

OPGEWEKTE POLITIEK, OF EEN POLITIEK VAN DE LAETITIA?

Marin Terpstra | Centrum voor Ethiek, Radboud Universiteit Nijmegen | September 2008

“Uit de grondslagen van het staatkundige leven ... volgt met de grootste duidelijkheid dat het uiteindelijke doel van de politiek niet is om te heersen of de mensen met vrees in bedwang te houden en aan een ander ondergeschikt te maken, maar integendeel om de enkeling van vrees te bevrijden ...”¹

Een lange ervaring², die nog eens diep geworteld is in onze ‘antipolitieke’ christelijke cultuur³, heeft de politiek een slechte naam bezorgd. De mensen die zich met politiek en dus met macht inlaten staan bekend als onbetrouwbare, leugenachtige, zelfzuchtige, machtsbeluste en vaak ook nog kille wezens die geen beletselen kennen andere mensen te schaden, te benadelen, te beroven, te martelen of zelfs te doden. Of zoals Spinoza met wat meer terughoudendheid schrijft: “Staatslieden van beroep hebben daarentegen de naam dat zij de mensen veeleer zoeken te bedriegen dan wel voor hun belangen waken en worden daarom niet zozeer om hun wijsheid dan om hun geslepenheid geroemd”⁴. Politiek is een zaak die een rechtgeaard mens veeleer tot droefheid zou moeten stemmen. Spinoza zal de harde feiten en tragische gebeurtenissen van de politieke werkelijkheid niet ontkennen. Zijn beeld van politiek en staatslieden wijkt echter toch af van de zwartgallige schilderingen uit de overlevering van de onderdrukten. Spinoza wil de politiek begrijpen zoals men ook de werkelijkheid van de dampkring kan begrijpen⁵. Hoe onaangenaam storm of bliksem ook kunnen zijn, wie begrijpt hoe dit alles werkt wordt toch met een zekere blijdschap vervuld – de blijdschap van het begrijpen zelf dat duidt op een vergroting van het vermogen tot denken⁶.

Politieke zaken zo begrijpen dat ze niet langer de gemoedsrust verstoren zou echter nog iets anders kunnen zijn dan de politieke zaken begrijpen zoals ze zich voordoen. Loopt Spinoza’s ethische inzet niet het gevaar juist de wetenschappelijke eis van een begrip van

¹ Spinoza, *Theologisch-politiek traktaat* (vertaling F. Akkerman), Wereldbibliotheek, Amsterdam 1997, 20.6, blzn.426-427.

² Walter Benjamin, ‘Over het begrip van de geschiedenis’ (1939), in *Maar een storm waait uit het paradijs. Filosofische essays over taal en geschiedenis*, SUN Nijmegen 1996, VIII, blz.146: “De traditie van de onderdrukten leert ons dat de ‘uitzonderingstoestand’ waarin we leven, de regel is.” Zie ook IX voor het beeld van de engel die met een blik naar het verleden vaststelt: “één grote catastrofe die onafgebroken puinhoop op puinhoop stapelt”.

³ Rousseau heeft erop gewezen dat de gerichtheid op het eeuwige leven de aandacht van de christelijk mens voor de politieke zaken in dit leven nadelig beïnvloedt. (Zie hoofdstuk 8 van boek 4 van *Du contrat social*.) Spinoza is hem met vele andere politieke denkers voorgegaan door de herwaardering van het republicanisme, de positieve betrokkenheid op de politieke orde.

⁴ *Staatkundig vertoog* (vertaling W. Meijer), S.L. van Looy, Amsterdam 1901, 1.2 , blz.2.

⁵ A.w., 1.4, blz.4.

⁶ Dat is de hoofdgedachte in Spinoza’s *Ethica* uitlopend op de stellingen 27, 32 en 38 in deel 5.

politiek te verhinderen? Kan de politiek begrepen worden los van de ervaringen van de mensen die er handelend en lijdend mee te maken krijgen? In dit artikel zal ik onderzoeken of dit probleem zich inderdaad bij Spinoza voordoet. Mijn stelling is dat Spinoza het weet te vermijden door ook de praktische politieke gevolgen te doordenken van zijn ethische inzet. Er is een politiek van de *laetitia* denkbaar en uitvoerbaar, een mogelijkheid die niet betekent dat men de ogen sluit voor de grenzen waaraan zij daadwerkelijk is blootgesteld.

