het eerste gezicht simpel. In de praktijk is het, zo bleek mij bij mijn onderzoek naar de mechanismen achter het geweld, echter bijna onmogelijk. Wie hier probeert te begrijpen in plaats van moraliserend te veroordelen of te verhullen, wordt al snel als negatief, cynisch en immoreel terzijde geschoven. Ik zal dat in het vervolg aan de hand van Spinoza’s beschrijving van de affecten specifiek illustreren, eerst maak ik een algemene vergelijking met een eerdere grote denker wiens uitspaken al in de laatste geciteerde tekst uit *De politieke verhandeling* resoneerden.

Het gaat om Machiavelli, die door Spinoza zeer bewonderd werd. In artikel 7 van deel V van *De politieke verhandeling* verwijst hij naar “de uiterst scherpzinnige Machiavelli”, die uitgebreid heeft aangetoond hoe men een staat moet stabiliseren en behouden. Met Machiavelli wil Spinoza hier leren hoe gevaarlijk het is wanneer een vrije menigte haar heil onvoorwaardelijk aan een vorst toevertrouwt. “En om dit van die zeer wijze auteur aan te nemen word ik te meer bewogen omdat het vast staat dat hij voor de vrijheid is geweest, voor welke bescherming hij zeer heilzame raad verschaft heeft.”

Wij weten allen hoe het ondanks deze lof van Spinoza, met de reputatie van Machiavelli gesteld was, en nog vaak is. Wanneer het om het christelijk geloof en de christelijke deugd ging, was Spinoza het ultieme zwarte schaap van de zeventiende en achttiende eeuw. Wanneer het om de politiek ging was dit echter ongetwijfeld Machiavelli. Spinoza’s deels op Machiavelli gebaseerde politieke beschouwingen kregen in dit verband minder aandacht. Toch zou op dit punt zijn (slechte) reputatie eigenlijk inhoudelijk niet voor die van Machiavelli hoeven onder te doen.

Wanneer ik nu één concreet mechanisme noem dat achter conflict, strijd en geweld schuilgaat, en dat Spinoza diepgaand analyseert, gaat het om de identificering met en de nabootsing van de ander, dat Bartels al heeft genoemd. Dit leidt onder andere tot groepsvorming. “Als iemand die op ons lijkt door een hartstocht wordt aangedaan”, zo zegt hij in stelling 27, deel V van de *Ethica* die Bartels ook al citeerde, “worden wij door een gelijke hartstocht aangedaan.” De hartstochten waar het hier om gaat variëren tussen liefde en haat en leiden onvermijdelijk tot het soort groepstegenstellingen die wij tegenwoordig graag als wij-zij tegenstelling aanduiden. Spinoza beschrijft meedogenloos hoe zij vorm krijgen en hoe zij, gegeven de rol van de affecten in de menselijke natuur, onontkoombaar zijn. Dat wil allerm minst zeggen dat zij niet in toom gehouden kunnen worden door de instituties van een goed geordende staat. Gezien het feit “dat mensen noodzakelijk door de hartstochten gekweld worden en onstandvastig en veranderlijk zijn” (commentaar 2 bij stelling 37, deel IV van de *Ethica*) kunnen zij niet opgeheven worden, maar politieke instituties kunnen ze wel degelijk binnen de perken houden. Voor een bepaald politiek correct moralistisch denken, zo ontdekte ik, is het bestaan van deze tegenstellingen alleen al een steen des aanstoets. Zo worden bijvoorbeeld de realistische beschouwingen van Samuel Huntington over “botsende beschavingen” overwegend als gevaarlijk en oorlogszuchtig verworpen, terwijl hij juist net als Spinoza allereerst wil begrijpen om vervolgens op grond van dit begrip te proberen deze tegenstellingen in institutionele, diplomatieke banen te leiden. Critici zijn vaak alleen al boos om deze poging tot begrijpen, omdat deze hun kosmopolitische en universalistische vooronderstellingen onderuit haalt. Zij vatten, om Spinoza te citeren, “de mensen niet op zoals zij zijn, maar zoals zij zouden willen dat zij waren.”

Hier ligt ook een belangrijk verschilpunt met Thomas Hobbes, een denker die net als Machiavelli, ook vaak met Spinoza in verband wordt gebracht en die ook evenzeer veroordeeld en gecensureerd werd. Hobbes was zich, net als Spinoza bewust van de macht van de passies in de menselijke natuur. Maar hij meende dat dankzij de rede de mensheid aan deze natuurlijke toestand waarin de passies tot een oorlog van allen tegen allen kunnen leiden, kan ontsnappen. Dit zou kunnen plaatsvinden dankzij een maatschappelijk contract dat de soevereiniteit zou overdragen aan een heerser die zijn onderdanen in toom zou moeten houden. Hobbes peilde volgens John Gray in *Zwarte mis* de macht van de hartstochten echter niet diep genoeg. “Op grond van de aanname dat de mens een gewelddadige dood het meest van alles vreest, liet hij de hardnekkigste bronnen van conflict tussen mensen buiten beschouwing.” Met deze kritiek ben ik het eens. De hartstochten zijn onbeheersbaarder en irrationeler dan Hobbes veronderstelt. Soms willen mensen gewoon geen vrede en streven zij via de weg van

het geloof of de politieke overtuiging een doel na dat oorlog in plaats van vrede behelst. “Er is niets menselijker dan de bereidheid om te doden en te sterven om het eigen leven zin te geven.”

