

Spinoza, realisme en de crisis in de wereld¹

Enkele maanden geleden ontving ik van Yoram Stein de volgende vraag: “Geeft Spinoza’s realisme enige hoop als het gaat om het opslokken van ‘kleine vissen’ (Oekraïne, Gaza, Groenland, Taiwan) door ‘grote vissen’?” De vraag heeft drie delen: Spinoza’s realisme; enige hoop; en grote vissen die kleine vissen opslokken. Ik stel voor om deze drie delen te bespreken aan de hand van drie auteurs waarmee Spinoza in gesprek gaat – een gesprek dat we op onze beurt kunnen verderzetten. Meer bepaald stel ik voor om eerst Spinoza en Hobbes over kleine en grote vissen aan het woord te laten; vervolgens Spinoza en Machiavelli over realisme of gewoonweg Spinoza’s realisme; en tenslotte Spinoza en Spinoza over enige hoop, dat wil zeggen, een confrontatie van Spinoza met zichzelf en met onze algemene vraag (en zie de doorgestuurde tekst van Yoram): “Wat mag ik hopen?” Maar laat ik nog eens de specifieke vraag herhalen waarmee we nu aan de slag zullen gaan: “Geeft Spinoza’s realisme enige hoop als het gaat om het opslokken van ‘kleine vissen’ (Oekraïne, Gaza, Groenland, Taiwan) door ‘grote vissen’?” Het zal erop aankomen goed te begrijpen hoe problematisch deze vraag is, hoe problematisch de termen van het debat zijn, namelijk de termen waarin de crisis in de wereld ons gepresenteerd wordt. Het zal er dus op aankomen deze termen te bekritisieren en zo de vraag enigszins te verplaatsen.

Spinoza/Hobbes

Eerst de vissen, die Spinoza vooraan in het zestiende hoofdstuk van zijn *Theologisch-politiek traktaat* aanhaalt:

Onder recht en instelling van de natuur versta ik niets anders dan de regels van de natuur van ieder afzonderlijk ding, volgens welke elk ding door ons van nature gedetermineerd gedacht wordt om op een vaste wijze te bestaan en te werken. Zo zijn bijvoorbeeld de vissen door de natuur gedetermineerd om te zwemmen en de grote om de kleinere op te eten; zodoende is het met het hoogste recht van de natuur dat de vissen in het water leven en dat de grote de kleinere opeten. Want het staat vast dat de natuur, absoluut beschouwd, het hoogste recht heeft op alles wat zij vermag, dat wil zeggen dat het recht van de natuur zich even ver uitstrekt als haar kracht. Immers de kracht van de natuur is de kracht van God zelf, die het hoogste recht heeft op alles. Daar echter de totale kracht van de gehele natuur niets anders is dan de kracht van alle individuele dingen tezamen, volgt hieruit dat elk individueel ding het hoogste recht heeft op alles wat het kan, met andere woorden dat het recht van ieder ding zich even ver uitstrekt als zijn gedetermineerde kracht. En aangezien het de hoogste wet van de natuur is dat ieder ding, voor zover het in zijn vermogen ligt, in zijn toestand tracht te volharden en daarbij alleen rekening houdt met zichzelf en niet met een ander ding, volgt hieruit dat ieder individueel ding het hoogste recht daartoe heeft, dat wil zeggen, zoals ik zei, om te bestaan en te werken zoals het van

¹ Tekst gepresenteerd op 22 juli 2025 in Den Dolder tijdens de zomercursus “Geeft Spinoza hoop?” van Vereniging het Spinozahuis.

nature is gedetermineerd. En op dit punt erkennen wij geen enkel verschil tussen mensen en de afzonderlijke dingen van de natuur. (pp. 347-48)

Spinoza heeft in de voorgaande hoofdstukken aangetoond dat de ware religie de vrijheid van filosoferen toestaat. Maar dit is niet genoeg, zoals de ondertitel van het traktaat aangeeft. Spinoza zal ook aantonen dat men de vrijheid van filosoferen niet kan opheffen zonder tevens de ware religie op te heffen, dat wil zeggen de vroomheid en de vrede in de republiek. Spinoza stelt zich daarom de vraag hoever de vrijheid van denken en spreken zich uitstrekt in de beste republiek, waar de ware religie heerst. Het is de vraag waarmee het zestiende hoofdstuk begint, het zogenaamde politieke deel van het traktaat, dat een onderzoek vormt naar de beste politieke omstandigheden voor de ware religie en de vrijheid van filosoferen. Spinoza begint zijn onderzoek met een hypothese, een theorie die uit drie stellingen bestaat: (1) een natuurlijke recht dat overeenkomt met ieders natuurlijke kracht, ieders vermogen tot denken en spreken; (2) een contract dat de overdracht vastlegt van ieders natuurlijk recht naar een collectief burgerlijk recht, met name de republiek; (3) een democratie die de beste omstandigheden garandeert voor een volledige overdracht waardoor alle mensen collegiaal aan de macht komen. Deze driedelige hypothese of theorie moet nu onderzocht worden. De eerste zin van het zeventiende hoofdstuk is in dit opzicht zeer betekenisvol: “Hoewel de beschouwing van het vorige hoofdstuk over het recht op alles van de hoogste overheden en over de overdracht van het natuurlijk recht van de enkeling aan die overheden niet weinig overeenkomt met de praktijk, en hoewel de praktijk de praktijk zo ingericht kan worden dat ij meer en meer onze beschouwing benadert, kan het toch niet anders of deze laatste blijft in vele opzichten louter theoretisch.” (p. 366)

