



VRIJE
UNIVERSITEIT
BRUSSEL

Proef ingediend met het oog op het behalen van de graad van Master in de
Wijsbegeerte en Moraalwetenschappen, afstudeerrichting Wijsbegeerte
(Media-, Cultuur en Politieke Filosofie)

VREES EN KLIMAATPOLITIEK

Een filosofisch onderzoek van affect en macht door de lens
van Hobbes en Spinoza

Thomas van Binsbergen

2019-2020

Promotor: Prof. dr. Sonja Lavaert

Letteren & Wijsbegeerte

Free University of Brussels (VUB)
Arts & Philosophy

Promotor: Prof. dr. Sonja Lavaert
Academic year 2019-2020

Master thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Master in
Philosophy and Moral Sciences, major in Media, Cultural and Political Philosophy

FEAR AND CLIMATE POLITICS

A philosophical research on affect and power through Hobbes and Spinoza

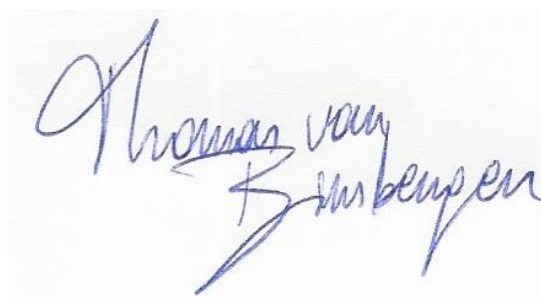
by

Thomas van Binsbergen

Plechtige verklaring omtrent plagiaat

Ik verklaar plechtig dat ik de masterproef, *Vrees en Klimaatpolitiek*, zelf heb geschreven. Ik ben op de hoogte van de regels in verband met onderzoeksfraude waaronder plagiaat en heb erop toegezien om deze toe te passen in deze masterproef.

7 augustus 2020, Thomas van Binsbergen

A handwritten signature in blue ink that reads "Thomas van Binsbergen". The signature is written in a cursive style with some overlapping letters.

Memorandum

Deze masterproef is (ten dele) tot stand gekomen in de periode dat het hoger onderwijs onderhevig was aan een lockdown en beschermende maatregelen ter voorkoming van de verspreiding van het COVID-19 virus. Het proces van opmaak, de verzameling van gegevens, de onderzoeksmethode en/of andere wetenschappelijke werkzaamheden die ermee gepaard gaan, zijn niet altijd op gebruikelijke wijze kunnen verlopen. De lezer dient met deze context rekening te houden bij het lezen van deze masterproef, en eventueel ook indien sommige conclusies zouden worden overgenomen.

Abstract

Fear is increasingly part of the discourse on climate change. We investigate whether fear can make a critical and positive contribution to climate politics. The political philosophies of Thomas Hobbes and Baruch Spinoza provide an excellent starting point for reflecting on contemporary ecology in terms of affect and power. In Hobbes' theory, individual fear is the driving source of the contract that establishes the State and saves citizens from war. For Spinoza, however, the common affects bring out the power of the social multiplicity. This is the power of the multitude that constitutes the State and sets out freedom and politics. Consequently, climate fear opens up the climate politics and ethics of the multitude. On the ground of an immanent ecology, climate politics concerns a liveable life, radical coexistence.

Keywords

Hobbes, Spinoza, affect, power, ecology, coexistence

Samenvatting

Het klimaat stelt een nijpende uitdaging. Met de jongste golf van klimaatactivisme klimt de ecologische vraag hoger op de politieke agenda. Daarbij blijkt vrees naast hoop steeds meer een beslissend element. Uit de wetenschap spreekt alvast de dreiging, de kwestie is namelijk exponentieel, universeel en existentieel. Veel problemen houden aan en groeien, de mens staat er sociaal en politiek slecht voor. Er dient zich een klimaatpolitiek aan die de vrees kritisch en positief kan verwerken. De politieke filosofieën van Thomas Hobbes en Baruch Spinoza bieden een uitstekend uitgangspunt om over de huidige ecologie na te denken in termen van affect en macht.

Hobbes postuleert de ‘oorlog van allen tegen allen’ als de fundamentele menselijke conditie en stelt de vrees voor de gewelddadige dood centraal in elk sociaal of politiek project. Zo ontstaat de Staat dankzij de onderlinge wederzijdse vrees van de mensen, en blijft de Staat bestaan dankzij de vrees van het volk voor de ontzagwekkende soeverein. Hobbes is een pionier van het sociaal contract dat individuen met elkaar sluiten om van de bescherming van de soeverein te kunnen genieten, op voorwaarde van een onderdanige gehoorzaamheid. Spinoza daarentegen keert de zaken om. Hij redeneert dat gewillige gehoorzaamheid het gevolg is van de verzekerde vrijheid die de mogelijkheden schept voor krachtige bescherming. Echter, de mens blijft de mens, en blijft daarom ook onderhevig aan passies die de vrijheid ondermijnen, zoals vrees. Wanneer dergelijke affecten breed gedeeld worden in de sociale veelheid, dan kunnen mensen elkaar herkennen en komen ze samen tot een gemeenschap op basis van deze navolging en gelijkheid. Dit is de macht van de multitudine die vorm geeft aan de Staat, in het voordeel van de veiligheid en de vrijheid. Dit is de macht die de politiek grondvest.

Een krachtige klimaatpolitiek gaat daarom uit van de macht van de multitudine. Ze beschouwt de veelheid van affecten die de samenleving doorstromen en wil ze beter structureren, ten gunste van de vrijheid van de veelheid zelf. Het affect klimaatvrees speelt een prominente rol in deze politiek. Klimaatvrees is een passie die zich zorgen maakt om de toekomst en die zich richt naar actieve bescherming en lange termijn-verantwoordelijkheid. Meer nog, het is een zeker apocalyptisch denken dat banden aanhaalt met de geschiedenis en de toekomst, en zo

ook met de gehele wereld die de mens omgeeft en bepaalt. Deze onthulling van een immanente ecologie brengt de hoop in de gedaante van actie ter verwerkelijking van klimaatpolitiek. Immers, klimaatpolitiek stelt de veelheid van het leven vast, de diverse en transversale dynamiek die van de levende wereld een leefbaar huis maakt. Daarom wil klimaatpolitiek het leven leefbaar maken en het zodoende veiligstellen. De omgeving van de mens is dan niet meer louter achtergrond, want het leven treedt in gesprek met zichzelf en ontdekt de radicale co-existentie. De co-existentie herkent op zijn beurt de ambivalenties van het leven en nodigt uit tot een leefbaar bestaan, namelijk telkens weer proberen samen te leven. Klimaatpolitiek wordt dan het leven.

Echter, zonder passie geen actie, en dus ook geen sociale verandering. Het politiek activisme van een groep als Extinction Rebellion wil daarom de vrees belichamen, om dan enigszins ongehoorzaam maar wel geweldloos de politiek van de multitude aan te voeren en de co-existentie mogelijk te maken. In die zin is Extinction Rebellion een kracht van klimaatpolitiek en een hoop op een nieuwe ecologie. Wanneer daarentegen de vrees voor de totale dood zich meester maakt van het individu, en hij aldus het liberale contractdenken steeds verder opdrijft, dan wordt klimaatpolitiek tegengewerkt. Het zijn de gemeenschappelijke affecten die de macht van de multitude inhouden en zo de klimaatpolitiek inleiden. Dan pas wordt co-existentie en het leven op aarde mogelijk.

Trefwoorden

Hobbes, Spinoza, affect, macht, ecologie, co-existentie

Inhoudsopgave

Proloog: Een opmaat naar filosofie – 13

Epeisodion I: Hobbes en Spinoza – 17

1. Thomas Hobbes, filosoof van de vrees

Natuur en Moraal (18-21) – De mythe van het contract (21-23) – Vrijheid of veiligheid: het principe vrees (23-26)

2. Baruch Spinoza en de ethiek van het politieke leven

Natuur en Recht (28-30) – Multitude en Staat (30-33) – De macht van de affecten (33-37)

3. Voorbij hoop en vrees, naar een *epistèmè* voor klimaatpolitiek

Stasimon: Het lied van de mens weerklinkt – 43

Epeisodion II: Passie en Actie – 45

1. Klimaatvrees, een open hypothese

De stem van Greta (45-49) – De vreesvolle plicht (49-52) – Een politieke economie van vrees (53-56) – Leven of dood, en de opening (56-58)

2. Apocalyps: de ecologie van de multitude

In het begin was het apocalyptische Woord (59-64) – Hobbes' strategie van de omleiding (64-68) – Doorheen de catastrofe (68-72) – De crisis van de existentie (72-75)

3. Politiek in actie: het geval Extinction Rebellion

Vrees belichamen (76-82) – Gehoorzaamheid en geweld (82-87) – Het offer? (88-92)

Exodos: De levensweg van klimaatpolitiek – 93

Coda: Terug naar af – 99

Geraadpleegde literatuur – 101

Proloog: Een opmaat naar filosofie

“We can't save the world by playing by the rules, because the rules have to be changed. Everything needs to change - and it has to start today.”

Greta Thunberg¹

“Il ne faut pas faire de projets de si longue haleine, ou du moins avec tant d'ardeur que l'on souffrira de ne pas en voir la fin. Nous sommes nés pour agir.”

Michel de Montaigne²

“De vrije mens denkt aan niets minder dan aan de dood. Zijn wijsheid is geen beschouwing van de dood, maar van het leven.”

Baruch Spinoza³

Vanuit de verte spreken drie protagonisten tot mij. Ik zoek toenadering. Vrees is het eerste dat ik op mijn pad tegenkom, Thomas Hobbes is namelijk de tegenspeler. Indien klimaatpolitiek de bestemming is, wil ik weten of vrees me verder brengt en hoe. Immers, het klimaat is het vraagstuk van deze eeuw. De wetenschap liegt er niet om, en weldra ook het alledaagse samenleven.

¹ Op 24 november 2018 tijdens de TED Talk te Stockholm, Zweden.

² Montaigne, Michel de (2009/1595), ‘XIX: Philosopher, c’est apprendre à mourir’ (traduction en français moderne par G. de Pernon), *Les Essais: Livre I* (pp. 117-136), numlivres.fr: pernon-éditions, 32., p. 127.

³ Spinoza, Baruch (2016/1677), *Ethica*, Amsterdam: Boom, IV P67, p. 234.

Sinds jong interesseer ik me actief voor politiek, en sinds kort stuit ik frontaal op de ecologische problematiek. Steeds meer dienen de verbanden zich aan tussen ecologie en maatschappij, territorium, rechtvaardigheid, ongelijkheid, macht en gezag, democratie, etc. De meest recente golf van klimaatactivisme heeft de verdienste belangrijke vragen te hebben aangekaart, ondanks het ontbreken tot nu toe van ieder effectief antwoord. Naast de eeuwige hoop viel deze sociale golf op door onder andere een sterk appel tot gevoelens van vrees. Klimaatvrees. Derhalve stelt zich de vraag welke politiek klimaatvrees brengt. Klimaatpolitiek. Goed, maar hoe? Wat is klimaatpolitiek? Vertrekkende van de politieke filosofie van Hobbes en Spinoza wil ik dan weten hoe we in termen van affect en macht kunnen nadenken over ecologie.

Een inleidende toelichting bij de begrippen in de thesistitel kan de uitgangspositie verhelderen. Zo is vrees niet angst. Terwijl angst objectloos is en aldus een zekere transcendente kwaliteit vertoont, knoopt vrees aan bij een werkelijkheid hier en nu. Vrees is tevens als werkwoord te vervoegen en drukt zodoende een levende categorie uit, en niet louter het dode niets. Klimaatpolitiek is niet enkel een politiek die de klimaatverandering terzake stelt, ze heeft omvangrijkere aspiraties. Een hele ecologie wordt immers door klimaatpolitiek aangedragen. Klimaatpolitiek betreft de stemming van de gehele omgeving, het ecosysteem. Naast klimaatverandering gaat het dus ook over energie, populatie, netwerken van relaties, communicatie, een dynamisch evenwicht, etc. Kortom, klimaatpolitiek heeft te maken met de toestand van het leven.

Vrees en klimaatpolitiek worden in het tweede deel van deze thesis uitgewerkt. Het eerste deel besteed ik aan het theoretische grondwerk. Een kritisch en vergelijkend onderzoek naar de politieke filosofie van Hobbes en Spinoza wordt daarbij uitgewerkt. Voor Hobbes gebeurt dit aan de hand van zijn magnum opus *Leviathan*. Voor Spinoza vormt de *Tractatus Politicus* het uitgangspunt, aangevuld door de *Tractatus Theologico-Politicus* en *Ethica*. In dit laatste werk ontplooiën zich immers de metafysica en de affectenleer van Spinoza die van cruciaal belang zijn om zijn politieke filosofie naar waarde te kunnen schatten. Bij het onderzoek van deze vier hoofdwerken wordt in dit eerste deel ook commentaar verschaft op basis van secundaire wetenschappelijke literatuur. De belangrijkste concepten uit de primaire teksten worden in de originele taal tussen haakjes meegegeven om de interpretatie te verrijken. Binnen het kader van de huidige ecologische wereldproblematiek richt het onderzoek zich in het tweede deel van deze thesis op de betrekkingen tussen passie en actie. Het betreft een filosofisch verkennend onderzoek over hoe vrees en klimaatpolitiek zich tot elkaar verhouden.

De belangrijkste thema's zijn klimaatvrees, vrees voor de dood, apocalyps en ecologie, crisis en catastrofe, en tenslotte klimaatpolitiek. Het laatste hoofdstuk wendt zich uitdrukkelijk tot de actie en omvat daarom een filosofische gevalstudie van klimaatpolitiek. De sociale beweging Extinction Rebellion is het voorwerp van deze studie omdat ze een recente prominente kracht is van ecologisch politiek activisme wereldwijd. Doorheen het hele tweede deel wordt op enigszins essayistische wijze in gesprek gegaan met teksten en ideeën van hedendaagse auteurs zoals onder meer Zygmunt Bauman, Judith Butler, Bruno Latour, Frédéric Lordon, Alison McQueen, Jean-Luc Nancy, en Bernard Stiegler. Daarbij vormen de theorieën en concepten van Hobbes en Spinoza steeds de inspiratie en het kompas voor de gedachtegang. In het besluit van deze thesis wordt een overzicht geboden van de weg naar klimaatpolitiek, en voorts ook een dieper inzicht in klimaatpolitiek. Klimaatvrees is de aanvankelijke hypothese van dit onderzoek, dat gericht is op een kritisch en radicaal denken omtrent klimaatpolitiek. Ik laat tenslotte de vorm van deze masterproef uit zijn inhoud spreken.

Ik heb deze thesis aangevat als een gelegenheid om te leren. Veel van wat ik schrijf, denk ik in zekere zin voor het eerst. Nieuwe filosofische werelden zijn tijdens het onderzoek enigermate opengegaan, niet in het minst die van de politieke filosofie van Spinoza. Zowel Hobbes als Spinoza zijn systeemdenkers die zich onmogelijk in een aantal zinnen laten vatten. De ingang tot hun systemen is altijd relatief en de logica ervan ontplooit zich traag en niet zonder inspanning. Hobbes en Spinoza zijn leermeesters in het denken. Dit neem ik mee als een belangrijke les. Verder heb ik ongedwongen getracht te filosoferen, de wijsheid lief te hebben. Zo gaat filosofie enigszins voorbij aan alle systematiek en is nadenken zonder vooropgestelde methode zeker niet vreemd aan haar. Ik heb me daarom open opgesteld en steeds andere paden onderzocht. Filosofie houdt iets van de orde van verzet en creatie in, net als klimaatpolitiek.

Alvorens mij tot het onderwerp van deze masterproef te wenden wens ik nog mijn dank te betuigen. Eerst en vooral gaat die uit naar mijn promotor, Sonja Lavaert. Bij het volgen van de cursussen *Thema's uit de Wijsbegeerte van de Nieuwe Tijd* en *Filosofie van de Verlichting* werd ik getroffen door de fijngevoelige zorg en het geduldige inzicht waarmee prof. Lavaert tekst en filosofie aandraagt. Ik wil haar bedanken voor de stimulerende correspondentie tijdens het schrijven van deze masterproef, met name de welwillende bemerkingen en aanmoedigingen. Ik ben ook dank verschuldigd aan mijn vader voor het finaal nalezen en verbeteren, en voor het luisterende oor bij het schrijfproces. Tenslotte wil ik mijn vrienden en

familie bedanken, in het bijzonder zij met wie ik van gedachten kon wisselen over de thema's die deze masterproef aansnijdt. Zij met wie ik samen vrees, hoop, denk, en in actie kom.

Epeisodion I: Hobbes en Spinoza

1. Thomas Hobbes, filosoof van de vrees

Onder de dreiging van een invasie van de Spaanse oorlogsvloot wordt in 1588 Thomas Hobbes als tweeling geboren ‘samen met vrees’, zoals Hobbes het later zelf uitdrukt. Vanaf het begin van zijn leven kan men dus reeds een beschrijving van Hobbes als filosoof van de vrees beargumenteren. Thomas Hobbes leefde in een turbulente tijd van wetenschappelijke revolutie, vroegmodern kapitalisme, en koloniale expansie van het Britse Rijk. Hij was een veelzijdige intellectueel, onderlegd in filosofie, geschiedenis, rechtsgeleerdheid, fysica, wiskunde, en theologie. Gedurende zijn hele volwassen leven staat Hobbes een nauwe relatie met de machtige adellijke familie Cavendish bij wie hij voor het eerst in dienst treedt in 1608. In de volgende decennia reist Hobbes veelvuldig door het woelige Europa te reizen, wisselt hij Engeland af met Parijs als verblijfplaats, en onderhoudt zich met de voornaamste denkers van zijn tijd. Na een lang en rijk gevuld leven sterft de filosoof van Malmesbury in 1679. De Engelse filosoof wordt algemeen beschouwd als één van de grondleggers van de moderne politieke filosofie, onder meer voor zijn pionierswerk in de theorie van het sociaal contract. Ondanks belangrijke verschillen tussen de hedendaagse politiek en Hobbes’ systeem, is het gehanteerde begrippenkader nog steeds zeer gelijkaardig en is het ongetwijfeld interessant om de huidige politieke instellingen tegen het licht van Hobbes’ betoog te houden.⁴

The Elements of Law, Natural and Politic (1650), *De Cive* (1651),⁵ *Leviathan* (1651), *De Corpore* (1655) en *De Homine* (1658) behoren tot Hobbes’ belangrijkste politiek-filosofische werken, met *Leviathan* als hoogtepunt. Na de oorspronkelijke Engelse uitgave brengt Thomas Hobbes in 1668 ook een Latijnse versie uit. De politieke desintegratie in de aanloop naar de

⁴ Christopher Brooke in de inleiding tot Thomas Hobbes’ *Leviathan* (2017), London: Penguin Classics, p. xxii.

⁵ Hobbes werkte reeds in 1640 *The Elements* af, en in 1642 *De Cive*, die in datzelfde jaar nog een beperkte uitgave kende in het Latijn, maar pas in 1651 in het Engels verscheen.

Engelse Burgeroorlog (1642-1651), waarin de parlementaristen uiteindelijk de royalisten versloegen, moet een belangrijke invloed hebben gehad op Hobbes' politieke denken en *Leviathan*.⁶ Op basis van rationele principes beweert de staatstheorie van Hobbes dergelijk inwendig maatschappelijk verval te vermijden. Voor de wetenschappelijke opbouw van zijn systeem neemt Thomas Hobbes als nulpunt de toestand zonder staatsbestel, de natuurtoestand.

Natuur en Moraal

Natuur (*Nature*) is het concept waarmee Thomas Hobbes de uiteenzetting van zijn politiek-filosofische systeem in *Leviathan* aanvangt. De natuur is de wijze waarop God de wereld heeft geschapen en er over heerst. Het is naar dit evenbeeld dat de mens de Staat (*Commonwealth* of *Civitas*) in het leven roept.⁷ Op basis van duidelijke definities en redelijke afwegingen omtrent de natuur deduceert Hobbes een wetenschap van de politiek.⁸ De mens is de schakel tussen de natuur en die geweldige Leviathan die hij vorm en inhoud geeft en zo tot artificiële mens (*Artificial Man*) maakt, ergo de Staat. Toch blijft God aanwezig in de gehele politieke filosofie van Hobbes, doorheen natuur, mens en Staat.

In de natuurtoestand zijn mensen gelijk zowel in hun lichamelijke als in hun geestelijke vermogens.⁹ Uit deze gelijkheid van natuurlijke vermogens ontstaat een zekere gelijkheid van doelen, meer bepaald een gelijkheid van hoop op het bereiken van deze doelen. De doelen en zo ook elk menselijk handelen gaan steeds uit van het eigenbelang.¹⁰ Meestal betreft dit het zelfbehoud, soms gaat het over winst of status. Het voornaamste resultaat van deze grondbeginselen is een wantrouwen dat op zijn beurt tot een oorlog leidt, een oorlog van ieder

⁶ Lloyd, Sharon A. & Sreedhar, Susanne (2019), 'Hobbes's Moral and Political Philosophy', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁷ Hobbes, Thomas (2017/1651), *Leviathan*. London: Penguin Classics, *The Introduction*, p.7. De eerste zin leest als volgt: "Nature (the Art whereby God hath made and governes the World) is by the Art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an Artificial Animal."

⁸ Albritton, Robert R. (1976), 'Hobbes on Political Science and Political Order', *Canadian Journal of Political Science*, 9(3), p. 464.

⁹ Hobbes (2017), *Leviathan*, XIII, p. 100. In het veertiende hoofdstuk van *The Elements* beschrijft Hobbes deze vermogens nog als berustend op "strength of body, experience, reason, and passion".

¹⁰ Curley, Edwin (1990), 'Reflections on Hobbes: Recent Work on his Moral and Political Philosophy', *Journal of Philosophical Research*, 15, p. 171.

mens tegen ieder mens.¹¹ De welbekende *bellum omnium contra omnes*¹² wordt in de latere Latijnse versie van *Leviathan* ook beschreven als een oorlog *uniuscujusque contra unumquemque* (*every man against every man*), en scheidt zo een beeld van de natuurtoestand als een chaotische en ook eenzame toestand. De titel van hoofdstuk XIII *Of the Naturall Condition of Mankind* vertaalt Hobbes in het Latijn als *De Conditione generis Humani*. De natuurtoestand wordt begrepen vanuit de oorsprong van de mens en als een historische tijd van oorlog. In het betreffende hoofdstuk relateert Hobbes deze historiciteit enigszins om ze daarna weliswaar opnieuw te benadrukken door te verwijzen naar mogelijke vroegere tijden of naar bepaalde plekken in Amerika waar mensen nog in deze woeste toestand zouden leven. Door zich sterk te beperken tot de leerschool van Thucydides blijkt Hobbes' sociaal-politiek historisch bewustzijn toch eerder twijfelachtig, zeker gezien de huidige staat van antropologisch onderzoek. De wijze waarop Hobbes de natuurtoestand als concept vastlegt vanuit een zogenaamd historisch perspectief is daarom op z'n zachtst uitgedrukt problematisch. Een terugval in de natuurtoestand blijft bovendien steeds mogelijk, namelijk in de vorm van burgeroorlog.¹³ Anders dan bij oorlog tussen staten, die zich ten opzichte van elkaar immers altijd in een natuurtoestand bevinden, betekent burgeroorlog dus achteruitgang. Tegen de historisch dubieuze en fysiek gewelddadige achtergrond van de natuurtoestand brengt Hobbes de Staat naar voren. Er is dus sprake van een belangrijk onderscheid tussen natuur en Staat, of in andere termen tussen natuur en maatschappij, of nog natuur en cultuur. De modaliteiten van dit onderscheid in Hobbes' systeem worden in het vervolg duidelijker. Toch volstaat dit onderscheid niet als analyse want de natuurtoestand is niet louter een toestand van afwezigheid van de Staat en van onophoudelijke (burger)oorlog. Bondgenootschappen en vredesverdragen zijn immers wel degelijk mogelijk, hoe tijdelijk ook. Meer algemeen gesteld is de natuurtoestand dus eerder een geheel van omstandigheden waarin men steeds klaar staat voor oorlog en bereid is tot geweld,¹⁴ alzo een zekere ingesteldheid of tijdgeest. Hoewel natuur en Staat (cultuur) nu enigszins nauwer met mekaar verbonden blijken te zijn, blijft natuur de achtergestelde van het paar.

Nu houdt de natuurtoestand ook absolute vrijheid in. Omdat in tijden van chaos en eenzaamheid er geen gemeenschappelijke macht (*Common Power*) mogelijk is, kan er geen Staat zijn die burgerlijke wetten (*Civill Lawes*) uitvaardigt en de vrijheid beheert. Het ontbreken van wetten betekent immers dat ieder mens steeds volledig in zijn recht is en dus

¹¹ Hobbes (2017), *Leviathan*, XIII, pp. 101-102.

¹² Formule die voor het eerst te lezen is in het *Praefatio* van Hobbes' *De Cive*.

¹³ Hobbes (2017), *Leviathan*, XIII, p. 104.

¹⁴ *Ibid.*, XIII, p. 103.

absoluut vrij is om alle middelen aan te wenden ten doel van het zelfbehoud. Bijgevolg kan er onmogelijk sprake zijn van goed of fout, van rechtvaardigheid of onrechtvaardigheid. Onrechtvaardigheid definieert Hobbes als het niet nakomen van een overeenkomst, en een overeenkomst is nu net een wederzijdse overdracht van rechten onder de controle van een gemeenschappelijke macht die wetten uitvaardigt en plichten oplegt. Bij absolute vrijheid is er geen enkele wet of plicht. Het is dus onmogelijk het nakomen van overeenkomsten te verzekeren. Er bestaat noch (on)rechtvaardigheid, noch eigendom.¹⁵ Enkel de gemeenschappelijke macht kan immers aan de hand van burgerlijke wetten rechtvaardige verdelingen treffen en het recht een inhoud verlenen. Deze rechtspositivistische constructie is enigszins bijzonder omdat Hobbes recht en moraal met elkaar in verband brengt, zoals blijkt uit het natuurrecht.¹⁶

Om de overgang van natuur naar Staat mogelijk te maken doet Hobbes beroep op een natuurlijke moraal die hij in *Leviathan* beschrijft aan de hand van negentien natuurwetten. De tweede natuurwet vormt het hoogtepunt, maar tevens ook het meest problematische gedeelte van dit natuurrecht. Deze wet, die per definitie een gebod en dus een plicht inhoudt, staat alle middelen toe die het zelfbehoud kunnen dienen en leidt zodoende terug naar de absolute vrijheid van de natuurtoestand. Daarom laat Hobbes een eerste en fundamentele natuurwet voorafgaan, die stelt dat men altijd de vrede moet nastreven.¹⁷ Het hoogste natuurlijke doel mag dan wel het individuele zelfbehoud zijn, de beste weg hierheen is de vrede, een maatschappelijk project. Hiermee tekent zich de spanning tussen natuur en Staat nog duidelijker af. De derde natuurwet die de eerbiediging van overeenkomsten beveelt, ontplooit samen met de daaropvolgende zestien overige natuurwetten¹⁸ een moraal die deze spanning in het voordeel van de Staat oplost en dus aanspoort tot staatsvorming. Algemeen genomen is het natuurrecht met als grondslag de eerste natuurwet gericht op de vrede en de Staat, omdat langs deze weg het zelfbehoud het best verzekerd is. Naast het uiteindelijke doel van zelfbehoud is vrede dus het eerste doel van ieder mens, en dient ieder mens dus de Staat te willen die zelf als enig doel de vrede heeft. Daarmee blijken politiek en staatsvorming kwesties te zijn die zich uiteindelijk uitsluitend richten op de eigen persoon. Hobbes' natuurwetten zijn universeel niet omdat ze uitgaan van een universele entiteit of waarde (God,

¹⁵ Ibid., XV, pp. 117-118.

¹⁶ Meulders, Xavier (2019), 'Vrijheid, autoriteit en contract: hoe Hobbes' filosofie van de vrijheid leidt tot een grenzeloos rechtspositivisme', in A. Kinneking, et al. (red.), *Thomas Hobbes: De ik-gerichtheid van de politieke filosofie* (pp. 107-129), Eindhoven: Damon, pp. 127-128.

¹⁷ Hobbes (2017), *Leviathan*, XIV, pp. 105-107.

¹⁸ Ibid., XV, pp. 123-130.

het Goede, de mensheid), maar wel omdat ze altijd en overal aanspraak maken op elk afzonderlijk mens.¹⁹

De mythe van het contract

Met het contract treedt de mens de Staat binnen. Het contract is een overeenkomst van wederzijdse overdracht van rechten.²⁰ In tegenstelling tot de vermeende natuurlijkheid van de traditie, is het contract artificieel, net als de burgerlijke wetten die eruit voortvloeien en die enkel binnen de Staat gelden. Een overdracht van rechten is in de natuurtoestand onmogelijk omdat iedere relatie van wederkerigheid fundamenteel inhoudsloos is door de afwezigheid van een gemeenschappelijke macht die rechten en plichten kan verzekeren. In de Staat behoort de gemeenschappelijke macht toe aan de soeverein (*Sovereign*) die aldus weerstand biedt aan de natuurtoestand en het nakomen van overeenkomsten afdwingt. Meer nog, de vrijheid van ieder mens die aan de menigte (*Multitude*) toebehoort, wordt in de Staat verzamelt en ééngemaakt tot de absolute vrijheid van de soeverein. De relatie tussen soeverein en burger, of staatssubject (lees: staatsobject), kan onmogelijk beschreven worden in termen van (on)rechtvaardigheid. Zoals alles en iedereen op aarde, is de soeverein onderworpen aan de goddelijke natuurwetten, maar daarbuiten dus volledig vrij en zelfgerechtigd dankzij de gemeenschappelijke macht die de burgers opgegeven en overgedragen hebben.²¹ De soevereiniteit is ondeelbaar en kan op ieder moment aanspraak maken op het gehele hebben en houden van iedere burger.²² Kortom, Hobbes' soeverein is een absolutist, en de Staat is een god,²³ sterfelijk weliswaar, maar totaal.

Hobbes' totalitaire Staat²⁴ kan verschillende vormen aannemen en op verschillende manieren tot stand komen. Zo onderscheidt hij drie staatsvormen op basis van het aantal mensen dat gestalte geeft aan de soevereiniteit. In een monarchie is de soeverein één mens, in een aristocratie is dat een vergadering van enkele mensen, en in een democratie is dat een

¹⁹ Malcolm, Noel (2005), 'What Hobbes Really Said', *The National Interest*, 81, p. 125.

²⁰ *Ibid.*, XIV, p. 109.

²¹ *Ibid.*, XXI, p. 174.

²² *Ibid.*, XXVIII, p. 267.

²³ *Ibid.*, XVII, p. 140.

²⁴ Een dergelijke formulering kan aannemelijk voer tot debat zijn, maar wordt in de context van deze tekst aanvaardbaar geacht.

vergadering van alle mensen.²⁵ De monarchie is duidelijk de staatsvorm die Hobbes verkiest.²⁶ Hobbes maakt verder ook een onderscheid tussen de Staat die men zelf instelt (*Common-wealth by Institution*) en de Staat die men verwerft of verovert (*Common-wealth by Acquisition*). De instelling van de Staat gebeurt op basis van het contract tussen iedere mens van de menigte enerzijds en een soeverein anderzijds. Hobbes tekent hierbij twaalf rechten op die ondeelbaar en onvervreemdbaar zijn, en die met de totstandkoming van het contract vervolgens enkel aan de soeverein toekomen.²⁷ Wanneer niet de natuurtoestand, maar een eerder contract de uitgangspositie vormt, is er sprake van een verovering van de Staat. De soevereiniteit wordt dan op basis van kracht door opvolgende machthebber(s) verworven, dat wil zeggen dat een nieuw contract wordt aangenomen met de zogenaamde toestemming van de reeds bedwongen menigte. In het eerste mogelijke geval van staatsvorming komt men tot een contract steunend op de vrees (*Fear*) voor de medemens, in het tweede geval betreft het de vrees voor de toekomstige soeverein. Het verschil berust enkel in het object van de vrees, en zonder vrees is ieder contract dus onmogelijk.²⁸ Hoewel een overeenkomst ook kan afhangen van glorie of trots,²⁹ is vrees wel degelijk het funderende principe van het contract en de Staat. Opmerkelijk is dat Hobbes het verschil tussen de Staat instellen en de Staat veroveren als minimaal voorstelt, en dat in beide gevallen het legitimerende fundament hetzelfde is, namelijk vrees. De reductie van twee zeer verschillende politieke processen tot eenzelfde contractuele abstractie is problematisch en verraadt een zekere *tour de force* in Hobbes' politiek-filosofisch systeem.³⁰

Samengevat is het dus de wederzijds afhankelijke relatie tussen gehoorzaamheid (*Obedience*) en bescherming (*Protection*) die het contract vastlegt en de Staat instelt. Om opgenomen te worden in de Staat en bescherming te genieten, dient de mens te gehoorzamen en zijn natuurlijke vrijheid over te dragen aan de soeverein.³¹ Hoewel de mens enkel dan burger is, behoudt de mens toch ook het recht op zelfbehoud en de vrijheid daartoe.³² Omdat dit opnieuw de weg lijkt te openen naar de natuurtoestand voert Hobbes een moraal op die vrede en staatsvorming predikt en zo naar de Staat leidt (zie hierboven). Bovenop de vervreemding van natuurlijke rechten geeft ieder mens met het contract ook toestemming aan de

²⁵ Hobbes (2017), *Leviathan*, XIX, p. 151.

