

### 3. De T.T.P.

#### 3.1. De natuurtoestand in de T. T.P.

In de T.T.P., evenals in de zeven jaar later posthuum gepubliceerde en onvoltooid gebleven T.P., gebruikt Spinoza het begrip natuurtoestand in de voor die tijd gebruikelijke betekenis. De natuurtoestand is die toestand die ontstaat als je alles wat met de staat te maken heeft wegdenkt. In de T.T.P. lijkt het er hier en daar op dat deze toestand voor Spinoza niet alleen een gedachtenexperiment is maar bovendien ooit ergens werkelijk bestaan heeft'.

Nu moeten we gaan bekijken hoe Spinoza de natuurtoestand invult in de T.T.P. Daarvoor is het verhelderend eerst na te gaan wat Spinoza bedoelt met het natuurlijk recht.

Ook deze term was gemeengoed in Spinoza's tijd. Maar Spinoza gebruikte hem in een radicaal nieuwe, niet morele betekenis. Natuurlijk recht vloeit voort uit de wetten volgens welke alles in de natuur zich **gedraagt**. "...Onder recht en ordening van de natuur versta ik niets anders dan de regels van de natuur van ieder individueel ding..." (T.T.P., blz. 175).<sup>4</sup> Zo is het een natuurwet dat vissen onder water leven, daarom leven vissen onder water krachtens hun natuurlijk recht. Mensen zijn ook aan de wetten van de natuur gebonden en leven dus krachtens natuurlijk recht. Spinoza stelt dit "recht" vervolgens gelijk met de "macht" van ieder individu, dat wil zeggen het vermogen van dat individu zijn natuurlijk recht te effectueren. "... ieder individu het hoogste recht hierop heeft, dat is (zoals gezegd) op het bestaan en het werken zoals het van nature gedetermineerd is..." (T.T.P., blz. 201). Met andere woorden, iedereen heeft recht op wat in haar vermogen **ligt**<sup>5</sup>. In een dergelijke toestand kun je niet spreken van "zonde", "goed" of "kwaad", "lof" of "blaam". Deze waarderende termen hebben alleen in een burgerlijke toestand (in de staat), een reële betekenis.

Daarna somt Spinoza een aantal kenmerken op van het natuurlijk recht aan de hand van de natuurwetten die dat recht vormgeven en bepalen.

De meest fundamentele natuurwet, de basis van al het natuurlijk recht, is dat ieder individueel ding in de natuur op de eerste plaats zichzelf in stand tracht te houden, zonder daarbij rekening te houden met iets anders. Deze wet is ook van de mens de diepste drijfveer\*.

In de natuurtoestand is er geen bijzondere plaats ingeruimd voor de rede; het maakt voor de status van het natuurlijk recht van een individu niet uit of zij dit

<sup>3</sup> Namelijk wanneer hij de vlucht van de **Hebreeën** uit Egypte beschrijft. De Hebreeën bevonden zich volgens Spinoza toen in de natuurtoestand (Zie T.T.P. hfd.5, blz. 74-75).

<sup>4</sup> Van de T.T.P. bestaat helaas geen recente Nederlandse vertaling. Vandaar dat ik de geciteerde passages **zelf** uit het Latijn heb trachten te vertalen. Ik heb daarvoor de Gebhard-editie gebruikt. De bladzijdennummers venvijzen naar deze editie.

<sup>5</sup> Dit is wel een heel vreemde invulling van de term "recht". Het wordt in een **niet-morele** betekenis gebruikt die wij absoluut niet geneigd zouden zijn er aan te geven. Den Uyl (1983) verklaart dit uit het (**natuur-)**wetsbegrip dat Spinoza gebruikt.

<sup>6</sup> "...het de hoogste wet is dat ieder ding, voor zover het kan, in zijn toestand tracht te **volharden**, zonder **rekening** te houden met iets anders..." (T.T.P., blz. 175). In de Ethica zal deze wet terugkeren als de basis voor alle menselijke passies, in de vorm van de zogenaamde "**conatus**" (Ethica III, stg.6).

# SPINOZA EN HET ONTSTAAN VAN DE STAAT

door

Bruno Verbeek

## 1. Inleiding<sup>1</sup>

Sinds de publikatie van Negri's "*L'anomalia selvaggia*" is de belangstelling voor Spinoza's politieke filosofie enorm gegroeid. Velen zien in zijn gedachtengoed aanknopingspunten voor een radicale politiek-filosofische theorie. Wat **daarbij** vaak over het hoofd wordt gezien is dat in Spinoza's werk eigenlijk twee verschillende theorieën aanwezig zijn. Dat blijkt het duidelijkst wanneer men kijkt naar de wijze waarop Spinoza de overgang van natuurtoestand naar burgerlijke staat beschrijft. Daar geeft Spinoza twee fundamenteel verschillende versies van. Over deze twee verschillende versies gaat dit artikel.

## 2. Politiek in de Ethica

In Spinoza's belangrijkste werk, de Ethica, is er afgezien van een enkele zin nauwelijks aandacht voor politiek. Slechts eenmaal noemt Spinoza expliciet de staat en zijn **ontstaan**<sup>2</sup>. Deze passage roept nogal wat vragen op:

1. Hoe ziet de natuurtoestand er precies uit volgens Spinoza? Wat is de aard en de rol van het natuurlijk recht in deze toestand? De beschrijving van deze toestand is in de Ethica wel erg summier.
2. Ook de vraag naar het ontstaan van de staat, de centrale vraag van dit artikel, wordt daar wel erg kort behandeld. Hoe verloopt dat ontstaansproces precies?
3. In de passage is sprake van overdracht van natuurlijk recht. Kan dit recht overgedragen worden? Zo ja, hoe?

Al deze vragen heeft Spinoza nauwelijks beantwoord in de Ethica. Voor een antwoord moeten we ons wenden tot de twee boeken die expliciet over politiek gaan, de *Tractatus Theologico-Politicus* (T.T.P.), en de *Tractatus Politicus* (T.P.). Daarin poogt Spinoza onder meer een antwoord te geven op de gestelde drie vragen. Mijn stelling is dat de antwoorden daarop in beide werken op cruciale punten van elkaar verschillen. Daarom behandel ik ze elk apart.

<sup>1</sup> Met dank aan Frans Jacobs en Angela Roothaan.

<sup>2</sup> Ethica IV, stg. 37, *opm.* 2. Deze passage bevat naar mijn mening een cirkelredenering ter verklaring van het ontstaan van de staat. Na gesprekken hierover met Angela Roothaan ben ik hier niet meer helemaal zeker **van**. Dat neemt niet weg dat deze passage bijzonder summier is en verheldering behoeft.

---

Drs. B.J.E. Verbeek (1961) studeerde bestuurskunde aan de Universiteit Twente en filosofie aan de Universiteit van Amsterdam. Dit artikel is een bewerking van zijn afstudeerscriptie. Adres: Veenendaalplein 53, 1106 CN Amsterdam.

### 3. De T.T.P.

#### 3.1. De natuurtoestand in de T. T.P.

In de T.T.P., evenals in de zeven jaar later posthuum gepubliceerde en onvoltooid gebleven T.P., gebruikt Spinoza het begrip natuurtoestand in de voor die tijd gebruikelijke betekenis. De natuurtoestand is die toestand die ontstaat als je alles wat met de staat te maken heeft **wegdenkt**. In de T.T.P. lijkt het er hier en daar op dat deze toestand voor Spinoza niet alleen een gedachtenexperiment is maar bovendien ooit ergens werkelijk bestaan **heeft**<sup>3</sup>.

Nu moeten we gaan bekijken hoe Spinoza de natuurtoestand invult in de T.T.P. Daarvoor is het verhelderend eerst na te gaan wat Spinoza bedoelt met het natuurlijk recht.