Daarom zoekt Gray een dieper inzicht bij Spinoza. Die stelde dat de natuurlijke toestand niet simpel door het maatschappelijk contract wordt opgeheven, maar in potentie bleef voortbestaan. Het recht van de staat, stelt Spinoza, gaat zover als haar macht reikt. En die macht, die ingezet kan worden om de menselijke passies en het onderling geweld dat eruit voortvloeit, te beteugelen, brokkelt vandaag aan de dag volgens Gray, steeds meer af. “Momenteel hebben het religieus fundamentalisme, de georganiseerde misdaad, de etnisch-nationale allianties en het vrije marktmechanisme elk voor zich het vermogen zich aan de greep van de regering te onttrekken.” (p. 257)

Spinoza zou zich over dit verval van het recht van de staat, dat nodig is om anarchie en geweld te beteugelen, ongetwijfeld ernstige zorgen hebben gemaakt. Maar hij zou allereerst geprobeerd hebben dit actuele fenomeen te begrijpen. Dat doen wij niet als wij voortgaan de traditionele, aan recht en soevereiniteit gekoppelde begrippen te hanteren, alsof er niets in binnenlandse en buitenlandse machtsverhoudingen veranderd is. Het centrale punt van Spinoza’s politieke filosofie, de definitie van het recht als macht, kan hier helpen om een realistische analyse te maken van de nieuwe conflictsituaties en machtsverhoudingen waarin wij ons tegenwoordig bevinden.

Via een ander verschil met Hobbes kom ik tenslotte bij het centrale thema van vandaag uit. Want in tegenstelling tot Hobbes stelt Spinoza dat mensen hun recht en macht om zelf te denken – hun vrijheid om te filosoferen – waarover ze van nature beschikken, niet overdragen, ja zelfs niet *kunnen* overdragen aan de soevereine staat. Bij Hobbes (*Leviathan*, hoofdstuk 18) is als zesde punt aan de soevereiniteit “het recht verbonden om te beoordelen welke meningen en leerstellingen in strijd zijn met de vrede ... en dus om te beoordelen bij welke gelegenheden, waarover en door wie grote bijeenkomsten zonder gevaar kunnen worden toegesproken en wie de leerstellingen in de boeken zal onderzoeken vóór zij worden uitgegeven. Want de handelingen van de mensen zijn het gevolg van hun meningen en een goed beheer van de menselijke handelingen bestaat in een goed beheer van hun meningen, gericht op vrede en eendracht.”

Wanneer het om handelingen gaat, is Spinoza dit laatste volledig met Hobbes eens. Hij stelt echter dat de macht en het recht van de staat zich niet kunnen uitstrekken tot de meningen en gedachten van de burgers. Het recht hierop kunnen zij, zoals gezegd, niet overdragen aan de soeverein. Zij behouden het ten volle.

Wij moeten bij het realistische immanentiedenken van Spinoza dit laatste weer niet in een morele, laat staan in een moralistische zin, interpreteren. Met realistische argumenten laat Spinoza zien dat de vrijheid van meningsuiting de gemeenschap en de staat uiteindelijk alleen maar ten goede kunnen komen. Weer zouden we ter ondersteuning hier naar het realisme van Machiavelli kunnen verwijzen. In zijn lof op het republikeinse Rome, die we in de *Discorsi* vinden, zet Machiavelli de geijkte interpretatie over de vele conflicten en twisten waardoor het republikeinse begin van Rome gekenmerkt werd, op zijn kop. Deze voor de hand liggende interpretatie stelt dat Rome nog sterker en machtiger had kunnen worden als er een conflictloze politieke consensus had bestaan. Neen, zo laat Machiavelli zien, Rome is vrij en machtig geworden dankzij het feit dat deze conflicten en tegenstellingen openlijk aan de orde werden gesteld. Ze waren, zo stelt hij, “uitstekende scheppende voorwaarden” om een goede staatsinrichting te creëren, die de vrijheid voor de Romeinen behield en de grootheid van Rome bevorderde.

Een soortgelijke, meer abstracte argumentatie vindt men bij Spinoza. Elke staatsvorm, ook de monarchie en de aristocratie, heeft er baat bij dat de strijd van vrije meningen plaats kan

vinden. Dat geldt dus helemaal voor een democratie. Hier ligt misschien wel de belangrijkste politieke les die wij vandaag aan de dag van Spinoza kunnen leren.

© Hans Achterhuis, 23 november 2008