²⁶ Ibid., XIX, p. 153-156.

²⁷ Ibid., XVIII, pp. 141-149.

²⁸ Ibid., XX, p. 162.

²⁹ Ibid., XIV, p. 115.

³⁰ Lagasnerie, Geoffroy de (2019), *La conscience politique*, Paris: Fayard, p. 22.

³¹ Hobbes (2017), *Leviathan*, XXI, p. 179.

³² Ibid., XIV, p. 108.

soevereiniteit.³³ Zo wordt iedere burger in zijn passiviteit beschouwd als medeauteur van elk handelen van de soeverein. Maar rechten overdragen om daarna toestemming te geven is uiteraard een absurde constructie.³⁴ Het contract is dus eigenlijk slechts een overeenkomst tussen de mensen in de menigte onderling, opdat ieder zijn rechten en vrijheid zou opgeven. De soeverein geniet dan van een gezamenlijke gehoorzaamheid en hoeft hier *stricto sensu* geen bescherming tegenover te plaatsen, de soeverein staat immers boven het contract. De relatie tussen soeverein en burger is dan eigenlijk gelijk aan de relatie tussen meester en slaaf. Vanuit het standpunt van de burger kan daarom ook geen fundamentele verantwoordelijkheid bestaan voor de soeverein, elke plicht is immers inhoudsloos wanneer men al zijn rechten opgeeft.³⁵ De Staat als contract tussen burgers en regering is dus een fictieve en misleidende constructie en zo louter een instrument van afdwinging van gehoorzaamheid voor bescherming, in het voordeel van het gezag. Uitgaande van een gekunsteld historisch perspectief (zie hogerop) is de natuurtoestand die Hobbes beschrijft filosofisch troebel. Ondanks Hobbes' rationele en wetenschappelijke ambities is zijn politieke filosofie eerder een bron van mystificatie en zijn project voor een 'wetenschap van de politiek' eerder een project voor een 'mythe van de politiek'.³⁶

Vrijheid of veiligheid: het principe vrees

Vrees is alomtegenwoordig in de politieke filosofie van Thomas Hobbes. Vrees is wat de mens in de oorlog van allen tegen allen drijft, en is tevens wat de mens tot vrede aanzet. Vrees doorwaadt de natuur en de Staat. Maar wat is nu de oorsprong en de betekenis van het principe vrees dat op zijn beurt het groundbeginsel is van alle politiek?

Het denken van Hobbes vangt aan bij de zinwaarneming (*Sense*). Het eerste hoofdstuk van *Leviathan* getiteld *Of Sense* behandelt als eerste probleem de gedachten van de mens die slechts een verschijning (*Representation or Apparence*) zijn van objecten in de wereld. De

³³ Ibid., XVIII, p. 141.

³⁴ Martinich, Al (2004), 'The political philosophy of Thomas Hobbes', *Think*, 3(7), p. 59.

³⁵ Martinich (2004), pp. 59-60. Het moderne liberalisme heeft daarom doorheen de eeuwen afwegingen en keuzes proberen te maken tussen bepaalde rechten en plichten. Ondanks de zware beperkingen heeft Hobbes' theorie wel degelijk bijgedragen aan de totstandkoming van dit proces.

³⁶ Lagasnerie (2019), pp. 19-20.

druk van deze objecten op de zintuigen van de mens veroorzaakt verschijningen en vervolgens ook alle gedachten, of samengevat de zinwaarneming.³⁷ Alle kennis en elk denken dat hierop verder bouwt, vangt aan bij de zinwaarneming. Deze welbepaalde materialistische en causaal gedetermineerde empirische epistemologie onthult de werking van Hobbes' ontologie. De wereldlijke objecten zijn geheel extern aan de mens wiens algemene band met de wereld op onbegrip en wederzijdse weerstand berust, verhuld in de schijn van de zinwaarneming.³⁸ Het onderscheid tussen mens en natuur is hierin definitief. Ten opzichte van de eeuwige en doelloze bewegingen (*Motion*) van de natuur ontstaan tegelijk met de zinwaarneming binnenin de mens ook een streven en een wil tot handelen (*Voluntary Act*). Wanneer men ergens naartoe streeft noemt Hobbes dit begeerte (*Appetite*), het omgekeerde is afkeer (*Aversion*).³⁹ Elk streven hangt samen met passies (*Passions*) zoals bijvoorbeeld vrees dat de afkeer is van een object waarvan men meent dat het pijn zal doen.⁴⁰ De mens beheert zijn streven door te overleggen (*Deliberation*) tussen zijn passies en daarbij in een laatste stap zijn wil te vestigen.⁴¹ Het streven en de passies bepalen het verschil van de mens met de natuur en zijn afstand tot de wereld, Hobbes' fundamentele ontologie. Uit dit existentiële verschil en de gedetermineerde zinwaarneming volgt de oorspronkelijke vrees, of dus het eerste streven. Daar waar begeerte ervaring en kennis veronderstelt, kan het object van afkeer daarentegen ook juist het gebrek aan ervaring en kennis behelzen, de onbekendheid.⁴² In een fundamenteel afgescheiden woeste wereld is de vrees voor de onbekendheid de eerste passie van de mens.⁴³ De onzichtbare macht van God, de constante dreiging van dood en leegte, en de ten gronde onbekende oorzakelijkheid van het menselijk bestaan zorgen voor een vrees zonder object die het principe vrees algemeen doet gelden.

Op basis van de primaire vrees die Hobbes' ontologie kenmerkt, ontwikkelt zich een wisselwerking tussen passies en rede (*Reason*). Het delibereren in particuliere termen tussen verschillende passies wordt bijgetreden door het redeneren en het maken van algemene en morele afwegingen, om tenslotte de wil te bepalen.⁴⁴ De wil leidt de mens tot handelen, maar is niet vrij want causaal gedetermineerd door het complementaire spel tussen passies en

³⁷ Ibid., I, pp. 11-12.

³⁸ Blits, Jan H. (1989), 'Hobbesian Fear', *Political Theory*, 17(3), p. 420.

³⁹ Hobbes (2017), *Leviathan*, VI, pp. 41-42.

⁴⁰ Ibid., VI, p. 45.

⁴¹ Ibid., VI, pp. 49-50.

⁴² Ibid., VI, p. 43.

⁴³ Blits (1989), p. 424.

⁴⁴ Hobbes (2017), *Leviathan*, VI, pp. 50-51.

rede.⁴⁵ De passies die de mens tot staatsvorming en vrede leiden zijn voor Hobbes niet enkel de vrees voor de dood, maar tevens het verlangen naar een materieel aangenaam leven en de hoop om dit te bereiken.⁴⁶ Het handelen van de mens onder deze passies is steeds vrij totdat het contract en de Staat tot stand komen en burgerlijke wetten de vrijheid inperken. Hobbes definieert vrijheid negatief als het ontbreken van externe tegenstand op beweging. Wanneer de tegenstand innerlijk wordt beleefd, spreekt Hobbes niet van onvrijheid, maar wel van onmacht.⁴⁷ Hoewel de oorsprong van de passies buiten de mens ligt, vormen de passies zelf het innerlijke begin van alle gewilde beweging⁴⁸ en zijn ze dus een bron van macht (*Power*) voor de mens. Vrees is de passie die instaat voor de vrijheid van ieder mens in zijn zelfbehoud, maar is tevens de passie die de mens tot staatsvorming en onderwerping aan de soeverein brengt. Het concept vrijheid toont zich dus in Hobbes' politieke filosofie even onbepaald als de vrees die haar inhoud verleent of dus even goed ontnemt.⁴⁹ Deze existentiële vrees is immers verbonden aan de onbekendheid van de wereld en een gebrek aan kennis, en leidt zo tot een blind streven naar zelfbehoud en veiligheid, of tot een handelen dat wel zogezegd vrij is, maar eigenlijk in duisternis en onverschilligheid verkeert. Hobbes' vrees en vrijheid lopen soortgelijk naar de onderwerping en de gehoorzaamheid aan gezag.

Naast de macht die de mens van nature toekomt onder de vorm van passies (zie hierboven) kan macht ook instrumenteel worden aangewend om nog meer macht te vergaren. Macht neigt immers steeds naar meer en uiteindelijk naar de gemeenschappelijke macht van de Staat, welke de grootste macht is.⁵⁰ Het verlangen naar meer macht gaat weliswaar niet uit van een doelgericht en hoopvol streven, maar wel van de algemene vrees die slechts ophoudt in de dood.⁵¹ De grootste macht (die van de Staat) berust dus op de meest primaire vrees (die voor de onbekendheid en de dood). Omdat het hoogste doel van Hobbes' Staat het waarborgen van vrede en bescherming voor alle burgers betreft,⁵² beschikt de soeverein die deze morele opdracht draagt over alle middelen daartoe, waarvan het eigendomsrecht wellicht het belangrijkste is.⁵³ De absolute vrijheid die in de soevereiniteit is gegrondvest, maakt de soeverein almachtig en in zekere zin een vertegenwoordiger van de dood, het object van de

⁴⁵ Van den Enden, Hugo (1979), 'Thomas Hobbes and the debate on the free will: his present-day significance for ethical theory', *Philosophica*, 24(2), pp. 187-189.

⁴⁶ Hobbes (2017), *Leviathan*, XIII, p. 105.

⁴⁷ *Ibid.*, XXI, p. 171.

⁴⁸ *Ibid.*, VI, p. 41.

⁴⁹ Blits (1989), pp 426-427.

⁵⁰ Hobbes (2017), *Leviathan*, X, p. 70.

⁵¹ *Ibid.*, XI, p. 80.

⁵² *Ibid.*, XVII, p. 140.

⁵³ *Ibid.*, XVIII, p. 146.

meest primaire en omvattende vrees. Kortom, deze vrees die tot de grootste macht en overheersing leidt is de existentiële vrees voor de dood en de totale vernietiging.⁵⁴ In dit spanningsveld tussen extremen tracht de mens de onzekerheid van de natuurtoestand tegemoet te komen met het contract en met de Staat die moet instaan voor zekerheid. Ten aanzien van de constante dreiging van geweld en ellende, de fundamentele onwetendheid tegenover de wereld, en het wanhopige streven naar een ontsnapping uit dit alles, kan het niet anders dan dat de mens bezeten geraakt door een algemene achterdocht en drang naar veiligheid.⁵⁵ Omdat zulk wantrouwen nefast is voor relaties die op wederzijds vertrouwen steunen en op onderlinge afhankelijkheid,⁵⁶ moet Hobbes wel voor de totstandkoming en handhaving van het contract beroep doen op een moraal ingegeven door een goddelijk natuurrecht, en zo op een monsterachtige Staat. De vreselijke macht die Hobbes aan de Leviathan toekent moet eigenlijk de onbekendheid en onzekerheid beteugelen, maar gaat in tegendeel gepaard met een obsessie voor nood, orde en veiligheid.

⁵⁴ Glass, James M. (1988), 'Notes on the Paranoid Factor in Political Philosophy: Fear, Anxiety, and Domination', *Political Psychology*, 9(2), p. 212.

⁵⁵ Glass (1988), p. 212.

⁵⁶ Glass (1988), p. 213.

2. Baruch Spinoza en de ethiek van het politieke leven

Ten tijde van de Gouden Eeuw van de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden wordt in 1632 Baruch Spinoza geboren in de Sefardische gemeenschap van Amsterdam. In deze periode bloeien de wereldhandel, de kunsten en de wetenschappen in de Republiek, met name in de provincie Holland waar Spinoza altijd zal wonen. Hij krijgt in het kosmopolitische Amsterdam een traditionele Joodse opvoeding waartegen hij zich in zijn jeugd steeds meer zal verzetten, geïnspireerd door cartesianen, vrijzinnige protestanten en andere vrijdenkers.⁵⁷ De rebelse Spinoza wordt uiteindelijk in 1656 uit de geloofsgemeenschap verbannen. Met de toenemende spanningen tussen staatsgezinden en prinsgezinden en de moord in 1672 op de gebroeders De Witt wordt het verval van de Republiek ingezet. Benedictus de Spinoza dreigt in de problemen te komen met het nieuwe gezag, maar sterft eerder in 1677 in Den Haag.

Naast de arbeid als lenzenslijper en opticus die hem een inkomen verzekert, werkt de filosoof van Amsterdam gedurende het grootste deel van zijn leven als privégeleerde en laat hij zijn geschriften beperkt circuleren. Van de *Tractatus Theologico-Politicus* (1670), *Ethica* (1677), en *Tractatus Politicus* (1677), alle drie in het Latijn geschreven, wordt enkel het eerste werk nog voor Spinoza's dood uitgegeven.⁵⁸ Samen vormen de drie werken de kern van zijn oeuvre, met de *Ethica* ongetwijfeld als *magnum opus*, en de twee anderen als fundament van zijn politieke filosofie. In het denken van Thomas Hobbes vindt Spinoza een belangrijke gesprekspartner bij de totstandkoming van zijn eigen politieke werk.⁵⁹ Bento de Espinoza is te typeren als een bastaard en buitenstaander, en ook zijn denken wordt niet zelden beschouwd als een 'wilde anomalie'.⁶⁰ Op de meest rigide principes bouwt Spinoza een verfijnd systeem in het voordeel van democratie en vrijheid. Daarbij leidt hij vanuit de natuur van de mens de natuurlijke grondslagen van het politieke leven af.⁶¹

⁵⁷ Moreau, Pierre-François (2019), *Spinoza et le spinozisme*, Paris: PUF, pp. 27-28.

⁵⁸ In 1775 werkt Spinoza de *Ethica* af. In datzelfde jaar vangt hij aan met de *Tractatus Politicus* die onvoltooid zal blijven, maar nog in 1677 net als de *Ethica* postuum wordt uitgegeven.

⁵⁹ Steinberg, Justin (2019), 'Spinoza's Political Philosophy', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁶⁰ Negri, Antonio (1991/1981), *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, Minneapolis: University of Minneapolis Press. Sinds veertig jaar is Negri's interpretatie en typering van Spinoza van grote invloed op de Spinoza-studie en zelfs daarbuiten.

⁶¹ Spinoza, Baruch (2015/1677), *Staatkundige Verhandeling*, Amsterdam: Wereldbibliotheek, I.7, p. 39.

Natuur en Recht

Deus, sive Natura. Natuur, of de eeuwige en besloten noodzakelijkheid. Voor Spinoza is de natuur zonder oorzaken en zonder doelen, geheel en al immanent. In de oneindige parallelle relaties tussen de actieve *Natura naturans* (de scheppende natuur) en de passieve *Natura naturata* (de geschapen natuur) verdwijnt elke vorm van verticaliteit.⁶² Niets kan daarom boven- of buitennatuurlijk zijn, of als een aparte natuur binnen de natuur bestaan, ‘een imperium binnen een imperium’.⁶³ De mens neemt op geen enkele manier een uitzonderlijke positie in, en is dus evengoed natuur. Enkel de graad van complexiteit onderscheidt een lichaam (bijvoorbeeld dat van de individuele mens) van de omgevende lichamen waarmee het altijd in wederzijdse relaties van continue beïnvloeding en bepaling staat.⁶⁴ Het dualistische wereldbeeld van Hobbes lost volledig op in Spinoza’s complexe positieve ontologie van de immanentie.

Zowel in de *Tractatus Theologico-Politicus*⁶⁵ (hierna *TTP*) als in de *Staatkundige Verhandeling of Tractatus Politicus*⁶⁶ (hierna *TP*) stelt Spinoza duidelijk dat het natuurrecht het recht van God is, welk niets anders is dan zijn onbeperkte scheppende macht (*potentia*).⁶⁷ Dit absolute recht bepaalt tevens de macht van de afzonderlijke onderdelen van de natuur en vestigt daarmee ook hun natuurlijke recht. Zo bestaat de menselijke natuur erin het eigen natuurlijke recht te doen gelden, en daarmee dus ieders macht en vrijheid gelijk te verwezenlijken. Dit doet de mens eerder op basis van passies dan op basis van de rede, omdat de mens tenslotte steeds mens blijft, of dus steeds natuur.⁶⁸ In tegenstelling tot Hobbes drijft Spinoza de identiteit van recht en macht tot een uiterste, waardoor het ook binnen de Staat (*Civitas*) voor de burger mogelijk blijft volgens zijn menselijke natuur te handelen. Zo blijft de mens dan vrij om een ander recht dan het zijne in vraag te stellen en uit te dagen. Spinoza

⁶² Moreau, Pierre-François & Ramond, Charles (2011), ‘Brèves remarques sur le ‘naturalisme’ de Spinoza’, in *Spinoza: Nature, Naturalism, Naturation*, pp. 8-9, Pessac: PUB.

⁶³ Spinoza, Baruch (2015/1677), *TP*, II.6, p. 45.

⁶⁴ Spinoza (2016), *Ethica*, II P13, pp. 73-74.

⁶⁵ Spinoza, Baruch (2018/1670), *Theologisch-politiek traktaat*, Amsterdam: Wereldbibliotheek, XVI.2, pp. 347-348.

⁶⁶ Spinoza (2015), *TP*, II.3, pp. 41-43.

⁶⁷ Een vertaling van *potentia* met ‘vermogen’ wordt hier achtergelaten, maar zou inderdaad het belangrijke verschil met *potestas* (zie hieronder) helpen benadrukken, zoals voorgesteld in Lavaert, Sonja (2011), *Het perspectief van de multitude: Agamben, Machiavelli, Negri, Spinoza, Virno*, Brussel: VUB Press, p.185.

⁶⁸ *Ibid.*, II.5, p. 45.

verweeft het natuurrecht met een rechtspositivisme dat de burgerlijke wetten steeds voor verandering vatbaar stelt, steunend op de menselijke natuur en macht, en niet op een door God ingegeven (boven)natuurlijke moraal zoals bij Hobbes.⁶⁹ Door aan alle onderdelen en dus ook aan de mens de mogelijkheid tot alle macht toe te kennen, determineert de natuur zowel de menselijke vrijheid als de menselijke wil. Langs deze weg volhardt iedere mens in zijn essentiële streven (*conatus*).⁷⁰ De notie van vrije wil is bij Spinoza niet aan de orde en het begrip natuurwet is overbodig.⁷¹ Inderdaad, in de natuurtoestand maakt macht recht.

De natuurtoestand is de oorspronkelijke toestand waarin mensen elkaar afzonderlijk en vreesvol vijandig gezind zijn,⁷² maar waarin mensen ook vanuit tegelijk hun afzonderlijke *conati* en hun gezamenlijkheid een grotere macht kunnen verwerven. Deze macht voert namelijk het hoogste recht aan, het natuurrecht.⁷³ Aangezien de mens natuur is, bevindt de mens zich altijd in een veelvoudig web van relaties met andere natuurlijke lichamen. De mens beweegt zich constant in verhouding tot de macht van de multitude (*potentia multitudinis*), die op haar beurt het natuurrecht gestalte geeft en de staatsmacht (*imperium*) uitmaakt.⁷⁴ Bij Hobbes is de dreiging van burgeroorlog en een mogelijkheid tot terugval in de natuurtoestand steeds aanwezig. Bij Spinoza daarentegen blijft de natuur altijd impliciet aanwezig en handelt de mens dus altijd vanuit het natuurlijke recht dat bepaald wordt door zijn streven en zijn macht.⁷⁵ Kortom, de natuurtoestand is algemeen geldend en de Staat vormt hier geen uitzondering op. Het is dus niet de Staat die het individu macht en recht verleent,⁷⁶ maar wel het natuurrecht en de macht van het individu die de Staat inhoud geven. Of nog, het is niet de Staat die de mens tot burger maakt, maar de mens die burgerschap ontplooit, die maakt de Staat. Voor Spinoza is de natuurtoestand een betekenisvolle abstractie van de werkelijkheid en dus geen fictief historisch perspectief zoals bij Hobbes. De staatsmacht is daarom net als de natuurtoestand slechts ‘theoretisch’.⁷⁷ De werkelijkheid van de mens bestaat uit een opeenvolging en opeenstapeling van sociale feiten die de mens tot burger maken wanneer deze zich in het voordeel van de macht van de gemeenschap ontwikkelen. Omdat het natuurrecht alle macht behelst, heeft de menselijke natuur noodzakelijkerwijs betrekking op

⁶⁹ Op ietwat onbevengene wijze is Spinoza’s positie te beschrijven als een ‘radicaal natuurrechtspositivisme’.

⁷⁰ Spinoza (2016), *Ethica*, III P7, p. 120.

⁷¹ Curley, Edwin (1991), ‘The State of Nature and Its Laws in Hobbes and Spinoza’, *Philosophical Topics*, 19(1), p. 114.

⁷² Spinoza (2015), *TP*, II.14, p. 55.

⁷³ *Ibid.*, II.13, p. 53.

⁷⁴ *Ibid.*, II.17, p. 57.

⁷⁵ Spinoza (2018), *TTP*, XVI.3, p. 349.

⁷⁶ Spinoza (2015), *TP*, III.3, p. 67.

⁷⁷ Spinoza (2018), *TTP*, XVII.1, p. 366.

de steeds bewegende gemeenschap en richt de mens zich ook op de gemeenschappelijke macht die al het streven verzamelt, zowel het individuele als het collectieve. Hobbes' natuurrecht en moraal daarentegen nopen het individu tot het contract en dus een staatsvorming louter op basis van het beperkte individuele bestaan, het zelfbehoud.⁷⁸ In Spinoza's relationele ontologie is het statische 'zelf' per definitie problematisch. Zo delen individu en gemeenschap (*multitudo*) eenzelfde omgeving en blijven ze steeds in gesprek zonder daarbij in elkaar op te gaan en zichzelf te verliezen. De gehoorzaamheid aan een soeverein die de gemeenschap overziet, gebeurt dus steeds vanuit ieders volgehouden wil en natuurlijke macht,⁷⁹ en niet vanuit de plicht en de vrees die opgeëist worden door het contract van Hobbes. Omdat bescherming niet afhangt van superieur gezag, maar eerder een resultaat is van ieders vrijheid en de gemeenschappelijke macht, is elke vrees en kreet om hulp eigenlijk een verlangen naar de *multitudo*.⁸⁰

Multitude en Staat

Berust de *multitudo* op gelijkens of op verschil? Wat zegt de veelheid over gelijkheid en vrijheid?

Voor Spinoza begint de veelheid of *multitudo* bij twee. Twee betekent per definitie een verschil, maar wanneer een overeenkomst wordt bereikt en krachten worden gebundeld, dan is de gezamenlijke macht groter, en nog groter bij het smeden van nog meer banden.⁸¹ Indien 'twee is veel en wordt meer' dus het metafysische principe is dat de ontologie van de *multitudo* grondvest, dan is de *multitudo* een noodzakelijk verband tussen verschillende singuliere entiteiten die weliswaar steeds elkaar opzoeken en eigenlijk nooit geheel van elkaar af te zonderen zijn. Enerzijds bevestigt dit verband zichzelf uit eigen noodzaak, maar anderzijds is het voortdurend in transformatie en opbouw, en slaat dit verband vanuit haar

⁷⁸ Reitz, Tilman (2019b), 'Droits subjectifs et pouvoir collectif. Les perspectives d'une critique spinoziste du libéralisme', in S. Lavaert & P.-F. Moreau (red.), *Spinoza et la politique de la multitude* (forthcoming 2021), Lyon: ENS Éditions, manuscript submitted for publication, p. 4.

⁷⁹ Spinoza (2015), *TP*, II.19, p. 59.

⁸⁰ Negri, Antonio (2013), *Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity*, New York, NY: Columbia University Press, p. 74.

⁸¹ Spinoza (2015), *TP*, II.13, p. 53. Het is interessant op te merken dat Spinoza louter *duo* schrijft, en niet verder aanvult met bijvoorbeeld *homines*.

beide hoedanigheden een brug naar de multitude.⁸² Omdat alle macht nu eenmaal ontologisch teruggaat op de multitude, is de metafysica de ware politiek van Spinoza.⁸³

De macht die schept en vormt (*potentia*) bestaat steeds in relatie tot de macht die reeds gevormd is (*potestas*), namelijk die van de Staat en haar instellingen. Het streven (*conatus*) gevolgd door de behoefte (*appetitus*), dan de begeerte (*cupiditas*), en uiteindelijk de liefde (*amor*), zijn de verschillende *potentiae* die onophoudelijk ingang vinden in de multitude en er ontwikkeld worden.⁸⁴ Het contrast met de statische *potestas* van de instellingen is daarbij zelf voortdurend in ontwikkeling en dus nooit symmetrisch.⁸⁵ Het web van relaties waar ieder mens zich als singulariteit in bevindt, is onderhevig aan de verschillende vormen van macht (*potentia* en *potestas*) en bepaalt zo het leven in en van de multitude. Anders dan het zogenaamde ‘sociaal’ contract schiet de multitude wortel in de werkelijkheid van het sociale dat steeds in progressieve beweging is ten gunste van *potentia*. Wanneer ieder mens zijn vrijheid en macht in de horizontaliteit ontplooit, dan ontwikkelt de multitude zich ten opzichte van de verticaliteit, dus *potestas*. De multitude is een productieve paradox die uit de niet-dialectische relatie tussen *potentia* en *potestas* een politieke subjectivering in het voordeel van verzet en creatie bewerkstelligt.

In tegenstelling tot het volk dat zich formeel laat onderwerpen, is de multitude bron van alle politieke inhoud en actie. Voor Hobbes wordt de menigte pas politiek subject wanneer het zich als één volk zelf onderwerpt aan de soeverein. Daarentegen is Spinoza’s multitude een open ruimte van politieke subjectivering die nooit samenvalt met zichzelf en dus noch genoegzame representatie noch toereikende bemiddeling kent. De eenheid van de multitude is in wezen gebaseerd op haar *potentia* zelf, het oorspronkelijke gezamenlijke streven dat de staatsmacht recht verleent.⁸⁶ Multitude en staatsmacht ontwikkelen zich op deze manier in nauwe interactie. Voor Spinoza is elk sociaal feit het resultaat van machtsbewegingen en dus altijd reeds politiek, en is de mens in zijn natuurlijke streven daarom steeds enigszins burger. Het volk als unitaire politieke entiteit is een illusie die ieders streven en werkelijk bestaan achterhoudt, en zodoende het burgerschap berooft van al haar inhoud.⁸⁷ Daarom is voor

⁸² Negri (2013), p. 73.

⁸³ Negri (1991), p. 217.

⁸⁴ Negri (2020), p. 27.

⁸⁵ Ibid., p.42.

⁸⁶ Spinoza (2015), *TP*, II.17, p. 57.

⁸⁷ Uit dit denken volgt dat “*être un sujet politique, ce ne serait pas chercher à être autre chose que ce que l’on est, ce serait plutôt se subjectiver dans sa singularité (comme gay, musulman, noir, juif, personne handicapée, prisonnier, ouvrier, femme...) en regard des oppressions subies et affronter ces systèmes de pouvoir contre celles et ceux qui mobilisent pour les maintenir. (...) Les sujets-en-lutte ne veulent pas passer du statut d’acteur*

Spinoza het eerste principe van de politiek de *multitudo*,⁸⁸ en zo ook iedere individuele mens en werkelijkheid, maar dus zeker niet een onbepaalde vrees voor de onbekendheid, zoals bij Hobbes. Het is niet de geforceerde algemeenheid, maar wel de veelvoudige enkelvoudigheid die *potentia* ontwikkelt en *potestas* problematiseert, en zich zo politiek waarachtig weet te situeren zonder gecorrumpeerd te worden. Toch is het ook in het voordeel van *potentia* de Staat zo in te richten dat *potestas* zich positief kan verhouden tot de passies van de menselijke natuur die soms tot verwaarlozing of zelfs tegenwerking van het gemeenschappelijke belang kunnen leiden.⁸⁹ Zonder de Staat staan burgers immers vanuit hun individuele bestaan eerder vijandig tegenover elkaar.⁹⁰ De *multitudo* ontwikkelt daarom op geheel natuurlijke wijze en louter op basis van *potentia* een gedeeld idee en een gemeenschappelijk project onder de vorm van *potestas*, ten voordele van opnieuw *potentia*. Op die manier bevorderen de Staat en haar instellingen wel degelijk ieders streven door de vrede, veiligheid en vrijheid te waarborgen die de *multitudo* doen bloeien. Het komt er voor Spinoza op aan om in de verschillende mogelijke staatsvormen (monarchie, aristocratie en democratie) de omstandigheden te ontwaren waarin de vrijheid en de *potentia multitudinis* kunnen gedijen.⁹¹ De ware Staat versterkt het horizontale web van sociale relaties en bemoedigt een deugdelijk streven.

Samenleven zonder Staat betekent in essentie samenleven zonder gemeenschappelijk project, wat teruggaat op een ontkenning van elke *conatus* gericht op *amor*. Hobbes' politieke theorie komt er uiteindelijk op neer dat een vals contract opgesteld wordt om vanuit een dubieuze natuurtoestand een fictieve burgerlijke gemeenschap te stichten. Met zo'n overeenkomst blijft elke singulariteit weliswaar enkel op zichzelf betrokken en komt de *multitudo* nooit tot verzet en creatieve *potentia* in relatie tot *potestas*. De *multitudo* is dan bijgevolg een warrige kwetsbare massa ondergeschikt aan een willekeurige soeverein die vrij spel heeft. Wanneer daarentegen elke singulariteit zich vanuit zijn streven in beweging zet, kan een actieve consensus van de *multitudo* zich losmaken uit de greep van het onnatuurlijke contract. De ontwikkeling van *potentia* vormt de basis van een gemeenschappelijke praxis die zijn hoogste

social à celui de citoyen au sein d'un peuple: ils veulent fracturer le monde, point." Zie Lagasnerie (2019), pp. 71-72.

⁸⁸ Athanasakis, Dimitris (2019), 'Individu et multitude dans le Traité politique de Spinoza', in S. Lavaert & P.-F. Moreau (red.), *Spinoza et la politique de la multitude* (forthcoming 2021), Lyon: ENS Éditions, manuscript submitted for publication, p. 14.

⁸⁹ Spinoza (2015), *TP*, VI.3, p. 101.

⁹⁰ *Ibid.*, *TP*, III.13, p. 79.

⁹¹ Moreau (2019), p. 91.

uitdrukking krijgt in de democratische Staat.⁹² Zo kent de multitude geen einde en ze vervolmaakt het politieke leven in de democratie. Het is immers enkel vanuit het perspectief van de multitude dat het absolute gezag (*imperium*) maximaal benaderd kan worden.⁹³ De hegemonie van de multitude valt samen met de vrijheid wanneer volgens éénzelfde ingesteldheid ieder streven en dus elke *potentia* gelijk erkend wordt.⁹⁴ De multitude of veelheid leert dus dat er geen vrijheid kan zijn zonder gelijkheid, noch gelijkheid zonder vrijheid.⁹⁵ Vanuit dit perspectief is de democratie de beste staatsvorm omdat de gehele gemeenschap er al zijn streven en macht kan uitdrukken en de vrijheid er aldus het grootst is. De multitude onthult wederom zijn paradoxale aard wanneer blijkt dat het naast een proces van subjectivering ook gewoon een politiek subject is, dat geleid door één denken de Staat vorm geeft op basis van zijn *potentia*, en niet op basis van een contract. Dit denken dat leiding geeft, ontspringt weliswaar eerder uit een gemeenschappelijk aanvoelen (*ex communi aliquo affectu*) dan uit de rationaliteit.⁹⁶ De Staat ter bevordering van de vrede en de vrijheid steunt tenslotte fundamenteel niet op moraal en burgerlijke plichten, maar wel op de gemeenschappelijke affecten van de multitude.⁹⁷

De macht van de affecten

De mens is in de wereld geworpen en heeft met deze van doen. Dit is de waarheid die de multitude spreekt. Nog voor het individu, is er altijd reeds een werkelijkheid van sociale relaties en machtsverhoudingen aanwezig. Elke vorm van een gewild en gesloten contract lijkt hierin spoorloos. Politiek ontspringt immers spontaan aan het web van de veelheid en stroomt vervolgens doorheen alle leven. Het precieze moment waarop de vrijmoedige politiek uitmond in de Staat blijft weliswaar nog enigszins onduidelijk.⁹⁸ Spinoza keert zich tot de

⁹² Negri (2013), p. 74-76.