Laten we terugkomen tot het allerbegin van Spinoza’s politieke theorie, namelijk de stelling over het natuurlijk recht of natuurrecht in het bovenstaande tekstfragment: “Onder recht en instelling van de natuur versta ik niets anders dan de regels van de natuur van ieder afzonderlijk ding, volgens welke elk ding door ons van nature gedetermineerd gedacht wordt om op een vaste wijze te bestaan en te werken.” En dus is het met het hoogste recht van de natuur dat de vissen in het water leven en de grote de kleinere opeten. Niets gaat boven dit recht. Er bestaat geen bovennatuurlijke kracht die de grote vissen het recht zou ontnemen de kleine vissen op te eten, want de kracht van de natuur is de kracht van God zelf, die het hoogste recht heeft op alles. In de volgende zinnen van het fragment schemert de welbekende *Deus sive Natura* door. De redenering gaat als volgt: de kracht van de natuur en de individuele dingen kennen betekent de natuur zelf kennen, en de kracht van God kennen betekent God zelf kennen. Indien de kracht van de natuur de kracht van God is, dan kunnen we God geheel door de natuur kennen, wat overigens niet de eliminatie van de figuur God betekent, kortom *Deus sive Natura*. Elk individueel ding bestaat en werkt volgens het hoogste recht van God of dus de natuur. Zo eten grote vissen kleine vissen op omdat ze dit van nature kunnen. Het recht van een individueel ding komt overeen met haar natuurlijke kracht. In het tekstfragment lezen we nog: “Op dit punt erkennen wij geen enkel verschil tussen mensen en de afzonderlijke dingen van de natuur.” Mensen, vissen en alle individuele dingen hebben hetzelfde natuurlijke recht te bestaan en te werken zoals bepaald door de natuur. Uiteraard doen ze dat op verschillende wijze. De mens leeft doorgaans niet in het water en eet niet zomaar kleinere mensen op. In ieder geval, het individuele ding dat we “de mens” noemen bestaat en werkt volgens haar natuurlijk recht of dus haar natuurlijke kracht. Spinoza besluit in de eerste zin van de volgende alinea: “Het natuurlijke recht van ieder mens wordt dus niet bepaald door de gezonde rede, maar door zijn streven (*cupiditas*) en door zijn kracht (*potentia*).” (p. 349)

Nu beroepen de meeste moderne filosofen zich juist op de rede om het natuurlijke recht van “de mens” te bepalen, dat wil zeggen de mens zoals die in de natuur zou bestaan. De rede bestaat dan om de mens of menselijke natuur te onderscheiden van de rest van de natuur. De rede tilt de mens uit zijn natuurlijke omgeving, zijn natuurlijke toestand, om met de woorden van de filosoof Thomas Hobbes te spreken. Hobbes’ belangrijkste bespreking van deze toestand gebeurt in het dertiende hoofdstuk van zijn hoofdwerk *Leviathan* getiteld ‘Over de NATUURLIJKE TOESTAND van de mens, wat zijn geluk en ongeluk betreft’. Met andere woorden, de natuurlijke toestand betreft het menselijk lot. Het is een toestand waarin een algemene onzekerheid tussen geluk en ongeluk heerst en in die zin een zekere menselijke gelijkheid. Meer nog, Hobbes schijnt een zekere hoop in die gelijkheid te koesteren: “Uit het feit dat wij gelijke mogelijkheden hebben volgt dat wij gelijke hoop kunnen koesteren om onze doeleinden te verwezenlijken. Daarom worden twee mensen elkaars vijanden, als zij dezelfde zaak begeren waarvan zij niet beiden tegelijk kunnen genieten; en om hun doel te bereiken (in de eerste plaats hun lijfsbehoud, maar soms ook alleen hun genoeg) trachten zij elkaar te vernietigen of te onderwerpen.” (p. 135) De hoop wordt dus al gauw ingehaald door een algemene vrees, want alle mensen vrezen de gevolgen van onenigheid in de natuurlijke toestand, namelijk onderling geweld. Hobbes besluit zo enkele zinnen later: “Mensen beleven geen genoeg aan elkaars gezelschap als er geen macht is die allen ontzag inboezemt.” (p. 135) Dit is de rol van het zeemonster genaamd Leviathan. Enkel een dergelijk monster kan de onenigheid bedwingen, die Hobbes aan de hand van de menselijke passies verklaart:

In de menselijke natuur vinden we dus drie hoofdoorzaken van onenigheid. Ten eerste, de wedijver; ten tweede, het wantrouwen; ten derde, de trots.

De eerste van deze drie maakt dat mensen elkaar aanvallen om winst te behalen; de tweede, om veilig te kunnen leven; de derde, om hun reputatie hoog te houden. In het eerste geval gebruikt iemand geweld om zich meester te maken van andermans persoon, vrouw, kinderen en vee; in het tweede, om deze zaken te verdedigen; en in het derde, naar aanleiding van kleinigheden, zoals een woord, een glimlach, een verschil van mening, en alle andere tekenen van geringschatting, hetzij direct gericht tegen zijn persoon, hetzij indirect tegen zijn verwanten, zijn vrienden, zijn land, zijn beroep of zijn naam.