Ook deze term was gemeengoed in Spinoza's **tijd**. Maar Spinoza gebruikte hem in een radicaal nieuwe, niet morele betekenis. **Natuurlijk** recht vloeit voort uit de wetten volgens welke alles in de natuur zich gedraagt. "...**Onder**recht en ordening van de natuur versta ik niets anders dan de regels van de natuur van ieder individueel ding..." (T.T.P., blz. 175).<sup>4</sup> Zo is het een natuurwet dat vissen onder water leven, daarom leven vissen onder water krachtens hun natuurlijk recht. Mensen zijn ook aan de wetten van de natuur gebonden en leven dus krachtens natuurlijk recht. Spinoza stelt dit "recht" vervolgens gelijk met de "macht" van ieder individu, dat wil zeggen het vermogen van dat individu zijn natuurlijk recht te effectueren. "... ieder individu het hoogste recht hierop heeft, dat is (zoals gezegd) op het bestaan en het werken zoals het van nature gedetermineerd is..." (T.T.P., blz. 201). Met andere woorden, iedereen heeft recht op wat in haar vermogen **ligt**<sup>5</sup>. In een dergelijke toestand kun je niet spreken van "zonde", "goed" of "kwaad", "lof" of "blaam". Deze waarderende termen hebben alleen in een burgerlijke toestand (in de staat), een reële betekenis.

Daarna somt Spinoza een aantal kenmerken op van het natuurlijk recht aan de hand van de natuurwetten die dat recht vormgeven en bepalen.

De meest fundamentele natuurwet, de basis van al het natuurlijk recht, is dat ieder individueel ding in de natuur op de eerste plaats zichzelf in stand tracht te houden, zonder daarbij rekening te houden met iets anders. Deze wet is ook van de mens de diepste **drijfveer**<sup>6</sup>.

In de natuurtoestand is er geen bijzondere plaats ingeruimd voor de rede; het maakt voor de status van het natuurlijk recht van een individu niet uit of zij dit

<sup>3</sup> Namelijk wanneer hij de vlucht van de Hebreëen uit Egypte beschrijft. De Hebreëen bevonden zich volgens Spinoza **toen** in de natuurtoestand (Zie T.T.P. hfd.5, blz. 74-75).

<sup>4</sup> Van de T.T.P. bestaat helaas geen recente Nederlandse vertaling. Vandaar dat ik de geciteerde passages zelf uit het Latijn heb trachten te vertalen. Ik heb daarvoor de Gebhard-editie gebruikt. De bladzijdennummers verwijzen naar deze editie.

<sup>5</sup> Dit is wel een heel vreemde invulling van de term "recht". Het wordt in een **niet-morele** betekenis **gebruikt** die wij absoluut niet geneigd zouden zijn er aan te geven. Den Uyl (1983) verklaart dit uit het (natuur-)wetsbegrip dat Spinoza gebruikt.

<sup>6</sup> "...het de hoogste wet is dat ieder ding, voor zover het kan, in zijn toestand tracht te volharden, zonder rekening te houden met iets anders..." (T.T.P., blz. 175). In de Ethica zal deze wet terugkeren als de basis voor alle menselijke passies, in de vorm van de zogenaamde "**conatus**" (Ethica III, stg.6).

uitoefent in overeenstemming met de rede, of dat zij doet "als haar hartje begeert". Daar komt nog bij dat de meeste, zoniet alle, mensen niet volgens de rede leven. Dat is jammer want de rede heeft het ware voordeel van de mens tot **doel**<sup>7</sup>. Dit vermogen kan de mens alleen door oefening en opvoeding **verwerven**. Tot die tijd kan men nergens anders op terug vallen om zichzelf in stand te houden dan de (ingevingen van de) begeerten. Spinoza's conclusie is "...dat het natuurlijk recht van ieder mens niet door de gezonde rede, maar door **zijn** verlangen en macht wordt bepaald..." (T.T.P., blz. 176).

We beginnen nu een goed beeld te krijgen van de mensen in de natuurtoestand en hun onderlinge relaties. Allen zijn ze, zonder uitzondering, primair gericht op hun **zelfhandhaving**. Dat streven ze na met alle mogelijke middelen die ze daarvoor geschikt achten, voor zover deze in hun vermogen liggen. De keus voor de middelen komt niet op rationele wijze tot stand maar wordt ingegeven door hun uiteenlopende verlangens.

De mensen zijn nauwelijks in staat deze verlangens te bevredigen omdat hun macht daartoe in het niet valt vergeleken bij die van hun omgeving. Samenwerking zou aan deze hulpeloosheid een einde kunnen maken, maar daarvoor ontbreekt het hen aan eensgezindheid tot stand gebracht door redelijk inzicht.

### 3.2. Het ontstaan van de staat in de T. T. P.

Alvorens het ontstaan van de staat te analyseren is het noodzakelijk dat er wordt onderscheiden in het stichting van de **staat**, het moment waarop individuen samen in een gemeenschap gaan **leven**, en onderwerping aan de soeverein, het moment waarop de leden van de gemeenschap (een gedeelte van) hun individuele rechten overdragen aan een soeverein lichaam. Hoewel Spinoza deze onderscheiding zelf niet maakt, verheldert zij veel van wat Spinoza over het ontstaan van de staat zegt.

Objectief gezien is het in de natuurtoestand wenselijk dat er een staat komt. Het is duidelijk dat de leefwijze van de hulpeloze inwoners van de natuurstaat miserabel is. Kortom, de mensen zouden beter af zijn als ze gedwongen werden te leven volgens de regels van de rede. Welnu dat moet een staat gaan doen, zoals we nog zullen zien.

"...**Wanneer** we bedenken dat mensen zonder wederzijdse hulp noodzakelijkerwijze miserabel en zonder de cultivatie van de rede leven, zoals we in hoofdstuk 5 zagen, zien we helder dat mensen om veilig en goed te leven als één moesten samenwerken. Zo bewerkten ze dat het recht, dat ieder van nature op alles **had**, collectief bezaten en dat dit niet langer door het vermogen en de begeerte van de enkeling maar door de macht en wil van allen tesamen bepaald werd. Maar omdat ze dat vergeefs zouden hebben geprobeerd indien begeerte hen geleid had (immers de wetten van de begeerte trekken eenieder in verschillende richtingen) moesten ze zich onverbreeklijk verbinden en dit in een verdrag vastleggen om alles alleen volgens de voorschriften van de rede (die niemand openlijk durft tegen te spreken om niet als dwaas te worden beschouwd) te doen en de begeerte voor zover deze iemand anders schade kan berokkenen, in te tomen en niemand aan te doen wat ze

<sup>7</sup> "...De wetten van de menselijke rede die **slechts** het ware nut en voortbestaan van de mens tot doel hebben..." (T.T.P., blz. 176)

zelf niet aangedaan willen worden en eikaars recht te verdedigen als het eigen..." (T.T.P., blz. 177). Mensen moeten dus afzien van het individuele gebruik van hun natuurlijke rechten en deze als een geheel gaan uitoefenen, met andere woorden, ze moeten een staat **stichten**. Bovendien moeten **ze**, in die **staat**, de gemeenschappelijke rechten ook op een speciale manier gaan uitoefenen, namelijk in overeenstemming met de rede: dan pas kunnen ze de ellende van de natuurtoestand te boven komen.

Zoals gezegd, objectief gezien heeft Spinoza gelijk. Natuurlijk is het beter voor de mensen dat zij op redelijke wijze, als een geheel, gaan samenleven. Maar waarom zouden ze dat doen? Wat is hun individuele motivatie daartoe? Hoe kunnen de mensen, van de ene dag op de andere hun a-sociale neigingen onderdrukken en slechts die opwellingen die in overeenstemming zijn met de rede opvolgen?

Op basis van een redelijk inzicht in hun miserabele situatie zullen de mensen in Spinoza's natuurtoestand niet in de staat gaan leven. Eenvoudigweg omdat ze dat inzicht niet hebben!

Maar ook op basis van "sociale" neigingen die mensen tot elkaar brengen zal de staat niet ontstaan. Tenslotte heeft Spinoza uitgebreid beschreven dat iedereen zijn eigen welbevinden nastreeft, ongeacht de belangen van anderen. Dat mondt uit in een klimaat van algehele onderlinge vijandschap. Hij heeft nergens redenen genoemd waardoor mensen van nature zouden gaan samenleven.

Spinoza moet dus iets invoeren wat de overgang van natuurtoestand naar staat kan bewerken. Dat lijkt hij dan ook te doen: "...Welnu het is een universele wet van de menselijke natuur dat niemand iets nalaat dat hij voor goed houdt, behalve in de hoop op een groter goed of uit angst voor een groter **kwaad**; en dat niemand een kwaad verdraagt behalve om een groter te vermijden of in de hoop op een groter goed. Dat betekent dat ieder van twee goede zaken datgene kiest dat hij voor het grootste houdt en van twee kwaden datgene dat hem het kleinst toeschijnt. Ik zeg uitdrukkelijk "datgene wat degene die kiest groter of kleiner **toeschijnt**" omdat het niet noodzakelijk zo is als diegene het beoordeelt. Deze wet is zo diep in de menselijke natuur ingegrift dat zij tussen de eeuwige waarheden geplaatst moet worden die niemand niet kan **kennen**..." (T.T.P., blz. 177-178). Op grond van deze wet gaan mensen dan een soort overeenkomst aan waarin ze de staat oprichten.