Wat kan een politiek van de *laetitia* betekenen? Laten we allereerst Laetitia Griffith aan het woord. Zij is lid van de Nederlandse Tweede Kamer fractie van de Volkspartij voor Vrijheid en Democratie en schrijft op haar website het volgende: “Ik zal mijn bijdrage blijven leveren aan de toekomst en de vooruitgang van Nederland! Ik sta voor Vrijheid, Veiligheid en Democratie. Zelfontplooiing, bescherming van de zwakkere en respect voor andersdenkenden hoort daarbij.” Dat klinkt behoorlijk opgewekt en getuigt van groot zelfvertrouwen, zou ik zeggen. Deze politica zal niet de enige zijn die dergelijke blijmoedige en optimistische taal bezigt, maar in dit geval doet zij haar naam eer aan. Ik verwijs naar deze uitspraken niet alleen om mijn verhaal op een lichtvoetige wijze in te leiden, maar toch ook wel met een serieuze ondertoon. De positieve benadering van mensen en vraagstukken lijkt volgens velen een grotere kans van slagen te hebben dan benaderingen die mensen afwijzen of zaken in een kwaad daglicht stellen. Men raadplege de handboeken op het gebied van bestuur, management en communicatie. Ook hier is de vraag: wordt ons hier een rad voor ogen gedraaid of zit er een kern van waarheid in?

1. Spinoza over een politiek van de *laetitia*

De gemoedsbewegingen blijheid (*laetitia*) en droefheid (*tristitia*) en alle daarvan afgeleide gemoedsbewegingen zoals liefde en haat, hoop en vrees enzovoort spelen zich af in lichaam en geest van de enkeling. Het zijn eigenschappen van een mens, of beter van de *stemming* waarin een mens zich bevindt. Deze stemming is verbonden met de gevoelens, de gedachten en het gedrag van een mens op een bepaald ogenblik. Spinoza maakt in de *Ethica* al duidelijk dat deze gemoedsbewegingen met gebeurtenissen in de omgeving van de mens te maken hebben en bovenal met de medemensen in die omgeving. De stemming heeft echter niet alleen deze tussenmenselijke betekenis, zeker niet als we de aandacht verschuiven naar de maatschappelijke en politieke werkelijkheid. Daar onderhouden mensen betrekkingen met elkaar en komen dus, om het maar even zo uit te drukken, verschillende gemoedsbewegingen en stemmingen met elkaar in aanraking. Het gevolg is dat de maatschappelijke en politieke werkelijkheid moet worden begrepen als een geheel van gemoedsbewegingen op een hoger

geaggregeerd niveau. In zijn *Ethica* heeft Spinoza daar weinig aandacht voor, aangezien het daar om het heil van de enkeling gaat. Zijn leer is echter van dien aard dat een toepassing daarvan op maatschappelijk en politiek vlak voor de hand ligt. De vraag is of Spinoza deze lijn ook zo heeft doorgetrokken – in dit geval dan wat betreft de *laetitia*.

Wat voor de enkeling geldt, zijn zwenkingen tussen blijheid en droefheid als algemene gemoedstoestanden, geldt dan ook voor een gemeenschap van mensen⁷. Het zou dan kunnen zijn dat een groep mensen gemeenschappelijke gevoelens hebben en dat hun gezamenlijke vermogen tot denken en handelen kan toenemen of afnemen. We zien dat aan de politiek-emotionele barometer: de maatschappelijke stemmingen. De beurs is optimistisch of pessimistisch gestemd. Het vertrouwen van de consument is toegenomen of afgenomen, zich uitend in meer of minder bestedingen. Er heerst angst voor een onzekere toekomst of men ziet opgewekt uit naar het nieuwe jaar. Enzovoort. De vraag is daarom: heeft Spinoza oog voor een meer politiek vervolg op zijn affectenleer en zo ja, wat voor een oog? In de politieke geschriften zelf spreekt Spinoza weinig over de blijdschap, maar genoeg voor een eerste kennismaking met een politiek van de *laetitia*. Het zijn drie passages: één in het *Staatkundig vertoog*, twee in het *Theologisch-politiek traktaat*. De tegenpool *tristitia* wordt slechts één keer genoemd: in dezelfde passage van het *Staatkundig vertoog*.

1.1 Lof en blaam in menselijke betrekkingen

De eerste vermelding van een aspect van opgewekte politiek betreft de betekenis van lof en blaam in de maatschappelijke en politieke orde. Spinoza definieert deze als “aandoeningen van blijdschap en droefheid, gepaard aan de gedachte aan menselijke macht of onmacht als oorzaak”. Spinoza verwijst daarbij naar (het derde deel van) de *Ethica*⁸. Beide teksten blijken bij lezing toch niet hetzelfde te zeggen – een verschil dat ons opmerzaam maakt op een eerste probleem in een politiek van de blijheid.