Uit het voorgaande blijkt duidelijk dat mensen, gedurende de tijd dat zij niet onder een gemeenschappelijke macht leven die allen ontzag afdwingt, in een toestand verkeren die we oorlog noemen, en wel een oorlog van allen tegen allen. Want OORLOG bestaat niet alleen uit veldslagen en daadwerkelijke gevechten, maar uit een verloop van tijd waarin de bereidheid om tot wapengeweld over te gaan genoegzaam bekend is. Het begrip *tijd* moet men met betrekking tot de oorlog dan ook net zo opvatten als met betrekking tot het weer. We spreken immers niet van slecht weer als er één of twee buien vallen, maar als dit vele dagen achtereen dreigt te gebeuren; en zo is het voor een oorlog niet nodig dat er werkelijk gevochten wordt, maar dat de wil daartoe algemeen bekend is, zo lang er geen zekerheid bestaat van het tegendeel. Alle overige tijd noemen we VREDE. (p. 136)

De onenigheid in de natuurlijke toestand is dus hoofdzakelijk te verklaren aan de hand van drie passies: wedijver, wantrouwen en trots. Het zijn de passies die het individueel lot van de mens in de natuurlijke toestand bepalen en met name de onenigheid, wanneer mensen eenzelfde zaak begeren waarvan zij niet beiden tegelijk kunnen genieten. Deze zaken of doelen zijn de winst, veiligheid of reputatie die telkens met geweld behaald moeten worden. Hobbes naturaliseert dit geweld, namelijk door het een essentieel onderdeel te maken van wat hij “de natuurlijke toestand van de mens” noemt. En hij noemt deze toestand oorlog, een algemene tijd waarin iedereen ieders vijand is. “Het menselijk bestaan is er eenzaam, armoedig, afstotelijk, beestachtig en

kort.” (p. 137) Maar klopt dit? Gaat de moderne samenleving terug op een dergelijke toestand? Behoort de oorlog van allen tegen allen tot onze geschiedenis? Hobbes denkt van wel en geeft twee argumenten in zijn hoofdstuk.

Het eerste argument betreft de zogenaamde Nieuwe Wereld waar elk burgerlijk leven in een permanente staat van ontaarding verkeert: “Want de wilden in allerlei streken van *Amerika* kennen geen enkele vorm van maatschappelijke ordening, behalve in kleine gezinnen die door hun natuurlijke lusten tot saamhorigheid worden gebracht; en zij leven ook vandaag nog op de beestachtige manier die ik beschreef.” (p. 137) Het tweede argument betreft de betrekkingen tussen staatshoofden: “Koningen en personen bekleed met soeverein gezag bevinden zich door hun onafhankelijkheid in een voortdurende toestand van wantrouwen.” (p. 137) Hobbes voegt toe: “Dit is een houding van oorlog; maar omdat zij daarmee de werkzaamheid van hun onderdanen bevorderen, komt er niet de ellende uit voort waarmee de vrijheid van ieder mens afzonderlijk gepaard gaat.” (p. 138) Kortom, zowel de koloniale wereld als de internationale betrekkingen impliceren een natuurlijke toestand. Maar de oorlogshouding tussen soevereine staten zorgt niet voor dezelfde ellende als de beestachtige houding van de wilden in Amerika. Integendeel, de werkzaamheid van onderdanen wordt bevorderd en de soevereine staten geraken versterkt. De internationale betrekkingen overstijgen dan in hun geheel de conflicten in de kolonies.

Het concept natuurlijke toestand stelt zo een onderscheid in werking tussen een geciviliseerde en barbaarse conflictualiteit, een toestand waarbij de Leviathan effectief haar rol speelt of juist nog niet: het bedwingen van de onenigheid via een macht die allen ontzag inboezemt en daarom door allen gehoorzaamd wordt, namelijk een kerkelijke en wereldlijke staat die binnen haar territorium over een absoluut recht beschikt, een recht over zowel religieuze als seculiere zaken en dus een recht over alles en iedereen, het hele volk. De staat en het volk vormen zo een volmaakt en rationeel geheel, de moderne natiestaat. Met andere woorden, het is rationeel om de staat te gehoorzamen, die binnen haar territorium geen ruimte aan het irrationele laat en buiten haar territorium de natuurlijke toestand in eigen voordeel interpreteert, met name ter legitimatie van een absoluut recht en haar bijhorend territorium of juist om de noodzaak aan uitbreiding van dit territorium te verdedigen. In ieder geval, buiten de staat heerst oorlog en binnen vrede. Op het einde van het dertiende hoofdstuk wijst Hobbes op de passies die hier aan het werk zijn: “De hartstochten die de mensen aanzetten tot vrede, zijn de angst voor de dood, het verlangen naar dingen die het leven veraangename, en de hoop deze door arbeid en ijver te verwerven.” En zonder het cruciale element te vergeten: “De rede wijst passende vredesbepalingen aan, op grond waarvan de mensen tot elkaar gebracht kunnen worden.” (p. 138) De mens bekomt dan toch zijn lijfsbehoud en geluk dankzij de rede die de mens uit de natuurlijke toestand tilt en via de natuurwetten aanspoort zijn natuurlijk recht op te geven, namelijk dit recht contractueel over te dragen en het burgerlijk recht aan te nemen, een internationaal recht van natiestaten.