Spinoza voert deze wet ineens op, zonder enige introductie of fundering. Wat voor een wet is dit nu? Hoe kan deze wet mensen motiveren de natuurtoestand te verlaten en de staat binnen te gaan? Laten we daarom deze wet eens zorgvuldig onderzoeken.

Er zijn twee interpretaties mogelijk.

### 3.3. *De eerste interpretatie*

De eerste is deze: Spinoza zegt dat dit een universele wet is van de menselijke natuur. Waarom is dat zo? Spinoza zegt hierover niets, maar het is goed mogelijk deze af te leiden uit de eerder genoemde wet van **zelfhandhaving**. Deze impliceert, in deze interpretatie, dat je je keuzen steeds zo maakt dat je van je alternatieven steeds datgene kiest dat het meest tot de zelfhandhaving bijdraagt. Alles wat

daartoe bijdraagt is "goed", alles wat daar afbreuk aan doet "slecht". Zo opgevat is het volledig in overeenstemming met het streven naar **zelfhandhaving** van twee "goede" zaken de beste te kiezen, en van twee "slechte" zaken de minst slechte. De wet is dus in feite een principe van **nuts-maximalisatie**.

Zo'n principe is in overeenstemming met de menselijke rede, die, zoals we hebben gezien, het werkelijke welbevinden van de mens op het oog had. Het is redelijk je te laten leiden door het principe van nutsmaximalisatie. Maar de mensen in de natuurtoestand zijn niet redelijk. Omdat dit een universele wet is van de menselijke natuur moet zij ook op gaan voor absoluut onredelijke mensen. Vandaar dat Spinoza nadrukkelijk zegt dat het gaat om zaken die men "goed" of "slecht" acht, ongeacht of ze dat ook werkelijk zijn.

Zouden mensen op grond van deze wet ervoor kiezen de natuurtoestand te verlaten en de staat te stichten? De eerste interpretatie van het principe van nutsmaximalisatie levert geen goede verklaring voor het oprichten van de staat door middel van een overeenkomst. Zo'n overeenkomst kan namelijk alleen tot stand komen als iedereen tegelijkertijd oordeelt dat het beter is om de natuurtoestand te verlaten, hetzij om een groter kwaad te vermijden, hetzij om een groter goed te verwerven. Omdat in de natuurtoestand de rede niet ontwikkeld is laten de mensen zich bij hun oordeel over de bijdrage van bepaalde zaken tot hun zelfhandhaving alleen leiden door hun begeerten, en deze zullen niet leiden tot gelijklopende oordelen over het nut van dezelfde zaken\*. Maar dan is het praktisch onmogelijk dat de mensen allen tegelijkertijd tot dezelfde conclusie komen ten aanzien van de wenselijkheid van een staat! Deze interpretatie kan dus niet het ontstaan van de staat verklaren. Dat blijkt ook al veel eerder als men bedenkt dat "goed" en "kwaad" oordelen zijn van de beperkte menselijk **rede**<sup>9</sup>. Van deze rede kan eigenlijk nog geen sprake zijn, als de beschrijving van Spinoza's natuurtoestand tenminste consequent is.

#### 3.4. De *tweede interpretatie*

Dat brengt ons op de tweede mogelijke interpretatie, die ik meer in de lijn van Spinoza acht. Deze luidt dat Spinoza een soort zwakke vorm van redelijkheid in heeft willen voeren in de menselijke natuurtoestand om het aangaan van het stichtingsverdrag te kunnen verklaren. Met deze wet heeft hij de mogelijkheid gecreëerd dat iedereen het eens wordt over de wenselijkheid van de staat. Deze was objectief gezien aanwezig; **door** nu ieder mens een zwakke vorm van redelijkheid toe te **kennen**, kan die noodzaak ook subjectief ervaren worden.

Toch is daarmee het probleem nog niet opgelost. Immers, enkel het inzicht dat het beter is om in de staat te gaan leven is op zich onvoldoende reden om

\* Alleen de rede kan volgens Spinoza eenheid brengen onder de mensen omdat deze voor **alle** mensen gelijk is. Dat althans is een van de centrale boodschappen van de Ethica. Dat ook rationele mensen met elkaar van mening **kunnen** verschillen is voor ons twintigste-eeuwers geen verassing. De zeventiende-eeuwse Spinoza was van mening dat zo'n situatie erop zou duiden dat tenminste een van de gesprekspartners niet werkelijk rationeel is.

<sup>9</sup> "...Omdat datgene waarvan de rede zegt dat het slecht is, niet slecht is uit het oogpunt van de ordening en de wet van de gehele natuur maar slechts vanuit het oogpunt van de wet van onze eigen natuur..." (T.T.P., blz. 177).

daadwerkelijk die stap ook te zetten. Zelfs als men weet dat de andere mensen dit ook weten is er nog geen reden om als eerste de staat in te gaan. Het is noodzakelijk er zeker van te zijn dat de anderen ook de staat in zullen gaan! Men moet er verzekerd van zijn dat anderen niet eenzijdig van mijn coöperatieve gedrag zullen profiteren. De wet van **nuts-maximalisatie** verhindert dat men zo'n riskante keuze maakt.

Ik denk dat ik Spinoza op dit punt enigszins te hulp kan komen. De term "overeenkomst", die Spinoza gebruikt in het citaat hierboven, suggereert onderhandelingen voorafgaande aan de verdragssluiting. In deze onderhandelingen kunnen de deelnemers het risico op eenzijdig profiteren door een van hen uitsluiten door zich zodanig te binden dat dergelijk gedrag na de verdragssluiting onmogelijk is geworden. Hoe moet dat dan? Door tegelijk met de stichting van de staat, waarbij men besluit vanaf nu een aantal zaken gemeenschappelijk te doen, zich te onderwerpen aan een soeverein lichaam. Dit lichaam moet daarbij onder meer de macht krijgen om eenzijdig profiteren te bestraffen en daarmee bij voorbaat onaantrekkelijk te maken voor mogelijke onoprechte participanten in de overeenkomst.

Het succes van mijn (beperkte) hulppoging staat of valt met de mogelijkheid een soeverein lichaam in het leven te roepen *tegelijk* met de stichting van de staat. Als dat niet kan, als de rechtsoverdracht die daarvoor nodig is, met andere woorden, het onderwerpsverdrag, niet tegelijk met het sluiten van het stichtingsverdrag kan plaatsvinden, is er geen enkele motivering voor de mensen in de natuurtoestand om de staat binnen te gaan. Daartoe ontbreekt hen dan de zekerheid omtrent het meedoen van de andere mensen. We zullen in de volgende paragraaf zien dat zo'n rechtsoverdracht niet goed mogelijk is in Spinoza's beschrijving van het natuurlijke recht. Daarom is deze oplossing, hoewel ze in de lijn van **Spinoza's** gedachtengang in de T.T.P. ligt, niet mogelijk.

Bovendien is deze oplossing volgens deze interpretatie van de wet van nutsmaximalisatie in tegenspraak met de rest van de **beschrijving** van de natuurtoestand van Spinoza. De wet van nutsmaximalisatie wordt hier opgevat als een vorm van redelijkheid, terwijl Spinoza deze juist nadrukkelijk heeft uitgesloten in zijn beschrijving van de natuurtoestand tot dusverre.

De conclusie is dan ook dat in de T.T.P. Spinoza geen goede uitweg biedt uit het probleem van de overgang van de natuurtoestand naar de staat.

### 3.5. *De rechtsoverdracht*

Als het stichtingsverdrag eenmaal gesloten is en de mensen elkaar beloofd hebben hun rechten gemeenschappelijk uit te oefenen, wat belet hen dan hun belofte te breken? Volgens de wet van nutsmaximalisatie is het immers mogelijk een belofte te breken wanneer deze schadelijk zou zijn voor het betrokken individu. Spinoza verbindt daar twee conclusies aan. De eerste is dat de overeenkomst slechts waarde heeft voor zover ze voor de betrokken burgers nuttig is. Op het moment dat ze dat niet meer is, is het verdrag **opgeheven**. Dit is van belang voor wat betreft

de grenzen aan de macht van de **soeverein**<sup>10</sup>.