⁹³ Spinoza (2015), *TP*, VIII.3, p. 173.

⁹⁴ *Ibid.*, *TP*, VII.2, p. 129. Alle vrijheid steunt op recht en macht.

⁹⁵ Lavaert, Sonja (2020), *Vrijheid, Gelijkheid, Veelheid. Het moderne democratie-denken van Machiavelli tot Spinoza en zijn kring*, Brussel: ASP Editions, p. 9.

⁹⁶ Spinoza (2015), *TP*, VI.1, p. 101.

⁹⁷ Athanasakis (2019), p. 16-17.

⁹⁸ Kwek, Dorothy H.B. (2015), 'Power and the multitude: A spinozist view', *Political Theory*, 43(2), p. 164.

natuur van de mens omdat die licht zal werpen op de oorzaak en aard van de Staat.⁹⁹ Zo komt het recht van de Staat overeen met het recht van de natuur, namelijk de macht van de multitudine.¹⁰⁰ Indien de multitudine de Staat goed wil inrichten, dient het staatsrecht en dus het wezen van de Staat te steunen op zowel de rede als de gemeenschappelijke affecten van de mens (*communi hominum affectu*).¹⁰¹ Hoewel geest en lichaam samen één geheel vormen,¹⁰² komt het lichaam eerst en volgt de geest.¹⁰³ De multitudine schaart zich enkel onder eenzelfde idee en gemeenschappelijk project wanneer het in de eerste plaats dezelfde affecten deelt, en pas daarna ook de rede mee opneemt.¹⁰⁴ De affecten bepalen dus de ontwikkeling van de multitudine en haar macht, en beïnvloeden zo de inrichting van de Staat. Voor Spinoza is een lichaam een samengestelde entiteit ingebed en altijd in relatie met de omgeving, maar wel degelijk ook onderscheidbaar van de omgevende lichamen.¹⁰⁵ Hoewel lichamen per definitie elkaar voortdurend wederzijds affecteren¹⁰⁶, behoudt elk lichaam inderdaad zijn eigen aard.¹⁰⁷ Complexere lichamen zoals de mens of een sociale groep komen tot stand op basis van affecten die in eerste instantie op een meer elementair niveau plaatsgrijpen. In die zin primeert het affect op het bestaan van de Staat of zelfs het individu.¹⁰⁸

De natuur of de essentie van de zaken wordt altijd gearticuleerd of uitgedrukt op een bepaalde manier (*modus*) en dus in een zekere werkelijkheid.¹⁰⁹ Deze articulatie of uitdrukking hangt samen met een indruk of inwerking (*affectio*)¹¹⁰ op een lichaam dat bijgevolg beïnvloed wordt in zijn reële macht tot handelen (*potentia agendi*), wat Spinoza affect noemt.¹¹¹ Meer precies bestaat de macht (*potentia*) van een lichaam eruit zichzelf de mogelijkheid te kunnen verschaffen werkelijk te zijn wat ze reeds is en hiernaar te handelen.¹¹² Kortom, macht en affect zijn in de diepste natuur van de mens aanwezig en verbonden.¹¹³ De *potentia* en dus de werking van de affecten, ontwikkelt zich in en door de multitudine op basis van een natuurlijk principe van imitatie (*imitatio affectum*)¹¹⁴ dat op zijn beurt beroep doet op de

⁹⁹ Spinoza (2015), *TP*, I.7, p. 39.

¹⁰⁰ Ibid., *TP*, III.2, p. 65.

¹⁰¹ Ibid., *TP*, X.9, p. 255.

¹⁰² Spinoza (2016), *Ethica*, II P21, p. 78.

¹⁰³ Ibid., *Ethica*, II P19, p. 77.

¹⁰⁴ Spinoza (2015), *TP*, VI.1, p. 101.

¹⁰⁵ Spinoza (2016), *Ethica*, II P13 L1, p. 69.

¹⁰⁶ Ibid., *Ethica*, II P13 L3 A1, p. 71.

¹⁰⁷ Ibid., *Ethica*, II P13 L7, p. 73.

¹⁰⁸ Kwek (2015), p. 161.

¹⁰⁹ Spinoza (2016), *Ethica*, I P25 C, p. 36.

¹¹⁰ Niet te verwarren dus met affect (*affectus*).

¹¹¹ Spinoza (2016), *Ethica*, III def. 3, p. 113.

¹¹² Ibid., *Ethica*, I P11 S, pp. 20-21.

¹¹³ Kwek (2015), p. 162.

¹¹⁴ Moreau (2019), pp. 84-85.

verbeeldingskracht.¹¹⁵ Wat overeenkomt is immers goed.¹¹⁶ Meer nog, wat overeenkomt dankzij de imitatie van affecten en de verbeelding voegt toe aan de *potentia multitudinis*. De multitude komt zo steeds meer onder één geest, wat op zijn beurt de ontvankelijkheid voor wederzijdse affecten verhoogt. Naarmate de multitude zich aldus openstelt, vermeerdert ze haar *potentia*, haar macht tot actie, en zo haar bestaansrecht en realiteit.¹¹⁷ Ergo, affect en verbeelding betekenen macht en vrijheid. De mens ontwikkelt macht wanneer hij onder mensen is en affecten deelt. Niets is dus voordeliger voor de mens dan de mens zelf.¹¹⁸

In Spinoza's affectenleer is een affect een actie of een passie,¹¹⁹ naar gelang de oorzaak van het affect adequaat is of niet.¹²⁰ Een oorzaak is pas adequaat wanneer haar gevolg helder en afgescheiden opgevat kan worden op basis van de oorzaak zelf.¹²¹ Indien een gevolg dus op bevattelijke wijze uit de oorzaak kan worden afgeleid zoals bij acties, is het niet nodig beroep te doen op bijkomende verklaringen die immers per definitie slechts gedeeltelijk kunnen zijn en mogelijk misleidend, hetgeen de passies kenmerkt. Het criterium dat acties van passies onderscheidt, berust dus op een capaciteit om causaliteit te vatten.¹²² De kracht (*vis*) en intensiteit van passionele passiviteit hangt af van het verschil van de *potentia* van externe lichamen, of onbekende oorzaken, ten opzichte van de *potentia* van het eigen lichaam, die van de gekende oorzaak.¹²³ Daarentegen gaan acties enkel uit van de eigen natuur en dus van het existentiële streven waartoe ook de rede (*ratio*) uiteindelijk verplicht.¹²⁴ Door nu ook aanspraak te maken op de geest via het oproepen van beelden en ideeën, veroorzaken acties of passies tegelijk (*simul*) inwerkingen en uitdrukkingen van werkelijkheid of volmaaktheid, en leiden zo tot een bepaald handelen (*agere*). Hoe groter de werkelijkheid of volmaaktheid van een ding, ofwel hoe meer natuur en essentie het heeft, hoe meer *potentia agendi* het ontwikkelt. Omdat passieve affecten slechts op een gedeeltelijke kennis van de werkelijkheid berusten en dus onvolmaakter zijn, zullen deze affecten in tegenstelling tot de actieve affecten

¹¹⁵ Spinoza (2016), *Ethica*, III P31, p. 138.

¹¹⁶ Ibid., *Ethica*, IV P31, p. 202.

¹¹⁷ Kwek (2015), p. 172.

¹¹⁸ Spinoza (2016), *Ethica*, IV P18 S, p. 196.

¹¹⁹ In de algemene definitie van affect op het einde van het derde deel van de *Ethica* beperkt Spinoza weliswaar het affect tot een passie. Uit het vervolg van voorliggende tekst zal blijken dat de tweede definitie slechts een mogelijk geval is van de hier aangevoerde eerste definitie en deze dus niet tegensprekt, maar wel juist bevestigt. Zie ook Jaquet, Chantal (2018), *Affects, Actions and Passions in Spinoza*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 81-94.

¹²⁰ Spinoza (2016), *Ethica*, III def. 3, p. 113.

¹²¹ Ibid., *Ethica*, III def. 1, p. 113.

¹²² Jaquet, Chantal (2018), pp. 95-96.

¹²³ Spinoza (2016), *Ethica*, IV P5, p. 186.

¹²⁴ Ibid., *Ethica*, IV P18 S, p. 195.

het handelen eerder verkleinen of verhinderen dan vergroten of bevorderen.¹²⁵ Handelen heeft dus een bredere betekenis dan acties alleen want ook passies hebben er een invloed op.¹²⁶ De affecten waaraan het lichaam steeds onderhevig is beïnvloeden het handelen en de *potentia* die op haar beurt bepaald wordt door de graad van volmaaktheid van de *conatus*, de feitelijke essentie van het lichaam of (menselijke) natuur.¹²⁷ De *potentia agendi* behelst zowel het streven dat van binnenuit geregeld wordt (acties) als het streven dat door een verschil met de buitenwereld bepaald wordt (passies).¹²⁸ Voor Spinoza zijn actie en passie niet tegengesteld, ze constitueren samen de begeerte die de mens maakt. De verschillende affecten zijn complementair in het ontwikkelen van de *potentia agendi*, de macht om de eigen natuur na te streven. Deze macht wordt vervolgens verder uitgedrukt door de rede, die de mens deugdelijk en goed maakt.¹²⁹

Nu laat de mens zich uiteraard eerder door zijn begerige natuur (*cupiditas*) dan door de rede leiden.¹³⁰ Het existentiële streven van de mens geeft inhoud aan de begeerte die eigenlijk een bewustzijn is van de behoeftige natuur van de mens.¹³¹ Omdat lichamen, dus ook de mens, altijd in relatie staan met hun omgeving, en ze tevens passies ondergaan die de *potentiae agendi* mede beïnvloeden, bepalen de passies zo ook het denkvermogen van de geest.¹³² Wanneer deze passies de geest onderrichten over hetgeen dat iedere mens begeert, en de werkelijkheid zo volmaakter wordt, dan spreekt Spinoza van het affect vreugde (*laetitia*). In het geval dat de menselijke natuur overgaat naar een kleinere graad van volmaaktheid is er sprake van verdriet (*tristitia*).¹³³ De begeerte die uit vreugde voortkomt is *ceteris paribus* sterker dan die uit verdriet.¹³⁴ Zolang het passieve affect verdriet niet de overhand krijgt op de vreugde is de mens in staat om de affecten die op zijn lichaam inwerken nu ook voor zijn geest te ordenen volgens de rede, zodat de actieve affecten en de menselijke natuur bevoordeeld kunnen worden.¹³⁵ Het handelen van de mens dat de uitdrukking vormt van zijn begeerte heeft via de actieve affecten altijd betrekking op de werkelijkheid van sociale relaties en machtsverhoudingen. Deze bedrijvigheid voegt toe aan het sociale door de vrijheid en

¹²⁵ Ibid., *Ethica*, III def. 3, p. 113.

¹²⁶ Jaquet (2018), p. 103.

¹²⁷ Spinoza (2016), *Ethica*, III P7, p. 120.

¹²⁸ Jaquet (2018), p. 104.

¹²⁹ Spinoza (2016), *Ethica*, IV P52, p. 221.

¹³⁰ Spinoza (2015), *TP*, II.5, p. 45.

¹³¹ Spinoza (2016), *Ethica*, III P9 S, pp. 121-122.

¹³² Ibid., *Ethica*, III P11, p. 122.

¹³³ Ibid., *Ethica*, III P11 S, pp. 122-123.

¹³⁴ Ibid., *Ethica*, IV P18, p. 194.

¹³⁵ Ibid., *Ethica*, V P10 S, p. 258.

vreugde van de multitude te stimuleren.¹³⁶ Doorheen de acties en passies tussen verdriet en vreugde, ontwikkelt de mens wat goed is, namelijk zijn begerige natuur. Dit is wat de rede aanwijst en verplicht, en wat tenslotte in het voordeel is van *potentia*. Of iets goed of slecht is, en of een begeerte al dan niet gerechtvaardigd is, kan enkel betekenis krijgen vanuit het perspectief van de multitude, de ware politiek.¹³⁷ De macht van de multitude maakt steeds de laatste analyse, en zo ontpopt het politieke leven zich dus als hoogtepunt van de ethiek.

¹³⁶ Negri (2020), pp. 122-123.

¹³⁷ Lavaert (2011), p. 189.

3. Voorbij hoop en vrees, naar een *epistèmè* voor klimaatpolitiek

Politiek begint bij vrees, althans Thomas Hobbes. Vrees is immers het funderende principe van het sociaal contract en de Staat. Ook Spinoza erkent de politieke werkzaamheid van vrees. Daar waar Hobbes vanuit zijn sociale ontologie vrees inherent verbindt met de menselijke natuur, en dan als burgerlijke vrees ter zijde van het onderworpen volk situeert, stelt Spinoza echter dat ook de Staat te vrezen heeft.¹³⁸ Wanneer *potestas* zich immers in een tegennatuurlijke relatie bevindt ten opzichte van de *potentia multitudinis*, dan heeft de Staat de burgers inderdaad te vrezen, de multitude heeft namelijk altijd het laatste woord. De vrees waarmee een multitude daarentegen geteisterd en onderdrukt wordt, kan enkel teken zijn van een gebrek aan vrijheid en de illegitieme macht van de Staat die vroeg of laat ontmaskert zal worden als onmacht. Uiteindelijk wordt *potestas* immers altijd door *potentia* geconstitueerd. Omdat vrees nu een affect is, maakt het per definitie aanspraak op macht en kan het niet enkel ten goede komen aan *potestas*, maar dus ook aan *potentia*.¹³⁹

Wanneer een individu niets meer te vrezen heeft, dan is het geheel zelfgerechtigd en vormt het een bedreiging omdat het niet meer aan de Staat beantwoordt.¹⁴⁰ Doordat dergelijk individu zich afsluit van vrees en alle andere affecten komt het gemeenschappelijke aanvoelen en denken van de multitude in het gedrang en geraakt de Staat achterop. Ook de welwillendheid ten opzichte van de Staat neemt nu af. Zodoende worden *potentia* en *potestas* nadelig voor elkaar. Het zijn immers de gemeenschappelijke affecten die de multitude tot eensgezindheid en eendracht voeren en aldus bepalend zijn voor het recht van de Staat. Een standvastige Staat kan dan de vrede verzorgen ten voordele van de vrijheid.¹⁴¹ Indien vrede daarentegen louter uitgaat van vrees en het afweren van oorlog en conflict, dan is deze passieve vrede tegengesteld aan de vrijheid van de multitude en dus eerder een instrument van de Staat om het individu te knechten. Anders dan Hobbes noemt Spinoza deze toestand daarom niet vrede, maar wel woestenis (*Solitudo*).¹⁴² De multitude en de Staat zijn dan geheel vreemd aan elkaar en beiden zwak.

¹³⁸ Spinoza (2015), *TP*, III.9, p. 75.

¹³⁹ *Ibid.*, *TP*, III.3, p. 67-69.

¹⁴⁰ *Ibid.*, *TP*, III.8, pp. 73-75.

¹⁴¹ *Ibid.*, *TP*, VI.4, p. 103.

¹⁴² *Ibid.*, *TP*, V.4, p. 95.

Spinoza keert zo Hobbes' systeem volledig om. Het affect vrees verbindt hij bovendien steeds met hoop. Spinoza definieert hoop als de variabele vreugde die voortkomt uit de twijfel omtrent de uitkomst van een zaak. Vrees is het variabele verdriet dat door zo'n twijfel veroorzaakt wordt. Wanneer de twijfel wordt weggenomen verandert hoop in een gevoel voor veiligheid, en vrees ronduit in wanhoop.¹⁴³ Omdat in de twijfel per definitie ook altijd het tegendeel wordt verbeeld en overwogen, gebeurt vrees steeds met hoop, en hoop steeds met vrees.¹⁴⁴

Op zichzelf genomen kunnen hoop of vrees niet goed zijn.¹⁴⁵ Hoop en vrees komen immers steeds samen op basis van de factor van onzekerheid die deze affecten delen. Omdat hoop via vrees ook in verband staat met verdriet, benadelen dus beide affecten in hun passionele passiviteit de menselijke natuur en macht. Hobbes verbindt hoop en vrees respectievelijk met de positieve of negatieve inhoud van een onzekere verwachting.¹⁴⁶ Bij Spinoza daarentegen staat de onzekerheid zelf voorop, namelijk het gebrek aan kennis en het onvermogen van de geest.¹⁴⁷ Reeds bij de aanvang van de *Tractatus Theologico-Politicus* waarschuwt Spinoza voor de gevaren gekoppeld aan de onzekerheid van vrees en hoop, die de mens immers vatbaar maakt voor bijgeloof en andere godsdienstige waanzin.¹⁴⁸ Door aan te sturen op betekenis en bewuste intenties in zelfs de meest banale feiten, verwekt een doorgedreven vrees of hoop drogbeelden bij de burgers.¹⁴⁹ Niet vrees en hoop, maar kennis vormt de echte inzet van politiek.

Hoop mag dan wel vreugde brengen, toch blijft het onlosmakelijk verbonden met vrees en verdriet, en met een gebrek aan kennis. Daarom is het affect hoop toch eerder een passief affect dat de geest ondergaat, dan een actief affect dat de mens in staat stelt zijn natuur na te streven en ethisch te handelen.¹⁵⁰ De mens zoekt zo bevrijding van vrees en hoop om zich volgens de rede op het natuurlijke streven en de *potentia agendi* te kunnen richten. In het geval dat deze affecten zich steeds verder doordrukken, zal de multitude gecorrumpeerd geraken en tot een gevaarlijke massa vervallen. Zeker wanneer het affect vrees prominent aanwezig is, dreigt een zeer gedeeltelijke kennis van wat een goed leven kan zijn de mens te

¹⁴³ Spinoza (2016), *Ethica*, III P18 S2, p. 129.

¹⁴⁴ Ibid., *Ethica*, III Definities van de gevoelens 13., p. 167.

¹⁴⁵ Ibid., *Ethica*, IV P47, p. 218.

¹⁴⁶ Hobbes (2017), *Leviathan*, VI, p. 45.

¹⁴⁷ Spinoza (2016), *Ethica*, IV P47 S, pp. 218.

¹⁴⁸ Spinoza (2018), *TTP, Voorrede*, pp. 82-83.

¹⁴⁹ Sharp, Hasana (2005), 'Why Spinoza Today? Or, "A Strategy of Anti-Fear"', *Rethinking Marxism*, 17(4), p. 599. Er kan hier ook aan complottheorieën gedacht worden, of de obsessieve 'fake news'.

¹⁵⁰ Spinoza (2016), *Ethica*, IV P19, p. 197.

bepalen, en dreigt bovendien een verdere afsluiting van de mens van zijn omgeving, dus zijn sociaal (en zelfs historisch) gesitueerde werkelijkheid. Dit is nu precies wat het systeem van Hobbes bewerkstelligt. Omdat vrees reeds vervat zit in Hobbes' ontologie wordt de ontwikkeling van ethische en dan ook politieke kennis sterk verhindert. Enkel de transcendente Staat kan de mens enigszins besparen van zijn existentiële passies, en zijn acties en natuur eventueel ietwat tolereren.¹⁵¹ Hobbes ontwerpt zo de noodzaak om *potestas* slaafs te gehoorzamen.¹⁵² Politiek is dan niet meer gericht op het ontwikkelen van het leven en op het aangaan van de strijd met vrees en onderdrukking, maar bestaat louter nog uit het tevergeefs afwenden van de dood.¹⁵³

Omdat democratie de staatsvorm is die het best de multitude in staat stelt haar natuur te ontplooien, is deze staatsvorm ook de beste garantie op rede en vrijheid. Wanneer de vreugde van de veelheid aan werkelijkheden de democratie instrueert, dan overstijgt kennis vrees en wordt er aan een goed leven gewerkt. Democratie is tenslotte een affectief proces waarin burgers in staat zijn om hun macht te vermeerderen volgens de rede, namelijk de gemeenschappelijke kennis van de grootste macht, het *imperium*.¹⁵⁴ Dikwijls lijkt de rede weliswaar via *potestas* vergezeld van geweld en onderdrukking, en ver verwijderd van de mogelijkheid tot een evenwichtige kristallisatie van de affecten via opnieuw *potestas* en in het voordeel van *potentia*. Dit probleem vraagt fundamenteel om een belichaming van de rede op basis van de werkelijkheid van ieders (voorlopige) sociale bepaaldheid, dus een belichaming op basis van de strijd en de antagonismen waarin elk leven zich terugvindt en voor zichzelf opkomt.¹⁵⁵

In het geval waarbij vrees toch los komt te staan van hoop en passies de overhand krijgen, wordt het gevaar van de onwetendheid steeds groter en algemener, en kan de mens niet anders dan zich machteloos over te geven aan het gezag. Door de globalisatie van economische en ecologische crises, epidemieën en terrorisme, komt het concept 'wereldburger'¹⁵⁶ hoe langer hoe meer te staan voor louter vrees en geraakt de mens ontworteld van zijn werkelijke politieke bestaan.¹⁵⁷ Democratie verzorgt daarentegen de rede die vrees verbindt met hoop en

¹⁵¹ Negri (2020), p. 107.

¹⁵² Ibid., p. 109.

¹⁵³ In dit licht wordt alle politiek enkel nog gevat in termen van veiligheidsproblemen, noodtoestanden, het beheren van allerlei crises...

¹⁵⁴ Sharp (2005), pp. 604-605.

¹⁵⁵ Negri (2020), pp. 106-107.

¹⁵⁶ In de context van het huidige geglobaliseerde kapitalisme te begrijpen als de marxistische bourgeois, of dikwijls dus de welvarende Westerse burger.

¹⁵⁷ Negri (2020), p. 110.

vervolgens ook aan deze passies voorbijgaat ter herovering van het burgerschap en ten gunste van ieders macht en menselijke natuur. Dit is de richting die Spinoza's politieke filosofie aangeeft uitgaande van zijn ethiek: enkel de democratische vrijheid stelt immers de mens in staat zijn levenswijsheid te ontplooien.¹⁵⁸ Anders dan bij Hobbes is voor Spinoza ware kennis geheel immanent aan het leven en onder de vorm van een doorlopende opdracht wel degelijk mogelijk. De vrijheid van denken en spreken is van cruciaal belang voor de ontwikkeling van deze kennis via de Staat en voor de vrijheid van de multitude en de mens.¹⁵⁹ De vraag is dus niet of ware kennis en de staatsinstellingen samen kunnen gaan, maar wel hoe. De politiek is zo het epistemologische vraagstuk bij uitstek.

Op het eerste zicht lijkt Spinoza's positieve ontologie van de immanentie de mens een beter uitgangspunt te verschaffen ten aanzien van een klimaatpolitiek dan Hobbes' transcendent principe van de vrees. De ecologische problematiek op zich is immers horizontaal en zeer dynamisch, en stelt de mens als deel van de natuur bloot.¹⁶⁰ De mens als een samenstelling van lichaam en geest is immers bepaald tot interacties via affect en verbeelding met de krachten van zijn omgeving.¹⁶¹ De natuur is een levende gemeenschap van oorzaak en gevolg, een krachtveld waar de mens deel van uitmaakt, en het zijn nu juist de omringende acties en passies die de mens in staat stellen een goed leven te leiden.¹⁶² Deze 'transindividuele' menselijke natuur resulteert noodgedwongen in sociale frictie en bepaalt de mens tot de politiek,¹⁶³ en zo tot een zoektocht naar levenswijsheid. De vraag naar een ware klimaatpolitiek berust daarom niet zozeer op een vraag naar *teknè* of praktische kennis,¹⁶⁴ maar eerder op een vraag naar de *epistèmè*, de wijsheid van de oorzaken. Wanneer de Staat het fictieve sociale contract probeert af te dwingen, wordt de vraag naar deze wijsheid buitengesloten en gaat de Staat enkel uit van de zeer gedeeltelijke kennis van de passies. De veelheid daarentegen is volgens de natuur een gegeven feit,¹⁶⁵ en huist de ware politiek, juist op basis van de levenswijsheid. Aldus richt we ons op een *epistèmè* voor klimaatpolitiek.

¹⁵⁸ Spinoza (2016), *Ethica*, IV P67, p. 234.

¹⁵⁹ Spinoza (2018), *TTP*, XX, pp. 426-427.

¹⁶⁰ Deze stelling en de koppeling met klimaatpolitiek worden in het tweede deel van deze thesis uitgewerkt, met name in hoofdstuk 2.

¹⁶¹ Sharp, Hasana (2017), 'Spinoza and the possibilities for radical climate ethics', *Dialogues in Human Geography*, 7(2), p. 158.

¹⁶² Sharp (2005), p. 596.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 599.

¹⁶⁴ Men kan hierbij denken aan het ecologische vraagstuk als een technologisch vraagstuk, of aan klimaatpolitiek als klimaatmanagement.

¹⁶⁵ Lavaert (2020), pp. 244-245.

Stasimon: Het lied van de mens weerklinkt

Veel is vreemd op deze wereld

niets is vreemder dan de mens.

Hij reist over de witte zee: bij storm

en ontij reist hij langs de hoge golven.

Jaar na jaar mat hij de aarde af

godin van alle goden – onsterfelijk en onvermoeibaar.

Hij ploegt: de beesten trekken voren.

(...)

Met zijn kunst groter dan verbeelding

– zijn vernuft – wil hij vandaag het kwaad

en gisteren het goed. Eert hij de wetten

en de goden dan is zijn stad groot.

Is hij driest dan vergaat zijn stad:

dan is hij mijn vriend niet meer –

dan wijs ik hem uit mijn huis.

Sophocles¹⁶⁶

¹⁶⁶ Sophocles (2007), *Antigone* (vertaald door J. Boonen), Leuven: Acco, pp. 22-23.

Epeisodion II: Passie en Actie

1. Klimaatvrees, een open hypothese

“I don’t want you to be hopeful. I want you to panic. I want you to feel the fear I feel every day, and then I want you to act. I want you to act as you would in a crisis. I want you to act as if our house is on fire. Because it is.”

Greta Thunberg¹⁶⁷

“Fear is another name we give to our defencelessness.”

Zygmunt Bauman¹⁶⁸

De stem van Greta

Klimaatpolitiek zit in een impasse. Reeds decennia lang waarschuwt men met toenemende ernst voor de belangrijke disruptieve gevolgen van de oplopende ecologische problemen.¹⁶⁹ Maar tevergeefs. Ik bemerk hier een tragisch element. Weten en toch falen, is dit het noodlot? Het noodlot waarvan de mens zichzelf niet kan redden, en dus ook niet moet redden? Of ligt in dit noodlot een diepere wijsheid en uitdaging? Een *epistèmè* voor klimaatpolitiek? De stem

¹⁶⁷ Op 25 januari 2019 tijdens het *World Economic Forum* te Davos, Zwitserland.

¹⁶⁸ Bauman, Zygmunt (2006), *Liquid Fear*, Cambridge: Polity, p. 94.

¹⁶⁹ Sinds het eerste rapport van het *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC) in 1990 worden de observaties, voorspellingen en aanbevelingen steeds dramatischer. Het zesde rapport wordt in 2022 afgerond. Voor een overzicht zie <https://www.ipcc.ch/reports/>.

van dit noodlot is de stem van Greta Thunberg. “Listen to science”, zegt Greta. Net als het noodlot wijst ze op een onontkomelijke gebeurtenis, een feit dat zich aan het voltrekken is, de tragedie van de natuur. Maar is haar verschijning niet zelf reeds tragisch? Vormen de Greta’s van deze wereld niet de belichaamde tragische eenheid van passie en actie? Enerzijds hoor ik in hun stemmen vrees en hoop, en anderzijds zie ik een vreugdevol activisme hieraan ontspringen.

“I want you to panic”, beklemtoont Greta. Ze vindt het noodlot verschrikkelijk en brengt vrees naar voren. Het noodlot bepaalt als macht immers de menselijke onmacht, maar is daarmee tevens een bron van kennis en zo opnieuw ook macht. Immers, “er bestaat niets uit wiens aard niet een of ander gevolg voortvloeit.”¹⁷⁰ Zo wordt alles noodzakelijkerwijs bepaalt tot een gevolg en tot een macht hiertoe, namelijk de macht om effecten voort te brengen, invloed uit te oefenen en samenstellingen her in te delen. Door het noodlot vast te stellen bevrijdt de mens zich tegelijk van de betreffende verschrikking en vrees. Zullen we doorheen de *mimèsis* van vrees en de daaropvolgende *kátharsis* van onmacht een *epistèmè* voor klimaatpolitiek vinden? Is klimaatpolitiek een tragedie? Greta Thunberg verschijnt alvast als een Antigone.

Anti-gónè, ‘ertegen geboren’, tegen de voorouders en dus tegen het voorgaande. Deze omgekeerde beweging maakt van de dochter van Oedipus en Iokaste niets minder dan een revolutionair. Door alsnog haar dode broer Polyneikes eervol te begraven komt Antigone in opstand tegen haar oom, koning Kreon. Antigone stelt namelijk de goddelijke wetten boven die van de heerser van Thebe wiens trots en *hubris* uiteindelijk zijn eenzame lot zullen bepalen. Onder de hoogmoedige heerschappij van Kreon plegen zijn familieleden één voor één zelfmoord met Antigone als eerste, en blijft Kreon dan ellendig en eenzaam achter. Deze uitkomst is de rechtvaardiging en het bewijs van de macht van Antigone’s lot, namelijk haar passionele gehoorzaamheid aan een hoger recht. Antigone streeft ernaar deze plicht te vervullen en ontwikkelt de macht om dit te bereiken, ze begeert het hogere recht, Spinoza’s natuurrecht. De gehoorzaamheid van Antigone behelst dus niet de egocentrische existentiële vrees van Hobbes, maar wel de vrijheid van de menselijke natuur, namelijk de macht van het verlangen.

Net als Antigone onderwerpt ook Greta Thunberg zich niet aan de verschrikkingen van het lot dat ons door klimaatwetenschappers wordt voorgehouden. Toch gehoorzaamt Greta wel

¹⁷⁰ Spinoza (2016), *Ethica*, I P36, p. 45.

degelijk vreesvol (en hoopvol) aan een hoger recht, een grotere macht, namelijk haar eigen natuur en noodlot. Dit plichtsbefef verwekt zo de moed om te vrezen wat er te vrezen valt en om hiernaar te handelen. De *potentia agendi* van deze moed ontstaat dus samen met een gemoedsgesteldheid bepaald door een kennis over de oorzaken van de vrees. Het betreft de adequate kennis over de affectieve werking van de werkelijkheid, dus een zo compleet mogelijk begrip van het oorzaak-gevolg schema van klimaatvrees. Enkel dan kan volgens Spinoza's affectenleer sprake zijn van een passionele vrees die actie wordt. De macht waarin deze passie en actie resulteren draagt bij tot het moedig nastreven van de gepaste affecten enerzijds volgens *potestas*, en anderzijds volgens de onvermijdelijke interactie met andere affecten en *potentiae*. Juist vrezen is dus een moedige onderneming en vormt zodoende een politieke inzet. De Amerikaanse politiek filosoof Alison McQueen leest in de *Ethica Nicomachea* van Aristoteles dat wie moedig is net vrees aanvaardt.¹⁷¹ McQueen omschrijft daarom 'burgerlijke vrees' (*civic fear*) als "(...) *fearing with an accurate enough threat assessment and in a way that leaves one motivationally prepared to act to avert the threat.*"¹⁷² Burgerlijke vrees is inderdaad te begrijpen als de passionele vrees die een moedige actie wordt, weliswaar in een zekere sociale context bepaald door het politieke veelvoudige krachtveld van *potentia* en *potestas* dat de multitudo constitueert. Slechts in een bepaalde politieke constellatie kan Alison McQueen dus met kracht besluiten dat burgerlijke vrees wel degelijk een verantwoord en aanmoedigend antwoord kan zijn op de ecologische problematiek.¹⁷³ Nu schijnt de vrees van Greta Thunberg inderdaad een opening te vormen naar een ander regime van affecten, en andere politieke verhoudingen en burgerlijke waarden.