Ook Spinoza verwijst in het zestiende hoofdstuk van zijn *Theologisch-politiek traktaat* naar een natuurlijke toestand, die expliciet vernoemd wordt gelijktijdig met het contract en om het onderscheid te maken met wat Spinoza “de religieuze toestand” noemt. Deze toestand komt overeen met de staat waarin godsdienst en wet samen van kracht zijn zoals bij Hobbes, dus zoals bij een natiestaat of wat ik “het theologisch-politiek complex” noem. Het zestiende hoofdstuk eindigt met die religieuze staat. En Spinoza begint het zeventiende hoofdstuk door te stellen dat de politiek theorie uit het vorig hoofdstuk in vele opzichten louter theoretisch is. Met andere woorden, de natuurlijke toestand en het hele bijhorende theologisch-politiek complex sluiten in

vele opzichten niet bij de praktijk aan. Ik stel voor om deze praktische kritiek van Spinoza te bespreken om zo tot een beter begrip te komen van Spinoza's zogenaamd realisme. Ik herhaal de oorspronkelijke vraag: "Geeft Spinoza's realisme enige hoop als het gaat om het opslokken van 'kleine vissen' door 'grote vissen'?" We kunnen alvast besluiten dat het metafoor van de internationale rechtsorde als een natuurlijke toestand louter theoretisch is. Meer nog, een dergelijk Hobbesiaans realisme of rationalisme is verraderlijk. Er is daarom nood aan een ander begrip van de rede, bepalend voor de menselijke natuur of gewoonweg de mens. Het is inderdaad interessant op te merken dat niet enkel het gesprek tussen Hobbes en Spinoza maar het hele moderne debat rond politieke theorie en internationaal recht teruggaat op een filosofische debat rond mens en rede. Hobbes heeft duidelijke ideeën rond beide begrippen. Bij Spinoza ligt dit anders net omwille van zijn aandacht voor de praktijk. Maar wat betekent praktijk? Dat zal juist van de ervaring en niet de rede afhangen. Volgens Spinoza bestaat de menselijke ervaring uit gemoedsaandoeningen (*affectus*).

Spinoza/Machiavelli

De vraag rond praktijk komt wellicht het scherpst aan bod in de eerste paragraaf van het eerste hoofdstuk van het *Politiek traktaat*:

De gemoedsaandoeningen waardoor wij getroffen worden, beschouwen de filosofen als ondeugden waarin de mensen door hun eigen schuld vervallen. Daarom lachen ze de mensen gewoonlijk uit, of bewenen hen, of hekelen hen of, als ze erop uit zijn om heiliger te lijken, vervloeken ze hen. Ze menen trouwens dat ze op die manier Gods zaken behartigen en het toppunt van wijsheid bereiken als ze te kennen geven dat ze een bepaalde menselijke natuur, die er helemaal niet is, op alle mogelijke manieren loven en tegen een andere, die er wel degelijk is, met hun uitspraken tekeergaan. Zij beschouwen de mensen echter niet zoals ze zijn, maar zoals zij zouden willen dat ze zijn. En zo komt het dat zij meestal in plaats van een ethica een satire schrijven. Ze slagen er niet in om een politiek te bedenken die men zich te nutte zou kunnen maken, maar enkel een die men wel voor een waanbeeld moet houden, of die enkel goed is om in Utopia of in een poëtische gouden eeuw in te voeren, waar men er overigens het allerminste behoefte aan heeft. Vandaar dat men aanneemt dat van alle wetenschappen die een praktische toepassing hebben, bij de politiek de theorie het meest afwijkt van de praktijk. Niemand acht men dan ook minder geschikt om over het gemenebest te regeren dan theoretici en filosofen. (p. 33)

Wie zijn die theoretici en filosofen die Spinoza bekritiseert? Wellicht zijn er meerdere kandidaten, waaronder Hobbes, de meest radicale denker van de natuurlijke toestand, de toestand waarin het menselijk lot bepaald wordt, waarin de mens wordt vervloekt of juist door God uitverkoren om het toppunt van de menselijke wijsheid te bereiken. Dit toppunt moet wel de religieuze staat zijn die de mensheid in staat stelt haar wijsheid te bereiken, kortom een verheffing van de menselijke natuur. Maar zo'n menselijke natuur is er helemaal niet, stelt Spinoza. En Spinoza heeft het juist niet over een andere mens of menselijke natuur, die er wel degelijk zou zijn en dus waar is. Spinoza heeft het over *eam, quae revera est, dictis lacessere*: het tekeergaan met woorden tegen haar (*lacessere*; *dictis*; *eam*, namelijk de menselijke natuur), die niet als zodanig waar is maar juist gezien een omwenteling (*re-vera*), dat wil zeggen waar door zichzelf als menselijke natuur waar te maken. Dit is wat het menselijk handelen genaamd ethica doet in tegenstelling tot een satire. En ethiek betekent meteen ook politiek, een praktijk die men zich te nutte zou kunnen

maken, een praktijk van algemeen belang. De filosofen daarentegen negeren deze praktijk ten voordele van allerlei theorieën, waanbeelden, utopieën, gouden eeuwen, zeemonsters, etc. Integendeel, politiek is een wetenschap van de praktijk die de tegenstelling tussen praktijk en theorie rechtstreekt. Hoe? Via een omwenteling van de menselijke natuur die zichzelf waarmaakt. Zo is het *Politiek traktaat* een revolutionair werk met het oog op menselijk handelen en geworteld in de gemoedsaandoeningen waardoor wij getroffen worden. De affecten raken ons, dat wil zeggen onze praktijk, waarbij de vraag rijst omtrent deze “ons”. De vraag is tegelijk subjectief en objectief: hoe bekomen we de nodige effecten (zie *ons* handelen), hoe werken de affecten (zie het *ons* raken)? En Spinoza presenteert deze vraag als een politiek probleem waaraan hij een heel traktaat heeft willen wijden, een probleem dat hem flink dwarszat.