De andere conclusie is dat het noodzakelijk is dat de staat, of beter, de soeverein, macht kan uitoefenen over individuele burgers opdat ze deze kan dwingen volgens de rede te leven, én opdat ze kan voorkomen dat een individuele burger door een niet-coöperatieve houding de belangen van de gemeenschap kan schaden. Hoe komt de soeverein nu aan deze macht, en bijgevolg aan dat recht? Daarvoor moet er naast het stichtingsverdrag een onderwerpingsverdrag worden aangegaan waarin de burgers hun individuele natuurlijk recht, en dus hun macht, overdragen aan een soeverein lichaam.

Dat brengt ons op het probleem van deze **paragraaf**: hoe kan iemand haar eigen macht, haar eigen natuurlijk recht overdragen en afstaan? Dat recht is toch een rechtstreeks gevolg van haar eigen aard, haar fysieke en geestelijke vermogens. Hoe kun je deze vermogens, die het individuele recht als het ware constitueren, overdragen? Welnu, dat kan inderdaad niet. Je kunt slechts spreken van een machtsverlies, of -overdracht, wanneer de omgeving (met name de soeverein), machtiger wordt dan het individu en erin slaagt diens macht te beperken. Als de soeverein mij ertoe kan brengen niet langer mijzelf te verdedigen, maar deze defensieve vermogens in te zetten voor de staat en de soeverein, heb ik in feite afstand gedaan van mijn macht en bijgevolg van mijn recht op zelfverdediging". De soeverein heeft dus recht op gehoorzaamheid van de burger voor zover hij deze kan **dwingen**. Omgekeerd draagt de burger recht over aan de soeverein voor zover deze van de burger de macht kan beperken. Dat volgt allemaal uit de gelijkstelling van macht en recht.

Toch blijft een kritisch lezer met een vraag zitten. Hoe komt de soeverein aan de macht? Spinoza legt er de nadruk op dat diens macht tot stand komt door machts-overdracht van individuele burgers. Deze dragen de macht over voor zover ze daartoe gedwongen worden door de soeverein, dat wil zeggen voor zover ze door de grotere macht van de soeverein in hun vermogens beperkt worden. Maar hoe komt de soeverein oorspronkelijk aan die macht? Spinoza blijft ons het antwoord hierop schuldig. Hoewel hij de suggestie wekt dat rechtsoverdracht ook vrijwillig kan met instemming van de betrokkene, hetgeen een mogelijkheid zou kunnen zijn voor de oorspronkelijke machtsoverdracht, is dat niet goed voorstelbaar. We

<sup>10</sup> Spinoza noemt in de **T.T.P.** een drietal beperkingen aan de macht van de soeverein. Op de eerste plaats kan deze nooit zaken **bevelen** die tegen de natuurlijke orde ingaan. Op de tweede plaats moet deze zich goed voor ogen houden dat hij geen irrationele, onnuttige zaken **beveelt**. Doet hij dat wel dan treedt de wet van **nutsmaximalisatie** weer in werking en verbreken de mensen het stichtingsverdrag. De macht van de soeverein is dan verdwenen. Tenslotte zit er een soort "natuurlijke" grens aan de mate van rechtsoverdracht: "...**Welnu**, niemand kan zijn macht en dus zijn recht zó aan een ander overdragen dat hij ophoudt een mens te zijn; en nooit zal er een hoogste macht zijn die alles zo kan uitvoeren als zij wil..." (**T.T.P.**, blz. 186).

<sup>11</sup> "...Aangezien ik reeds aangetoond heb dat ieders natuurlijk recht slechts door zijn macht gedetermineerd wordt, volgt dat ieder de mate waarin zijn macht, die hij **bezit**, aan een ander overdraagt, hetzij onderdwang hetzij vrijwillig, hij ook in deze mate noodzakelijk zijn eigen recht aan de ander overgeeft; en verder dat diegene het hoogste recht over allen heeft **die de hoogste** macht heeft, waarmee hij allen kan dwingen en door de angst voor de **hoogste** straf, die allen universeel vrezen, in bedwang kan houden. Dit recht zal hij zolang behouden als hij deze macht heeft om **iets** wat hij wil uit te voeren. Anders zal zijn bevel een verzoek zijn en is niemand die sterker dan hem is, gehouden hem te gehoorzamen behalve als hij dat wil..." (**T.T.P.**, blz. 179).

hebben gezien dat rechtsoverdracht geschiedt door machtsbeperking van de burger door de **soeverein**. Kan de burger vrijwillig haar macht beperken? We hebben hierboven gezien dat dat eigenlijk niet kan.

### 3.6. *Tot zover*

Tot zover de bespreking van de politieke filosofie van Spinoza in de T.T. P. Ik hoop dat ik aannemelijk heb gemaakt dat dit werk twee belangrijke problemen die ik in de vorige paragraaf heb genoemd niet oplost. Enerzijds geeft Spinoza een inconsequente beschrijving van de natuurtoestand om de overgang naar de burgerlijke staat te verklaren. De mensen in de natuurtoestand zijn **onredelijk**, maar worden ineens geacht zich (in zekere mate) redelijk te gedragen. Anderzijds kan Spinoza geen goede beschrijving geven van de rechtsoverdracht van het **natuurlijk** recht die geen afbreuk doet aan de eerdere beschrijving van dat recht. Die rechtsoverdracht is echter van doorslaggevend belang voor de zo nadrukkelijk gehanteerde contractmetafoor: de mensen in de natuurtoestand besluiten immers een verdrag te sluiten om de staat te stichten en daarbij hun **natuurlijk** recht aan de soeverein over te dragen om het verdrag te **effectueren**. Wanneer die **overdracht**, gezien de aard van het te overdragen recht, niet goed denkbaar is, komt de hele constructie van het ontstaan van de staat als resultaat van een overeenkomst onder druk te staan.

We zullen dan ook zien dat Spinoza in zijn latere werk deze twee problemen oplost door de contractmetafoor los te laten en daarvoor in de plaats een strikt mechanische beschrijving te geven van het ontstaan van de staat.

## 4. *De politieke filosofie in de Tractatus Politicus*

Alvorens het antwoord dat Spinoza in de T.P. geeft op de gestelde vragen is het zinvol eerst terug te keren naar de Ethica. Omdat Spinoza daar in het begin van de T.P. uitdrukkelijk naar verwijst is het te verwachten dat bepaalde inzichten in de Ethica in de T.P. een rol zullen spelen.

In het derde en vierde deel van de Ethica vinden we een uitgebreide en genuanceerde psychologische theorie. Om de T.P. goed te begrijpen is het noodzakelijk dat we de kernpunten van deze passie-leer voor zover ze van politiek belang is bekijken; we gaan de "politieke psychologie" in de Ethica onderzoeken.

### 4.1. *Politieke psychologie in de Ethica*

De politieke psychologie in de Ethica is een onderdeel van Spinoza's **passie-leer**<sup>12</sup>. De psychologie van de passies vindt haar uitgangspunt in de zogenaamde "**conatus**"<sup>13</sup>, het fundamentele streven van ieder natuurlijk ding, inclusief **mensen**, om in het bestaan te volharden. Het menselijk lichaam is onderhevig aan allerlei veranderingen, allerlei inwerkingen. Deze inwerkingen noemt Spinoza **aandoeningen**<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Spinoza **verankert** zijn psychologische theorie, zijn passie-leer, stevig in zijn metafysica en **kentheorie**. In mijn weergave zal ik hiervan geheel abstraheren.

<sup>13</sup> Deze term is een afkorting voor de beroemde zinsnede in Ethica III, stg. 6, waar Spinoza spreekt over de "...conatus in suo esse perseverandi..."