Greta roept uit: "How dare you!" Ooit schreef Kant "*sapere aude*", een wereld van verschil. Hoe is de ene uitspraak de andere geworden? Wat is er gebeurd?¹⁷⁴ Hoe durft men de opdracht van kennis en daarom van verantwoordelijkheid naast zich neer te leggen? Adequate kennis maakt het weten bewust, zo wordt de plicht verontwaardiging. De plicht gaat immers steeds uit van een verlangen en een macht, en vervult Greta met moed. De moed zit daarom niet louter in het weten zelf, maar in de verontwaardiging betreffende het weten dat in het huidige geval aanspraak maakt op de wereld door hoogmoed en tragiek. De moed en macht van de verontwaardiging van Antigone en Greta begint bij het (ge)weten van het noodlot dat

¹⁷¹ McQueen, Alison (2018), 'The Wages of Fear? Toward Fearing Well About Climate Change', in M. Budolfson, et al. (red.), *Philosophy and Climate Change* (forthcoming 2020), Oxford: Oxford University Press, manuscript submitted for publication, pp. 13-14.

¹⁷² Ibid., p. 14.

¹⁷³ Ibid., p. 14.

¹⁷⁴ Zoals ook de Franse techniekfilosoof Bernard Stiegler zich afvraagt in Stiegler, Bernard (2020), *Qu'appelle-t-on panser?: 2. La leçon de Greta Thunberg*, Paris: LLL, pp. 33-37.

retroactief op hen inwerkt via de affecten. Verontwaardiging is immers net zo goed een affect. Spinoza definieert verontwaardiging (*indignatio*) als “haat jegens iemand die een ander kwaad heeft gedaan.”¹⁷⁵ De ander die leed ondergaat herkennen we omdat die altijd enigszins op ons lijkt. Inwerkingen door externe lichamen betekenen voor Spinoza immers altijd ook een insluiting van die inwerkingen door het eigen lichaam,¹⁷⁶ daarmee is de *mimèsis* voltooid en werkelijkheid. Nu is de haat die de verontwaardiging bepaalt zelf een passioneel verdriet dat dus inadequate kennis over de oorzaken van dat verdriet inhoudt. De passionele gevolgen op de ander kan men nooit geheel overzien. Daarom verlangt de mens deze haat op te heffen door die externe oorzaken en dus het onbegrip uit te sluiten, en zo opnieuw met de eigen natuur in lijn te komen.¹⁷⁷ Verontwaardiging heeft dus betrekking op een extern gegeven dat kwalijk wordt geacht, maar betreft uiteindelijk de eigen natuur die in een mimetisch verband staat met de externe omgeving. Door verontwaardiging wordt de *conatus* aangesproken en wordt een weg naar het ontwikkelen van *potentia* geopend. Hoewel de haat van de verontwaardiging steunt op een slechts gedeeltelijke kennis die tevens twijfel en vrees brengt, blijkt verontwaardiging wel degelijk een motor te kunnen zijn voor positieve politiek. Zoals Spinoza definieert Hobbes verontwaardiging (*Indignation*) als “*anger for great hurt done to another, when we conceive the same to be done by injury.*”¹⁷⁸ Ook Hobbes duidt dus op een zekere mimetische uitwisseling van passies die verontwaardiging bewerkstelligt. Daarin onderscheidt hij vervolgens ook de menselijke mogelijkheden die passionele verontwaardiging opwekt.¹⁷⁹ Hobbes besluit daarom dat de verontwaardiging van een multitude de zwaarste straf verdient omdat deze passie weleens het onderworpen volk in opstand kan brengen tegen de autoritaire wetten van het gezag.¹⁸⁰ Voor Spinoza daarentegen toont zich in de verontwaardiging net de natuurlijke vrijheid van de multitude en dus de mogelijkheid om al dan niet haar gehoorzame welwillendheid ten opzichte van het gezag te verbreken.¹⁸¹ De multitude affecteert de staat immers altijd vanuit haar passionele natuur en *potentia*. In die zin bezit verontwaardiging een natuurlijk potentieel voor maatschappelijke verandering.

De vrees en de moed van Greta Thunberg zijn als passie en actie teken van een verlangen. Dit verlangen is een affect dat investeert en zich inwerkt in de werkelijkheid en zodoende macht

¹⁷⁵ Spinoza (2016), *Ethica*, III def. 20, p. 168.

¹⁷⁶ Ibid., *Ethica*, II P16, p. 75.

¹⁷⁷ Ibid., *Ethica*, III P13 S, pp. 124-125.

¹⁷⁸ Hobbes (2017), *Leviathan*, VI, p. 46.

¹⁷⁹ Ibid., VI, p. 51.

¹⁸⁰ Ibid., XXX, p. 287.

¹⁸¹ Spinoza (2015), *TP*, IV.6, p. 91.

ontplooit. Op haar beurt is deze macht niets anders dan de natuur zelf, en definieert deze aldus ethische waarden, geeft die waarden vervolgens ook morele invulling, en vestigt het recht. De politiek behelst al deze macht doorheen *potentia* en *potestas* en steeds vanuit het perspectief van de multitude, kortom politiek als wat de Franse spinozist Frédéric Lordon een *ars affectandi* noemt.¹⁸² Lordon schrijft: “*Intervenir [en politique] donc, c’est toujours travailler la matière passionnelle. Avec le désir d’y produire des effets.*”¹⁸³ Deze effecten zijn dus niets anders dan de affecten. De verlangens en de passieve en actieve affecten vormen een affectieve veelheid. Ze beïnvloeden de samenstelling van de lichamen in de veelheid, ze brengen nieuwe indelingen in de natuur aan, ze bewerkstelligen dus effecten. Uit het bovenstaande blijkt reeds dat vrees en verontwaardiging wel degelijk potentieel hebben als opening naar een effectieve klimaatpolitiek. Vrees affecteert immers net als het tragische noodlot van Antigone dat doet. Daarom is Greta bij machte de redelijke politieke plicht te vestigen tot het begraven van de oude wereld. Gezien de slepende steriele klimaatpolitiek willen we de weg nagaan die vrees aflegt...

De vreesvolle plicht

Alle begin is moeilijk, zo ook voor vrees. De twijfel die aan de oorsprong ligt van alle vrees houdt een weten in en een kans, maar onthult de uitkomst nooit volledig. Twijfel bevindt zich in de ruimte tussen betekenisvolle zekerheid en totale nietigheid. De houding van de mens ten opzichte van de ecologische problematiek wordt gekenmerkt door twijfel. Wat is een ecologisch probleem en wat (nog) niet? Moet de mens (nog) iets doen of is het te laat? Kan ik (nog) iets doen? Veel van deze vreesvolle twijfel bevindt zich met name in de vraag naar die ‘nog’. Onder de vorm van historische empirische bevindingen, onzekere voorspellingen en verwachtingen, aflopende deadlines en stijgende intergenerationele spanningen, karakteriseert het tijdselement de ecologische problematiek. Een ecologische ethiek of politiek dient daarom uitdrukking te geven aan de vraag naar die ‘nog’, de twijfel over nu of later.

¹⁸² Lordon, Frédéric (2016), *Les affects de la politique*. Paris: Seuil, p. 44.

¹⁸³ Ibid., p. 35.

Vanuit een pessimistisch oogpunt neemt de Joodse ethicus Hans Jonas deze tijdsvraag op in *Das Prinzip Verantwortung* (1979) als grondslag voor een niet-utopische, maar wel optimistische ethiek van de verantwoordelijkheid. Jonas vindt dat een ecologische ethiek noodzakelijk de toekomst in acht neemt en zo met een lange termijn-verantwoordelijkheid verbindt. Dit is pas mogelijk wanneer men kennis heeft van de toekomstige gevaren die in het heden twijfel en vrees zaaien. Het kwaad dat men vreest opent dan zo de weg naar het goede. Per slot, schijft Jonas, “(...) we onderscheiden het *malum* eindeloos veel gemakkelijker dan het *bonum*; het slechte is onmiddellijk, dwingender, veel minder onderhevig aan meningen en vooral ongezoekt: de loutere aanwezigheid van het kwaad dringt zich aan ons op.”¹⁸⁴ De vrees voor het kwaad kan bovendien ook het kwaad zelf voorgaan en het tegenhouden door dit kwaad verbeeldingsvol voor te stellen. Een dergelijke onderneming vraagt dus om een verbeeldingskracht van de ideeën en affecten die lichamen met elkaar delen. Hans Jonas onderscheidt in deze opdracht een eerste ethische plicht, namelijk die van een politiek van de affecten. Hij noteert dat “(...) hoewel dus de heuristiek van de vrees zeker niet het laatste woord heeft in de zoektocht naar het goede, heeft deze toch het eerste woord, dat zeer nuttig is en ten volle benut moet worden (...).”¹⁸⁵ Uit de heuristiek van de vrees komt aldus een zekere nuttige macht naar voren die immers een plicht inhoudt ten aanzien van de twijfelachtige toekomst en zodoende een verantwoordelijkheid aanbrengt.

Ook bij Thomas Hobbes is er sprake van plicht. Uit zijn algemene ontologie blijkt de existentiële vrees, die gereguleerd wordt door de transcendente moraal van de natuurwetten, een totale plicht tot gehoorzaamheid in te houden. Omdat de drang naar zelfbehoud, die samenkomt met de primaire vrees voor de onbekendheid,¹⁸⁶ een vreesvolle onderneming is die enkel een einde kent in de al even vreselijke dood, kan de mens niet anders dan zich geheel aan de soeverein te onderwerpen. De soevereine Staat beschikt dan inderdaad over het recht om de vrees van de burgers te bekomen onder de vorm van totale gehoorzaamheid. Ten opzichte van de gewelddadige natuur draagt de mens daarom de plicht om een contract te sluiten in het voordeel van een totalitaire Staat die al evenveel geweld huist, maar die ondertussen een passieve vrede belooft waarin de burger feitelijk geen verdienste of aandeel heeft. De onmacht van de burger blijkt dus paradoxaal genoeg zijn plicht. Daarmee schijnt

¹⁸⁴ Jonas, Hans (2011/1979), *Het Principe Verantwoordelijkheid: Onderzoek naar een ethiek van voor de technologische civilisatie*, Utrecht: Ijzer, p. 61.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 61.

¹⁸⁶ Wanneer men tegenover en op afstand van de ander staat, en de vrees van de onbekendheid dus toeneemt, blijft enkel nog het zelf over. De vraag is natuurlijk hoe realistisch deze constructie is. Spinoza toont alvast aan dat de werkelijkheid hierin minder voltooid is.

Hobbes' politieke ethiek wezenloos en zet zijn moraal uiteindelijk aan tot (zelf)onderdrukking. Voor Hobbes is vrees niet enkel de passie die de Staat grondvest, maar tegelijk ook een gevaar indien de vrijheid die ervan uitgaat en die per definitie destructief wordt geacht, niet aan banden wordt gelegd.¹⁸⁷ Een vreedevolle en welvarende Staat vergt zo het opgeven van de vrees, die weleens verontwaardiging kan worden, en van de vrijheden die leiden naar burgeroorlog of dus terug naar de natuurtoestand. Maar tegelijkertijd teert diezelfde Staat op een existentiële natuurlijke vrees die eerder een veroordeling is dan een vrijheid inhoudt. Juist vrezen betekent daarom eenzaam wanhopen. Omdat in Hobbes' systeem de grens tussen de natuurtoestand en de Staat troebel is en het moment van het contract nooit daadwerkelijk plaatsvindt, is het tijdsbesef zoek en dicteert vrees daarom overal en altijd de wet. Zo is vrees dan steeds op elk ogenblik de totale plicht van elke gehoorzame burger en volgt verantwoordelijkheid voor de toekomst nooit, anders dan bij Hans Jonas dus.

Indien de contouren van een gepaste klimaatvrees zich nu beginnen af te tekenen, blijft de vraag naar de bepalingen van een klimaatplicht zich doorzetten. Jonas antwoordt voorzichtig positief op de plicht tot klimaatvrees. Volgens Hobbes' theorie kan klimaatvrees weleens een abstracte existentiële vrees zijn, om burgers te onderwerpen aan een 'ecodictatuur' die dan eventueel een passieve ecologische vrede kan verzorgen. Omdat klimaatvrees passioneel de werkelijkheid uitbeeldt en (gedeeltelijk) bevat, en omdat de vreesvolle verontwaardiging van burgers vroeg of laat aanspraak maakt op vrijheid en macht, zullen de tegenstrijdigheden van een ecodictatuur oplopen. Het affect klimaatvrees dat de burger kundig maakt, valt immers moeilijk te rijmen met de existentiële vrees die de mens tot gehoorzaamheid en onverantwoordelijkheid bepaalt. Draagt de burger daarom ook onvermijdelijk de plicht tot klimaatvrees? Op welke manier formuleert klimaatpolitiek rechten en plichten? Kan de ecologische problematiek ooit een plicht inhouden? Frédéric Lordon denkt vanuit Spinoza en legt helder uit: “(...) *La normativité de Spinoza est immanente: c'est la normativité du conatus qui tend vers plus de puissance, et dont le 'plus de puissance' le plus authentique est celui des affects actifs, de la causalité adéquate et de la vie sous la conduite de la raison.*”¹⁸⁸ Omdat het verlangen (de *conatus*) steeds streven en bewegen inhoudt, kan de plicht die tegemoet komt aan dit verlangen nooit geheel af zijn, of totaal zijn. Ook zij blijft namelijk in beweging. Klimaatvrees kan het verlangen en de beweging versterken door *potentia* te

¹⁸⁷ Immers, vrees houdt tenminste de vrijheid van twijfelen in (in tegenstelling tot wanhoop). Vrijheid definieert Hobbes louter in negatieve termen, en duidt daarom op een afbraak van beperkingen.

¹⁸⁸ Lordon (2016), p. 188.

ontwikkelen, en aldus de burger in staat stellen ook via *potestas* steeds beter naar zijn redelijke plicht te streven.

Voor Spinoza beschikt het passionele affect vrees enkel over een gedeeltelijke kennis van de causaal gedetermineerde werkelijkheid en kan deze passie dus slechts in een gedeeltelijke ecologisch verantwoorde vrijheid voorzien. Zoals Jonas aantoont betreft het een eerste deel, namelijk het begin, en zodoende in zekere zin ook het vervolg. Het is echter de multitude die als laatste over de macht beschikt deze vrijheid en de juiste Staat daartoe vorm te geven,¹⁸⁹ en zo dus de ecologische burgerlijke rechten en plichten te bepalen ter beantwoording van klimaatvrees. De *potentia multitudinis* is het sociale surplus dat het horizontale web van singulariteiten weet te vangen en is zodoende in staat die andere macht in het leven te roepen en te verzorgen. *Potestas* is immers de verticale macht die haar eigen essentie transcendeert, namelijk de immanente horizontaliteit.¹⁹⁰ De gemeenschappelijke affecten drukken deze sociale transcendentie uit. Door zich in de horizontaliteit uit te strekken vormen ze de gemeenschappelijke macht van de multitude die dus uiteindelijk wordt opgeduwd tot staatsmacht. Wanneer klimaatvrees gemeenschappelijk wordt, verankert deze zich per definitie in gemeenschappelijke waarden, en daarmee ook in collectieve en individuele plichten. Niet het contract, maar dus de passie vormt de politieke gemeenschap en plicht. Bij Spinoza begrijpt men klimaatvrees in een politieke dynamiek die uitgaat van de begerige natuur van de mens, en die de menselijke passies in acht neemt als de essentiële bouwstenen voor een ecologisch redelijk plichtsbesef. Horizontale en verticale machten doen een golf opspatten waaraan ook klimaatvrees zelf onderhevig is en enigszins blijft. Omdat we politiek geïnteresseerd zijn in vrees als bron voor verzet en creatie, vraagt de onzekere positie van klimaatvrees hier om een verdere analyse van zijn huidige modaliteiten.

¹⁸⁹ In *TP* buigt Spinoza zich over hoe de verschillende staatsvormen het best vrede en veiligheid kunnen verzekeren. Het uiteindelijke doel ligt weliswaar buiten de Staat. Ondubbeltzinnig stelt Spinoza: “Het doel van de politiek is dus in werkelijkheid de vrijheid.” Zie Spinoza (2018), *TTP*, XX.6, p. 427.

¹⁹⁰ Lordon, Frédéric (2015), *Imperium: Structures et affects des corps politiques*, Paris: La Fabrique, p. 66-68.

Een politieke economie van vrees

De mens ondergaat passies, dat is het werk van de natuur, en dus past de mens zich aan zijn wereld aan.¹⁹¹ Wanneer alles immanent is, kan de mens dus niet anders dan iets doen, zich namelijk zus of zo aanpassen. Door deze aanpassingen en de noodzakelijke nieuwe bepalingen van lichaam en geest doen passies de mens zijn passiviteit van binnenuit beleven. Zo bepaalt de passie vrees de mens tot iets anders dan zijn oorspronkelijke zelf, namelijk tot een omringende natuur, dat wil uiteindelijk zeggen ook zijn natuur. Doorheen het mens-zijn worden affecten effecten en veranderen zodoende de mens zelf en zijn omgeving. De mens is dus een voorraad aan veranderingen die in de ene of andere zin bepaald wordt door de affecten. Het voornaamste kenmerk van passies is daarom hun polysemie, hun ‘*plurivocité*’.¹⁹² Achter deze kwalitatieve veelheid gaat een kwantitatieve veelheid schuil. Zo neemt het aantal effecten van een affect toe naarmate het aantal relaties toeneemt waarin het geaffecteerde lichaam zich bevindt.¹⁹³ In deze veelheid aan relaties zal het affect vrees daarom evengoed zijn tegendeel voortbrengen, namelijk hoop. Tegenoverliggende lichamen geraken dan tegelijk door vrees en hoop geaffecteerd en komen zodoende met elkaar in een verband van twijfel tussen affecten te staan. De mens die zich bewust wordt van zijn klimaatvrees neemt zo, naast zijn vrees voor bijvoorbeeld de instorting van een beschaving, ook de hoop op redding of wedergeboorte mee in zijn twijfel op. Hiervoor ondergaat deze mens door *mimèsis* in eerste instantie de passies van die gehele beschaving die twijfelt tussen vrees en hoop. Ondanks de geometrische verhoudingen vormen deze passionele processen geen exacte wetenschap. Een affect als klimaatvrees zal zich doorheen de meest verscheidene lichamen op de meest verschillende manieren uitdrukken. Hoe minder deze lichamen gestructureerd zijn, hoe meer het affect klimaatvrees woelig en wankel zal blijken.

“*The story of the rise of modern democracy could be written in terms of the progress made in eliminating, or constraining and taming, successive causes of uncertainty, anxiety and fear.*”¹⁹⁴ De Pools-Britse socioloog Zygmunt Bauman legt uit dat de sociale staat met haar

¹⁹¹ Spinoza (2016), *Ethica, IV P4 C*, p. 186.

¹⁹² Lordon (2016), p. 38.

¹⁹³ Fundamenteel is een relatie immers een verband tussen twee enkelvoudige dingen met als oorzaak God, dus de natuur. Doorheen groeiende kwantitatieve verbanden drukt de oorspronkelijke oorzaak zich uit en geeft aldus ook kwalitatief vorm aan de groeiende natuurlijke lichamen. Zie Spinoza (2016), *Ethica, II P9*, p. 62.

¹⁹⁴ Bauman (2006), p. 154.

specifieke burgerlijke vrijheden als nooit tevoren de politieke subjecten van hun negatieve passies heeft verlost. Met de opkomst van de neoliberale staat en de stijgende dreiging van sociale en ecologische crises is vrees terug naar af. Volgens Bauman heeft de afbraak van collectief verzekerde veiligheid (*security*) tot slechts de beveiliging (*safety*) van de beperkte persoonlijke ruimte opnieuw een golf van existentiële *malaise* teweeggebracht in de Westerse neoliberale samenlevingen.¹⁹⁵ Dit algemene ongemak dat uit de onzekerheid ten aanzien van de toekomst bestaat en een groot onveiligheidsgevoel opwekt, wordt door het affect vrees uitgedrukt. Immers, “*it is the insecurity of the present and uncertainty about the future that hatch and breed the most awesome and least bearable of our fears. The insecurity and uncertainty, in their turn, are born of a sense of impotence (...)*.”¹⁹⁶ Vrees als passie van de onveiligheid en onzekerheid duidt dus eveneens op een gebrek aan macht, en daarmee ook op macht zelf.

In de proto-liberale theorie van Thomas Hobbes is deze (on)macht van vrees onder de vorm van absolute gehoorzaamheid precies de inzet van het sociaal contract, opdat de burgers namelijk in ruil bescherming en veiligheid zouden kunnen genieten. Nu slaat deze bescherming louter op het zelfbehoud en is de betreffende veiligheid eerder in termen van *safety* in plaats van *security* te begrijpen. Het contract dat veiligheid moet bieden wordt opgevoerd en ondersteund op basis van een vrees die de burgers geen andere mogelijkheid laat dan overgave aan de soeverein, en die hen finaal depolitiseert. De vrees waar Hobbes’ Staat van uitgaat, is de existentiële vrees die zich in het centrum van elk afzonderlijk menselijk bestaan bevindt, en die nu ook de goede burger bepaalt als een egocentrisch en koud berekend individu gericht op zelfbehoud, de eigen welvaart dus. Een vrees die daarentegen om zich heen reikt en niet abstract en algemeen blijft, zal de mens onverwacht beroeren en op zijn relatieve situatie duiden. De proto-liberale Staat van Hobbes beschouwt een dergelijke relationele passie als gevaarlijk omdat deze net banden slaat met de omringende werkelijkheid en zodoende macht opbouwt om later zelf actief te investeren in veiligheid en zekerheid, en dus in de vrijheid van de gemeenschap. Kortom, het werk van de affecten vestigt werkelijkheid en macht als gesitueerde instanties. In de huidige maatschappelijke conjunctuur wordt het tragische element steeds zichtbaarder en loopt zo een nieuwe affectieve politiek kans zich te ontwikkelen, met een reële klimaatvrees op kop. Zoals

¹⁹⁵ Bauman wijst op het onderscheid tussen *security* (veiligheid) en *safety* (de beveiliging van een minimale veiligheid). Hij schrijft: “*The English word ‘safety’ mostly evokes the personal – material, bodily – aspects of security (...) people tend to settle for the security of their bodies and their extensions (...) The current settlement means that in the first place it is from the realm of safety that one wishes and struggles these days to eliminate ‘fate’.*” Zie Bauman (2006), p. 138.

¹⁹⁶ Ibid., p. 126.

ook Bauman beargumenteert, hamert de neoliberale staat daarom steeds koppiger op de beveiliging van de veiligheid, op orde en nood, en op sociale disciplineren van de burgers. Een ander regime van affecten met ook andere sociale relaties en machtsverhoudingen wordt verhinderd en de menselijke natuur wordt bedwongen.

Echter, een breekpunt kan niet uitblijven. De veiligheid wordt beveiligd,¹⁹⁷ maar de verlangde zekerheid wordt verwaarloosd.¹⁹⁸ De oplopende ecologische problematiek en de acceleratie van globaal kapitalisme en technologie waden door een lege toekomst. Daarom stijgt ook de druk op hedendaagse politieke investeringen. Omdat de toekomst onzeker is, verwacht men nu hogere opbrengsten, en stijgt de druk en de controle op het heden steeds meer. Zo worden onderdrukking en veiligheid steeds meer de orde van de dag. Indien vrede krediet neemt op vrijheid, doet veiligheid dit op vrede, en doen toezicht en beveiliging dit tenslotte op veiligheid. Aldus verwijderen maatschappijen zich steeds verder van het oorspronkelijke doel van Spinoza's Staat, waardoor ook hun eigen natuur in het gedrang komt en de illusies van de speculatie hoogtij vieren. De kredieten stapelen zich op en de schuld stijgt, net als de rentevoeten, kortom de bubbel staat op barsten. Ook Bauman merkt op dat *“no past generation was as heavily in debt as we are – individually and collectively (...) If saving banks imply certainty of the future, and uncertain future cries out for credit cards.”*¹⁹⁹ Geen wonder dat er gretig (want welhaast wanhopig) wordt belegd in de vrees met de hoogste korte termijn-rente. Klimaatvrees daarentegen is per definitie een affect van de lange termijn, maar dreigt door een kortzichtige focus op beveiliging en gehoorzaamheid teruggedrongen te worden tot een sfeer van abstractie. Daarom vraagt klimaatvrees om een tegenmacht en tegenwerkelijkheid. In de aanzwellende kredietcrisis van de vrees schijnt klimaatvrees steeds meer een redelijke investering in de ware affecten-economie. Zolang de macht en de werkelijkheid van de multitude niet worden aangesproken doorheen de gemeenschappelijke affecten, zullen de kredieten zich enkel opstapelen en de spanningen toenemen. Een duurzame klimaatpolitiek weigert klimaatvrees op te geven aan een existentiële kredietcrisis van de vrees die slechts voorlopig zal blijken te zijn. Immers, zoals Lordon nog noteert: *“Le pouvoir (véridictionnel, institutionnel) vit toujours à crédit. Il ne possède en fonds propres aucune des ressources dont il fait son pouvoir, celles-ci lui viennent toujours du dehors [de l'Autre; de la multitude], et*

¹⁹⁷ Sinds ongeveer twee decennia kunnen we de sterke opkomst optekenen van onder andere de meest intieme en tegelijk grootschalige *surveillance*, disproportioneel antiterrorismebeleid, wild voortspruitende *'safety & security'*-ondernemingen etc.

¹⁹⁸ Zo nemen wereldwijd migratie, ongelijkheid en klimaatverandering toe. Alle drie hebben ze een belangrijke rechtstreekse impact op de toekomstperspectieven van mensen en gehele samenlevingen.

¹⁹⁹ Bauman (2006), pp. 6-7.

par conséquent elles peuvent toujours lui être retirées.”²⁰⁰ We begrijpen nu klimaatvrees als een affect voor de politieke economie van een toekomstige tegen-werkelijkheid.

Leven of dood, en de opening

En wat is dan tenslotte de uiterste horizon van vrees? Waar houdt de vrees op? In de dood? De dood die uiteindelijk alle vrees crediteert en zich opwerpt als meester van de vrees? In Hobbes’ politieke filosofie is de existentiële vrees voor de onbekendheid alomtegenwoordig als de vrees voor de dood. Doorheen verschillende vormen bepaalt de vrees voor de dood steeds het gehele streven en handelen van de mens, zowel in de natuurtoestand als in de Staat. “(...) *I put for a generall inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth onely in death.*”²⁰¹ Hobbes laat verstaan dat het levensverlangen van de mens en zijn vrees voor de dood noodzakelijk zij aan zij bestaan. Zolang de mens leeft, beweegt en verlangt, zal de mens vrezen.²⁰² Omdat de zinwaarneming een onoverbrugbare afstand tussen mens en wereld inhoudt, bepaalt de zinwaarneming het menselijke bestaan tot een fundamenteel gebrek aan kennis en macht, dus aan werkelijkheid. Dit gebrek is de leegte van de ongrijpbare dood, de ultieme paradox die gevreesd wordt, kortom de existentiële vrees voor de onbekendheid. Maar Hobbes noteert verder: “*This perpetuall feare, always accompanying mankind in the ignorance of causes, as it were in the dark, must needs have for object something. And therefore when there is nothing to be seen, there is nothing to accuse either of their good, or evill fortune, but some power, or agent invisible (...).*”²⁰³ De mens houdt zich uiteraard niet op in de leegte, namelijk de duisternis van de dood, of de onbekendheid van de wereld. Omdat de mens leeft, verlangt en vreest hij vooral toch iets, een macht onzichtbaar in de duisternis. Bauman schrijft: “*Darkness is not the cause of danger, but it is the natural habitat of uncertainty – and so of fear.*”²⁰⁴ Uit de onzekerheid van de duisternis en de onvermijdelijke vrees van de leegte kan de mens niet anders dan een gevaar opmaken. Deze onzichtbare macht spoort de mens aan tot een zoektocht naar betekenis.

²⁰⁰ Lordon, Frédéric (2018), *La condition anarchique*, Paris: Seuil, p. 201.

²⁰¹ Hobbes (2017), *Leviathan*, XI, p. 80.

²⁰² Ibid., VI, p. 52.

²⁰³ Ibid., XII, p. 88.

²⁰⁴ Bauman (2006), p. 2.

Sommigen verzeilen zo weliswaar in bijgeloof, bedrieglijke religies en de aanbidding van valse goden en andere gecorrumpeerde machten die bovendien soms zelfs tot wet worden.²⁰⁵ Ergo, vrees en dood transcenderen het hele levenslandschap van de mens, hemel en aarde.

Dit is het geval in Hobbes' proto-existentialistisch en proto-liberaal denken. Samen met de wilde vrees voor de dood laat Hobbes het verlangen verrijzen om de vreesvolle plicht van het zelfbehoud te vervullen en zo het contract te tekenen om de Staat te vormen. De vrede en veiligheid die zodoende aan de burger worden beloofd, steunen dan op de vrees voor de soeverein die teruggaat op de vrees voor de gewelddadige natuur en de dood. Kortom, de mens heeft tot plicht de Staat en een veilig leven, wegens zijn wezenlijke veroordeling tot existentiële onzekerheid en de vrees voor de dood en de chaos, of anarchie. *An-archè* is het ontbreken van een funderend principe en vult Hobbes daarom in met tomeloze vrees. Voor Frédéric Lordon nodigt anarchie uit tot een kritische axiologie, tot "*la question de savoir comment tient une société qui ne tient à rien.*"²⁰⁶ Met Spinoza toont hij aan dat waarden enkel gevestigd en (h)erkend worden via de politiek van de affecten waarvan vrees slechts een onderdeel is en de rede het hoogtepunt. Het is meer bepaald de Staat die rechtstreeks over deze axiologische macht beschikt. Lordon vat samen: "*La valeur est donc une affaire d'affects et d'institutions, ou plutôt d'institutions produisant des affects, de pouvoirs d'affecter inscrits dans des institutions.*"²⁰⁷ Anarchie is de vruchtbare natuurlijke grond waarin affecten vrije relaties aangaan met elkaar en waarop tegelijk een kritische politiek kan floreren.²⁰⁸ Zodoende bevindt zich het affect vrees voor Spinoza altijd in een veelheid van relaties. Het relationele potentieel van affecten bestaat uit het bereiken van overeenstemming tussen lichamen, en aldus wordt een wereld geschapen. Vrees is dan niet wat de mens telkens weer op de eigen dood terugwerpt, maar is in tegendeel een macht die in staat stelt relaties aan te gaan met de wereld. Buiten de geheel immanente relationele natuur is er immers niets, noch de mens, noch zijn dood, noch zijn vrees voor die dood. Zo bemerkt Lordon: "*Si nous pouvions n'avoir aucune relation avec d'autres modes, nous ne mourrions pas. Mais cela, modes finis, précisément nous ne le pouvons pas. Donc, nécessairement, nous entrons en relation et puis, entre autres choses, nous mourons.*"²⁰⁹ Een existentiële vrees voor de onbekendheid of de dood bestaat dus niet. In de leegte zit geen betekenis en de dood is zinloos. Klimaatvrees is daarom niet de vrees voor de dood, noch de vrees voor een globaal

²⁰⁵ Hobbes (2017), *Leviathan*, XI, p. 86.

²⁰⁶ Lordon (2018), p. 11.

²⁰⁷ Ibid., p. 14.

²⁰⁸ Klimaatpolitiek is zo'n kritische politiek met klimaatvrees wellicht al affectieve meststof.

²⁰⁹ Lordon (2018), p. 224.

ecologisch zeemonster. Wel is klimaatvrees een affect dat de mens dichter bij zijn wereld brengt en zijn eigen natuur doet beleven.

In de wereld van vandaag daarentegen duidt de vrees die rondgaat op ons on-kennen en on-kunnen. We lijken van geen kennis nog echt zeker, en politiek schijnt er niet veel meer mogelijk. Enerzijds losgeslagen *social media* en eindeloze *fact-checking*, twijfelachtige reclame en onzekere *surveillance*, complottheorieën en *fake news*, anderzijds *The end of history* en *TINA*, exclusief “*safety first*” en de wereldwijde terugval naar autoritaire regimes. Zoals Bauman opmerkt, valt deze vreesvolle sfeer steeds nauwer samen met wat men ‘globalisatie’ noemt.²¹⁰ Met Hobbes begrijpen we globalisatie nu als de leegheid van de dood. Omdat het kapitalisme de belangrijkste motor is achter die globalisatie is ze tevens de motor van de existentiële vrees die overal op aarde wordt geproduceerd en aangeboden. Zo dreigt ook klimaatvrees als een existentiële vrees te worden opgenomen in de algemene commodificatie.²¹¹ De sociale en ecologische kredietcrises lopen op en de algemene vrees zwelt aan. De hedendaagse twijfel lijkt stilaan een besef te ontwikkelen, maar het handelen blijft achter. Is dit opnieuw de tragiek die opspeelt en op het noodlot wijst? Zullen we volgens de plicht van klimaatvrees naar de stem van Greta luisteren? Of maken we hoogmoedig van klimaatvrees die allerverschrikkelijkste vrees waar enkel de dood een einde aan kan maken? Bauman schrijft nog: “*The most gruesome among the added fears is the fear of being incapable of averting or escaping the condition of being afraid.*”²¹² Thomas Hobbes schijnt te suggereren dat de dood enkel vermeden kan worden in de dood. Stuurt klimaatvrees aan op deze ultieme paradox? Besluiten we de ecologische wereldproblemen met collectieve zelfmoord?