In ieder geval, Spinoza had genoeg van de filosofen. In het *Politiek Traktaat* keert hij zich daarom tot de scherpzinnige Machiavelli die met beiden voeten op de grond stond, dat wil zeggen in de praktijk. Machiavelli verzoonde geen theorieën maar had rechtstreeks te maken met de politiek, namelijk met het nemen van politieke beslissingen en dus de vraag naar hun grond. Met andere woorden, Machiavelli had rechtstreeks te maken met de vraag rond soevereiniteit, de vraag van de vorst, *Il Principe*. En de vorst is geen monster maar een mens, net zoals zijn onderdanen, waaronder Machiavelli. In die zin is de vraag rond soevereiniteit een menselijke vraag, een vraag die mensen zogezegd met wijsheid beantwoord hebben wanneer ze te kennen geven dat ze een bepaalde menselijke natuur, die er helemaal niet is, op alle mogelijke manieren loven en tegen een andere, die er wel degelijk is, met hun uitspraken tekeergaan. Deze menselijke vraag rond soevereiniteit wordt behandeld in het vijftiende hoofdstuk van *Il Principe* getiteld ‘Over de dingen waarom mensen, en vooral vorsten, worden geprezen of bekritiseerd’. Het hoofdstuk vindt midden in het werk plaats in de overgang van de hoofdstukken rond het analyseren en verwerven van macht (cf. de soorten vorstendommen en de militaire zaken) naar de hoofdstukken rond het behouden en uitoefenen van macht (cf. de deugden en praktijk van de vorst). Het hoofdstuk is daarom enigszins te vergelijken met het moment bij Hobbes waarop de natuurlijke toestand wordt ingeruild voor de burgerlijke staat, kortom het contract. Maar bij Machiavelli is er helemaal geen sprake van een contract. In plaats daarvan stelt Machiavelli een zekere methode voor om tot een politiek te komen die men zich te nutte zou kunnen maken:

Rest ons te bezien op welke manier een vorst dient om te gaan met zijn onderdanen en zijn vrienden. Ik weet dat dit thema al vele malen behandeld is, en hoop daarom dat men mij niet van verwaandheid zal beschuldigen als ik bij de bespreking ervan afwijk van de opvattingen van mijn voorgangers. Maar omdat het mijn bedoeling was iets nuttigs te schrijven voor wie daar ontvankelijk voor is, heb ik het beter geoordeeld de dingen te beschrijven zoals ze zijn dan zoals men zich inbeeldt dat ze zijn. Want velen hebben zich republieken en vorstendommen ingebeeld die geen sterveling ooit daadwerkelijk heeft gezien of gekend. Want zo hemelsbreed is het verschil tussen hoe men leeft en hoe men zou moeten leven, dat degene die het leven zoals het is, inruilt voor het leven zoals het zou moeten zijn, eerder zijn eigen ondergang dan zijn eigen redding bewerkstelligt. Want iemand die zich in elk opzicht goed wil betonen, gaat onvermijdelijk te gronde te midden van de velen die niet goed zijn. Daarom is het noodzakelijk dat een vorst, als hij zich wil handhaven, leert om niet goed te zijn, en om al naar gelang de omstandigheden zijn goede of zijn kwade kant te tonen. (p. 144)

De methode die Machiavelli voorstelt om tot een politiek te komen die haar naam waard is, bestaat uit Machiavelli die recht afstapt (*andare dritto*) op de dingen zoals ze zijn (*alla verità effettuale della cosa*) in plaats van zoals men zich inbeeldt dat ze zijn (*che alla immaginazione di*

essa). De methode is dus historisch (zie Machiavelli die hier en nu handelt) en kritisch (zie de scheiding tussen waarheid en verbeelding). Trouwens, Machiavelli gebruikt de uitdrukking *verità effettuale della cosa* slechts eenmaal in heel zijn oeuvre: de effectieve waarheid van het ding of de zaak. Het is de uitdrukking die de volle kracht van *Il Principe* uitdrukt, de vorst die in zijn historisch en kritisch opzet slaagt: soeverein zijn, soeverein beslissen. Meer bepaald, de soevereiniteit bewijst zich in de keuze voor de effectieve waarheid van de zaak ten opzichte van hoe deze wordt ingebeeld. Het gaat immers om de effecten die de zaak zichzelf doet waarmaken in tegenstelling tot een zaak die gewoonweg een feit zou zijn, zogezegd “de waarheid”. De effectieve waarheid van de zaak betreft dus hoe feiten om zich heen grijpen, hoe de zaak zich dynamisch ontwikkelt. De effectieve waarheid van de zaak is telkens anders dan hoe men zich de zaak inbeeldt. Ze vergt daarom een praktische kennis, met name het dynamische vermogen van de vorst om tot het nuttige te komen door de zaak te grijpen in haar effectieve waarheid. Aldus slaagt de vorst in zijn opzet. Machiavelli merkt nog op: “Het is noodzakelijk dat een vorst, als hij zich wil handhaven, leert om niet goed te zijn, en om al naar gelang de omstandigheden zijn goede of zijn kwade kant te tonen.” Inderdaad, het opzet van de vorst is niet moreel maar politiek. De vorst kiest telkens in een radicale hedendaagsheid om soeverein te zijn en te beslissen. Zo stapt de vorst recht af op de effectieve waarheid van de zaak. Met andere woorden, politiek vergt een duidelijk perspectief. Machiavelli verwijst hiernaar in zijn openingsbrief aan de doorluchtige Lorenzo de’ Medici de Jonge: “Zoals degenen die het landschap in kaart brengen zich laag in de vlakten posteren als zij de natuurlijke gesteldheid van bergen en hooggelegen plaatsen willen onderzoeken, en het hooggebergte opzoeken als zij laaggelegen plaatsen willen bestuderen, zo dient men vorst te zijn om de aard van het volk te doorgronden, en tot het volk te behoren om de aard van een vorst te doorgronden.” (p. 74) Machiavelli heeft zijn perspectief gekozen: hij staat in de laagvlakte en onderzoekt *Il Principe*; hij beeldt zich in vorst te zijn en laat zo de effectieve waarheid van het volk zichzelf waarmaken, zichzelf zijn en soeverein beslissen als een vorst. Kortom, Machiavelli brengt het politieke landschap in kaart en biedt oriëntatie, praktische kennis over waar het volk zich bevindt en hoe verder.