<sup>14</sup> Ethica III, def. 3, "...Onderaandoeningen verstaik de inwerkingen op het lichaam, waardoor zijn vermogen tot **handelen** wordt vermeerderd of **verminderd**, bevorderd of **belemmerd**. Tevens

Zo'n aandoening kan op twee manieren veroorzaakt worden: extern of intern (immanent). In het eerste geval spreekt Spinoza van een passie; in het tweede geval van een handeling". Ik zal een voorbeeld geven zodat deze begrippen wat meer gaan spreken. Stel dat ik aan het afwassen ben en het afwaswater is gloeiend heet. Als ik nu mijn hand in het water steek om de eerste borden eruit te halen zal het pijn doen. Ik trek mijn hand terug en zal, omdat ik kwaad ben, een flinke krachtterm gebruiken. De pijn aan mijn hand en de emotie waarmee zij gepaard gaat is een passie. Wanneer ik echter voorzie dat het water zo heet is dat ik mijn hand zal branden, zal ik het wellicht niet zover laten komen en meteen de afwashandschoenen aantrekken. Dit juiste inzicht in de natuur van de temperatuur van het water maakt dat ik handel. Het is dus niet zo dat alle acties handelingen zijn, alleen die acties die ontspruiten aan een juist inzicht in de aard van de (te verwachten) aandoening zijn handelingen; wanneer dat niet het geval is is de actie inclusief de geestelijke bijbehorende actie een passie.

Spinoza stelt vervolgens dat alle passies overgangen zijn naar een groter of geringer handelingsvermogen (Spinoza noemt dat volmaaktheid) alsmede de voorstelling, het bewustzijn, van die overgang<sup>16</sup>.

Een overgang van een kleinere naar grotere mate van volmaaktheid is blijdschap, het omgekeerde daarvan is droefenis. Een handeling gaat dus altijd gepaard met blijdschap, een passie kan met blijdschap of met droefenis gepaard gaan. Spinoza brengt alle passies onder in een schema van combinaties van deze twee elementaire<sup>17</sup> passies met een voorstelling in de geest. Zo is haat hetzelfde als droefenis, een overgang naar een geringere volmaaktheid, gecombineerd met de voorstelling van een uitwendige oorzaak daarvan, terwijl liefde juist blijdschap is gecombineerd met een dergelijke voorstelling. Op deze wijze gaat Spinoza uitgebreid in op het hele scala van menselijke passies die hij stuk voor stuk in termen van dit schema analyseert. Daarbij legt hij er de nadruk op dat de "voorstelling van de uitwendige oorzaak" die de passies begeleidt geen adequate<sup>18</sup> voorstelling is. Dat komt omdat de voorstelling van die uitwendige oorzaak niet de aard van het

versta ik daaronder de voorstellingen van die inwerkingen..."

<sup>15</sup> Zie Ethica III, definitie 2.

<sup>16</sup> Zie Ethica III, stg. 11 + opm.

<sup>17</sup> Naast deze twee noemt Spinoza ook nog een derde elementaire vorm van passie, de begeerte. Het is mij niet geheel duidelijk wat hij daarmee bedoelt; is het (een vorm van) de conatus, of is het iets anders? Daar komt nog bij dat het een beetje een vreemde eend in de bijt is vergeleken met de blijdschap en droefenis. Dat zijn allebei passieve emoties, je ondergaat blijdschap of droefenis. Maar datzelfde kun je niet zeggen van de begeerten. Bennett in zijn uitstekende commentaar op de Ethica ziet de begeerte als een bijzondere vorm van blijdschap. Ik denk zelf dat Spinoza's opzet om de passies in een reductionistisch schema onder te brengen niet gelukkig is. Deze gaat gebukt onder tal van problemen. Een van die problemen wordt hier al zichtbaar: de "indicatoren" waarlangs Spinoza de passies onderzoekt hebben niet dezelfde status en richting.

<sup>18</sup> Adequaat: letterlijk evenarend, gelijkend op, gelijkkomend aan. De vertaling van dit begrip, zoals het door Spinoza wordt gebruikt door een woord is onmogelijk. Dikwijls zou "juist" of "waar" voldoende zijn, dan weer "volledig" of "helder en duidelijk", "doorgedacht" of "overeenkomend met, beantwoordend aan het voorwerp van de voorstelling". Gelukkig is het woord ook in de Nederlandse taal doorgedrongen sinds de zeventiende eeuw, zodat ik het gewoon zal gebruiken in het vervolg. Het is alleen goed om te bedenken dat Spinoza het in al deze uiteenlopende betekenissen gebruikt, zo ook hier.

uitwendige object weergeeft, maar juist de inwerking ervan op ons lichaam. Deze inwerking heeft niet zozeer met de aard van het uitwendige object te maken als met de aard van ons eigen lichaam en geest. Vandaar dat "...elk willekeurig ding ... bij gelegenheid oorzaak van Blijdschap, Droefheid of Begeerte [kan] zijn..." (Ethica III, stg. 15). En ook dat "...Verschillende mensen... van een en hetzelfde voorwerp op verschillende tijdstippen verschillende invloeden ondervinden..." (Ethica III, stg. 51). Kortom mensen zijn van nature onderhevig aan allerlei soorten passies die door om het even wat in werking kunnen worden gesteld.

Voordat we nu naar de specifieke intermenselijke passies gaan kijken, moet ik eerst nog twee opmerkingen maken over de passies. Naast de al genoemde conatus is een andere wet van kracht, de "mechanica der passies". Deze wet stelt dat een aandoening (en dus een passie ook) slechts bedwongen kan worden door een sterkere tegengestelde aandoening<sup>19</sup>. Ook dit is niet zo verwonderlijk: het volgt rechtstreeks uit Spinoza's mechanistische beschrijving van de menselijke aandoeeningen en passies.

Daarnaast geeft Spinoza ook aan waar de begrippen "goed" en "kwaad" vandaan komen. "...Uit dit alles blijkt wel dat wij niets nastreven, willen, verlangen noch begeren omdat wij oordelen dat het goed is, maar integendeel, dat wij iets goed noemen omdat wij ernaar streven, het willen, verlangen en begeren..." (Ethica III, stg.9, opm.). Dat betekent dat "...De kennis van goed en kwaad ... niets anders [is] dan een aandoening van blijheid of droefheid, voorzover wij ons daarvan bewust zijn..." (Ethica IV, stg.8). Goed en kwaad zijn dus geen intrinsieke kwaliteiten van de objecten of de mensen om ons heen, maar onze inadequate voorstellingen van hun inwerkingen: we denken dat een bepaalde inwerking die een object toevallig op ons heeft en waarop we passioneel reageren aan dat object toebehoort.

Voegen we deze analyse van de kennis van goed en kwaad samen met de eerder genoemde "mechanica der passies", dan krijgen we iets wat sterk lijkt op de wet van nutsmaximalisatie uit de T.T.P. Hier is echter de status van deze wet duidelijk: we streven inderdaad van nature naar blijheid, en vermijden droefheid. Maar omdat blijheid en droefheid door willekeurig welk object veroorzaakt kunnen worden en dus willekeurig wat goed of slecht kan zijn, kun je hier geen directe gevolgen uit afleiden over het ontstaan van de staat.

Matheron geeft in zijn klassiek geworden commentaar<sup>20</sup> op de politieke filosofie van Spinoza een indeling van de stellingen die betrekking hebben op de leer der passies. Deze indeling behelst een gedeelte dat betrekking heeft op de fundering en ontplooiing van de individuele passies, en een gedeelte dat hetzelfde doet voor de inter-menselijk passies. Omdat wij in de politieke implicaties van de Ethica geïnteresseerd zijn is het logisch dat wij de individuele passies laten voor wat ze zijn en gaan kijken naar de inter-menselijke passies.

Deze zijn gefundeerd in de nabootsing "...Door het feit dat wij ons voorstellen dat een wezen, dat op ons gelijkt en waarvoor wij niets [bepaalds] voelen, een aandoening ondergaat, wordt in onszelf ook een dergelijke aandoening opge-

<sup>19</sup> Ethica IV, stg. 7.

<sup>20</sup> Matheron, 1988.

wekt..." (Ethica III, stg.27)<sup>21</sup>. Voeg daar bij dat wij zoveel mogelijk trachten droefheid te vermijden en onze blijdschap te vergroten, vanwege onze conatus. Dan valt eenvoudig in te zien dat de passies, die we door de nabootsing ervaren, in de eerste plaats aanleiding zullen geven tot een onderlinge aantrekkingskracht tussen de mensen. Spinoza noemt een aantal aantrekkende passies die het gevolg zijn van de nabootsing, zoals de welwillendheid en het medelijden (Ethica III, stg 27 *opm.*). Vervolgens geeft de nabootsing ook aanleiding tot onderling afstotende passies, zoals de wedijver en de afgunst (Ethica III, stg 27 *opm.*, stg.32 + *opm.*). Als er nooit een staat zou komen zouden deze twee soorten inter-menselijke passies, de aantrekkende en de afstotende, elkaar in een soort evenwicht houden. Er zal echter een permanente onderlinge aantrekkende kracht ontstaan die kan overgaan in de vorming van de staat, **zals** we nog zullen zien.