De korte aanduiding in het *Staatkundig vertoog* betekent dat lof voortkomt uit de blijdschap die een mens ondervindt en in woord of gebaar uitdrukt bij het zien van de macht (*virtus*) van een ander mens. Burgers zullen dus meer geprezen worden naarmate ze meer blijk geven van hun kunnen. Omgekeerd komt blaam voort uit de droefheid die het aanschouwen van menselijk onmacht (*impotentia*) teweegbrengt. Het menselijke geploeter of

⁷ In algemene termen bevestigt Spinoza's tekst deze stelling natuurlijk zeker: *Staatkundig vertoog*, a.w., 2.13 en 2.16 bijvoorbeeld; daar spreekt Spinoza ook over de keerzijde, te weten dat mensen door bepaalde affecten uit elkaar gedreven worden of in botsing komen: 2.14. Zie ook hoofdstuk 16 van het *Theologisch-Staatkundig vertoog*. Iets anders is echter of Spinoza er in slaagt zijn affectenleer te gebruiken in analyses van bijzondere maatschappelijke en politieke kwesties.

⁸ *Staatkundig vertoog*, a.w., 2.24, blz.22; verwezen wordt naar stelling 29, opmerking, van deel 3 van de *Ethica*. De vertaler merkt op dat de omschrijving in het *Staatkundig vertoog* “beter is dan die van” de *Ethica*.

de menselijke domheid stemt droevig en roept als antwoord een algehele veroordeling van de samenleving op. Deze korte aanduiding vraagt om nadere uitleg, want eigenlijk weet de lezer niet meteen wat Spinoza hier bedoelt. Wat verstaat hij onder macht en onmacht? Waarom spreekt hij hier in algemene termen?

In het onderlinge verkeer tussen mensen, zo lezen we in de parallelle tekst in de *Ethica*⁹, zal ieder trachten dat te doen waarvan men meent dat anderen dit met vreugde zien. En omgekeerd zal men die mens loven die ons met blijdschap vervult. Oftewel: onze blijdschap over wat anderen doen, uiten wij aan de ander door middel van complimentjes. Omgekeerd keuren we af wat ons droevig maakt en zullen wij proberen te vermijden andere mensen verdriet te doen. Alhoewel het paar eerzucht (*ambitio*) en vriendelijkheid (*humanitas*) op een ander soort menselijke betrekkingen duidt dan het paar goedkeuring/lof (*laus*) en afkeuring/blaam (*vituperium*), zet Spinoza ze terecht bij elkaar. Het gaat om de twee kanten van het behagen of onbehagen dat mensen elkaar geven. De eerzuchtige doet alles om door anderen goedgekeurd of geloofd te worden en vermijdt alles wat anderen in hem afkeuren. Het bestaan van lof en blaam roept gedrag bij mensen op: ze zullen volgens de maatstaven van anderen proberen te handelen. Kortom, mensen proberen het elkaar naar de zin te maken. Dat lijkt een behoorlijk blijmoedig inzicht van Spinoza, ware het niet dat de *Ethica* uitdrukkelijk spreekt van verbeelding. Mensen stemmen hun handelen af op wat ze ménen dat anderen als plezierig of vervelend zullen ervaren, maar zonder te weten of dit ook het geval is. Ook blijft hier de gevolgtrekking buiten beschouwing dat de meningen en maatstaven van mensen kunnen verschillen. Men meent iets te doen dat de ander met vreugde zal ontvangen, maar de ander blijkt dat geenszins op prijs te stellen. Men kan nog meer voorbeelden van dergelijke misverstanden bedenken: zie hier de tragedie van ‘s mensen goede bedoelingen.