Neen. Klimaatvrees brengt een politieke opening.

²¹⁰ Ibid., p. 95.

²¹¹ Reeds bestaande voorbeelden zijn de emissiehandel of een ecotoelage op de meest banale producten zoals een kopje thee.

²¹² Bauman (2006), p. 94.

2. Apocalyps: de ecologie van de multitude

“Il faudrait inventer une kyrielle de mots pour arriver à cerner la complexité du processus civilisationnel qui nous attend.”

Pablo Servigne en Raphaël Stevens²¹³

“Nuit, nuit blanche – ainsi le désastre, cette nuit à laquelle l’obscurité manque, sans que la lumière l’éclaire.”

Maurice Blanchot²¹⁴

Apocalyps, zn. (...) Ontleend aan christelijk Latijn *apocalypsis* ‘Openbaring van Johannes; profetie van eschatologische aard’ < Grieks: *apokálupsis*, een afleiding van *apokalúptein* ‘onthullen, openbaren’, gevormd uit *apo-* ‘af-, ont-; weg, vandaan’ en *kalúptein* ‘omhullen, bedekken’, een Grieks substraatwoord²¹⁵

In het begin was het apocalyptische Woord

In 1992 werd de *World Scientists’ Warning to Humanity* uitgebracht door meer dan 15000 wetenschappers, de grootste groep wetenschappers die ooit gezamenlijk een document ondertekenden. 25 jaar later herhaalde men het initiatief. De tweede waarschuwing eindigt als volgt: *“Soon it will be too late to shift course away from our failing trajectory, and time is running out. We must recognize, in our day-to-day lives and in our governing institutions,*

²¹³ Servigne, Pablo & Stevens, Raphaël (2015), *Comment tout peut s’effondrer: Petit manuel à la collapsologie à l’usage des générations présentes*, Paris: Seuil, p. 178.

²¹⁴ Blanchot, Maurice (1980), *L’Écriture du désastre*, Paris: Gallimard, p. 8.

²¹⁵ ‘Apocalyps’, zoals in <http://etymologiebank.ivdnt.org/trefwoord/apocalyps>, geraadpleegd op 6 juli 2020.

that Earth with all its life is our only home.”²¹⁶ Verschijnt hier, tussen profetie en openbaring, de apocalyps? Hoewel de auteurs en ondertekenaars van deze ecologische waarschuwing aan de mensheid wel degelijk bekend zijn, treedt hier het onzichtbare begrip ‘de wetenschap’ naar voren. Tenslotte is ‘de wetenschap’ het er al decennialang roerend over eens dat de invloed van de mens op de klimaatverandering bepalend is en dat de ecologische problematiek gevaarlijk aangroeit. Als overweldigende meerderheid en dus ook met enig recht (lees: macht) spreekt de wetenschap vanuit de grootste algemeenheid tot de mensheid. Ze spreekt apocalyptische taal. Zoals de Franse filosoof Jacques Derrida opmerkt: “*Dès que l’on ne sait qui parle ou qui écrit, le texte devient apocalyptique.*”²¹⁷ De wetenschap schrijft en spreekt dus in de plaats van een onbekend subject, en weet zo die onbekendheid zelf te duiden, te onthullen. Betreft het hier de onthulling van een nog onbekende want diepere ecologische wijsheid? Een *epistèmè* voor klimaatpolitiek?

De wijsheid draagt per definitie een voltooide werkelijkheid of waarheid in zich, en moet onvermijdelijk doorheen het proces van de voltooiing. Daarom is de wijsheid tevens een uitdaging en een proef. Klimaatvrees vormt de natuurlijke eerste stap van deze wijsgerige (wijsheid-begerige) en twijfelachtige onderneming die in de apocalyps onthuld wordt en naar buiten treedt. Weliswaar vatten we de apocalyps doorgaans op in termen van onheil en wanhoop. “*Dans la mesure où l’apocalypse est regard inquiet, désespéré, exalté du présent sur lui-même, elle est présentiste. Elle est une pensée de la fin pour un présent fermé,*”²¹⁸ noteert Bernard Stiegler. Zo begrepen is de apocalyps een idee dat wereldvreemd maakt, namelijk geheel afgesloten van elk historisch overzicht en inzicht. In een eindeloos-stilstaand tijdloos moment sluit de apocalyps de mens af van elk streven. Eigenlijk is men dan al voorbij de apocalyps, men is immers voorbij de tijd als zodanig. Echter, Stiegler schrijft verder dat “*(...) cette fermeture projette une ouverture qui ne peut se produire qu’en passant sur un autre plan, celui qui porte une promesse.*”²¹⁹ De apocalyps kan uiteindelijk de natuur nooit geheel afsluiten van haar streven, dit is Spinoza’s immanente natuur. Indien de apocalyps niet rechtstreeks duidt op een wijsheid, dan doet ze toch een belofte, namelijk de belofte van een andere tijd. De apocalyps houdt dus een einde in, en zodoende eveneens een begin, een opening naar wijsheid. Dreigt deze belofte echter niet op haar beurt het streven af te

²¹⁶ Ripple, William J., Wolf, Christopher, Newsome, Thomas M., et al. (2017), ‘World Scientists’ Warning to Humanity: A Second Notice’, *BioScience*, 67(12), p. 1028.

²¹⁷ Derrida, Jacques (1983), *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris: Galilée, p. 77. Zoals geciteerd in Stiegler (2020), p. 363.

²¹⁸ Stiegler (2020), p. 139.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 140.

zwakken? Indien de apocalyps uiteindelijk toch wijsheid zal onthullen, waarom nog zoeken?²²⁰

De apocalyps is dus een problematisch concept. Enerzijds lokt ze sterke beelden en reacties uit, anderzijds is ze bron van misleiding en verwarring. Ze vertelt een verhaal en verleent betekenis aan de gespannen tijd tussen begin en einde, en vervolgens opnieuw begin. De apocalyptische symboliek heeft het machtige potentieel heftige gevoelens van vrees en hoop op te roepen. Tot slot van rekening is de apocalyps vooreerst een religieus narratief, onder meer als de Openbaring van Johannes, het laatste boek van de Bijbel. Zijn dit dan de finale bepalingen van de apocalyps? Is er vanuit de wetenschap niet ook sprake van een seculiere apocalyps? Ten tijde van de Koude Oorlog heerste bijvoorbeeld een wijdverspreid apocalyptisch betoog waarin de vrees voor het wetenschappelijke nucleaire gevaar tastbaar aanwezig was. Voor het eerst beschikte de mens over de macht om een totaal einde te maken aan zijn wereld zonder daar enige heiligheid of zelfs zin in te beleven. Immers, nagenoeg automatisch kan de wetenschappelijke apocalyps zichzelf ontsteken. Ze wordt zo seculier, welhaast nihilistisch. Vooralsnog schijnt dit eveneens de parameters van een ecologische apocalyps te beschrijven, namelijk de seculiere onthulling van het huidige complexe wereldsysteem aan de hand van een reeks tragische gebeurtenissen die de mens tot op zekere hoogte wetenschappelijk reeds kent (en in principe beheerst).

Net als de nucleaire apocalyps is de ecologische apocalyps zonder hemels koninkrijk.²²¹ In haar immanentie is ze zonder extern gelegen doel, maar is ze daarom zinloos? Neemt ze voldoening met zichzelf en zegt ze vaarwel aan elke ontwikkeling van tijd en aan de tijd zelf? In de lijn van Spinoza's immanente ontologie blijft deze apocalyps steeds in relatie met de geschiedenis, haar einde is niet de transcendentie. Omdat in de immanentie een einde altijd een begin brengt, wordt de apocalyps gedragen door de tijd. Aldus onthult de apocalyps ook de tijd zelf, namelijk de tijd die het einde ontplooit wanneer ze begin wordt. Daarentegen dreigt de algemene omgekeerde omzetting van 'de tijd van het einde' naar 'het einde der tijden' een gevaarlijk transcendent geweld los te maken. Of zoals de Franse wetenschapsfilosoof Bruno Latour aangeeft: *“Dès que l'on traduit le ‘temps de la fin’ par la ‘fin des temps’, on se retrouve au bord d'une vertigineuse métamorphose – et la tentation devient irrésistible de passer de l'autre côté en abandonnant le temps de la finitude et de la*

²²⁰ Dit is vaak de uitkomst van wat eerst een naïeve overtuiging is en vervolgens omslaat in egoïstisch cynisme, zoals we soms kunnen bemerken bij bepaalde gelovigen, marxisten of ecologisten.

²²¹ Stiegler (2020), p. 47.

mortalité.”²²² Wanneer de tijd als relationeel feit gespannen tussen begin en einde (en opnieuw begin) verlaten wordt, dan is de omzetting compleet en is alles wat overblijft het einde der tijden, dus de dood, en de vrees daarvoor. Het zijn onder meer de ‘klimaatsceptici’ die, door zich hardvochtig af te sluiten van de ecologische apocalyps, haar onthulling verkeerd interpreteren door de betreffende omzetting te maken en aldus de vrees voor de dood aan te dragen. Latour merkt op dat “*ce sont eux [de klimaatsceptici] (...) en refusant de continuer à vivre dans le temps de la fin, qui ont imposé à toutes les autres civilisations une fin violente.*”²²³ Door alle klimaatvrees en verantwoorde twijfel te ontkennen veroordelen deze sceptici de mens tot een transcendente vrees voor de dood. Ze stelen hun naam.²²⁴ De klimaatsceptici hebben geen oor naar de problematische ecologische apocalyps en dringen met hoogmoedige zekerheid zichzelf op aan de wereld. Ze begrijpen niet dat aan deze tijd een einde komt, maar dat er van het einde der tijden geen sprake is.

Wel spreekt de apocalyps voor het einde van een tijd, het einde van een wereld. Tijdens dit einde maakt een zekere transcendentie zich meester van de wereld. De ervaring van het noodlot dat verticaal neerkomt, is slechts een indruk en een deel van de werkelijkheid. De immanentie gaat immers elke transcendentie vooraf. Vanuit hun horizontale gesitueerdheid in tijd en ruimte creëren de agenten van *potentia* de instituties die zich op hun beurt met *potestas* verticaal opleggen aan de horizontaliteit. Een dergelijke institutie is de Staat, maar ook een beschaving of een tijdperk, of zelfs een hele wereld(beeld).²²⁵ De horizontale en verticale krachten brengen een sociaal-historische golf tot stand die de wereld bepaalt en die enerzijds de opwaartse fase van de immanentie inhoudt, en anderzijds de neerwaartse fase van de transcendentie.²²⁶ De apocalyps onthult dus de immanente transcendentie van een bepaalde tijd die neerslaat als een golf, totdat een andere immanente verdeling een volgende golf verticaal in de transcendentie opduwt. De ‘collapsologen’ Pablo Servigne en Raphaël Stevens buigen zich in hun werk over het beslissende moment voor de verticaal neerkomende golf, namelijk wanneer de golf breekt en haar val naar beneden volledig vrij of enigszins

²²² Latour, Bruno (2015), *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris: La Découverte, p. 255.

²²³ Latour (2015), p. 267.

²²⁴ De klimaatscepticus is eerder een ‘klimaatontkenner’. De ‘klimaatrealist’ beweert wel de wetenschappelijke werkelijkheid te horen, maar toch luistert hij niet. Hij blijft immers doof voor de ecologisch apocalyptische taal van de wetenschap en maakt dan dezelfde omzettingfout als de klimaatscepticus (klimaatontkenner). De realist/scepticus/ontkenner leeft met andere woorden in een ideale wereld en we kunnen hem daarom een ‘klimaatidealist’ noemen.

²²⁵ We kunnen hierbij ook aan het cultuur/natuur-debat denken. Cultuur (een wereldbeeld, een tijd, een Staat etc.) komt voort uit de (menselijke) natuur, maar is tegelijk ook wat deze natuur beïnvloedt en bepaalt. Bij Spinoza veronderstellen cultuur en natuur elkaar, terwijl Hobbes deze als tegengesteld beschouwt.

²²⁶ Lordon (2015), p. 68.

bemiddeld inzet, naargelang de voorbereiding.²²⁷ In deze context ontwikkelen Servigne en Stevens het concept ‘*effondrement*’ (ineenstorting) dat ze als volgt definiëren: “*Un effondrement est le processus à l’issue duquel les besoins de base (eau, alimentation, logement, habillement, énergie, etc.) ne sont plus fournis [à un coût raisonnable] à une majorité de la population par des services encadrés par la loi.*”²²⁸ In deze definitie is de wet de onvermijdelijke verticale macht die inderdaad de ineenstorting bepaalt. Overeenkomstig wordt de gekende wereld in de apocalyps de transcendentie zelf die de onthulling bepaalt, de onthulling van de altijd werkzame immanentie, en dus de multitude. De apocalyps van het hele wereldsysteem, een ecologische apocalyps, houdt dus ten eerste de neergang in van *potestas*, en dan de afzwakking van *potentia*, al is de scheppende macht altijd waarnaar de natuur zal streven, met of zonder de mens. Het einde van een wereld betekent dus een opening naar de multitude en een nieuwe indeling van de affecten en *potentia*.

Met de immanente multitude verstaan we nu dat de apocalyps niet de onthulling is van het globale of dus een transcendente wereld, maar wel van het lokale, het singuliere. Door in de apocalyps de gehele wereld eerst in zijn lokaliteit te vatten in plaats van in zijn globaliteit, opent zich de veelheid van lokaliteiten die de wereld maken en die de menselijke macht en vrijheid opbouwen. Zo schrijft Stiegler dat “(…) *la première localité, c’est la biosphère en totalité (...) ce n’est qu’en partant d’elle comme localité qu’il est possible de ‘panser’ les localités ‘plus locales’ – et non l’inverse: l’inversion conduit au contraire à la fermeture ‘identitaire’.*”²²⁹ Wanneer men immers de lokaliteiten op kleinere schaal neemt als startpunt om de wereld te denken, dan kan deze zich niet anders dan in de globaliteit aanbieden, en verliest de mens alle verwantschap en kennis van de wereld. De onbekendheid van de wereld is dan de globale vrees die de mens tot zichzelf beperkt en tegelijk verwijderd van de lokale indeling van affecten. Klimaatvrees vreest nu net het gevaar dat uitgaat van een wereld die globaal wordt beschouwd in plaats van lokaal. Aldus creëert klimaatvrees een opening naar een interdependente wereld van lokaliteiten.²³⁰ De ecologische apocalyps realiseert deze opening in het eerste principe van werkelijkheid en wereld, het principe dat telkens ook de laatste analyse maakt, namelijk de *potentia multitudinis*. De apocalyps verzorgt zo de macht

²²⁷ Later in dit hoofdstuk onderzoek ik nog de betekenis van de ‘collapsologie’ voor de ecologische apocalyps zoals hier uitgewerkt.

²²⁸ Servigne & Stevens (2015), p. 15.

²²⁹ Stiegler (2020), p. 264.

²³⁰ Er is geen afhankelijkheid noch onafhankelijkheid tussen het lokale en het globale, want het globale is overtollig. Indien het globale toch opduikt, is dat enkel als een lokaliteit van grotere schaal en altijd in onderling wederzijdse relatie met andere lokaliteiten. Het bekende motto ‘*Think global, act local*’ is dus incoherent en misleidend. Op basis van de *potentia* die per definitie in het lokale berust kunnen we daarom stellen: ‘*Think local and act*’.

van een nieuw narratief en geloof dat het menselijke handelen kan structureren, in het voordeel van een ecologisch bewustzijn. We omarmen dus de onvermijdelijke (immanente) transcendentie van de apocalyps, zoals Spinoza schrijft: “Want het is dwaasheid om iets wat door zoveel getuigenissen van de profeten is bevestigd (...) toch niet te aanvaarden, alleen maar omdat het niet wiskundig bewezen kan worden. Alsof wij om ons leven wijs in te richten, niets als waar mogen aanvaarden dat op enigerlei grond in twijfel getrokken kan worden, alsof de meeste van onze handelingen niet zeer onzeker zijn en vol risico.”²³¹ De mens blijft immers altijd een passionele deelnemer in het spel van de affecten dat regels en waarden instelt en zo de mens wijsheid bijbrengt. Zoals Lordon uitlegt: “*Rien d’autre ne tient un ordre axiologique que la croyance collective (...) Or, qui produit la croyance? Le groupe.*”²³² De ecologische apocalyps begeleid door klimaatvrees is een kompas ter lokalisering van de groep (lees: de multitude) en van de nieuwe ecologische waarden die in alle wijsheid een klimaatpolitiek kunnen dragen. Omdat in een ecologische wereld elke radicale autonomie ontbreekt, begrijpen we met Lordon: “*La viabilité de la société dans la condition anarchique tient donc à la reproduction d’un sacré – d’un sacer, d’un séparé.*”²³³ De apocalyps dus.

Hobbes’ strategie van de omleiding

Nu onthult de apocalyps de geschiedenis eerder in termen van *kairos* dan van *chronos*. De geschiedenis wint aan momentum en de lineariteit breekt af wanneer de apocalyps om zich heen grijpt. Een eschatologische intuïtie ontplooit zich en de toekomst krijgt steeds beter vorm in het heden, aldus opent de werkelijkheid zich voor de ontwikkeling van mogelijkheden, voor *potentia*. Deze *potentia* is een immanent gegeven en men kan dan spreken van een goddelijke (natuurlijke) horizontaliteit, maar niet van een verticale goddelijkheid die als transcendentie de wereld splijt en de waarheid aanbrengt. Volgens Alison McQueen is dit laatste nochtans het besluit waartoe het apocalyptische wereldbeeld en het daaruitvolgende apocalyptisch denken oorspronkelijk toe noopten, namelijk als politieke

²³¹ Spinoza (2018), *TTP*, XV.7, pp. 343-344.

²³² Lordon (2018), p. 160.

²³³ *Ibid.*, p. 183.

theodicee.²³⁴ McQueen voert een historisch-kritisch onderzoek naar de omstandigheden waarin de notie apocalyps ingang maakte en begrijpt het oorspronkelijke apocalyptische narratief als “*an attempt to understand the oppression, dispersion, and loss of sovereignty that plagued the Israelites, without delegitimizing the authority of God.*”²³⁵ Binnen de godsdienst en het geloof kregen politieke evenementen zo een goddelijke betekenis. Ook het ecologisch apocalyptische denken biedt vanuit haar affectieve macht de verbeeldingskracht om betekenis te verlenen. Affecten en beelden interfereren in hoe de mens zijn verleden begrijpt en zijn toekomst vormgeeft in het heden. Ten opzichte van dit apocalyptische potentieel zijn er verschillende posities mogelijk.²³⁶ Men kan zich voor de apocalyps afsluiten of de betekenis ervan afwenden. Dit kunnen slechts tijdelijke strategieën zijn want de tijd is relationeel en zijn verloop dus onvermijdelijk. Men kan het apocalyptische potentieel ook rechtstreeks trachten te verzwakken door affect en beeld te scheiden, en zo ook lichaam en geest, maar tevergeefs zoals Spinoza leert. Men kan ook vanuit een tragische kijk op de geschiedenis de apocalyptische boodschap ontvangen en vervolgens in het voordeel beschouwen van de vrijheid van de mens en zijn wereld.

Ongetwijfeld is Hobbes’ politieke filosofie beïnvloed door de prominente apocalyptische beeldtaal die tijdens de Engelse Burgeroorlog en de vele decennia (eeuwen) van verschrikkelijke godsdienstoorlogen heel Europa teisterde. De *Leviathan* bestaat opmerkelijk genoeg voor de helft uit de behandeling van Bijbelse thema’s en religieuze vraagstukken, met name de eschatologie.²³⁷ Zo legt McQueen uit dat “*the importance that Hobbes places on religious questions in Leviathan (...) stemmed from his acknowledgement of the role of scriptural argument in the debates over civil and ecclesiastical authority that animated the English Civil War.*”²³⁸ In de context van deze burgeroorlog vormde de macht van de religieuze apocalyptische beeldtaal een belangrijke bedreiging ten aanzien van het politieke gezag en de sociale orde. De apocalyps roept immers de godsdienstige passie en chaos op die Hobbes onverbiddelijk bekampt door op basis van de vrees voor deze apocalyps een al even vreselijke Staat op te richten. Hobbes rust deze Staat verder uit met de grootste macht en de rede om het passionele geloof en de irrationaliteit van de menselijke natuur te onderdrukken. De soeverein doet hiervoor opmerkelijk genoeg beroep op hetzelfde onbehaaglijke gevoel van

²³⁴ McQueen, Alison (2017), *Political Realism in Apocalyptic Times*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 26.

²³⁵ McQueen (2017), p. 26.

²³⁶ Ibid., p. 60.

²³⁷ Zie onder andere de hoofdstukken XXXVIII en XLVIII.

²³⁸ McQueen (2017), p. 121.

onzekerheid omtrent de toekomst als de valse christelijke profeten van de godsdienstoorlogen. De eigenlijke bron van dit gevoel is niets anders dan het egoïstische zelfbehoud. Het betreft hier dus de existentiële vrees voor de onbekendheid, of ook wel de vrees voor de dood. Dit is voor Hobbes nu net de vrees die uit de apocalyptische beeldtaal spreekt. Ergo, “*Hobbes’ final scriptural response to apocalypticism is an alternative Christian eschatology divested of subversive potential.*”²³⁹ De burger beantwoordt aan die apocalyptische beeldtaal, die leidt tot gehoorzaamheid aan de soeverein, de profeet van de staatkundige sterfelijke God, degene die de rede en het ware woord van de Bijbel in zich draagt. Hobbes zorgt voor een omleiding van de apocalyps uit de handen van de valse profeten tot in de handen van de Staat. De apocalyptische natuurtoestand kan enkel bestreden worden door een al even verschrikkelijk apocalyptisch monster, de Leviathan. Door in zijn staatstheorie zowel de materiële als imaginaire basis van macht in rekening te nemen, is Hobbes een complexere politiek denker dan hij vaak wordt voorgesteld, zoals McQueen opmerkt.²⁴⁰ De Staat moet via het contract niet enkel het materiële geweld veroveren om overmachtig te kunnen heersen, maar hij moet ook de mythische beeldtaal van het geloof controleren, meer bepaald die van de apocalyps. McQueen besluit: “*Hobbes offers the utopian promise that humanity may be transformed and saved through an encounter with a monstrous Leviathan state capable of eliciting the kinds of salutary fears required for an enduring earthly peace. In fighting the apocalypse with apocalypse, then, Hobbes embraces one of its most radical hopes.*”²⁴¹

Met de apocalyptische vrees komt ook hoop. Hobbes’ apocalyps belooft immers een einde aan onenigheid en conflict.²⁴² Zo hopen de burgers op de totalitaire Staat die vrede belooft. Ze hopen eigenlijk op het einde van hun burgerschap, kortom het einde van de politiek. In de proto-liberale Staat van Hobbes vormen de burgerlijke rechten en plichten het eindpunt van de politiek, niet het begin. Ze zijn net als de hedendaagse ‘universele mensenrechten’ een abstractie waar geen enkele macht of betekenis nog van uitgaat. Zoals Spinoza doet begrijpen is macht altijd gebonden aan een lokaal gesitueerd streven in tijd en ruimte. Rechten zijn daarom een kwestie van rechtsopvatting (jurisprudentie) binnen een bepaald territorium waarin een macht het recht uitvindt, samenstelt en constitueert.²⁴³ Het komt er dus niet op aan rechten toe te passen, maar ze uit te vinden. Met de hoop op vrede en burgerlijke rechten begrenst Hobbes’ apocalyps daarentegen de menselijke macht en vrijheid. Deze apocalyps

²³⁹ Ibid., p. 129.

²⁴⁰ Ibid., p. 144.

²⁴¹ Ibid., p. 145.

²⁴² Ibid., p. 194.

²⁴³ Daarom is het herdefiniëren van territoria misschien wel de belangrijkste inzet voor klimaatpolitiek en van kapitaal belang voor een effectief klimaatrecht.

vormt geen opening naar actieve affecten en de *potentia multitudinis* zoals in Spinoza's denken. Apocalyptisch denken kan dan wel politieke problemen intelligibel maken door een narratieve samenhang te bieden, het bevat zodoende ook het potentieel geweld te legitimeren, noteert McQueen.²⁴⁴ Hobbes grijpt vanuit de christelijke traditie de apocalyps gretig aan en herinterpreteert dit religieuze thema in seculiere termen opdat het instrumenteel kan worden aangewend door die geweldige soeverein. Daarbij schetst Hobbes bewust een apocalyptisch beeld van de natuurtoestand om zo betekenis en zin te geven aan de morele weg naar de Staat, de sterfelijke God. McQueen schrijft: “*While he [Hobbes] might have preferred to persuade the radicals and enthusiasts of his day with rational argument, he was also willing to burrow into the darker corners of the imagination.*”²⁴⁵

Wanneer men bedenkt dat de ecologische problematiek in de eerste plaats wellicht geen nieuwe utopie of moraal benodigt, maar wel de overtuigingskracht en de gepaste beeldtaal om de kwetsbaarheid van de huidige context te overwinnen, dan keren sommigen zich tot Hobbes de profeet. De verschrikkelijke apocalyps kan immers een nieuwe gevoeligheid en betekenis bieden aan bepaalde ecologische noden, of zoals McQueen optekent: “*The strategy of redirection [using apocalypticism to fight its own most dangerous enthusiasms], which attends to and incorporates elements of the apocalyptic imaginary, displays this kind of practical and pragmatic sensitivity [to context].*”²⁴⁶ Omdat een zeker apocalyptisch denken de mens dus behoedt voor de eigenlijke apocalyps suggereert McQueen dat deze ‘strategie van de omleiding’ weleens vruchtbaar kan zijn in het geval van de ecologische problematiek.²⁴⁷ Kortom, de apocalyps als ‘*self-defeating prophecy*’. Maar is het werkelijk deze apocalyps die in de stem van Greta Thunberg doorklinkt? Verdiept Hobbes’ apocalyps niet uiteindelijk het huidige politieke wereldsysteem dat zich ten opzichte van de ecologische problematiek geheel onbekwaam toont? McQueen verwijst naar de Amerikaanse theoloog Catherine Keller bij het bespreken van de contrasterende positie die blijkt uit het apocalyptisch denken van de late Niccolò Machiavelli en ook de vroege Hans Morgenthau. “*This stance resists the linear temporality, righteous certainty, and totalizing violence of the apocalypse while attempting to preserve the radical political traditions of apocalypticism that value ‘disclosure, rather than final closure’.*”²⁴⁸ aldus McQueen verwijzend naar Keller. Is dit niet eerder de ecologische apocalyps die Greta ons aanreikt? Deze apocalyps is inderdaad tragisch en aangedaan door

²⁴⁴ McQueen (2017), p. 193.

²⁴⁵ Ibid., p. 196.

²⁴⁶ Ibid., p. 200.

²⁴⁷ Ibid., p. 202.

²⁴⁸ Ibid., p. 198.

klimaatvrees. Ze opent het veld voor de *potentia multitudinis* en is zo gericht op de wijsheid, maar weet vanuit haar wijze scepsis ook de hoogmoed en het falen van de mens in rekening te nemen. Bovendien doorziet de ecologische apocalyps het gevaar en het geweld van een totalitaire politiek van de vreselijke dood en stelt hier een klimaatpolitiek tegenover vanuit de vreugde van de multitudine. Doorheen de transcendentie onthult deze apocalyps de immanentie. Ze heeft tijd nodig om zich te ontplooien, namelijk de tijd van een einde, dat een begin wordt. Het ware ecologische apocalyptisch denken nodigt uit tot “*the art of living through catastrophe without apocalyptically [zie Hobbes] surrendering to it.*”²⁴⁹ Aldus spreekt de apocalyps terwijl de immanente transcendentie neerkomt vanuit de catastrofe.

Doorheen de catastrofe

Kata-strophè. Iets keert, en komt neer. De sociale golf breekt en de immanentie slaat onstuimig om in transcendentie. Is de ecologische problematiek te vatten als catastrofe? Betreft het hier een cultureel fenomeen? Hoe kunnen we het catastrofale breekpunt begrijpen? Voor Hobbes gebeurt de neerstorting wanneer cultuur opnieuw natuur wordt. Hij richt zich daarom op de cultuur die de natuur onophoudelijk weet te overwinnen. Cultuur is de morele plicht om op artificiële wijze de natuur te verdringen. Maar voor Spinoza is de natuur er overal en altijd. Natuur is namelijk het absolute streven dat geen weerwoord kent, de menselijke *conatus* die alle cultuur drijft. Dit streven van de natuur heeft geen doel, maar wel altijd een gevolg.²⁵⁰ De natuurlijke causaliteit die alom werkzaam is, levert een noodzakelijke relatie op tussen natuur en cultuur. Natuur is gedetermineerd tot cultuur net als cultuur tot natuur. De natuur is een cultureel bepaald concept. Is een natuurlijke catastrofe daarom ook een culturele catastrofe, en omgekeerd? Wat betekent dit voor de klimaatcatastrofe? En wat betekent dit voor de klimaatvrees? Hoe vreest de klimaatvrees nu?

²⁴⁹ Ibid., p. 205.

²⁵⁰ Dit kunnen we verstaan als de onmogelijkheid van een vrije wil. Voor Spinoza is men vrij wanneer men zijn natuur volgt, die per definitie causaal gedetermineerd is. Men kan daarbij ook allerlei zaken willen en nastreven. Bepaald zijn tot iets vrij willen is daarentegen onmogelijk.

In de Europese geschiedenis onderscheidt de Engelse geograaf Mike Hulme grofweg drie culturele overtuigingen ten aanzien van de vrees voor het natuurfenomeen klimaat.²⁵¹ Elk overtuiging ten aanzien van deze vrees wordt gekenmerkt door een grote verscheidenheid en instabiliteit van de particuliere uitdrukkingvormen. De eerste betreft het klimaat als het oordeel van een bovennatuurlijke macht. Deze overtuiging werd grotendeels verlaten met de opkomst van een rationele empirische wetenschap tijdens de Verlichting. De tweede overtuiging beschouwt het klimaat als een pathologie, met name het ziekteverschijnsel gebonden aan achtergestelde plaatsen, in de eerste plaats het gekoloniseerde Zuiden. Met de neergang van de grote imperiale rijken verloor ook deze overtuiging veel cultureel gewicht. De laatste decennia is er eerder sprake van klimaat als catastrofe, in werkelijkheid gaat het meestal over de ‘klimaatcrisis’.²⁵² Hulme wendt zich tot het betoog van de catastrofe en merkt op dat “*if the two previous discourses of fear (...) were founded upon unknown causes and unknown places, this contemporary discourse of fear surrounding climate is founded upon the unknown future.*”²⁵³ Deze vrees is Hobbes’ existentiële vrees voor de onbekendheid die in de hedendaagse globalisatie een machtige katalysator heeft gevonden. De globalisatie is een complex wereldsysteem dat zichzelf eindeloos tracht te reproduceren en te verdiepen op basis van de vrees voor de dood, de finale neergang, de catastrofe. Maar in het geval van het klimaat schrijft Hulme meer genuanceerd: “*An emerging discourse of climate catastrophe reveals more about the struggle for ascendancy between the institutions of science, government, business and civil society than it does about a physical reality waiting to strike.*”²⁵⁴ De klimaatcatastrofe duidt op een bredere culturele catastrofe die op haar beurt om een gepaste natuur vraagt, dat wil zeggen een andere menselijke natuurlijkheid en dus nieuwe affectieve indelingen. De multitude die deze indelingen treft, moet op een andere manier zichzelf affecteren en *imperium* vormen.²⁵⁵ Een nieuwe structuur van de affecten zal zo een ander wereldbeeld opleveren, andere sociale relaties en andere machtsverhoudingen, kortom andere mensen. Om voorbij de catastrofe te gaan moet de mens dus eerst doorheen de catastrofe.

De catastrofe is dus niet het einde van de wereld noch de apocalyps, maar ze betreft de notie zelf van de neerstorting of ineenstorting, wat Pablo Servigne en Raphaël Stevens ook wel

²⁵¹ Hulme, Mike (2008), ‘The Conquering of Climate: Discourses of Fear and their Dissolution’, *The Geographical Journal*, 174(1), pp. 7-11.