We hebben nu gezien hoe in de Ethica bepaalde thema's die Spinoza ook in de T.T.P. aan de orde stelde met betrekking tot de natuurtoestand terug komen.

#### 4.2. *Het ontstaan van de staat*

Wanneer we deze kennis uit de Ethica en de gegevens daarover in de T.P. samenvoegen dan krijgen we een beeld van de natuurtoestand dat niet fundamenteel verschilt van de natuurtoestand zoals deze in de T.T.P. werd beschreven, alleen is de status van de wet van nutsmaximalisatie hier veel duidelijker. Ook hier is de natuurtoestand een miserabele staat van algehele hulpeloosheid en onderlinge vijandigheid.

Hoe kan in deze troosteloze natuurtoestand dan een staat ontstaan? Nu voert Spinoza in tegenstelling tot de T.T.P. geen zwakke vorm van redelijkheid in. Niet een gemeenschappelijk idee van wat nuttig is of een gemeenschappelijke angst voor een grotere macht kan de mensen samenbrengen. Toch kunnen er machtsconcentraties ontstaan. In de T.P. gaat Spinoza nu gedetailleerd na op welke manieren dat gebeurt. Het principe is in feite heel eenvoudig: als twee mensen hun macht bundelen hebben ze twee maal zoveel macht en bijgevolg twee maal zoveel recht als ieder apart daarvoor had (T.P. *hfd.II*, art. 13). Maar hoe kunnen mensen hun macht samenvoegen? En waarom zouden ze dat doen? We zijn weer gekomen bij dezelfde problemen die we in het vorige hoofdstuk ook al vonden. Omdat de mensen in de natuurstaat onredelijk zijn en geleid worden door hun passies moet er in de inter-menselijke passies een mechanisme aanwezig zijn waardoor mensen hun macht bijeenvoegen en hun natuurlijk recht overdragen aan een soeverein. We zijn nu in de positie dat we een dergelijk mechanisme kunnen aanwijzen.

Laten we eerst precies nagaan hoe mensen hun macht en bijgevolg hun recht kunnen samenvoegen. Zoals gezegd val ik onder iemands recht wanneer deze ander macht over mij heeft. In de T.P. noemt Spinoza drie manieren waarop iemand macht over de ander kan verkrijgen: fysieke dwang, door te dreigen met positieve en negatieve sancties, en door de ander, bewust of onbewust, zo te bewerken dat deze hetzelfde wil als ik wil (T.P., *hfd. II, artt.10-11*).

<sup>21</sup> Spinoza **fundeert** de nabootsing in de conatus. Deze fundering zal ik de lezer **besparen**; het mechanisme is intuïtief reeds goed te begrijpen als men denkt aan voorbeelden als de om zich heen grijpende "Oranje-koorts" ten tijde van het Europees kampioenschap voetballen in 1988: ineens hield iedereen van voetballen.

Deze laatste manier is de belangrijkste. Dit is namelijk precies wat er aan de hand is bij de basis van de **inter-menselijke** passies, de nabootsing. "...Door het feit dat wij ons voorstellen dat een wezen dat ons gelijkt, en waarvoor wij niets [bepaalds] voelen, een of andere aandoening ondergaat, wordt ook in onszelf een dergelijke aandoening opgewekt..." (Ethica III, stg.27). Met andere woorden, als ik zie dat iemand anders wordt geleid door een bepaalde begeerte, dan zal ik die begeerte vanzelf ook voelen, en vervolgens hetzelfde najagen als die ander. Wat er gebeurt is dat **ik**, omdat de nabootsing mij in haar greep **krijgt**, hetzelfde wil als de ander en bijgevolg ben ik niet meer autonoom, maar val ik onder de macht van de ander. De ander vergaat het net zo. Het resultaat is dan dat onze macht is samengevoegd en dat er een gemeenschappelijke macht, en dus een gemeenschappelijk recht is gevormd. Deze gemeenschappelijke macht genereert vanzelf meer macht doordat andere individuen door nabootsing ook hun macht **overdragen**, hun autonomie opgeven. De aldus ontstane machtsconcentratie is niet meer te stoppen: de nabootsing blijft doorwerken. Bovendien zijn degenen die zo een gemeenschap vormen ook beter in staat fysieke dwang uit te oefenen en effectief met sancties te dreigen. En tenslotte zijn degenen die leven volgens het aldus ontstane gemeenschappelijke recht ook beter in staat anderen met sancties te dreigen, dan wel te lokken.

Het aldus ontstane recht is niets anders dan het natuurlijke recht, dat nu is samengevoegd. Consequentie is dat in dit gemeenschappelijke recht de staat geboren is "...Waar mensen gemeenschappelijk rechten hebben en allen als het ware door dezelfde overtuiging geleid worden, is het ... zeker, dat een ieder van hen zoveel minder eigen recht heeft als de overigen tesamen machtiger zijn dan **hij**. Dat wil zeggen dat de enkeling daar werkelijk geen eigen recht meer heeft dan voor zover het gemeenschappelijke recht hem dat toestaat: voor het overige is hij gehouden om alles uit te voeren wat hem in gemeenschappelijke consensus wordt opgedragen, **of** wordt hij daar ... rechtens toe **gedwongen**..." (T.P. *hfd. II, art. 16*). En even verder: "... Dit recht nu dat wordt bepaald door de macht van de menigte wordt **gewoonlijk staat** genoemd..." (T.P. *hfd. II, art. 17*).

Kortom: door de dynamiek van de inter-menselijke passies, met name door de rol van de nabootsing, ontstaat vanuit de natuurtoestand vanzelf een zich uitbreidende vorm van samengevoegde **macht en bijgevolg gemeenschappelijk recht**. Deze macht en dus dit recht is niets anders dan een staat! Om het nog anders te zeggen: de stichting van de staat is geen vorm van een overeenkomst, maar is een mechanisch gevolg van de psychologie van de passionele **mens**<sup>22</sup>.

Het merkwaardige is dat Spinoza geen ondergrens aan de geaccumuleerde macht **stelt**: hij zegt niet uit hoeveel mensen de menigte minstens moet bestaan om staat te worden genoemd. Het is duidelijk dat de menigte uit meerdere mensen moet **bestaan**, dat zit in de betekenis van het woord menigte **opgesloten**, maar uit

<sup>22</sup> Ik heb nog aanvullend **bewijs** voor de stelling dat dit inderdaad de wijze is waarop Spinoza denkt dat de staat ontstaan is. In T.P. *hfd. VI*, dat handelt over de monarchie begint hij het eerste artikel als volgt: "...Omdat de mensen, zoals we zeiden, meer door de aandoening dan door de rede geleid worden, volgt daaruit dat de menigte niet onder leiding van de rede **maar vanuit een gemeenschappelijke aandoening van nature samenkomi** en als het ware door één geest geleid wil worden..." (T.P., *hfd. VI, art. 1*).

hoeveel minstens is niet duidelijk bij Spinoza. Evenmin is duidelijk of er een bovengrens zit aan deze accumulatie-mechanismen. Wel beschouwd zou de menigte door kunnen blijven gaan met macht verzamelen totdat zij zich over alle mensen uitstrekt. Dat is niet het geval: er zijn meerdere staten, en bijgevolg meerdere menigten, die los van elkaar blijven staan<sup>23</sup>.

Ik wijs er nogmaals nadrukkelijk op dat bij deze tegenhanger van het stichtingsverdrag in de T.T.P. absoluut geen sprake meer is van een **contractmetafoor**. Zo is dus het eerste probleem dat in de T.T.P. niet werd opgelost (hoe ontstaat uit de natuurtoestand de staat?), hier tot een goed einde gebracht ten koste van de contractmetafoor van de T.T.P.

#### 4.3. De rechtsoverdracht

Ook in de T.P. is er sprake van een soort **rechtsoverdracht**, nodig om de burgers in het gareel te houden wanneer de staat er eenmaal is en om de anti-sociale passies tegen te gaan. Deze rechtsoverdracht loopt dit keer niet rechtstreeks van burger naar de soeverein, maar verloopt in twee stappen.