In het *Staatkundig vertoog* (TP 2.24) neemt Spinoza deze gedachte weer op, maar betreft deze goedkeuring en afkeuring van menselijk handelen uitdrukkelijk op achtereenvolgens deugdzaamheid (*virtus*) en onvermogen (*impotentia*), dat wil zeggen op een bepaalde voorstelling van wat mensen met blijdschap vervult. Het *Staatkundig vertoog* spreekt in tegenstelling tot de *Ethica* van “idee” en wel omdat daarin al veeleer sprake is van een maatschappelijke en politieke orde die maatstaven kent voor rechtvaardig handelen. Hieruit leren we dan dat er een verschil is tussen de blijdschap die spontaan ontstaat in menselijke

⁹ In de vertaling van Nico van Suchtelen (Wereldbibliotheek, Amsterdam 1979): “Dit streven om iets te doen, of ook wel iets te laten alleen om den mensen te behagen, wordt *Eerzucht* genoemd, vooral wanneer wij zo hevig de menigte zoeken te behagen dat wij iets doen of laten tot ons eigen of anderer nadeel, anders pleegt men het *Mensenmin* [Vriendelijkheid] te noemen. Voorts noem ik de Blijheid over een handeling waardoor een ander ons heeft willen verheugen *Goedkeuring*, de Droefheid daarentegen waarmede wij ons van eens anders handelingen afwenden, *Afkeuring*.”

betrekkingen (gevoelens die met de verbeelding gegeven zijn) en de blijdschap die wij als staatsburger ondervinden wanneer wij andere deugdzame burgers ontmoeten; of wanneer wij vaststellen dat een land grotendeels bestaat uit zelfstandige en rechtvaardige burgers. En omgekeerd is er een verschil tussen onze gevoelsmatige ergernis over het gedrag van mensen en onze zorgen over een land waar burgers de wet minachten. Voor een politiek van de blijdschap levert dat een probleem op, omdat gevoel en redelijkheid niet hoeven samen te vallen. De politicus moet zowel de stemming in het land als de verstandige burgers tevreden stellen, terwijl het toch niet eenvoudig is het ieder naar de zin te maken¹⁰. Het komt de maatschappelijke orde ten goede wanneer de maatstaven bij de waardering van andere mensen enigszins gemeenschappelijk zijn, zodat mensen omgekeerd ook weten hoe ze zich moeten gedragen. De *humanitas* gaf hier al een aanwijzing in de goede richting: het behagen van andere mensen is een goede zaak als ze verder geen nadelen oplevert.

Het is heel wel mogelijk dat een deugdzame burger in een maatschappij leeft die op zijn deugd geen prijs stelt of daar zelfs haar afschuw over uit. Een dergelijke maatschappij laat zich leiden door maatstaven die eerder aan de *imaginatio* en dus aan het gemoedsleven van onzelfstandige mensen zijn ontleend. Het tonen van het vermogen tot vrij handelen en denken roept dan geen blijdschap, lof en bewondering op, maar wordt afgekeurd. De kritiek is uiteraard wederzijds, want de vrije man heeft voor niets zo weinig waardering als voor het soort mensen dat een dergelijke maatschappij vormt. Weliswaar is de blaam in het ene geval onredelijk en komt ze voort uit ‘vooroordelen’, en is ze in het andere geval in ieder geval redelijker¹¹, men moet wel erkennen dat gegeven de menselijke natuur dergelijke omstandigheden zich voordoen. Een nachtmerrie voor Spinoza is ten slotte in een staat te leven waarin deugdzame burgers zijn blootgesteld aan de afkeuring van mensen die macht hebben en hun verbeelding laten spreken¹².

1.2 Onheilsprofetie en politieke ontspanning

Uit een andere tekst leren we dat het niet altijd zo is, dat mensen proberen bij anderen in het gevele te komen. Er zijn mensen die het erop kunnen wagen tegen het gevoelen van mensen in te gaan. We zijn dan wel in het rijk van de verbeelding beland. Dat lezen we in het hoofdstuk over de profeten in het *Theologisch-politiek traktaat*. De profeten lijken in het geheel niet bewogen te worden door hun voorstelling van wat andere mensen vreugde zal bezorgen. De

¹⁰ Zie *Staatkundig vertoog*, a.w., 5.7, blz.46.

¹¹ Het toppunt van de redelijkheid is uiteraard dat men zich niet langer door het bestaan van dit soort mensen geraakt voelt; men moet in ieder geval proberen ze te vermijden.

¹² *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., 20.13, blzn.432-433.

profeet wordt door andere krachten gedreven. Hij zorgt niet allereerst voor vermaak, zagezegd, maar laat vooral zijn eigen stemming spreken. De opgewekte profeet is nog het meest publieksvriendelijk: hij verhaalt van overwinningen en vrede, of van andere zaken die mensen tot vreugde stemmen. De somber gestemde onheilsprofeet echter verkondigt ons “oorlogen, terechtstellingen en alle mogelijke rampen”¹³. De profeet kan zichzelf zijn en zijn gevoel onder woorden brengen, omdat hij gezag heeft bij mensen. Het is blijkbaar aanvaardbaar dat bepaalde mensen de regel mogen doorbreken dat ze zich aanpassen aan het gemoed van anderen, namelijk wanneer anderen menen dat zij iets goddelijks openbaren. Uit Spinoza’s analyse bleek al dat mensen die zich dit kunnen veroorloven aan bepaalde eisen moet voldoen¹⁴.