²⁵² Dit is een belangrijk onderscheid, zoals aangetoond wordt in het volgende paragraaf.

²⁵³ Hulme (2008), p. 11.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 13.

²⁵⁵ Lordon (2015), p. 117.

‘*effondrement*’ noemen (zie hogerop), in het Engels ‘*collapse*’.²⁵⁶ In de eerste plaats nodigt de catastrofe uit tot een systemische analyse die de menselijke natuur moet voorbereiden op de ecologische apocalyps. Zulke analyses schrijven Servigne en Stevens toe aan de ‘collapsologie’ die ze definiëren als “*l’exercice transdisciplinaire d’étude de l’effondrement de notre civilisation industrielle, et de ce qui pourrait lui succéder, en s’appuyant sur les deux modes cognitifs que sont la raison et l’intuition, et sur des travaux scientifiques reconnus.*”²⁵⁷ De collapsologie bereidt de apocalyps voor zonder de dystopie of utopie voorop te stellen, maar wel door de redelijke en intuïtieve twijfel uit te dragen die eigenlijk fundamenteel kenmerkend is voor de gezamenlijke wetenschap, de wetenschappelijke multitude. Dit betekent dat er noodgedwongen een bepaalde positie wordt ingenomen ten aanzien van de werkelijkheid. Deze positie gaat uit van een zekere affectieve indeling op basis van onder meer klimaatvrees en komt zo tot een werkelijke twijfel en kennis, de wetenschappelijke ambitie van de collapsologie. Deze wetenschap wordt betreden via de interconnectiviteit van wetenschappelijke subdisciplines die de interdependente werkelijkheid van systemen aantoont en zo hun relationele ontologie aankaart. Het huidige wereldsysteem is immers een ‘hypergeglobaliseerd’ complex systeem waarin de risico’s die de verschillende kritieke onderdelen dragen sterk met elkaar verbonden zijn en zodoende het totale risico vermenigvuldigen.²⁵⁸ Een aantal van deze belangrijke actoren zijn het energetische complex,²⁵⁹ het financiële systeem,²⁶⁰ de bevoorraadingsketens voor voeding,²⁶¹ de transport- en infrastructuurnetwerken,²⁶² het ecosysteem van de biosfeer...²⁶³ En dus besluiten Servigne en Stevens: “*Verrouillé par toute cette complexité, le métabolisme de la société atteint un seuil de rendements décroissants qui la rend de plus en plus vulnérable à l’effondrement.*”²⁶⁴ Wanneer in dit wereldsysteem het lokale te zeer afhankelijk wordt van het globale en de hiërarchie verstart, verliest het globale zelf aan bewegingsvrijheid en veerkracht (*résilience*). Dit verlies aan macht duidt op de ontarding van het systeem, de entropie groeit. De

²⁵⁶ Zie bijvoorbeeld Diamond, Jared (2005), *Collapse: How societies choose to fail or succeed*, New York, NY: Viking Press.

²⁵⁷ Servigne & Stevens (2015), p. 253.

²⁵⁸ Ibid., p. 125.

²⁵⁹ Zo dreigt de naderende *peak oil* onze aardolie-verslaafde samenleving te ontwrichten.

²⁶⁰ De geschiedenis toont herhaaldelijk aan dat wanneer dit systeem onder druk staat de sociale en politieke implicaties significant zijn (vaak reactionair) en ook de reële economie aangetast wordt.

²⁶¹ Bijvoorbeeld de levering van drinkwater, die in het dichtbevolkte (West-)Europa berust op een zware infrastructuur die steeds meer geconfronteerd zal worden met droogtes en een gebrek aan grondwater.

²⁶² Zoals het digitale infrastructuurnetwerk waar moderne samenlevingen zeer afhankelijk van zijn geworden en dat steeds vaker onderhevig is aan privébelangen en dubieuze *surveillance*.

²⁶³ De stijgende zeespiegel bijvoorbeeld zal in de komende decennia de grootste uitdaging vormen voor verschillende miljoenensteden wereldwijd, in het bijzonder in Azië. Kiribati wordt weldra het eerste land dat in de oceaan zal verdwijnen.

²⁶⁴ Servigne & Stevens (2015), p. 102.

systemische structuur van de complexiteit zorgt voor stijgende entropie en risico's waardoor het kleinste element, of zelfs het ontbreken ervan, de ineenstorting tot gevolg kan hebben. Het systeem zelf produceert de catastrofe.

Hoe kunnen we rationeel omgaan met deze bevinding? Kunnen we hier überhaupt rationeel mee om? Neen. Daarom stellen Servigne en Stevens de noodzaak van intuïtie: “*Il faut plutôt lâcher prise et passer d’un mode ‘observer, analyser, commander et contrôler’ à un mode ‘expérimenter, agir, ressentir et ajuster’. Ouvrir la raison à l’intuition.*”²⁶⁵ De collapsologie vergroot de rationele kennis, maar ontwikkelt in haar horizontale aanpak niet in het minst de intuïtie om beslist te handelen, de *potentia agendi*. Is deze intuïtie niet per slot de intuïtie van klimaatvrees? De klimaatvrees die wijst op de apocalyps en de weg opent naar de *potentia multitudinis* en de vreugde van handelen? De wijze waarop *potentia* vormt geeft aan *potestas* is nooit definitief en hun verhouding is altijd onzeker, maar het affect klimaatvrees brengt de intuïtie om in deze politiek te navigeren. Klimaatpolitiek wordt zo een werkelijkheid waarin een natuurlijke ethiek van de intuïtie en de ecologische plicht zich aandient. Deze ethiek begint waar de ander in surplus is aan het zelf en het heden, en waar het streven van de *conatus* dit surplus uitdrukt. Het ongedwongen streven ziet zichzelf enkel via de ander, daarom komt de ander noodzakelijk eerst, en daarmee ook de verantwoordelijkheid voor de ander en zijn toekomst. Samen met het streven dat naar *potentia* zoekt, komt dan de ethiek. De veiligheid en geborgenheid waar de mens naar verlangt staan vandaag en zeker in de toekomst onder druk. Dit vraagt om een machtige ethiek die banden weet te smeden en de multitudine versterkt. Servigne en Stevens observeren dat “*les groupes capables de montrer des comportements coopératifs remarquables auront plus de chance de survivre, comme cela a été le cas pendant les millions d’années qui nous ont séparés de nos ancêtres communs avec les autres primates. Paradoxalement, donc, nous entrons bientôt dans l’ère de l’entraide.*”²⁶⁶

De catastrofe nodigt dus uit tot een terugkeer naar de natuur en de *conatus*, een transitie naar een veerkrachtige politiek van *potentia* en *potestas*. Het gaat hier niet om een tegenstelling zoals tussen natuur en cultuur, die in een dialectiek dan de Globe zou vormen, het speelveld van de globalisatie. Misschien betreft het hier wel Gaïa zoals Bruno Latour oppert, uitgaande van de Engelse wetenschapper James Lovelock. Latour legt uit: “*Gaïa, c’est une injonction pour rematérialiser l’appartenance au monde (...) Gaïa est une puissance*

²⁶⁵ Ibid., p. 142.

²⁶⁶ Ibid., p. 215.

d'historicisation.”²⁶⁷ Gaïa is het wereldsysteem dat op *potentia multitudinis* wijst, en zodoende ook geschiedenis en tijd creëert en niet louter verbrandt. Uit de apocalyps treedt Gaïa naar voren zoals we nu volgens de natuur en met de rede begrijpen. “*L’apocalypse est un appel à être enfin rationnel, à avoir les pieds sur terre,*”²⁶⁸ schrijft Latour. Het apocalyptische denken brengt ons niet tot het catastrofale einde, maar tot een *renaissance*.

De crisis van de existentie

Momenteel heerst nog de ‘klimaatcrisis’. De ‘klimaatcatastrofe’ is marginaal en misbegrepen. De *krisis* verdeelt en oordeelt volgens het gangbare recht, dat wil zeggen de macht van de gevestigde orde. Het verzet tegen die orde komt van onderuit en sublimeert zich in de catastrofe die alles naar beneden dreigt te halen. De catastrofe is inderdaad gevaarlijk, want ze is ongeduldig en vraagt opdringerig om het juiste uitgangspunt, de juiste hoek om naar beneden te vallen. Daarentegen is de crisis zelfvoldaan, ze wil eigenlijk van niets anders weten dan van zichzelf.²⁶⁹ Omdat ze een aantal problemen en tegelijk een aantal oplossingen aanbrengt, lijkt de crisis enigszins onder controle. Maar een ineenstorting of catastrofe is heterogeen en niet beheersbaar, wel denkbaar en een uitnodiging tot handelen. Ook Servigne en Stevens merken op: “*Une crise maintient l’espoir qu’un retour à la normale est possible, et donc sert d’épouvantail aux élites économiques et politiques pour faire subir à la population des mesures qui n’auraient jamais été tolérées ‘en temps normal’. Tout en invoquant l’urgence, la crise nourrit paradoxalement un imaginaire de continuité.*”²⁷⁰ Kortom, de crisis verhult de catastrofe.

Wanneer crises zich opstapelen, moet er dus wel meer dan de hand zijn. Is dit het catastrofale noodlot van de moderne tijd? Hetgeen tragisch doorklinkt in de stem van Greta? Omtrent de moderniteit schrijft de Duitse filosoof Peter Sloterdijk: “*Whoever wants to be modern works on turning an existing reality into a former reality – a hard one into an easy one, an implacable one into a negotiable one. The ontological freedom movement we call modernity*

²⁶⁷ Latour (2015), p. 283.

²⁶⁸ Ibid., p. 283.

²⁶⁹ We denken hierbij aan de obsessieve narcistische kracht die uitgaat van een financiële crisis, de klimaatcrisis, de coronacrisis...

²⁷⁰ Servigne & Stevens (2015), p. 180.

*rests on the fundamental need 'to escape completely from the yoke of circumstances'.*²⁷¹ Hobbes heeft alvast een antwoord klaarstaan, namelijk het contract. Met het contract beweert Hobbes de woeste natuurtoestand achter te laten en de rationele Staat in te stellen. In de Staat wordt de burger gedefinieerd door rechten en plichten en zijn positie ten opzichte van de soeverein, dankzij wie de mens niet meer onderworpen is aan de chaotische natuur. Wat Hobbes eigenlijk voorstelt is een wanhopige vlucht uit de catastrofale natuur, en in de Staat die permanent in crisis verkeert. De harde werkelijkheid wordt vervangen door een zachte illusie die zich weliswaar steeds meer gewelddadig en totalitair opdringt. Spinoza daarentegen kiest voor moderniteit in de diametraal tegenovergestelde richting en stelt voor de natuur ten volle uit te diepen. Modern zijn is dan net de bewustwording van het natuurlijke streven, hetwelk de menselijke macht en vrijheid positief bepaalt. Wegvluchten in de crisis is nu tegennatuurlijk, want de mens is in staat zich verantwoordelijk over de catastrofe te ontfermen. In de plaats van te begrenzen en te beslechten zoals in de crisis, haalt de catastrofe banden aan en wijst ze verticaal neer op het fundament van de relationele horizontaliteit.

De crisis is inderdaad een vlucht uit de omstandigheden. Ze is daarom een vlucht uit de geschiedenis en in het heden, en altijd dus een crisis van het heden. Maar wat is dat heden? Is dat de dag van vandaag, of dit jaar, of deze eeuw, of het Antropoceen? Enerzijds maakt de algemene acceleratie sinds de industriële revolutie de tijd steeds korter en het heden steeds meer hedendaags,²⁷² anderzijds opereert de mens tegenwoordig op enorme tijdschalen die onoverzienbaar zijn en het heden uitstrekken tot in de abstractie.²⁷³ Wanneer de tijd zich zo dreigt af te platten in het heden is de filosofie meer dan ooit nodig om dit heden te denken. De afplatting betekent een gevaar, maar tevens een kans. In de leegte die ze om zich heen slaat, glijdt de existentiële vrees voor de onbekendheid die de mens gijzelt. Maar ook de relationele horizontaliteit kan juist nu gezamenlijk naar voren treden en in affectieve termen een machtig ecologisch denken ontplooiën. Het gaat dan niet meer om de existentie, maar om de co-existentie.

De Franse schrijver Maurice Blanchot werpt zich op de catastrofe en ondervindt: *“Le désastre ruine tout en laissant tout en l'état. Il n'atteint pas tel ou tel, 'je' ne suis pas sous sa menace. C'est dans la mesure où, épargné, laissé de côté, le désastre me menace qu'il menace en moi*

²⁷¹ Sloterdijk, Peter (2016), *Stress and Freedom*, Cambridge: Polity, p. 28.

²⁷² We kunnen hierbij denken aan *just-in-time* productie, steeds snellere technologie en communicatie, de *death of distance*, kortom de *real-time society*.

²⁷³ In het Antropoceen is de mensheid een kracht geworden die op geologische tijdschaal bijvoorbeeld de atmosferische compositie beïnvloedt en massa-extinctie uitlokt. Gevaarlijk kernafval vraagt om een opslag van wel tienduizenden jaren.

ce qui est hors de moi, un autre que moi qui devient passivement autre. Il n'y a pas atteinte du désastre."²⁷⁴ Omdat de catastrofe nooit zichzelf bereikt en betreft, is ze louter representatie. Zodoende bezit ze de performatieve kwaliteit die het apocalyptisch denken uitdiept. Immers, ze vertelt een verhaal en brengt het tot leven. Dit verhaal bevindt zich op de limiet van de taal, dat wil zeggen in de apocalyptische beeldtaal. Zo noteert Blanchot dat "*le désastre dé-crit (...) ce qui ne signifie pas que le désastre, comme force d'écriture, s'en exclue, soit hors écriture, un hors-texte.*"²⁷⁵ Door de tegenstand van de limiet te verkennen, en zich er tegen te verzetten, is de catastrofe een bron van creatie. In die zin begrijpen we Blanchot die schrijft: "*C'est le désastre obscur qui porte la lumière.*"²⁷⁶ De catastrofe kan nooit buiten de limiet gaan staan in de transcendentie, want dan zou ze haar performatieve en narratieve kwaliteiten verliezen. Wanneer de catastrofe creëert en breekt met de totaliteit verhult ze zich wel in de transcendentie, maar is ze eigenlijk immanentie zoals de apocalyps onthult. Indien de apocalyps het heden vervult, ligt de catastrofe steeds in het verleden. De catastrofe duidt immers nooit op zichzelf, maar wel op wat volgt en zich opent, namelijk de apocalyps. Als representatie is de catastrofe weliswaar toch aanwezig in de apocalyps. Het apocalyptische heden onthult nu dat ze niet enkel de toekomst in zich draagt, maar ook het verleden. Aldus rust de geschiedenis opnieuw op het heden en wordt het heden opnieuw deel van de geschiedenis.

De catastrofe verhult zich wel als het noodlot, als de goddelijke wet van de natuur, maar zoals Spinoza leert behoeft de natuur helemaal geen wetten want ze is God zelf, één en al met macht en affect. Blanchot merkt op: "*Le dessein de la loi: que les prisonniers construisent leur prison. C'est le moment du concept, la marque du système.*"²⁷⁷ Het systeem van de wet verdeelt om te heersen en roept de crisis uit. De slaafse gehoorzaamheid aan deze wet betekent een wereldvreemde economie van de winst voor de winst, een dwaze ecologie van het klimaat voor het klimaat, een onderworpen wetenschap van de kennis voor de kennis, een steriele filosofie van de wijsheid voor de wijsheid... Maar, Blanchot citeert nog Friedrich Schlegel: "*Avoir un système, voilà qui est mortel pour l'esprit; n'en avoir pas, voilà aussi qui est mortel. D'où la nécessité de soutenir, en les perdant, à la fois les deux exigences.*"²⁷⁸ Het heeft met andere woorden ook geen zin om uit het systeem Globe te vluchten naar een zogezegde authentieke aarde, een pure natuur. 'De' Natuur of 'de' Aarde bestaan niet. Slechts

²⁷⁴ Blanchot (1980), p. 7.

²⁷⁵ Ibid., p. 17.

²⁷⁶ Ibid., p. 17.

²⁷⁷ Ibid., p. 76.

²⁷⁸ Ibid., p. 101.

de *conatus* is bron van werkelijkheid en de *conatus* is noodzakelijk lokaal. Deze lokaliteit betreft de relationele immanentie en bepaalt de mens daarom ook tot de aarde. Zijn *conatus* is niet hemels. Daarom schrijft Blanchot verder: “*Nous ne repoussons pas la terre à laquelle de toutes manières nous appartenons, mais nous n’en faisons pas un refuge, ni même d’y séjourner, une obligation belle, ‘car terrible est la terre’.*”²⁷⁹ De Aarde in zijn globaliteit is immers verschrikkelijk, zoals de klimaatvrees aanduidt. Het komt er op aan het systeem niet in zijn globaliteit, maar in zijn lokaliteit te denken en plaats te maken voor Gaïa. Dan pas komen we tot het zijn en het maken van de multitude, vanuit het singuliere lokale, als minderheid.²⁸⁰ Het geheel van de veelheid dient in die zin minder te zijn dan de unitaire som van haar delen, want enkel dan zal dit gebrek zich kunnen transformeren in een overvloed en een gemeenschappelijke macht. Enkel dan zal *potentia multitudinis* kunnen groeien en *potestas* vormen. Enkel dan zal de behoefte werkelijke begeerte zijn. Enkel dan kan klimaatpolitiek werkelijk bestaan.

²⁷⁹ Ibid., p. 175

²⁸⁰ De meerderheid kan zich als meerderheid immers nooit emanciperen. Daarvoor dient de meerderheid minderheid te worden en aldus bijvoorbeeld niet ‘*All lives matter*’, maar wel ‘*Black lives matter*’ te bekrachtigen.

3. Politiek in actie: het geval Extinction Rebellion

“I call Extinction Rebellion ‘Satyagraha for Life’. Satyagraha, for Gandhi, was non-cooperation based on the force of truth.”

Vandana Shiva²⁸¹

“We survive precisely in order to live, and life, as much as it requires survival, must be more than survival in order to be liveable. One can survive without being able to live one’s life. And in some cases, it surely does not seem worth it to survive under such conditions. So, an overarching demand must be precisely for a liveable life – that is, a life that can be lived.”

Judith Butler²⁸²

“Without painful emotional engagement there will be no real commitment to drastic action, and thus no real change.”

Roger Hallam²⁸³

Vrees belichamen

Extinctie loert om de hoek. De catastrofe van het wereldecosysteem kondigt de nederlaag aan onder de vorm van oorlog, honger en ziekte. In de greep van de klimaatverandering is de

²⁸¹ In Extinction Rebellion (2019), *This Is Not A Drill: An Extinction Rebellion Handbook*, London: Penguin, p. 7.

²⁸² Butler, Judith (2012). ‘Can one lead a good life in a bad life?’. *Radical Philosophy*, 176, p. 15.

²⁸³ Hallam, Roger (2019), *Common Sense for the 21st Century: Only Nonviolent Rebellion Can Now Stop Climate Breakdown and Social Collapse*, White River Junction, VT: Chelsea Green, p. 56.

zesde massa-extinctie onderweg.²⁸⁴ Dit onoverzienbare evenement is slechts een eufemisme voor de ondergang van een beschaving (*social collapse*), wat op zijn beurt niets minder betekent dan de overheersing door de dood. Al deze pathos herinnert aan zijn complement, namelijk de actie en de opstand. Zo zag in 2018 de inmiddels wereldwijde sociale beweging Extinction Rebellion het licht. Extinction Rebellion (hierna XR) stelt zichzelf voor als “*a decentralised, international and politically non-partisan movement using non-violent direct action and civil disobedience to persuade governments to act justly on the Climate and Ecological Emergency.*”²⁸⁵ De specifieke tactiek van politiek activisme en de drastische eisen onderscheiden XR van de overige ecologische actievoerders. Hoewel de groene politiek zich al decennia lang traag maar gestaag doordrukt, heeft ze tot dusver fundamenteel gefaald. XR duidt dat de situatie kritischer is dan ooit. De nood loopt op.

Het eerste dat wellicht opvalt bij XR, is de (beeld)taal van dreiging, vrees en apocalyps. De abstracte afbeelding van een zandloper tegen de wereldbol vormt het extinctie-symbool dat op het verstrekken van de globale tijd wijst, het noodlot van een einde en de tijd voor een nieuw begin. Tijdens sommige acties organiseert XR een begrafenisstoet om gevoelens van pijn, leed, en ook van collectieve rouw op te roepen. XR wil door de passie te belichamen de harde materiële waarheid tastbaar maken voorbij alle postmoderne *post-truth politics*, en aldus lichaam en geest tot actie aanzetten. Zo noteert ook Frédéric Lordon: “*Nous sauver de la catastrophe, c’est parvenir à empuissantiser – à temps – les idées vraies impuissantes de la science climatique, c’est-à-dire à nous donner les figurations vivaces de choses à venir pour que, enfin associés à des images qui ‘frappent les esprits’, les vérités de la science climatique cessent de n’être que des idées idéelles.*”²⁸⁶ Machtige ideeën zijn dan de beelden die het bewustzijn weten te vormen uitgaande van de onderliggende affecten die het lichaam bepalen. Lichamen zijn dus altijd gestructureerd tot een zekere affectie, Spinoza denkt hierbij aan een zekere visie, het *ingenium*.²⁸⁷ Volgens een gelijkaardig *ingenium* kunnen lichamen dan sympathiseren.²⁸⁸ Zoals elk activisme wil het politieke activisme van XR de affectieve macht van ondergewaardeerde ideeën uitbreiden door de *ingenia* vorm te geven via de politiek van

²⁸⁴ Wetenschappers waarschuwen sinds jaren: “(...) *Our global society has started to destroy species of other organisms at an accelerating rate, initiating a mass extinction episode unparalleled for 65 million years. If the currently elevated extinction pace is allowed to continue, humans will soon (in as little as three human lifetimes) be deprived of many biodiversity benefits.*” Zie Ceballos, Gerardo, Ehrlich, Paul R., Barnosky, Anthony D., et al. (2015), ‘Accelerated modern human-induced species losses: entering the sixth mass extinction’, *Sciences Advances*, 1(5), e1400253, p. 4.

²⁸⁵ Zie <https://rebellion.global/about-us/>, geraadpleegd op 19 juli 2020.

²⁸⁶ Lordon (2016), pp. 59-60.

²⁸⁷ Lordon definieert Spinoza’s *ingenium* als “*l’ensemble de nos susceptibilités affectives*”. Zie Lordon (2016), p. 19.

²⁸⁸ Lordon (2016), p. 66.

sympathie en waardevorming. Het gaat erom de klimaatwetenschappelijke ideeën tot politieke ideeën te maken en "*faire entrer ce qu'on nomme usuellement la 'conscience écologique' dans les manières de sentir et de juger – dans l'ingenium.*"²⁸⁹

Media spelen door massacommunicatie een cruciale rol in de ontwikkeling van de politiek van sympathie en waardevorming, ze beschikken namelijk over de middelen om ideeën als beelden zichtbaar te maken. Doorheen deze politiek manifesteert de multitude zich als meta-affecterend lichaam dat alle andere lichamen situeert in een veelheid van sympathiserende relaties die waarde en gemeenschappelijke macht opbouwen. In zekere zin is de multitude het uiteindelijke medium dat de massacommunicatie tot een bepaald *ingenium* leidt en het bericht verzekert van bepaalde idee-affecten. Een variatie op de beroemde leuze van de Canadese communicatiewetenschapper Marshall McLuhan wordt dan '*the multitude is the medium is the message*'. De media zijn dan in hun capaciteit als instelling een belangrijke mediator tussen de multitude (het medium) en de singuliere lichamen gegeven in tijd en ruimte (de agenten). Zodoende is het medium te verstaan als de omgeving die agenten delen en die hen enerzijds affecteert en anderzijds door hen geaffecteerd wordt. Dankzij een vrije mediatie door de media komen agent en medium in een wederzijds interdependente relatie te staan die *potentia* ontwikkelt en *potestas* ten goede komt, de media zelf. Uiteraard is dit theorie en geen gevestigde realiteit, zoals Lordon schrijft: "*La spécialité du système médiatique, c'est la fausse vérité des images – c'est-à-dire les restitutions tronquées.*"²⁹⁰ Omdat de communicatie van media op beelden berust en dus in eerste instantie uitgaat van een gevolg, dreigt altijd de miskennis van de lichamelijke oorzakelijke affecten. Het passieve spektakel wint aan omvang bij het afnemen van de kennis over de oorzaken en de mogelijkheid tot ware actie. Nu neemt XR zich net voor beelden te creëren die doorleefd zijn van affecten die het lichaam aanspreken en die de kennis brengen voor actie, in het bijzonder het affect vrees, de klimaatvrees. De Engelse sociaal wetenschapper en XR-medeo oprichter Roger Hallam stelt daarom voor de methode van directe actie ook ten aanzien van de media toe te passen, om de macht van affecten die de werkelijke oorzaak van het activisme van XR is over te kunnen brengen.²⁹¹ Hallam stelt dat "*only when the rules of media engagement are broken can we create effective communication that reaches hearts and minds.*"²⁹² Sociale en ecologische verandering is slechts mogelijk wanneer de media (de mediators) het *ingenium*

²⁸⁹ Ibid., p. 62.

²⁹⁰ Ibid., pp. 71-72.

²⁹¹ Bijvoorbeeld een interview verlaten na een korte mededeling, een dramatische stilte na een verklaring over de klimaatcatastrofe, het eindeloos herhalen van dezelfde harde feiten etc. In Hallam (2019), pp. 55-56.

²⁹² Hallam (2019), p. 56.

van de mens (de agenten) beïnvloedt in het voordeel van de multitude (het medium), de *potentia multitudinis*.

“*Tell the truth.*” Zo eenvoudig luidt de eerste eis van XR. Regeringen dienen volgens XR een klimaat- en ecologische noodtoestand uit te roepen en met andere instellingen samen te werken om de urgentie van verandering te verkondigen.²⁹³ De media zijn essentieel opdat XR succesvol zou zijn. Vanwege de kenmerken van de ecologische problematiek is elke communicatie ten gunste van *potentia* en klimaatpolitiek een uitdaging, zoals Hallam opmerkt.²⁹⁴ De ecologische problematiek is immers universeel (mens-overschrijdend in tijd en ruimte), existentieel (houdt rechtstreeks verband met het bestaan van de mens) en exponentieel (wegens de positieve *feedback loops*, met *tipping points* tot gevolg). Bovendien wordt de geloofwaardigheid van de communicatie bemoeilijkt door het feit dat veel ecologische problemen zich nog in een beginfase bevinden die slechts traag op gang komt. Echter, deze problemen (en de communicatie hieromtrent) zullen zich met toenemende omvang en snelheid doordrukken. In de buurt van kritische punten worden bijzondere verschijnselen dan waarschijnlijk, zoals de non-lineaire dynamieken die een plotse ineenstorting tot gevolg kunnen hebben. De situatie van non-lineariteit geldt overigens net zo goed voor het proces van politieke verandering als voor de ecosystemen. Op basis van een historisch-sociologische analyse betoogt Hallam dat, in een dergelijke hoogst onzekere politieke context, wie rondom de gemiddelde politieke opinie samenhardt (*herding*) het onderspit zal delven, en de uitschieters van de oorspronkelijke normale verdeling aan het langste eind zullen trekken.²⁹⁵ Daarom kiest XR alvast strategisch voor een buiten-gewone communicatie uitgaande van specifieke affecten als klimaatvrees, om dus op voorhand een nieuw *ingenium* en een nieuwe *forma imperii* te bewerkstelligen alvorens het kritische instortingspunt wordt bereikt. In plaats van samen te horden wil XR een profetische oriëntatie aannemen en de beeldtaal van de ecologische apocalyps uitdragen. XR heeft niets minder dan spirituele ambities. Mens en maatschappij moeten volgens XR tot een nieuwe geest komen. In de lijn van Spinoza kan dit enkel via een heruitvinding van het lichaam en het *ingenium*, de structuur van de affecten en alle macht. Daarom is XR het ongetwijfeld eens met Lordon die schrijft dat “*il est urgent de ‘désanthropocentrer’ la pensée des corps si l’on veut accéder à*

²⁹³ Zie <https://rebellion.global/about-us/>, geraadpleegd op 19 juli 2020.

²⁹⁴ Zie de *talk* ‘Pivoting to the Endgame | Roger Hallam | Extinction Rebellion UK’ (Londen, juli 2020), <https://www.youtube.com/watch?v=XEdXgB9urN0&t=8s>, geraadpleegd op 19 juli 2020.

²⁹⁵ Ibid. De geschiedenis toont consequent dat in bijvoorbeeld politieke revoluties en onafhankelijkheidsoorlogen de meest radicale elementen zegevieren (in eerste instantie).

une pensée des corps politiques.”²⁹⁶ Het lichaam is tenslotte geen unitaire en onveranderlijke substantie, maar wordt continu bepaald door een zekere structuur die het onderscheidt van andere lichamen.²⁹⁷ Het betreft hier dus een verhouding en vorm die behouden worden op basis van een soevereine volharding in de voltooiing van het geheel over zijn delen,²⁹⁸ in de constructie van een waarheid. Vanuit een dergelijke deconstruerende meta-kritiek kunnen de geschiedenis en de politiek van het menselijke lichaam en leven worden blootgelegd. Kortom, de geo-ecologische tijd en de socio-biologische macht. Beoogt XR aldus een problematisering en mogelijke herziening van hedendaagse concepten als het Antropoceen en de biopolitiek?

Meer dan ooit bepaalt de mens de biosfeer. Is dit het superieure antropocentrische wereldbeeld in actie vertolkt door het Antropoceen?²⁹⁹ Indien het leven op aarde en de mens synoniem worden, hoe zinvol is het idee *antropos* dan nog? Stelt het Antropoceen nu net niet een ander mensbeeld voorop, een nieuwe mens? De *antropos* is weliswaar geen afgesloten en éénduidige entiteit. De benaming van het huidige geo-historische tijdvak als Antropoceen houdt ongetwijfeld een zeker moreel oordeel in.³⁰⁰ Maar zoals de Amerikaanse spinoziste Hasana Sharp waarschuwt: “(...) *If the goal of radical criticism is to politicize the Anthropocene narrative, then we must be wary both of moralizing it and of reducing the causal analysis to one set of actors or a single nefarious process.*”³⁰¹ Het Antropoceen begrijpen als een dynamisch dialoog van transversale non-lineaire processen opent een nieuwe politiek. De Nederlands filosoof Joost de Bloois formuleert het als volgt: “Het is juist omdat het Antropoceen ons dwingt om begrippen als ‘subject’, ‘mens’, ‘aarde’ en ‘leven’ in hun onderlinge verknoptheid te denken, dat het cruciaal is voor een herwaardering van de betekenis van ‘biopolitiek’.”³⁰² Biopolitiek betekent hier de politiek als beheersing van het leven zoals eerst getheoretiseerd door Michel Foucault, dat wil zeggen de politieke verknoping tussen de wetenschappelijke *savoir* en de instrumentele *pouvoir* die lichamen op micro- en macroniveau (als individu en als bevolking) disciplineert en normaliseert.³⁰³ Omdat het Antropoceen de lichamen die het leven dragen (mens en aarde) problematiseert, komt ook

²⁹⁶ Lordon (2015), pp. 21-22.

²⁹⁷ Spinoza (2016), *Ethica, II Def. 1*, p. 55.

²⁹⁸ Lordon (2015), p. 139.

²⁹⁹ Sharp, Hasana (2020), ‘Not all Humans: Radical Criticism of the Anthropocene Narrative’, *Environmental Philosophy*, 17(1), p. 5.

³⁰⁰ Immers, betreft de *antropos* het kapitalistische subject als in het Kapitalocean, of een oorspronkelijke Europese elite als in het Eurocean, of éénvoudigweg slechts enkelen als in het Oligantropoceen, etc.? Zie Sharp (2020), p. 3.

³⁰¹ Sharp (2020), p. 4.

³⁰² Bloois, Joost de (2017), ‘Bio-, geo-, kosmo-’ – Het Antropoceen voorbij de bio-politiek?, themanummer *De actuele (ir)relevantie van biopolitieke analyses* in *De Uil van Minerva*, 30(1), p. 90.