Dus hoe verder? Het is de vraag die Spinoza zich stelt op het einde van het meer theoretische deel van het *Politiek traktaat*: “Welke middelen een staatsman (*princeps*) die enkel gedreven wordt door zijn heerszucht, moet aanwenden om zijn staat te verstevigen en in stand te houden, heeft Machiavelli op zeer scherpzinnige wijze aangetoond; alleen is het niet duidelijk wat zijn bedoeling was.” (p. 97) Spinoza voert een hypothese aan: “Misschien heeft Machiavelli willen aantonen dat een vrije bevolking (*libera multitudo*) zich ervoor moet hoeden haar heil aan één enkele persoon toe te vertrouwen.” (p. 99) Met andere woorden, een vrije bevolking heeft nood aan meer dan slechts een vorst. Deze hypothese zal Spinoza in de rest van zijn traktaat meer praktisch onderzoeken door recht af te stappen op de effectieve waarheid van een vrije bevolking in plaats van hoe men zich deze bevolking inbeeldt, namelijk als vrij: vrij van haar vorst en dus op zichzelf soeverein. Maar Machiavelli toont dat soevereiniteit dynamisch is. De vrije bevolking maakt zichzelf waar als vrij door haar ingebeelde vrijheid te bekritisieren en te kiezen/strijden voor haar effectieve waarheid. Spinoza’s realisme betreft precies dit punt van kritiek en vrijheid, met name de strijd waarlangs het concept *imperium* zich aftekent. Ik herhaal de oorspronkelijke vraag: “Geeft Spinoza’s realisme enige hoop als het gaat om het opslokken van ‘kleine vissen’ (Oekraïne, Gaza, Groenland, Taiwan) door ‘grote vissen’?” Het zal er dus op aankomen het concept *imperium* in kaart te brengen, en we hebben gezien volgens welke methode ongeveer – “ongeveer” want de strijd is nooit volledig op voorhand gestreden. In die zin wordt de vraag naar enige hoop relevant, namelijk volgens hoe Spinoza heeft doorgezet in het in kaart brengen en denken van *imperium*.

Spinoza/Spinoza

Maar eerst nog een opmerking: *imperium* is lastig te vertalen. Het is tenslotte het woord dat we moeten denken in plaats van het simpelweg te definiëren. Toch enkele opties: staat, staatsmacht, soevereiniteit, bevel/beslissing, heerschappij, etc. Historisch gezien is “rijk” wellicht een interessante keuze. In ieder geval, *imperium* is geen synoniem voor *civitas*: de staat maar in termen van burgerlijke staat, natiestaat, rechtsstaat, een moderne staat, etc. Denk aan het theologisch-politiek complex.

Dus hoe heeft Spinoza *imperium* gedacht? Een cruciaal aanknopingspunt is de geschiedenis van de Hebreeuwse staat die Spinoza bestudeert in het zeventiende hoofdstuk van zijn *Theologisch-politiek traktaat*. Eerst formuleert hij nog het probleem:

Dat het behoud van de staatsmacht vooral afhangt van de trouw der onderdanen en van hun deugd en hun standvastigheid in het uitvoeren van geboden, leren de rede en de ervaring in alle duidelijkheid. Hoe zij echter moeten worden geleid om hun trouw en deugd bestendig te bewaren, laat zich niet even gemakkelijk inzien. Want allen, zowel zij die regeren als zij die geregeerd worden, zijn mensen, dat wil zeggen meer geneigd tot lust dan tot inspanning. Ja, het is zelfs zo dat zij die slechts ervaring hebben met de veranderlijke aard van de massa doorgaans aan haar wanhopen, daar de massa niet door rede, doch slechts door de affecten wordt bestuurd, blindelings geneigd is tot alles, en zich zeer gemakkelijk door hebzucht of overdaad laat corrumperen. Ieder meent dat alleen hij alles weet, en wil alles naar zijn zin regelen; hij beschouwt iets billijk of onbillijk, als geoorloofd of ongeoorloofd, in zoverre als hij oordeelt dat het tot zijn winst of verlies strekt; uit eigendunk veracht hij zijn gelijken en duldt niet dat hij door hen geleid wordt, uit afgunst op grotere eer of rijkdom, die nooit gelijk is, begeert hij het ongeluk van een ander en vindt daarin behagen. Het is niet nodig alles op te sommen; immers ieder weet wel tot welk een misdadigheid de mensen dikwijls worden aangezet door afkeer van het bestaande en begeerte naar revolutie, door blinde toorn en door armoede die geminacht wordt; hoezeer hun gemoed daardoor in beslag genomen en opgezweept wordt. Welnu, dit alles te voorkomen en de macht zo te vestigen dat er geen plaats meer is voor bedrog, ja alles zo in te richten, dat alle mensen, wat voor een aard zij ook hebben, het collectieve recht boven hun particuliere voordeel stellen, dat is het werk, dat is de inspanning. Wel heeft de nood ertoe gedwongen vele middelen uit te denken, maar toch heeft men nooit het punt bereikt dat de staatsmacht niet méér gevaar liep van de zijde van de burgers dan van de vijanden, en dat degenen die haar in handen hadden de eersten niet meer vreesden dan de laatsten. (pp. 369-70)