De eerste stap is die van het individu in de natuurtoestand naar de gemeenschap, of menigte. We hebben gezien in de vorige paragraaf hoe deze stap in feite verloopt. Op allerlei manieren, **waarbij** de nabootsing een cruciale rol speelt, voegden de mensen hun macht samen en werden zij burgers, en hun individuele macht werd gemeenschappelijk recht. Met deze overgang van individueel naar gemeenschappelijk recht werd het individuele recht, dat toch al beperkt was<sup>24</sup>, nog verder beperkt en wel tot zover als de gemeenschappelijke consensus het toelaat "...Dat wil zeggen dat de enkeling daar werkelijk geen ander recht op de natuur heeft dan wat het gemeenschappelijke recht hem toestaat; voor het overige is hij gehouden om alles uit te voeren wat hem in gemeenschappelijke consensus wordt opgedragen, of wordt hij daar rechtens toe gedwongen..." (T.P. hfd.II, art.16).

De overdracht van individu naar menigte is natuurlijk permanent: de staat, de gemeenschap, ontstond door de dynamiek der passies. Zolang we aan de passies onderworpen zijn moeten we wel in de staat leven. "...[Het] is ... logisch dat de mensen van nature de burgerlijke toestand nastreven en dat zij deze onmogelijk ooit helemaal kunnen **ontbinden**..." (T.P., hfd. VI, art1). De stichting van de staat is dus permanent.

Het is niet zo dat dit permanente recht ook volledig is, daarmee bedoel ik dat het niet zo is dat de staat op alles recht heeft.

Net als in de T.T.P. noemt Spinoza in de T.P. een aantal beperkingen aan het

<sup>23</sup> Spinoza zegt hier erg weinig over, op een paar artikelen in de T.P. na, namelijk T.P., hfd.III, artt.11-16. Wellicht omdat hij dit probleem helemaal niet zag of het hem niet interesseerde. Hij zou immers een extra gedeelte aan de Ethica (of de T.P.) moeten toevoegen waarin hij de "psychologie" van menigten als geheel beschrijft. Hij zou daarin **moeten** aangeven wat menigten affecteert in hun onderlinge relaties, net zoals hij dat voor mensen heeft gedaan. Dat heeft Spinoza, voor zover ik weet, nooit gedaan

<sup>24</sup> In de natuurtoestand immers geldt "...dat het natuurlijke **recht** zo lang nietig is zolang het bestaat in de macht van de enkeling en van ieder afzonderlijk; het bestaat dan immers meer in de fantasie dan in de werkelijkheid omdat er geen enkele zekerheid is dat het tot gelding kan **worden** gebracht..." (T.P. hfd. II, art. 15).

recht van de gemeenschap. Op de eerste plaats is daar de mate van consensus in de menigte: die is immers bepalend voor haar macht. Op de tweede plaats (en dit volgt rechtstreeks uit de voorafgaande beperking) de mate van redelijkheid van de doelen van de menigte. Immers redelijkheid is het enige dat eensgezindheid en bijgevolg een consensus over de na te streven doelen kan **garanderen**<sup>25</sup>. Op de derde plaats wordt de macht van de gemeenschap beperkt doordat er altijd een aantal zaken zullen zijn die zij niet door beloning of straf kan **beïnvloeden**. Zo is het onmogelijk om een wetenschappelijk onderlegde twintigste-eeuwer met behulp van straf of beloning ertoe te brengen dat zij oprecht van mening is dat de maan van Goudse kaas is gemaakt (de mogelijkheid van een hersenspoeling buiten beschouwing gelaten). Ten slotte wordt de macht en bijgevolg het recht van de gemeenschap ingeperkt door de aanwezigheid van andere staten.

#### 4.4. *De oorspronkelijke democratie*

Tot zover de eerste overdracht van natuurlijk recht, die van individu naar gemeenschap, de menigte. Maar, zoals aangekondigd, er is nog een overdracht, namelijk die van de gemeenschap naar de soeverein. De menigte moet als het ware haar macht, haar recht, overdragen aan die soeverein. Deze heeft immers bepaalde bevoegdheden nodig, een zekere mate van macht nodig, om de hem opgedragen taken te kunnen uitvoeren.

Maar we hebben gezien dat het recht van de menigte permanent is. De menigte kan dat recht dus niet afstaan. Wat dan wel? De menigte kan de soeverein machtigen. Zij kan de soeverein toestaan haar macht te gebruiken om zijn taken uit te oefenen. Net zo als bij een bankrekening de gemachtigde afhankelijk is van de stilzwijgende goedkeuring van de rekeninghouder, is de soeverein afhankelijk van de (stilzwijgende) consensus van de menigte. Zij moet zich voortdurend kunnen vinden in zijn daden, anders kan ze de machtiging intrekken. Dat is de implicatie van T.P. III, art.9 "...dat iets minder tot de bevoegdheid van de staat [dat wil hier zeggen: de soeverein] behoort naarmate meer mensen er over verantwoordelijk zijn... En omdat *het recht van de staat bepaald wordt door de menigte*, is het zeker dat de macht van de staat en zijn recht in zoverre afnemen als hij er de oorzaak van is dat meer mensen tegen hem samenzweren..." Deze lezing wordt ondersteund door T.P., hfd.III, art.6, waar de soeverein wordt gekarakteriseerd als een "bewindvoerder". Een bewindvoerder is iemand die, zonder zelf over het eigendom te beschikken, een bepaalde zaak voor een ander behartigt, daartoe gemachtigd door die *ander*<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> "...Want het recht van de staat wordt **bepaald** door de macht van de **menigte**, die als het ware door één geest wordt geleid. Doch deze vereniging der zielen zou geenszins denkbaar zijn indien de staat niet vooral datgene zou nastreven, wat de gezonde rede aan alle mensen als nuttig voorbehoudt..." (T.P. hfd. III, art. 7).

<sup>26</sup> Matheron (1985(1)) trekt hieruit een aantal conclusies over de theoretische positie van de verschillende staatsvormen. De meest oorspronkelijke staat, de menigte, is in feite een absolute democratie. Een democratie, omdat zij de opgetelde macht van ieder participierend individu is; absoluut, omdat haar recht permanent en absoluut is. Alle vormen van soevereiniteit ontlenen hun macht en dus hun **legitimiteit** aan deze "oorspronkelijke" democratie. Die staatsvorm waarin het **soevereine** lichaam het meest overeenkomt met deze "oorspronkelijke" **democratie**, de democratie, is van alle staatsvormen de meest legitieme, de monarchie de minst legitieme.

De analyse van de staat in de T.P. is verassend modem: de staat is een dynamisch **stelsel**. Steeds opnieuw beoordeelt de menigte de daden van de **soverein**. Steeds opnieuw machtigt zij hem. In de woorden van Matheron: "...La société politique n'est pas créée par un **contrat**, elle est engendrée et réengendrée à chaque instant par un consensus qui doit être renouvelé en permanence..." (Matheron, 1985(1)).

### 5. Evaluatie

Er zijn dus duidelijk verschillen tussen de politieke filosofie in de T.T.P. en die in de T.P. Samengevat komen die erop neer dat Spinoza in de T.T.P. nadrukkelijk een contractmetafoor gebruikt om het ontstaan van de staat te verklaren. Dat leverde twee onoverkomelijke problemen (samenhangende) problemen op voor Spinoza. Op de eerste plaats is niet goed te begrijpen waarom mensen individueel ervoor kiezen in de staat te gaan leven. Op de tweede plaats is het idee van een overdracht van natuurlijke rechten van de individuele burgers aan de soeverein niet mogelijk, terwijl deze stap van cruciaal belang is in het geschetste ontstaan van de **staat**.

Deze problemen lost Spinoza op bevredigende wijze op in de T.P. tegenover de achtergrond van het mensbeeld dat hij in de Ethica heeft uitgewerkt. Het ontstaan van de staat is niet gebaseerd op een vorm van redelijkheid. Individuen kiezen er niet (bewust) voor in de staat te gaan leven. Het spontane samenkomen van mensen, gedreven door hun passies is de oorzaak van het ontstaan van de staat. Daardoor verandert de relatie van de soeverein tot de gemeenschap. Het recht dat deze heeft, is hem niet gegeven zoals de term "overdracht" suggereert, maar is het best te omschrijven als een machtiging door de burgers. Dit inzicht dwingt Spinoza de contractgedachte op te geven.