³⁰³ Bloois (2017), p. 90.

de biopolitiek (het leven als subject) ter discussie, die tenslotte slechts een intensivering is van de moderne politiek van Hobbes. Zo verklaart Bloois over de aarde dat “het Antropoceen het einde van de moderne/koloniale kosmologie van de ‘levenloze’ en ‘inerte’ aarde inluidt, juist omdat de aarde in het Antropoceen een ‘on gehoorzame’ of ‘opstandige’ (*unruly*) geohistorische macht is geworden.”³⁰⁴ Aldus kan het Antropoceen niet langer gedacht worden als “de inscriptie van de kolonialiteit van het zijn (met haar nexus tussen genocide en ecocide) in het materiële bestaan van de aarde,”³⁰⁵ maar dient men het Antropoceen net te ‘dekoloniseren’ en zodoende een weg te openen “voor de proliferatie van alternatieve mens-aarde betrekkingen en voor een her-verdeling en de-regulering van subjectiviteiten.”³⁰⁶ Het betreft hier in het bijzonder de nieuwe politieke subjectiviteiten die XR tot uitdrukking probeert te brengen door niet in het minst klimaatvrees te belichamen. Enkel door een her-ontdekking en her-waardering van het Antropoceen zullen nieuwe objecten en territoria opkomen waarnaar de politiek zich kan richten als klimaatpolitiek. Bruno Latour legt uit dat “*ce qu’on appelle les valeurs à défendre, ce sont toujours de réponses aux défis d’un territoire que l’on doit pouvoir décrire. Telle est en effet la découverte décisive de l’écologie politique : c’est une politique-orientée-objet.*”³⁰⁷ De voorwaarde voor een (politiek) leefbaar territorium is een (politiek) leefbare aarde en dus haar dekolonisatie, en de dekolonisatie van de tijd die haar definieert, het Antropoceen. Latour stelt vast dat “*le Terrestre n’est pas encore une institution, mais il est déjà un acteur clairement différent du rôle politique attribué à la ‘nature’ des Modernes.*”³⁰⁸

Indien de hypermoderne biopolitiek nog een sterke normalisering en hiërarchisering van mens en aarde voorstond, dan wil het gedekoloniseerde Antropoceen net de dode aarde en homogene *antropos* voorbij. “De opstandige aarde dwingt ons het fundament van het moderne denken en de moderne politiek te herzien, en luidt het afscheid in van de biopolitiek,”³⁰⁹ besluit Joost de Bloois. Het Antropoceen haalt de biopolitiek in met een andere stemming van lichaam en geest, een nieuw *ingenium*. Klimaatpolitiek in plaats van biopolitiek betekent “dat we weten om te gaan met de opstandige aarde van het Antropoceen in andere termen dan de vlugge techno-fix en de bestendinging van neo-liberaal kapitalisme en haar favoriete bestuursmodus, de liberale democratie.”³¹⁰ De nieuwe stemming onder de vorm van een

³⁰⁴ Ibid., p. 93.

³⁰⁵ Ibid., p. 97.

³⁰⁶ Ibid., p. 96.

³⁰⁷ Latour, Bruno (2017), *Où atterrir? Comment s’orienter en politique*, Paris: La Découverte, p. 70.

³⁰⁸ Latour (2017), p. 114.

³⁰⁹ Bloois (2017), p. 98.

³¹⁰ Ibid., p. 102.

nieuw ecologisch bewustzijn maakt deel uit van de spirituele missie die XR wil uitdragen. Maar bewustzijn is niet genoeg, het is slechts sociaal conflict dat verandering brengt.³¹¹ Sociaal conflict betekent sociale beweging en dus de beweging van elk en alle lichamen, de multitude. Maar hoe dient de multitude zich sociaal te bewegen ten opzichte van de dreigende extinctie?

Gehoorzaamheid en geweld

Rebellie is het antwoord. Wanneer een activist van XR “*extinction*” uitroept, volgt het chorus uit volle borst, “*rebellion!*” Immers, het contract is gebroken, want de Staat heeft gefaald.³¹² De bescherming die ze behoort te bieden slinkt naarmate de klimaatcatastrofe groeit. De Staat kan nu geen gehoorzaamheid meer eisen en dus ligt burgerlijke ongehoorzaamheid (*civil disobedience*) voor de hand. Burgers overtreden derhalve bewust de wet, in het openbaar en steeds op geweldloze wijze, en met arrestaties en gevangenschap tot gevolg.³¹³ Deze confrontatie van burgers met de Staat is tevens een confrontatie van de Staat met de burgers, namelijk met hun specifieke eisen. Voor XR betreft het (1) ‘*Tell the truth*’, (2) ‘*Act now*’³¹⁴ en (3) ‘*Beyond politics*’.³¹⁵ De ontmoeting met de wet wordt op de spits gedreven wanneer de publieke opinie de eisen van de actievoerders positief waarneemt, en de straffende Staat zodoende aan legitimiteit verliest. Roger Hallam geeft aan: “*You have to break the law. This is the essence of the non-violent method because it creates the social tension and public drama which are vital to create change. (...) Breaking the rules gets you attention and (...) creates the necessary material disruption and economic cost which forces the elites to sit up and take notice.*”³¹⁶ Volgens Hallam blijkt uit de geschiedenis dat burgerlijke

³¹¹ Zie ‘Pivoting to the Endgame | Roger Hallam | Extinction Rebellion UK’ (2020).

³¹² Op 31 oktober 2018 verklaarde XR de rebellie: “*We hereby declare the bonds of the social contract to be null and void; the government has rendered them invalid by its continuing failure to act appropriately.*” Zie Extinction Rebellion (2019), p. 2.

³¹³ In het kader van de XR-actie ‘*Our Future, our choices!*’ op 27 juni 2020 te Brussel liet de auteur van deze thesis zich op die manier administratief arresteren en overbrengen naar de kazerne van Etterbeek tegenover de VUB.

³¹⁴ “*Governments must act now to halt biodiversity loss and reduce greenhouse gas emissions to net zero by 2025.*” Zie <https://rebellion.global/about-us/>, geraadpleegd op 22 juli 2020.

³¹⁵ “*Governments must create and be led by the decisions of a Citizens’ Assembly on climate and ecological justice.*” Ibid.

³¹⁶ Extinction Rebellion (2019), p. 101.

ongehoorzaamheid de meest efficiënte strategie van politiek activisme is. Uitgaande van onder meer de Afro-Amerikaanse burgerrechtenbeweging en de Indische Onafhankelijkheidsbeweging ontwikkelde Hallam voor XR een eigen ‘*civil resistance model*’.³¹⁷ Het verzet dat XR pleegt, blijft ‘burgerlijk’, steeds in nauwe interactie met de Staat. Het sociaal contract wordt naar verluidt wel van de baan geschoven, maar geldt dat ook voor het contractdenken?

“Ongetwijfeld zal men het contract of de wetten waarmee een grote groep mensen zijn rechten heeft overgedragen aan een raad of aan één persoon, wel moeten schenden, wanneer het in het belang van de gemeenschap is om die te schenden,”³¹⁸ aldus Spinoza. Biedt het burgerlijke recht de macht aan de gemeenschap om het contract te schenden? Is burgerlijke ongehoorzaamheid überhaupt een mogelijkheid voor Spinoza? Tussen enerzijds de verplichte gehoorzaamheid aan de Staat,³¹⁹ en anderzijds het onvermogen van de Staat om deze verplichting te allen tijde af te dwingen,³²⁰ tekent zich een zeker recht van de ongehoorzaamheid af.³²¹ Dit recht ontsnapt fundamenteel aan de Staat, waardoor de ongehoorzame burger voor de Staat niet langer een staatssubject is, maar wel een staatsvijand. Er is dan geen sprake meer van een burgerlijke verstandhouding, maar wel van een oorlogsverklaring, zoals de Franse spinoziste Chantal Jaquet opmerkt.³²² Jaquet schrijft: “*Par conséquent, les sujets ne peuvent pas se targuer du droit civil pour refuser d’obéir. Dès lors, il ne saurait y avoir revendication avant la lettre d’un droit à la désobéissance civile chez Spinoza, tel qu’il sera défini par Thoreau.*”³²³ Het recht van de ongehoorzaamheid gaat aldus eerder uit van het oorlogsrecht, het recht van het geweld. Jaquet beargumenteert³²⁴ dat dit recht impliciet aanwezig is in het natuurrecht dat “niets verbiedt, behalve dat wat toch niemand verlangt en wat toch niemand kan.”³²⁵ Ondanks de burgerlijke wet blijft het natuurrecht dat uitgaat van de *conatus* dus ook in de Staat behouden. Wanneer geen enkele vrees of hoop, geen enkel affect de burgers nog bindt in de gemeenschappelijke *potentia* die

³¹⁷ Dit model bestaat grofweg uit (1) *You need the numbers*. (2) *You have to go to the capital city*. (3) *You have to break the law*. (4) *It has to stay non-violent*. (5) *It has to go on day after day*. (6) *Last but not least, it has to be fun*. Zie Extinction Rebellion (2019), p. 100-102.

³¹⁸ Spinoza (2015), *TP*, IV.6, p. 91.

³¹⁹ *Ibid.*, III.5, p. 69.

³²⁰ *Ibid.*, III.8, pp. 73-75.

³²¹ Jaquet, Chantal (2019), ‘Désobéissance et droit de guerre dans le Traité politique’, in S. Lavaert & P.-F. Moreau (red.), *Spinoza et la politique de la multitude* (forthcoming 2021), Lyon: ENS Éditions, manuscript submitted for publication, p. 1.

³²² Jaquet (2019), p. 2.

³²³ *Ibid.*, p. 3.

³²⁴ *Ibid.*, p. 5.

³²⁵ Spinoza (2015), *TP*, II.8, p. 49.

een positieve *potestas* mogelijk maakt,³²⁶ dan manifesteert de harde kern van dit natuurlijke oorlogsrecht zich, het geweld. Ergo, “*au-delà de la désobéissance ordinaire, qui est une faute sanctionnée par la loi, Spinoza admet donc l’existence d’une désobéissance guerrière, lorsque le souverain soulève l’indignation générale et que les sujets libérés de la crainte répondent à sa violence par la violence.*”³²⁷ Zodoende is elke ongehoorzaamheid aan de wet uiteindelijk altijd tegengesteld aan de Staat in zijn geheel, en dus in essentie een ‘onburgerlijke’ oorlogsverklaring. Voor Spinoza is de Staat immers identiek aan de macht van de wet, namelijk aan een zeker recht, dat van het geweld. De vrijgestreden *potentia* van de burgers, steeds ter vorming van *potestas*, omsluit noodzakelijk ook het geweld dat de Staat bemiddelt tot vrede. Jaquet besluit: “*Même si dans l’état civil ils cherchent à débattre plutôt qu’à se battre, les hommes ne désarment jamais tout à fait. (...) En ce sens, tout homme qui vit en paix, est aussi un re-belle, au sens fort, toujours prêt à refaire la guerre, si besoin est.*”³²⁸ Indien XR radicaal toegewijd is aan rebellie (*re-bellum*) dan moet ze het staatsrecht en het staatsgeweld in het vizier nemen. Binnen het kader van de burgerlijke ongehoorzaamheid onderwerpt de XR-rebel zich bij voorbaat aan de Staat wanneer niet de vrijheid en het verzet, maar wel de bescherming en de gehoorzaamheid als uitgangpunten worden genomen. Indien XR haar drie eisen gezamenlijk beperkt tot een hernieuwing van het contract met de Staat, dan blijft een fundamentele breuk met de gevestigde orde uit. Burgerlijke ongehoorzaamheid stuurt enkel aan op een conflict binnenin het heersende recht. Maar kan XR de *potentia multitudinis*, in plaats van via de Staat, niet rechtstreeks bevorderen? Of hoe kan XR zich verhouden tot een recht dat kennelijk machteloos of vijandig staat ten aanzien van de ecologische problematiek?

Actievoeren geheel volgens de wet blijkt na meerdere decennia van ecologisch activisme alleszins een falende strategie. In 2019 ondernamen de jongeren van Fridays for Future³²⁹ wereldwijd duizenden ietwat ondeugende doch wettelijke protesten, met tot dusver een pijnlijk minimum aan materiële resultaten. De talloze petitie die sinds jaar en dag rondcirculeren en soms op zeer grote steun kunnen rekenen voegen hier weinig aan toe. XR doet beiden, naast de burgerlijke ongehoorzaamheid, maar vergemakkelijkt ook de weg naar de politieke praktijk van het klokkenluiden (*whistleblowing*).³³⁰ Zo onderscheidt ook de

³²⁶ Ibid., III.3, pp. 67-69.

³²⁷ Jaquet (2019), p. 13.

³²⁸ Ibid., p. 13.

³²⁹ De wekelijkse schoolstakingen voor het klimaat geïnspireerd door Greta Thunberg, ook wel bekend als Youth for Climate.

³³⁰ In september 2019 lanceerde XR de website TruthTeller die deze praktijk moet ondersteunen en aanmoedigen. Zie <https://truthteller.life/>.

Frans filosoof Geoffroy de Lagasnerie ten aanzien van het gekende burgerlijke (on)gehoorzame politieke engagement een nieuwe politieke subjectiviteit op basis van actors als Edward Snowden, Julian Assange en Chelsea Manning. Over deze notoire klokkenluiders merkt Lagasnerie op: “*Dans leur manière de se révolter, de se constituer comme sujets en lutte, ils ont mis en oeuvre, pratiquement, un nouveau rapport au droit, à l’État, à la dissidence.*”³³¹ Ieder enigszins anders, maar gezamenlijk beschrijven deze klokkenluiders een nieuwe politieke verhouding die uitgaat van de anonimiteit en de vlucht, twee concepten die diametraal tegenover het contractdenken en de burgerlijke ongehoorzaamheid staan. De anonimiteit heeft de functie informatie van binnenin de instituties kritisch naar buiten te kunnen brengen.³³² Dit idee gaat in tegen het ontwerp van de politiek als domein van de openbaarheid, of zoals Lagasnerie beschrijft: “*Le sujet devrait être identifiable. Bref, il y a là une représentation implicite de la politique comme une scène dramatique, intense, imposante. C’est cette scénographie, cette conception quasi sacrificielle de la politique, que la pratique de l’anonymat interroge.*”³³³ De vlucht duidt op de ontkenning van het toebehoren aan een bepaald territorium, aan een bepaald recht.³³⁴ De acties van Snowden en Assange vormen elk op hun manier een belangrijke uitdaging voor de gangbare werking van het staatsrecht. Lagasnerie doet een radicaal voorstel: “*Penser une subjectivation anonyme, politiser l’appartenance nationale, ce n’est pas rendre impossible tout ordre du droit. C’est exiger la construction d’un système juridique plus démocratique et moins violent, qui s’ancrerait dans un mouvement de déconstruction, pratique et théorique, de la forme État, de la forme Nation et de la forme citoyen.*”³³⁵

Een laatste vorm van politiek verzet waar XR weleens mee in verband wordt gebracht, betreft het radicale protest dat kenmerkend is voor revoluties en niet zelden door de autoriteiten als terrorisme wordt bestempeld.³³⁶ Indien revolutie de omwenteling betekent van de diepe staatsstructuren, dan kan men dit volgens het denken van Spinoza als de fundamentele wijziging van de machtsuitoefening begrijpen.³³⁷ De structuur van de Staat bepaalt het recht dat de macht van de multitude inschrijft, het *imperium*. De Franse spinozist Pierre-François

³³¹ Lagasnerie, Geoffroy (2015), *L’art de la révolte: Snowden, Assange, Manning*, Paris: Pluriel, p. 76.

³³² Lagasnerie (2015), p. 120.

³³³ Ibid., p. 122.

³³⁴ Ibid., p. 160.

³³⁵ Ibid., p. 195.

³³⁶ Zo kwam nog in januari 2020 aan het licht dat de Britse anti-terreur politie XR had opgenomen in een document ter bestrijding van radicalisering en terrorisme.

³³⁷ Moreau, Pierre-François (2019), ‘La multitude et l’insurrection’, in S. Lavaert & P.-F. Moreau (red.), *Spinoza et la politique de la multitude* (forthcoming 2021), Lyon: ENS Éditions, manuscript submitted for publication, pp. 3-4.

Moreau noteert: “*La structure même de l’État mal construit ou altéré engendre en permanence les passions qui aboutiront au tyrannicide. Autrement dit, celui-ci n’est pas seulement une faute et un danger: c’est aussi le produit non de la folie humaine, mais de causes nécessaires.*”³³⁸ Hoewel Spinoza de revolutie afwijst, ziet hij de gevaarlijke noodzaak er wel degelijk van in wanneer de Staat faalt en een nieuwe *forma imperii* zich aandient. Wanneer de burgerlijke regering verstoord wordt door een wankele verhouding tussen *potentia* en *potestas*, herkent de multitudo zich immers niet meer in de instellingen. Ze zoekt dan een andere manier om zich uit te drukken.³³⁹ Vanuit het perspectief van de multitudo is enig ‘revolutionair’ denken in de lijn van Spinoza de XR-rebellen bij momenten ongetwijfeld niet vreemd.

XR is geweldloos, dat is de eerste regel.³⁴⁰ Elk helder politiek denken wordt geconfronteerd met het ethische probleem van het geweld.³⁴¹ Maar welk geweld? Geweld dient met de grootste precisie te worden bekritiseerd, want haar schakeringen zijn onnoemelijk, ze is onvermijdelijk gesitueerd en tegelijk onverbiddelijk voltooid. Aldus dringt het geweld zich op als reëler dan de werkelijkheid, het omgekeerde van een vlucht uit de wereld. Het is net in die fundamentele kwetsbaarheid aan de wereld dat het geweld de mens vervoegt. Zo merkt men dat de mens zeer kwetsbaar ter wereld komt, volledig overgegeven aan de relaties van leven om zich heen.³⁴² Later werpt de moderne mens zich op als overmachtig aan het leven, in zijn geweld van het ene over al het relationele. Maar is de mens dus fundamenteel niet overgegeven aan de natuur en kwetsbaar? Is elk leven eigenlijk onderliggend niet permanent precontractueel?³⁴³ Wanneer is de mens werkelijk een ‘volwassen’ zelf die in staat is een dergelijk contract af te sluiten en de volle verantwoordelijkheid daarvoor te dragen? Dat zelf van de mens is problematisch, net als de zelfverdediging waar bepaald geweld zich op beroept.³⁴⁴ In een globale leegte kan het zelf enkel naar zichzelf wijzen en wordt ze slachtoffer van haar eigen geweld, de zelfvernietiging. In de veelvoudige en horizontale relaties die in wezen de sociale werkelijkheid vormen, tonen zich de vrijheid en de gelijkheid, en dit is precies wat de geweldloosheid naar voren brengt. De geweldloosheid haalt inderdaad

³³⁸ Moreau (2019), p. 7.

³³⁹ Ibid., p. 10.

³⁴⁰ Het ‘*civil resistance model*’ geeft aan: “*As soon as you allow violence into the mix, you destroy the diversity and community basis upon which all successful mass mobilizations are based. (...) Non-violent discipline is rule number one for all participants.*” Zie Extinction Rebellion (2019), p. 101.

³⁴¹ Lagasnerie (2019), p. 228.

³⁴² Denke hierbij aan de menselijke zuigeling die werkelijk tot haast niets in staat is, eigenlijk niet eens tot het leven.

³⁴³ Butler (2012), p. 16.

³⁴⁴ Butler, Judith (2020), *The Force of Nonviolence: The Ethical in the Political*, Brooklyn, NY : Verso, p. 11.

de multitude en de gelijkheid van haar relaties aan door het geweld dat zich in de sociale werkelijkheid vestigt van repliek te dienen. Zo schrijft de Amerikaanse filosoof Judith Butler dat “*when the world presents [itself] as a force field of violence, the task of nonviolence is to find ways of living in that world such that violence is checked or ameliorated, or its direction turned (...) The body can be the vector of that turn, but so too can discourse, collective practices, infrastructures, and institutions. (...)*.”³⁴⁵ De noodzaak om samen met Spinoza het lichaam heruit te vinden wordt hiermee opnieuw aangedragen. Geweldloosheid bekritiseert het heersende contractuele paradigma en zoekt nieuwe lichamen en instituties om haar kracht uit te drukken, namelijk de macht van de vrijheid en de gelijkheid.³⁴⁶

De kracht van de geweldloosheid kan zich wel degelijk robuust en hevig in de strijd gooien,³⁴⁷ zoals wanneer XR-rebellen met hun lichamen een fysieke hindernis vormen, of wanneer instellingen stoppen met investeren in de fossiele brandstoffenindustrie en economische blokkades opwerpen. Toch is het de wet die tenslotte bepaalt wanneer geweldloosheid omslaat in geweld. De wet handhaaft zich slechts door voortdurend zichzelf te vestigen door middel van politie en leger, aan de hand van de kracht van het geweld.³⁴⁸ Daarom is het geweld altijd werkzaam in het wetgevend contract en behoeft het gezag van de contractuele Staat een constante kritiek.³⁴⁹ Meer nog, het miskennen van het geweld is medeplichtig aan het funderende geweld. Butler verwijst naar Walter Benjamin en stelt dus vast: “*Against the Hobbesian understanding of the contract as a way of resolving ‘natural’ (pre-legal) violent conflict (...) ‘a totally nonviolent resolution of conflicts can never lead to a legal contract’, since (...) the contract is the beginning of legal violence.*”³⁵⁰ Indien XR radicaal geweldloos wil zijn, moet ze het contractdenken opgeven en de kritische stem van de geweldloosheid actief ontplooiën. Immers, “*Nonviolence is not an absolute principle, but the name of an ongoing struggle.*”³⁵¹

³⁴⁵ Butler (2020), p. 10.

³⁴⁶ De geweldloosheid erkent de gelijkheid en verbondenheid van levens, met name hun kwetsbaarheid. Daarom rouwt XR niet enkel om de mens, maar ook om de aarde, de bossen, de dieren, de gletsjers...

³⁴⁷ Butler (2020), p. 22.

³⁴⁸ Ibid., p. 125.

³⁴⁹ Ibid., p. 132.

³⁵⁰ Ibid., p. 126.

³⁵¹ Ibid., p. 23.

Het offer?

Nu vraagt XR naar het offer. “*This is an international rebellion, aligned with all people living with struggles to protect life on Earth. This is sacred.*”³⁵² XR zoekt in het offer (*sacrifice*) een opening van het wereldse naar het heilige, want het ware ecologische bestand schijnt hermetisch afgesloten. Maar is de vraag naar het offer haast nog wel mogelijk in een maatschappij van globaal kapitalisme, van eindeloze en onmiddellijke consumptie, van egocentrisch nihilisme? Het offer is nodig, stelt Roger Hallam: “*The disruption then simply sets the stage for the symbolism of fearless sacrifice. It is the sacrifice which brings about the social change not the disruption itself.*”³⁵³ Hoe moeten we dit offer begrijpen? Wijst het offer niet op een onderwerping aan de Staat als sterfelijke God? Wanneer de blanke hoogopgeleide middenklasse die XR grotendeels uitmaakt zichzelf opoffert in de burgerlijke confrontatie met de Staat, bevestigt en verdiept ze dan niet juist de sociale orde in plaats van deze te veranderen? Is het niet enkel het offer door een minderheid dat werkelijk de *potentia multitudinis* in volle glorie kan inwijden? (zie hogerop) En betreft de tragedie, die Greta Thunberg een stem geeft uiteindelijk, ook niet het offer? De zang (*oidè*) van de geitenbok (*trágos*)?

Volgens Hobbes vraagt de natuur inderdaad om een offer, dat van de burger. Aan het einde van *Leviathan*, in een besluitende terugblik die eerder een herziening blijkt te zijn, voegt Hobbes een laatste natuurwet toe aan de oorspronkelijke lijst: “*That every man is bound by nature, as much as in him lieth, to protect in warre, the authority, by which he is himself protected in time of peace.*”³⁵⁴ De Nederlandse politiek filosofen Marin Terpstra en Theo de Wit merken op: “Hobbes lijkt in zijn extra natuurwet uit te gaan van een natuurlijke plicht van de burger tot zelfopoffering, of tot het aangaan van het risico van de dood bij de verdediging van de Staat.”³⁵⁵ In de oorlog actief naar voren treden betekent immers per definitie het zelfbehoud op het spel zetten. Dit is nu precies wat de moraal de burger dicteert ter

³⁵² De laatste woorden van het XR-handboek, door medeoprichtster Gail Bradbrook, in *Extinction Rebellion* (2019), p. 186.

³⁵³ Hallam (2019), p. 39. Hallam gaat op dezelfde plek verder door te stellen dat “*this is particularly the case when the young and the old take part as sacrificial action by both groups creates far greater public interest and sympathy than the ‘usual suspects’ – young men.*”

³⁵⁴ Hobbes (2017), *Leviathan, A Review and Conclusion*, pp. 588-589.

³⁵⁵ Terpstra, Marin & Wit, Theo de (1987), ‘Afschrikking en zelfopoffering: Thomas Hobbes en het nucleaire tijdperk’, *Krisis*, 29, p. 28.

bescherming van de Staat, die zonder het burgerlijke zelfoffer zichzelf niet in stand kan houden. Hobbes maakt zodoende duidelijk dat collectieve politiek enkel mogelijk is wanneer het individu zich opoffert in de oorlog, of zich geheel onderwerpt in vreedstijd. Aldus voltrekt zich het fundamentele dilemma van de moderne rechtstaat, de scheiding tussen moraal en politiek.³⁵⁶ Bij oorlog beveelt de (boven)natuurlijke moraal dat burgers de Staat moeten beschermen, maar bij vrede geldt net het overmachtige politieke staatsbestuur van de soeverein en worden de burgers vrijgesteld van morele verplichtingen ten opzicht van de collectiviteit. “Het is namelijk juist de taak van de Staat om de morele onschuld van zijn onderdanen mogelijk te maken, zodat zij niet ‘schuldig aan oorlog’ worden zoals in de natuurtoestand,”³⁵⁷ stelt Theo de Wit elders. De Staat kan enkel welvarend zijn wanneer haar burgers moreel onschuldig zijn, wanneer hun lichamen zuiver zijn en enkel betrekking hebben op zichzelf, dus niet op het gewelddadige politieke lichaam. In het wilde web van de natuur en de menigte dient de geslotenheid van het individuele lichaam geconstrueerd en gevestigd te worden om haar onderdanige rol in Hobbes’ systeem te kunnen blijven vervullen. Zo schrijven Terpstra en de Wit: “Het fictieve lichaam, deze levende burcht, omvat daarom niet enkel de biologische grens van het lichaam (de huid), maar het geheel van culturele, kunstmatige, arbitraire grenzen die de enkeling om zich heen trekt: kleding, houding, mening, huis, territorium, bezit, aanzien, etc.”³⁵⁸ Kortom, een identiteit.

Echter, “eenmaal aan de bescherming gewend, is deze burger gechoqueerd als hij plotseling merkt dat de mogelijkheidsvoorwaarde van zijn onschuld zelf geenszins onschuldig is.”³⁵⁹ De burger merkt namelijk op dat er buiten de morele onschuld van zijn fictieve lichaam ook een politiek van sociale tegenstellingen en werkelijke machtsafwegingen bestaat.³⁶⁰ Hobbes’ proto-liberale systeem, dat in zekere mate onderliggend is aan de huidige neoliberale democratieën, leidt burgers aldus eerder tot totale gehoorzaamheid dan tot zelfopoffering en oorlog. In dit kader stelt de vraag zich of XR-rebellen het allesbeheersend veiligheidsdenken³⁶¹ opzij zullen schuiven en een oorlog tegen de oorlog zullen ondernemen.

³⁵⁶ Terpstra & Wit (1987), p. 31.

³⁵⁷ Wit, Theo de (2019), ‘Ad Mortem. Carl Schmitt en Thomas Hobbes over het zelfoffer voor de staat’, in A. Kinning, et al. (red.), *Thomas Hobbes: De ik-gerichtheid van de politieke filosofie* (pp. 65-80), Eindhoven: Damon, p. 73.

³⁵⁸ Terpstra & Wit (1987), p. 33.

³⁵⁹ Ibid., p. 35.

³⁶⁰ Tenslotte realiseert men zich dat individueel de klimaatcatastrofe bekampen door radicaal vegetariër/veganist te worden of krampachtig huiselijke afval te sorteren in het beste geval slechts een opsmuk is voor het geweten, en in het slechtste geval een misleiding van de strijd voor werkelijke beslissingsmacht en verandering.

³⁶¹ Dit belooft niet eenvoudig te worden want “de geschiedenis van de westerse veiligheidsbehoefte heeft als dominante vorm van veiligheid de *securitas* [< ‘sine cura’; zonder zorgen] die gebaseerd is op het ontlopen van

Tot op zekere hoogte wil XR dan misschien inderdaad zelfoffers brengen, maar de vrees voor de dood en de drang naar het zelfbehoud zullen in de neoliberale context noodgedwongen aanwakkeren.³⁶² Door de burger te moraliseren en af te zonderen van alle conflictuele macht die de natuur in zich draagt, maakt Hobbes het onmogelijk de spanning tussen vrees en de veiligheidsbehoefte politiek te overkomen.³⁶³ Volgens Spinoza zijn lichamen steeds natuurlijk verbonden aan elkaar en kan de ander daarom het zelf beïnvloeden en wijzigen. Enkel in de open dialoog kan dan aan vrede en veiligheid worden gewerkt. Dit denken is reeds bij Niccolò Machiavelli aanwezig zoals Terpstra en de Wit aanhalen: “Het inzicht van Machiavelli over de kwetsbaarheid van de betrekkingen tussen mensen moet dan een vrede mogelijk maken die niet zonder beweging is.”³⁶⁴ De machtsverwerving en machtsbestending die de veiligheid van de burger opmaakt, bereikt men door de kwetsbaarheid te omarmen en hiermee te leren manoeuvreren.³⁶⁵ Aldus houdt politieke stabiliteit altijd reële risico’s in, en een ontkenning hiervan leidt zonder meer tot een afsluiting van de ander en de vreesvolle terugval op het fictieve lichaam. Terpstra en de Wit stellen daarom: “Deze opening van de mogelijkheid tot oorlog is noodzakelijk, niet om een oorlog waarschijnlijk of weer ‘voerbaar’ te maken, maar om een politieke verhouding tot de werkelijkheid mogelijk te maken.”³⁶⁶ Laat XR het zelfoffer varen? Of doelt XR misschien op een ander offer? Hoe komt nu het offer tot XR?

Het offer kan niet herleid worden tot de zelfopoffering of de zelfontkenning. Zo bemerkt de Engelse literatuurcriticus Terry Eagleton: “*The most compelling version of sacrifice concerns the flourishing of the self, not its extinction. It involves a formidable release of energy, a transformation of the human subject and a turbulent transitus from death to new life.*”³⁶⁷ Maar zelfontplooiing kan enkel in het licht van de ander. Wanneer de ander het zelf voorafgaat, krijgt de fundamentele *conatus* richting, en worden zinvolle relaties tussen lichamen gesponnen (zie hierboven). Uitgaande van de macht die lichamen delen, de *potentia multitudinis*, kan het zelf zich ontplooien. Het gaat hier dus om een offer dat in eerste instantie helemaal niet het zelf betreft. Dit offer is immers een zelf-kritiek. Het begrijpt het zelf als het

het gevaar, van de onverwachte beweging, het zich afschermen of zich laten afschermen [van de omstandigheden]” Zie Terpstra & Wit (1987), p. 39.

³⁶² Terpstra en Wit beschrijven een gelijkaardig dilemma dat de Nederlandse vredesbeweging in de jaren '80 tegemoet moest treden, tussen vreselijke nucleaire afschrikking en de dreigende totale vernietiging. Zie Terpstra & Wit (1987), p. 27.

³⁶³ Terpstra & Wit (1987), p. 40.

³⁶⁴ Ibid., p. 44.

³⁶⁵ Ibid., p. 42.

³⁶⁶ Ibid., p. 44.

³⁶⁷ Eagleton, Terry (2018), *Radical Sacrifice*, London: Yale University Press, p. 7.

effect van de ander,³⁶⁸ meer bepaald als een structuur van gemeenschappelijke affecten. Via het offer kan het zelf als wezenlijk open lichaam bevrijd worden, en volgens haar natuur dan vrij streven naar *amor*.