Spinoza stelt hier duidelijk het probleem van *imperium*: het behoud van de staatsmacht (haar geschiedenis) hangt vooral af van de trouw der onderdanen en hun deugd en standvastigheid in het uitvoeren van geboden. Maar hiermee vat het probleem slechts aan (inderdaad haar geschiedenis), want het komt erop aan de veranderlijke aard van de massa zo te ervaren dat men niet aan haar gaat wanhopen, hoewel de multitude niet door rede, doch slechts door de affecten wordt bestuurd. Het komt er dus op aan een hoopvolle praktijk in het werk te stellen die de effectieve waarheid van de multitude vooropstelt. En Spinoza heeft een voorstel: “De macht zo vestigen dat er geen plaats meer is voor bedrog, ja alles zo inrichten, dat alle mensen, wat voor een aard zij ook hebben, het collectieve recht boven hun particuliere voordeel stellen, dat is het werk, dat is de inspanning.” Met andere woorden, Spinoza stelt de republiek voorop als

noodzakelijk om de staatsmacht te behouden en zodoende praktisch aan te vatten, dat wil zeggen de geschiedenis van soeverein zijn, soeverein beslissen (zie Machiavelli). Deze geschiedenis bestaat uit strijd want de staatsmacht staat permanent onder druk in een republiek. Haar mensen genaamd burgers zijn in staat zichzelf in vraag te stellen, namelijk hun republiek. Dit kan op elk moment gezien ieders natuurlijk recht tot vrij denken en spreken. Met andere woorden, burgers zijn in staat de staatsmacht uit te dagen en hun eigen geschiedenis te schrijven, maar ditmaal dus via de massa/multitude en niet de vorst. In die zin valt er zeker wat te hopen of juist te vrezen, afhankelijk van het perspectief. Dus volgt de vraag: welk perspectief kiest Spinoza? Of nog: welke oriëntatie biedt Spinoza? Kortom: is er enige hoop?

Om te antwoorden moeten we ons dus tot de mens/burger Spinoza keren. Ook Spinoza werd gedreven door passies zoals vrees en hoop, wat we politiek gesproken wellicht best plaatsen in relatie tot 1672. Er was veel aan de hand met de Nederlands Republiek, maar toch stond ze nog overeind bij het schrijven van het *Politiek traktaat* vanaf 1675. Zo schreef Spinoza de geschiedenis van de aristocratische staatsmacht mee, met name door expliciet de ik-vorm te gebruiken: “Het lijkt me duidelijk dat de meeste aristocratieën vroeger democratieën waren.” (p. 183) Dit stelt Spinoza in de twaalfde paragraaf van het achtste hoofdstuk bij het praktisch aanvatten van het probleem van *aristocraticum imperium* (cf. de grondslagen van de hoge raad). In het negende hoofdstuk gaat Spinoza in op de aristocratie die haar naam niet ontleent aan slechts één stad van het rijk maar waarbij er verscheidene steden zijn. En Spinoza gebruikt opnieuw de ik-vorm bij aanvang: “Een model dat ik verkieslijker acht dan het vorige.” (p. 227) In de vierde paragraaf voegt hij toe: “Deze verscheidene steden moeten onderling met elkaar geassocieerd en verenigd zijn, niet zomaar als bondgenoten, maar als waarlijk één enkele staat [i.e., één rijk] uitmakend.” (p. 229) Aldus stapt Spinoza recht af op deze welbepaalde aristocratie en neemt hij deel aan een welbepaalde geschiedenis van *imperium*. Spinoza rond af met het zeer veelzeggende dertiende paragraaf:

Wij moeten het nu ook nog hebben over de steden die niet zelfgerechtigd zijn. Als het gaat om steden die gelegen zijn in een provincie of streek van het rijk en waarvan de inwoners tot hetzelfde volk behoren en dezelfde taal spreken, dan moeten zij vanzelfsprekend net zoals de wijken beschouwd worden als onderdelen van de steden waar ze het dichtstbij gelegen zijn; elk van hen zal behoren tot de ene of de andere stad die wel zelfgerechtigd is. De reden daarvoor is deze: de patriciërs worden niet gekozen door de hoge raad van heel het rijk in kwestie, maar door de hoge raad van elke stad; zij zullen in elke stad talrijker of minder talrijk zijn naargelang het aantal inwoners dat binnen de grenzen van de jurisdictie van die stad valt (zie par. 5). Bijgevolg moet de bevolking van een stad die niet zelfgerechtigd is, bij die van een stad geteld worden die dat wel is en ze zal van die andere stad afhankelijk zijn voor haar beheer. Steden die in een oorlog veroverd zijn en aan het rijk zijn toegevoegd, moet men als bondgenoten van het rijk beschouwen en hen door dat voorrecht voor zich winnen; anders moet men er kolonisten naartoe sturen die al burgerrechten hebben, en de oorspronkelijke bevolking ergens anders heen brengen; ofwel maakt men die steden met de grond gelijk. (p. 239)