#### 5.1. Verdiensten

Wat zijn nu de verdiensten van deze latere, meer consequente positie van Spinoza?

Om te beginnen denk ik dat Spinoza door het overboord zetten van de contractgedachte impliciet al heeft onderkend wat de moderne speltheorie heeft **bewezen**: sociale optima (zoals de staat) zijn niet individueel toegankelijk wanneer (economisch) rationeel handelende mensen onderling afhankelijk zijn voor het tot stand brengen van dit optimum. De staat kan dus niet ontstaan, zoals in mijn bespreking van de T.T.P. bleek, als gevolg van de handelingen van mensen die naar individuele nutsmaximalisatie streven. Wil dit toch mogelijk zijn dan is het noodzakelijk dat aan het streven naar nutsmaximalisatie een moreel motief wordt toegevoegd (namelijk een motief als fairness). Omdat Spinoza moraal en recht uitdrukkelijk heeft gescheiden in zijn beschrijving van de natuurtoestand moet hij de hele contractmetafoor wel laten vallen.

Een ander opvallend punt in het betoog van Spinoza is de centrale rol die hij toekent aan de nabootsing. Hiermee loopt hij vooruit op meer moderne theorieën als die van Girard ("**mimese**") en Freud ("identificatie") waarin een dergelijk principe ook op de voorgrond treedt.

Tenslotte lijkt mij het volgende aspect van Spinoza's latere verklaring voor het ontstaan van de staat vooral van belang. Ik weet niet zeker of dit een voordeel is

boven andere (modernere) filosofische inzichten, maar het is mijns inziens de moeite van het overdenken waard.

Een van de meest invloedrijke methodische opvattingen over menselijk gedrag is die van het methodisch individualisme.

Spinoza's wijze van verklaren voor het tot stand komen van de staat is mijns inziens op te vatten als een aanvulling op het methodisch **individualisme**. Evenals bij het methodisch individualisme staan ook bij Spinoza individuen in het centrum van de aandacht: zij zijn het die door hun onderlinge interacties de staat stichten. En net als in het methodisch individualisme handelen bij Spinoza de individuen (in zekere zin) intentioneel: zij streven naar het goede en vermijden het slechte. Dat dit op een inadequate voorstelling berust en daarom eigenlijk een illusie is<sup>27</sup>, doet niets af aan de intentionaliteit van de handelingen voor zover ze zich daar van bewust **zijn**.

Spinoza gaat echter verder dan het methodisch individualisme op twee fundamentele punten. Allereerst geeft Spinoza een causale psychologische theorie die aangeeft hoe mensen aan hun "vaststaande" preferenties komen (bijvoorbeeld door de nabootsing), iets waarvoor in het methodisch individualisme in het algemeen nauwelijks belangstelling bestaat. Op de tweede plaats is Spinoza erin geslaagd de intentionaliteit van individuen te plaatsen in een causaal gedetermineerde wereld.

## 5.2. *Kritiek*

Behalve deze verdiensten heb ik ook kritiek op Spinoza's latere politieke **werk**. De kritiek heeft te maken met zijn definitie van een staat, die volgt uit zijn gelijkstelling van macht en recht.

Wat we in feite nagegaan zijn in de politieke geschriften van Spinoza is de manier waarop machtsconcentraties kunnen ontstaan. Spinoza stelt geconcentreerde macht, de macht van de menigte, gelijk **aan** een staat. **Maar** het machtsmonopolie, in bijzonder het geweldsmonopolie, is maar één van de definiërende kenmerken van een staat. Behalve volk en grondgebied (beide hier niet zo belangrijk), is legitimiteit een van de belangrijke kenmerken van een staat. Anders is men gedwongen om bijvoorbeeld machtige mafia-organisaties ook als een staat te beschouwen. Wanneer je legitimiteit tot macht reduceert (zoals Spinoza doet), ben je niet meer in staat verschil te maken tussen bijvoorbeeld de Nederlandse staat en het Colombiaanse drugskartel van **Medellin**<sup>28</sup>.

Dat heeft twee gevolgen voor de wijze waarop de theorie beoordeeld kan worden. Het eerste is eigenlijk een beetje triviaal: de politieke theorie van Spinoza gaat dan niet zozeer over de **staat**, maar over **macht**. Een minder breed onderwerp dus.

Het tweede gevolg is wel interessant omdat het raakt aan een van de centrale discussies met betrekking tot de interpretatie van Spinoza. Dat betreft namelijk de status van de **theorie**. Zo beschouwd is Spinoza's politieke theorie niet zozeer een normatief-politieke, maar een descriptieve theorie.

<sup>27</sup> Ethica III, stg. 9, **opm**.

<sup>28</sup> En inderdaad spreken veel mensen in het geval van de mafia over "een staat in een staat".

Maar dit laatste lijkt me absoluut niet de bedoeling van Spinoza. Dat blijkt al uit de ondertitel van de T.P.: "...*Waarin* bewezen wordt, hoe een samenleving, ongeacht of daar nu een monarchistisch bewind dan wel een regentenbestuur is, moet worden ingericht, om te voorkomen dat men in een tyranie belandt en om ervoor te zorgen dat de vrede en vrijheid van de burgers ongeschonden *blijven*...". Dus toch een normatief-politieke **theorie**<sup>29</sup>?

De paradox die nu dreigt, kan ontlopen worden wanneer men bedenkt dat legitimiteit niet hetzelfde is als een ideaal van samenleving. Probleem blijft wel dat die twee zaken vaak veel met elkaar te maken hebben. Legitimiteit van een staat wordt (vaak) gegrond in een ideaal van hoe die staat eruit moet **zien**. Het probleem van de ontbrekende legitimiteit doemt weer op. Hoe dit probleem in een spinozistische politieke theorie verwerkt kan worden weet ik niet. Maar dat was ook niet het probleem dat ik aan de orde wilde stellen.

#### *Geraadpleegde literatuur*

- Bennett, J., *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- Dijn, H. de, "The Compatibility of Determinism and Moral Attitudes", in E. Giacotti Boscherini, *Spinoza nel 350° Anniversario dette Nascita*, atti del congresso, Bibliopolis, Napoli, 1985.
- Matheron, A., *Individu et Communauté chez Spinoza*, Edition Minuit, Paris, 2e druk, 1988.
- Matheron, A. "La Fonction Théorique de la Démocratie chez Spinoza et Hobbes", in E. Giacotti Boscherini (ed.), *Studia Spinozana I*, Walther und Walther Verlag, Ailing, 1985, blz. 259-273.
- Negri, A., *Die Wilde Anomalie*, vertaald uit het Italiaans door W. Raith, Wagenbach Verlag, Berlin, 1981.
- Spinoza, B., *Ethica*, vertaald door N. van Suchtelen, herziene editie van G. van Suchtelen, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1979.
- Spinoza, B., *Opera*, C. Gebhardt (ed.), Heidelberg, 1924.
- Spinoza, B., *Hoofdstukken uit de Politieke Verhandeling*, vertaald, ingeleid en van commentaar voorzien door W.N.A. Klever, Boom, Amsterdam, 1985.
- Den Uyl, D.J., *Power, State and Freedom*, Van Gorcum, Assen, 1983.
- Vries, T. de, *Spinoza, Beeldenstormer en Wereldbouwer*, Becht, Amsterdam, 1972.

#### *Abstract*

This article offers an interpretation of the way Spinoza explains the origin of the state. In this respect the T.T.P. differs fundamentally from the T.P. In the former work Spinoza uses the contract metaphor. This raises serious problems with regard to the individual motivation to enter the state and the necessary transfer of natural right. In the T.P. Spinoza has to give up the contract **metaphor** for a 'mechanistic' account of the origin of the state in order to solve these problems. I argue that the latter account is **more** consequent and has relevant features for today's political scientists and philosophers.

<sup>29</sup> Den Uyl (1983) verklaart deze paradox door het normatieve gehalte van Spinoza's theorie te vergelijken met dat van de gezondheidsleer. De gezondheidsleer stelt artsen in staat de essentie van een menselijk lichaam, namelijk gezond te functioneren, te verwerklijken. Spinoza's politieke **theorie** is volgens hem bedoeld om bestuurders in staat te stellen op de meest effectieve wijze de essentie van de staat, namelijk de **gemeenschappelijke** macht, te verwerklijken. Over de plausibiliteit van deze analogie kan ik hier niet oordelen.