Wanneer het offer daarentegen beperkt wordt tot een vreesvol dilemma omtrent het zelfbehoud, sluit de weg zich naar de vrijheid van de multitude. Het offer is zo een asociale daad die de ander negeert en zo haar politiek potentieel ten gunste van *potentia* verliest. Ze roept enkel nog de martelaren op ter glorie van het volk en de heersende *potestas*. De Tsjechische filosoof Petr Kouba schrijft: “*A sacrifice is a social act that either appeals to the existing society, or constitutes a new community. Without its relation to the existing or future community a sacrifice has no positive sense.*”³⁶⁹ Omdat het offer op zichzelf geen innerlijke waarde draagt, hangt ze af van de ander en de gemeenschap. Aldus wordt de waarde van het offer bepaald door de ethiek en de politiek die de toekomst en de verantwoordelijkheid aandragen. Zonder de ander en de gemeenschap kan het offer nooit een opening bieden naar de vrijheid van de multitude. Zodoende stelt zich een limiet aan het offer. Maar wat schuilt er dan voorbij deze limiet? Wat is er met andere woorden onmogelijk te offeren?³⁷⁰

Het offer is inderdaad een performatief werkwoord. Het biedt weerstand aan de absolute wet van het zelf en de gevestigde werkelijkheid door waarde op basis van *potentia multitudinis* te creëren. Echter, in haar transcendente kwaliteit heft ze elke tegenstelling en ambiguïteit tijdelijk op, en brengt ze het goddelijke ter aarde. Zoals in de eucharistie voltrekt het offer zich in een eindeloos offer, dus in het oneindige dat de eindigheid binnenkomt. Sluip de dood hier niet het leven binnen? Wordt zo de existentiële vrees voor de onbekendheid verkondigd? Nochtans onthult de ecologische apocalyps net het woord van de immanentie. Is het daarom niet tijd om het offer eindelijk een halt toe te roepen? Om het offer te offeren? Dit is precies wat de Franse filosoof Jean-Luc Nancy voorstelt. Het is enkel in de sublimatie van het offer dat men het offer voorbij gaat. Aldus kan het offer dan tot XR komen.

In het geofferde offer ziet Nancy de essentie van het offer zich tonen, de beweging naar transcendentie. Wanneer deze om zich heen grijpt, wordt de eindigheid teniet gedaan en wordt het bestaan opgeschort. Derhalve heeft het offer een negatieve betekenis. Nancy besluit: “*It is incumbent upon us to say (...) that there is no ‘true’ sacrifice, that veritable existence is*

³⁶⁸ Eagleton (2018), p. 12.

³⁶⁹ Kouba, Petr (2019), ‘The Phenomenology of Sacrifice in Marion, Patočka and Nancy’, *Open Theology*, 5, p. 379.

³⁷⁰ Kouba (2019), p. 379.

unsacrificeable, and that finally the truth of existence 'is' that it cannot be sacrificed."³⁷¹ Voorbij het offer ligt zo de existentie, *ex-sistere*. Buiten het zelf *is* men dus, bij de ander. De existentie leeft radicaal buiten.³⁷² Ergo, er is niets buiten de existentie, er is niets externs aan de eindigheid, er is geen goddelijke onbekendheid en dus geen existentiële vrees hiervoor, er is geen totale dood. De *conatus* doorstroomt alles.

*"Sacrifice loses any sense in the moment when its intention is to destroy the world shared with others, as the others are excluded and annihilated,"*³⁷³ legt Petr Kouba nog uit. Indien het offer wil dienen, moet het zich daarom volledig richten op het vermijden van genocide, de ecocide. Het offer stelt zelf niets voorop, maar betuigt louter dank. De dank betreft de ander, de co-existentie, de vreugde van de multitude te zijn en te maken. Aldus noteert Kouba: *"If sacrifice has any sense, this sense must be derived from our coexistence with others, and not vice versa, otherwise we would easily fall prey to political or religious ideologies that operate with the notion of sacrifice."*³⁷⁴

Volgens haar naam althans, draagt Extinction Rebellion het offer goed aan. De co-existentie die niet te offeren is, wordt de inzet van de opstand en van de klimaatpolitiek. Slechts dan bezit XR het recht offers te brengen om het leven van anderen te redden.

³⁷¹ Nancy, Jean-Luc & Livingston, Richard (1991), 'The Unsacrificeable', *Yale French Studies*, 79, p. 38.

³⁷² Nancy (1991), p. 37.

³⁷³ Kouba (2019), p. 384.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 384.

Exodos: De levensweg van klimaatpolitiek

Deze zang nadert zijn einde. De oorspronkelijke aanhef luistert naar de naam klimaatvrees, want de gemiddelde toestand waarin de mens zich vandaag bevindt, is voorwerp van een twijfelachtig verdriet, een gespannen onbehagen. Het leven staat immers onder dreiging. Klimaatvrees is een affect dat het moment overstijgt en betrekking heeft op de lange termijn-verantwoordelijkheid. Ze betreft niet de vrees van een egocentrische klimaatcrisis, maar wel de vrees die uitgaat van de systemische catastrofe of neerstorting. Als een plaatsvervangende hoogtevrees draagt klimaatvrees een traumatische kennis uit, en anticipeert ze de toekomst. Deze kennis is weliswaar beperkt, de passie vrees ondergaat immers sterk de werkelijkheid. Ze beschikt slechts over een gedeeltelijke kennis van de causaal gedetermineerde werkelijkheid en heeft daarom enkel een passief effect. Dit is niet genoeg om volgens de rede sociale verandering te veroorzaken, om volgens de zin voor verantwoordelijkheid een ecologische werkelijkheid te verwezenlijken. Integendeel, zoals Spinoza stelt, “wie door vrees wordt geleid en het goede doet om kwaad te vermijden, die wordt niet door de rede geleid.”³⁷⁵ De rede is namelijk de capaciteit om doorheen affect en macht de werkelijkheid te volmaken en de vrijheid te behartigen. Frédéric Lordon legt over de rede uit dat “*cette valeur absolue est en fait davantage de l’ordre d’une méta-valeur: plus qu’elle ne réordonne le paysage général de la valeur, elle l’abolit carrément.*”³⁷⁶ Wanneer men volgens de rede de relativiteit inziet van de oneindig verschillende bestaansvormen, wordt men werkelijk vrij en verantwoordelijk voor zijn eigen bestaan, en dus noodzakelijk ook voor dat van de ander. De rede en de vrijheid luiden het begin van de ethiek en de politiek in, en het einde van de moraal. Spinoza verduidelijkt: “Als de mensen vrij werden geboren, zouden ze geen begrip van goed en kwaad vormen zolang ze vrij waren.”³⁷⁷ De vrees verlamt niet, maar onderwerpt de mens wel in passiviteit, die niet zelf de emancipatie en de opbouw van een werkelijkheid kan aanvoeren. Daarom moedigt klimaatvrees aan tot een omvattende klimaatpolitiek, geen klimaatmoraal. Klimaatvrees speelt in op het menselijke *ingenium* en opent een nieuw regime van affecten, een nieuw machtsvergelijk. Zo wijst ze op andere burgerlijke waarden en andere

³⁷⁵ Spinoza (2016), *Ethica*, IV P63, p. 230.

³⁷⁶ Lordon (2018), p. 17.

³⁷⁷ Spinoza (2016), *Ethica*, IV P68, p. 234.

machtsverhoudingen, kortom op een nieuwe gemeenschappelijkheid. Bij de klimaatvrees voegt zich aldus de hoop, namelijk de hoop op een onthulling, de ecologische apocalyps.

Wanneer de klimaatcatastrofe in volle verticale kracht schijnbaar als transcendentie neerkomt, openbaart de ecologische apocalyps de fundamentele horizontaliteit. Aldus wordt de onvermijdelijke transcendente misleiding doorzien als immanent. Uit de immanentie spruit dan de diverse en transversale dynamiek van klimaatpolitiek voort. Het referentiepunt voor een dergelijke politiek is niet de woeste natuur zoals bij Hobbes, een toestand doortrokken van oorlog, geweld en moraal die de mens beveelt tot gehoorzaamheid aan het mythische contract. Ten opzichte van Hobbes' statische Staat en de overmachtige soeverein, wordt de algemene menselijke passiviteit onderhouden en versterkt. Daarentegen zet de immanente transcendentie dit globale lot van de mens uiteen in het lokale, en denkt zo vanuit het singuliere. In het complexe en veelschalige web van singuliere lokaliteiten ontplooit de multitude zich in de horizontaliteit. Haar macht wordt in de Staat en in de instituties opgevangen. De *potentia multitudinis* scheidt *potestas*, die op haar beurt de multitude kan bevoordelen door de rede en de vrijheid te begunstigen. Zo kan de Staat inderdaad klimaatpolitiek ontwikkelen, en zo komen passie en actie in een positieve verhouding te staan in het voordeel van ecologische verantwoordelijkheid en emancipatie. Passieve affecten leiden dan tot de actieve affecten, die de mens in staat stellen moedig te vrezen wat er te vrezen valt en daarnaar te handelen. Dit is de tragische wijsheid die in de stem van Greta Thunberg klinkt. Klimaatvrees komt via de catastrofe en de apocalyps uit op een redelijke intuïtie en wijsheid tot handelen, namelijk tot de ontwikkeling van *potentia multitudinis*. De klimaatvrees strekt zich ver in de tijd uit, maar spoort dan aan tot de actie hier en nu, in een opgewekte sociale veelheid. Aldus maakt de vrees plaats voor vreugde.

De *multitudo* is het lichaam van de veelheid. De complexiteit van dit lichaam bestaat uit de veelvoudige samenstellingen en indelingen van de andere lichamen, die in hun vreugdevolle activiteit alle lichamen verdere macht bezorgen en de politiek bepalen.³⁷⁸ Omdat de ingrepen en schakeringen van de lichamen onbeperkt zijn, is de politiek van de multitude zonder einde. De Staat en de instituties zullen daarom onophoudelijk variëren en verschillend zijn, maar de democratie blijft volgens Spinoza wel degelijk de meest volmaakte staatsvorm.³⁷⁹ Wanneer de gemeenschap zichzelf bestuurt, kan ze haar streven en macht maximaal uitdrukken, de

³⁷⁸ Reitz, Tilman (2019a), 'The Political Treatise in present discussion', in W. Bartuschat, et al. (red.), *Naturalism and Democracy: A commentary on Spinoza's 'Political Treatise' in the context of his system* (pp. 149-180), Leiden: Brill, p. 161.

³⁷⁹ Spinoza (2015), *TP*, XI.1, p. 261.

potentia multitudinis. Aldus heerst in het *imperium* de multitude op basis van haar eigen macht, en affecteert ze dan zichzelf volgens dit hoogste recht, dat gestructureerd en vormgegeven wordt in de Staat. Klimaatpolitiek is zo een politiek van de multitude die zichzelf voorbij de Staat wenst te verbeteren, maar die zich tegelijk niet anders weet uit te drukken dan via de Staat. Kortom, klimaatpolitiek wil bevrijden door te structureren, en draagt een onvermijdelijke spanning in zich. Vanuit de singuliere lokaliteit heroverweegt klimaatpolitiek het globale en doet ze zo de *potentia agendi* van alle lichamen toenemen. De overkoepelende veelheid van lokale lichamen is systemisch aan de multitude,³⁸⁰ net zoals ook die onvermijdelijke spanning in klimaatpolitiek. Deze spanning treedt immers steeds weer naar voren wanneer de multitude in haar streven zichzelf voorbij wil, en dus het systeem. De multitude overstijgt het contract- en dialectisch denken, maar stelt de noodzaak van een systeemdenken opdat de politieke structuren van affecten kunnen worden gedeconstrueerd en opnieuw geordend, telkens weer. Dit systeemdenken van de multitude is fundamenteel politiek, ze betreft het samenleven zelf, de collectieve existentie van de veelheid. De Duitse spinozist Tilman Reitz schrijft: “*La ‘multitudo’ (...) signifie que la Cité est surtout une modalité d’existence collective. C’est sa puissance (potentia), et non pas le contrat entre tous les individus, qui constitue la base, le moyen d’action et la fin de tout pouvoir institutionnalisé (potestas ou imperium).*”³⁸¹ Het hedendaagse liberale individualisme postuleert het individu als eerste principe van de politiek en is zodoende bij voorbaat bestemd tot het dwarsbomen van een samenleven vanuit de macht van de veelheid. De gevestigde liberale democratie lost immers alle politiek op in het recht en in de moraal, en weet dus het solidaire samenleven en het collectieve systeemdenken dat klimaatpolitiek vooropstelt niet positief te verwerken.³⁸² Daarom zoekt klimaatpolitiek onvermoeid naar de juiste democratische staatsvormen en instellingen om de gekende oplossingen aan de gekende problemen te kunnen geven,³⁸³ en aldus een nieuwe ecologie te grondvesten.

Dit is precies de ambitie van de sociale beweging Extinction Rebellion. XR neemt de passie in acht, en richt zich dan resoluut tot de actie, tot politiek activisme. Daartoe beschouwt XR noodzakelijk ook het menselijke lichaam, en wenst ze het menselijke *ingenium* te

³⁸⁰ Reitz (2019a), p. 177.

³⁸¹ Reitz (2019b), p. 8.

³⁸² Reitz (2019b), p. 3.

³⁸³ Deze ‘oplossingen’ zijn afzonderlijk en in de meeste gevallen ver van wereldschokkend, eigenlijk welhaast banaal. Omdat de oplossingen een massale en veelvoudige omvang dienen aan te nemen, is het vraagstuk inderdaad eerder politiek dan technologisch, ze betreft de multitude. Oplossingen zijn bijvoorbeeld het desinvesteren in fossiele brandstoffen, het investeren in duurzame energie en een radicale circulaire economie, grenzen aan de groei en aan de afbraak van fauna en flora, nieuwe democratische bestuursvormen, etc.

deconstrueren en te herstructureren net als dat van de andere lichamen, niet in het minst het politieke lichaam.³⁸⁴ Door eerst zelf klimaatvrees te belichamen stuurt XR zo aan op de actieve affecten, op de vreugde en de emancipatie van de multitude, en op sociale verandering. Politiek is immers eerst en vooral een *'ars affectandi'* zoals Lordon optekent: *"Intervenir [en politique], c'est toujours travailler la matière passionnelle. Avec le désir de produire des effets."*³⁸⁵ De effecten die XR aanvoert, behelzen het verzet en de creatie. Meer bepaald drukt XR deze effecten uit door het openlijke problematiseren van de ongehoorzaamheid en de geweldloosheid. Op basis van deze strategie gooit XR zich in de niet-dialectische strijd tussen *potentia* en *potestas*. Het liberale contractdenken is weliswaar nooit veraf en verstoort de radicalisering van de ecologische bewustzijnswissel die XR wil brengen, het *epistèmè* noodzakelijk voor klimaatpolitiek. XR grijpt dan naar het offer. Echter, enkel door in te zien wat niet te offeren is, wordt het offer mogelijk. Zo heeft het klimaatpolitieke leven enkel zin indien het een leefbaar leven is. Het leefbare leven is dat van de co-existentie.

Co-existeren is dus genoeg. Klimaatpolitiek brengt in wezen niets meer dan de co-existentie aan. Klimaatpolitiek reikt eigenlijk verder dan de existentie alleen, het lege leven, want enkel wanneer het leven leefbaar wordt en zichzelf weet te rechtvaardigen, wordt de co-existentie werkelijkheid. Deze werkelijkheid voltrekt zich in de mate dat het leven volgens de *conatus* streeft en zodoende de oorzaak wordt van alle macht en vrijheid. Kortom, wanneer wijsheid die rechtvaardiging brengt, het leven bekrachtigt. De co-existentie behoeft dan geen verdere waardering, want het leven is reeds leefbaar. Klimaatpolitiek behelst eerst het samenvoelen, maar tot slot ook het samenzijn, de co-existentie. Wanneer klimaatpolitiek en de vrijheid van de multitude de co-existentie aanbrengen, wordt de rede gewaardeerd als bron van al de andere waarden die het leven bepalen. Net als de rede is de co-existentie dus een waarde op zichzelf. Een leefbaar leven is immers een leven volgens de rede, kortom co-existeren. Samenzijn en dus samenleven bezielt dan alles met waarde, en zo wordt alles politiek. Dit is wat ecologie betekent, de leer van het aardse huis, dat slechts leefbaar is wanneer het politiek is. Vanuit de horizontaliteit van de immanentie en de klimaatpolitiek van de multitude, richt zich het huis van de co-existentie op, het radicaal samenleven met de ander. Hierin speelt de dood geen enkele afzonderlijke rol. De dood is zeker, maar brengt ook onzekerheid, en is dus

³⁸⁴ In het kader van de derde eis *'Beyond politics'* bereidt Extinction Rebellion Belgium op dit moment een voorstel tot een nationaal burgerparlement voor. Daarbij inspireert XR zich deels op het Franse democratische experiment *Convention Citoyenne pour le Climat* dat in juni 2020 ruim 149 wetsvoorstellen finaal uitbracht, waarvan de Franse president er alvast 146 behoudt.

³⁸⁵ Lordon (2016), p. 35.

ambivalent, net als het leven. De ambivalentie van het leven stelt geen absolute waarden voorop, maar nodigt uit tot redelijke betrekkingen ten aanzien van het noodzakelijke bestaan aangevoerd door de *conatus*. Het leven is dan in dialoog met zichzelf, de co-existentie. Maar de mens richt zich tragisch genoeg telkens weer tot de doofstomme dood. Michel de Montaigne merkt op:

*“Notre religion n’a pas eu de fondement humain plus sûr que le mépris de la vie. La raison elle-même nous y conduit: pourquoi redouter de perdre une chose qui une fois perdue ne peut plus être regrettée? Mais de plus, puisque nous sommes menacés de tant de sortes de mort, ne vaut-il pas mieux en affronter une que les craindre toutes? Qu’est-ce que cela peut bien nous faire de savoir quand elle arrivera, puisqu’elle est inévitable? A celui qui disait à Socrate: ‘Les trente tyrans t’ont condamné à mort’, il répondit: ‘Eux, c’est la nature’.”*³⁸⁶

Ook de dood is tenslotte een verlangen van het leven, deze essentie van de natuur. De vrees voor de dood is even onzinnig als de vrees voor het leven. Zo schrijft Montaigne nog: *“Votre mort est l’un des éléments de l’édifice de l’univers, c’est un élément de la vie du monde.”*³⁸⁷ Indien co-existentie het leefbare leven inhoudt, kan de dood niet anders dan dood zijn.³⁸⁸ De transcendente dood is immers niet leefbaar, en daarom is de vrees die ze inboezemt ongegrond. Alle werkelijkheid wordt veroorzaakt door het leven. Montaigne waarschuwt nog een laatste maal voor de bedrieglijke vrees voor de dood:

*“(…) effroi et horreur tout autour de nous. Nous voilà déjà ensevelis et enterrés. Les enfants ont peur même de leurs amis quand ils les voient masqués. De même pour nous. Il faut ôter le masque, aussi bien des choses que des personnes; quand il sera ôté, nous ne trouverons dessous que cette même mort par laquelle un valet ou une simple chambrière passèrent dernièrement sans peur. Heureuse la mort qui ne laisse pas le temps d’une telle mascarade!”*³⁸⁹

Klimaatpolitiek is nu juist die dood leren sterven, de dood die de co-existentie brengt. Klimaatpolitiek, *c’est apprendre à vivre*.

³⁸⁶ Montaigne (2009), 41., pp. 130-131.

³⁸⁷ Montaigne (2009), 44., p. 131.

³⁸⁸ In die zin brengt een duurzaam contact met palliatieve zorg ongetwijfeld levenswijsheid. Daarnaast leert de sociale verbinding met vluchtelingen wat radicale co-existentie betekent. Op microniveau vormen beide activiteiten een fundament voor een macro-klimaatpolitiek.

³⁸⁹ Montaigne (2009), 57., p. 136.

Coda: Terug naar af

ANTIGONE

Ik ga mijn broer begraven.

ISMENE

Ik ben bang: dit wordt een ramp.

ANTIGONE

Zorg niet voor mij – zorg voor jezelf.

ISMENE

Praat er met niemand over – hou alles stil.
Ik hou ook alles stil.

ANTIGONE

Schreeuw het van de daken. Je ergert mij
Als je het zwijgt. Bazuin het uit.

ISMENE

Je warm hart wacht een kille dood.

ANTIGONE

Ik doe goed voor wie ik goed moet doen.

ISMENE

Denk dat niet – het lukt je nooit.

ANTIGONE

Als het me niet lukt is alles voorbij.

ISMENE

Je mag niet willen wat niet kan.

ANTIGONE

Dat zeg jij. En daarom haat ik je.
En daarom haat je broer je – en terecht.
Laat mij gek zijn Ismene.
Laat mij naar de dood rennen.
Ik ben bereid – ik zal niet laf sterven.
(*af*)

ISMENE

Dat kan ik niet verhinderen.
Je bent gek. Maar ik heb je lief.
(*af*)

Sophocles³⁹⁰

³⁹⁰ Sophocles (2007), pp. 10-11.

Geraadpleegde literatuur

- Albritton, Robert R. (1976). 'Hobbes on Political Science and Political Order'. *Canadian Journal of Political Science*, 9(3), pp. 464-472.
- Athanasakis, Dimitris (2019). 'Individu et multitude dans le Traité politique de Spinoza'. In S. Lavaert & P.-F. Moreau (red.), *Spinoza et la politique de la multitude* (forthcoming 2021), Lyon: ENS Éditions. Manuscript submitted for publication.
- Bauman, Zygmunt (2006). *Liquid Fear*. Cambridge: Polity.
- Blanchot, Maurice (1980). *L'Écriture du désastre*. Paris: Gallimard.
- Blits, Jan H. (1989). 'Hobbessian Fear'. *Political Theory*, 17(3), pp. 417-431.
- Bloois, Joost de (2017). 'Bio-, geo-, kosmo-' – Het Antropoceen voorbij de bio-politiek?. Themanummer *De actuele (ir)relevantie van biopolitieke analyses* in *De Uil van Minerva*, 30(1), pp. 89-106.
- Brooke, Christopher (2017). Introduction. In Hobbes, Thomas (2017/1651), *Leviathan*, London: Penguin Classics, pp. viii-xxxvi.
- Butler, Judith (2012). 'Can one lead a good life in a bad life?'. *Radical Philosophy*, 176, pp. 9-18.
- Butler, Judith (2020). *The Force of Nonviolence: The Ethical in the Political*. Brooklyn, NY : Verso.
- Ceballos, Gerardo, Ehrlich, Paul R., Barnosky, Anthony D., et al. (2015). 'Accelerated modern human-induced species losses: entering the sixth mass extinction'. *SciencesAdvances*, 1(5), e1400253.
- Curley, Edwin (1990). 'Reflections on Hobbes: Recent Work on his Moral and Political Philosophy'. *Journal of Philosophical Research*, 15, pp. 169-226.
- Curley, Edwin (1991). 'The State of Nature and Its Laws in Hobbes and Spinoza'. *Philosophical Topics*, 19(1), pp. 97-117.
- Derrida, Jacques (1983). *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Galilée.
- Diamond, Jared (2005). *Collapse: How societies choose to fail or succeed*. New York, NY: Viking Press.
- Eagleton, Terry (2018). *Radical Sacrifice*. London: Yale University Press.

- Extinction Rebellion (2019). *This Is Not A Drill: An Extinction Rebellion Handbook*. London: Penguin.
- Glass, James M. (1988). 'Notes on the Paranoid Factor in Political Philosophy: Fear, Anxiety, and Domination'. *Political Psychology*, 9(2), pp. 209-228.
- Hallam, Roger (2019). *Common Sense for the 21st Century: Only Nonviolent Rebellion Can Now Stop Climate Breakdown and Social Collapse*. White River Junction, VT: Chelsea Green.
- Hobbes, Thomas (2017/1651). *Leviathan*. London: Penguin Classics.
- Hulme, Mike (2008). 'The Conquering of Climate: Discourses of Fear and their Dissolution'. *The Geographical Journal*, 174(1), pp. 5-16.
- Israel, Jonathan (2014). Inleiding. In Spinoza, Baruch, *Staatkundige Verhandeling*, Amsterdam: Wereldbibliotheek, pp. 11-23.
- Jaquet, Chantal (2018). *Affects, Actions and Passions in Spinoza*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Jaquet, Chantal (2019). 'Désobéissance et droit de guerre dans le Traité politique'. In S. Lavaert & P.-F. Moreau (red.), *Spinoza et la politique de la multitude* (forthcoming 2021), Lyon: ENS Éditions. Manuscript submitted for publication.
- Jonas, Hans (2011/1979). *Het Principe Verantwoordelijkheid: Onderzoek naar een ethiek van voor de technologische civilisatie*. Utrecht: Ijzer.
- Kouba, Petr (2019). 'The Phenomenology of Sacrifice in Marion, Patočka and Nancy'. *Open Theology*, 5, pp. 377-385.
- Kwek, Dorothy H.B. (2015). 'Power and the multitude: A spinozist view'. *Political Theory*, 43(2), pp. 155-184.
- Lagasnerie, Geoffroy de (2015). *L'art de la révolte: Snowden, Assange, Manning*. Paris: Pluriel.
- Lagasnerie, Geoffroy de (2019). *La conscience politique*. Paris: Fayard.
- Latour, Bruno (2015). *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno (2017). *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*. Paris: La Découverte.
- Lavaert, Sonja (2011). *Het perspectief van de multitude: Agamben, Machiavelli, Negri, Spinoza, Virno*. Brussel: VUB Press.
- Lavaert, Sonja (2020). *Vrijheid, Gelijkheid, Veelheid: Het moderne democratie-denken van Machiavelli tot Spinoza en zijn kring*. Brussel: ASP Editions.

- Lloyd, Sharon A. & Sreedhar, Susanne (2019). 'Hobbes's Moral and Political Philosophy'. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (red.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/hobbes-moral/> (geraadpleegd op 22 april 2020).
- Lordon, Frédéric (2015). *Imperium: Structures et affects des corps politiques*. Paris: La Fabrique.
- Lordon, Frédéric (2016). *Les affects de la politique*. Paris: Seuil.
- Lordon, Frédéric (2018). *La condition anarchique*. Paris: Seuil.
- Malcolm, Noel (2005). 'What Hobbes Really Said'. *The National Interest*, 81, pp. 122-128.
- Martinich, Al (2004). 'The political philosophy of Thomas Hobbes'. *Think*, 3(7), pp. 55-60.
- McQueen, Alison (2017). *Political Realism in Apocalyptic Times*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McQueen, Alison (2018). 'The Wages of Fear? Toward Fearing Well About Climate Change'. In M. Budolfson, et al. (red.), *Philosophy and Climate Change* (forthcoming 2020), Oxford: Oxford University Press. Manuscript submitted for publication.
- Meulders, Xavier (2019). 'Vrijheid, autoriteit en contract: hoe Hobbes' filosofie van de vrijheid leidt tot een grenzeloos rechtspositivisme'. In A. Kinneging, et al. (red.), *Thomas Hobbes: De ik-gerichtheid van de politieke filosofie* (pp. 107-129). Eindhoven: Damon.
- Montaigne, Michel de (2009/1595). 'XIX: Philosopher, c'est apprendre à mourir' (traduction en français moderne par G. de Pernon). *Les Essais: Livre I* (pp. 117-136). numlivres.fr: pernon-éditions.
- Moreau, Pierre-François & Ramond, Charles (2011). 'Brèves remarques sur le 'naturalisme' de Spinoza'. In *Spinoza: Nature, Naturalisme, Naturation*, pp. 7-10. Pessac: PUB.
- Moreau, Pierre-François (2019). *Spinoza et le spinozisme*. Paris: PUF.
- Moreau, Pierre-François (2019). 'La multitude et l'insurrection'. In S. Lavaert & P.-F. Moreau (red.), *Spinoza et la politique de la multitude* (forthcoming 2021), Lyon: ENS Éditions. Manuscript submitted for publication.
- Nancy, Jean-Luc & Livingston, Richard (1991). 'The Unsacrificeable'. *Yale French Studies*, 79, pp. 20-38.
- Negri, Antonio (1991/1981), *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Negri, Antonio (2013). *Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity*. New York, NY: Columbia University Press.

- Negri, Antonio (2020). *Spinoza: Then and Now*. Cambridge: Polity.
- Reitz, Tilman (2019a). 'The Political Treatise in present discussion'. In W. Bartuschat, et al. (red.), *Naturalism and Democracy: A commentary on Spinoza's 'Political Treatise' in the context of his system* (pp. 149-180). Leiden: Brill.
- Reitz, Tilman (2019b). 'Droits subjectifs et pouvoir collectif. Les perspectives d'une critique spinoziste du libéralisme'. In S. Lavaert & P.-F. Moreau (red.), *Spinoza et la politique de la multitude* (forthcoming 2021), Lyon: ENS Éditions. Manuscript submitted for publication.
- Ripple, William J., Wolf, Christopher, Newsome, Thomas M., et al. (2017). 'World Scientists' Warning to Humanity: A Second Notice'. *BioScience*, 67(12), pp. 1026-1028.
- Servigne, Pablo & Stevens, Raphaël (2015). *Comment tout peut s'effondrer: Petit manuel à la collapsologie à l'usage des générations présentes*. Paris: Seuil.
- Sharp, Hasana (2005). 'Why Spinoza Today? Or, "A Strategy of Anti-Fear"'. *Rethinking Marxism*, 17(4), pp. 591-608.
- Sharp, Hasana (2017). 'Spinoza and the possibilities for radical climate ethics'. *Dialogues in Human Geography*, 7(2), pp. 156-160.
- Sharp, Hasana (2020). 'Not all Humans: Radical Criticism of the Anthropocene Narrative'. *Environmental Philosophy*, 17(1).
- Sloterdijk, Peter (2016). *Stress and Freedom*. Cambridge: Polity.
- Sophocles (2007). *Antigone* (vertaald door J. Boonen). Leuven: Acco.
- Spinoza, Baruch (2018/1670). *Theologisch-politiek traktaat*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Spinoza, Baruch (2016/1677). *Ethica*. Amsterdam: Boom.
- Spinoza, Baruch (2015/1677). *Staatkundige Verhandeling*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Steinberg, Justin (2019). 'Spinoza's Political Philosophy'. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (red.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/spinoza-political/> (geraadpleegd op 23 april 2020).
- Stiegler, Bernard (2020). *Qu'appelle-t-on panser?: 2. La leçon de Greta Thunberg*. Paris: LLL.
- Terpstra, Marin & Wit, Theo de (1987). 'Afschrikking en zelfopoffering: Thomas Hobbes en het nucleaire tijdperk'. *Krisis*, 29, pp. 27-46.
- Van den Enden, Hugo (1979). 'Thomas Hobbes and the debate on the free will: his present-day significance for ethical theory'. *Philosophica*, 24(2), pp. 185-216.

Wit, Theo de (2019). 'Ad Mortem. Carl Schmitt en Thomas Hobbes over het zelfoffer voor de staat'. In A. Kinneging, et al. (red.), *Thomas Hobbes: De ik-gerichtheid van de politieke filosofie* (pp. 65-80). Eindhoven: Damon.

Toestemmingsformulier openbaarmaking masterproef

Student : Thomas van Binsbergen

Rolnummer : 0517498

Opleiding : Wijsbegeerte en Moraalwetenschappen, afstudeerrichting Wijsbegeerte (Media-, Cultuur en Politieke Filosofie)

Academiejaar : 2019-2020

Masterproef

Titel : Vrees en Klimaatpolitiek: Een filosofisch onderzoek van affect en macht door de lens van Hobbes en Spinoza

Promotor : Prof. dr. Sonja Lavaert

De masterproef waarvoor de student een examencijfer van 14/20 of meer behaalt, en waaromtrent geen 'non disclosure agreement' (NDA of geheimhoudingsovereenkomst) werd opgesteld, kan kosteloos worden opgenomen in de vubis-catalogus van de centrale universiteitsbibliotheek mits expliciete toestemming van de student.

De student kiest in het kader van de mogelijkheid tot kosteloze terbeschikkingstelling van zijn/haar masterproef volgende optie:

- OPEN ACCESS: wereldwijde toegang tot de full tekst van de masterproef
- ENKEL VANOP DE CAMPUS: enkel toegang tot de full tekst van de masterproef vanop het VUB-netwerk
- EMBARGO WAARNA OPEN ACCESS VOLGT: pas wereldwijde toegang tot de full tekst van de masterproef na een opgegeven datum, met name ...
- EMBARGO WAARNA ENKEL TOEGANG VANOP DE CAMPUS VOLGT: enkel vanop de campus toegang tot de full tekst van de masterproef na een opgegeven datum, met name ...
- FULL TEKST NOOIT TOEGANKELIJK: geen toegang tot de full tekst van de masterproef
- GEEN TOESTEMMING voor terbeschikkingstelling

De promotor bevestigt de kennisname van het voornemen van de student tot terbeschikkingstelling van de masterproef in de vubis-catalogus van de centrale universiteitsbibliotheek.

Datum: 7/08/2020

Handtekening promotor:



Dit document wordt opgenomen in de masterproef. De student die het formulier niet voegt aan de masterproef en/of geen keuze heeft aangeduid en/of het formulier niet ondertekend heeft en/of geen kennisgeving aan de promotor heeft gedaan, wordt geacht geen toestemming tot openbaarmaking te verlenen; in dat geval zal de masterproef enkel worden gearhiveerd, maar is deze niet publiek toegankelijk.

Opgesteld te Brussel op 7 augustus 2020

Handtekening student