Het gaat hier natuurlijk in de eerste plaats om de steden van de Verenigde Provinciën of eigenlijk de Nederlandse Republiek, zo niet het Nederlandse Rijk. De steden die niet zelfgerechtigd zijn vallen onder de jurisdictie van een stad die wel zelfgerechtigd is. Dit is noodzakelijkerwijs het geval wanneer deze steden tot het territorium van het rijk behoren en samen met de andere steden één volk vormen en één taal spreken, kortom een nationale erfenis delen. Het betreft de nationale geschiedenis van het rijk (en de identificatie van *civitas* en *imperium*). De steden in de

omstreken/periferie worden dan bestuurd door een hoofdstad, een centrum van waaruit de rest wordt overzien en overheerst. Het centrum heerst over de bevolking en “telt” de veelheid/multitude in de periferie bij zichzelf, haar nationale geschiedenis en politiek. Het centrum controleert als het ware de perifere levensvormen die ze als eenheden integreert, als een statistisch feit dat aan de natie beantwoordt. De natiestaat tolereert immers geen levendige werkzaamheid en een verzet vanuit de steden die niet zelfgerechtigd zijn. Zodoende stuurt de natie aan op kolonisatie (zie Hobbes), want de periferie valt niet te vertrouwen.

In deze nationale geschiedenis van *imperium* hebben de steden van de periferie (en vooral de steden die er recent aan zijn toegevoegd) drie opties. De opties volgen wat Spinoza het oorlogsrecht noemt (niet gewoon “in een oorlog veroverd” maar *jure belli captae*): (1) de steden van de periferie worden opgenomen in de nationale geschiedenis als historische bondgenoten, een voorrecht dat niet helemaal echt is (cf. “beschouwen” < *veluti*); (2) de steden worden gekoloniseerd en etnisch gezuiverd; (3) de steden worden met de grond gelijk gemaakt. Deze laatste optie is radicaal – zo radicaal dat vertalers Spinoza’s tekst hebben aangepast: er staat *vel omnino delenda est*, namelijk “ofwel ze [i.e., de oorspronkelijke bevolking of *gens*] geheel en al uitroeien.” De drie opties volgen het oorlogsrecht en vormen samen de nationale geschiedenis van het rijk. Eigenlijk is er niet echt de keuze. Het zijn de overwinnaars die de geschiedenis schrijven. De enige echte keuze voor de bevolking in de periferie is of de nationale geschiedenis wordt aanvaard of afgewezen. Zal de periferie zich neerleggen bij de geschiedenis of het oorlogsrecht voor zichzelf opeisen? Er is nood aan een beslissing, want ondertussen dreigt de totale uitroeiing. Maar de beslissing op zich zal de mogelijkheid van uitroeiing niet definitief uitsluiten, noch de overwinning verzekeren bij oorlog. Het enige dat de beslissing als noodzakelijk stelt, is de mogelijkheid om zelf te beslissen en geschiedenis te schrijven, namelijk als veelheid/multitude vanuit de periferie. Daarentegen is vanuit het centrum de geschiedenis altijd al geschreven en ontwikkelt ze zich dus lineair voorwaarts of achterwaarts naargelang het perspectief. Maar de niet-zelfgerechtigde steden die recent aan het rijk werden toegevoegd weten dat geschiedenis zich eigenlijk zijwaarts ontwikkelt, via onverwachte zijsprongen. Zo kan men redelijk plots worden toegevoegd aan een rijk, wat betekent dat een andere geschiedenis mogelijk was, dat een andere geschiedenis mogelijk is.

Laten we een laatste keer terugkomen tot onze vraag: “Geeft Spinoza’s realisme enige hoop als het gaat om het opslokken van ‘kleine vissen’ (Oekraïne, Gaza, Groenland, Taiwan) door ‘grote vissen’?” Ik denk dat we heel voorzichtig “ja” kunnen antwoorden. Er is enige hoop maar daarvoor moeten we goed begrijpen hoe problematisch de termen van het debat zijn, de termen waarin de crisis in de wereld ons wordt gepresenteerd. Ik heb daarom de termen kritisch willen bestuderen *met* Spinoza, die ons leert het aanstormen van de hele wereld te weerstaan. Zo vormen het concept natuurlijke toestand en de burgerlijke natiestaat slechts een theorie, die moet geïnterpreteerd worden vanuit de praktijk. Immers, enkel in de realiteit en praktische kennis van de strijd is er hoop, al blijft de uitkomst onzeker: het is mogelijk alles te verliezen. Met dit radicaal hoopgevend perspectief kunnen we aan de slag, kortom werkelijk samenwerken. Dit allerlaatste punt wil ik inderdaad *met* Spinoza bekrachtigen, die vanuit het centrum de kracht van de periferie heeft opgemerkt: “Want wij zien dat zij die als wilden zonder staatsverband leven, een ellendig en bijna dierlijk bestaan leiden; toch verschaffen zij zich het weinige dat zij hebben, armzalig en primitief als het is, niet zonder wederzijdse hulp, hoe pover ook.” (p. 176)

Bronnen

Leviathan van Thomas Hobbes, vertaald door Wessel Evert Krul (Boom, 2020)

Theologisch politiek-traktaat van Benedictus de Spinoza, vertaald door Fokke Akkerman
(Wereldbibliotheek, 1997)

Il Principe van Niccolò Machiavelli, vertaald door Paul van Heck (Primavera, 2019)

Staatkundige verhandeling van Benedictus de Spinoza, vertaald door Karel D'huyvetters
(Wereldbibliotheek, 2014)