Dit voorbeeld van de profeet geeft een nieuw inzicht in de rol van blijheid en droefheid in de maatschappelijke en politieke werkelijkheid. Hier gaat het namelijk niet om wat mensen doen in hun alledaagse leven en hun onderlinge betrekkingen, maar om een bijzonder soort maatschappelijk handelen. Een profeet brengt een boodschap met een zeker gezag en heeft daarom meer dan andere mensen invloed op de maatschappelijke stemming. De profeet gaat doorgaans in *tegen* de heersende stemming: is deze goed en onbekommerd, dan komt de verkondiger met een onheilsboodschap. Is de stemming somber, dan kan de ziener de mensen weer opbeuren door licht aan het einde van de tunnel te laten schijnen. Een politiek van de blijheid kan soms ongepast of ronduit decadent zijn, omdat ze mensen ondanks toekomstige ellende in hun onwetendheid en argeloosheid bevestigt. Een slechte boodschap zou beter zijn. Die kan hard aankomen en tot droefheid stemmen, maar uiteindelijk zal men voor de waarschuwing dankbaar zijn – althans als men deze ernstig heeft genomen. Op het juiste moment door de juiste persoon op de juiste wijze ingebracht kan een blijde boodschap echter ook wonderen doen. Dit alles gaat dan alleen op voor ‘ware’ profeten. De ‘valse’ profeten brengen slechts verwarring teweeg.

In het verlengde hiervan ligt ook de politiek van de blijheid die Mozes voerde in de theocratische politieke orde van de oude joden. In het *Theologisch-politiek traktaat* gaat Spinoza zeer uitvoerig in op het staatsmanschap van Mozes¹⁵. Weliswaar was het joodse volk na de uittocht uit Egypte een vrij volk en onderwierp het zich vervolgens aan de Verlosser-God Jahweh, maar in zijn gemoed bleef het slaafs. Het kon de heerschappij van God niet verdragen en daarom werd de politieke macht op Mozes overgedragen. Die moest rekening

¹³ *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., 2.7, blz.119.

¹⁴ *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., 2.5, blz.118: een levendige verbeelding, tekenen (een voorspelling die uitkomt, een wonder), neiging tot het goede.

¹⁵ *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., vooral 5.10-12 en 17.7 en volgende.

houden met de gemoedstoestand van de joden, hun mentaliteit zoals we nu zouden zeggen. Deze mensen waren niet in staat zichzelf te regeren. Het moest dus vermeden worden dat ze ook maar voor even zelf konden beslissen wat ze moesten doen. Mozes liet zich daarom door God een grote hoeveelheid regels influisteren, die hij met een zekere mildheid in de praktijk bracht. Aangezien het volk ook nog koppig was, zorgde hij er tevens voor “dat het volk niet uit vrees, doch vrijwillig zijn plicht zou doen”¹⁶. Misschien kan men hier in plaats van “vrijwillig” ook “blijmoedig” lezen: op de tegenstelling tussen een politiek van de vrees en een politiek van de blijheid kom ik nog terug. De godsdienst voerde Mozes vervolgens in “opdat het volk niet uit vrees, doch uit vroomheid (*devotio*) zijn plicht zou doen”¹⁷. Ook vroomheid of toewijding wijst op een houding die tegenover de droefheid van de vrees staat: mensen hebben het gevoel iets goeds te doen en zijn graag bereid daarvoor een offer te brengen.

Later in hoofdstuk 17 spreekt Spinoza hierover nog uitvoeriger wanneer hij zijn best doet de voortreffelijkheid van de theocratie aan te tonen¹⁸ – hoezeer hij óók wijst op de ernstige tekortkomingen die er in schuilgaan. Daar lezen we hoe bijzonder de gevoerde politiek van die staat is geweest.¹⁹ De burgers werden aan de staat gebonden door een grote rechtvaardigheid in de verdeling van grond en in de verzekering van het eigendom. De burgers waren op godsdienstige en politieke gronden gehouden aan de naastenliefde. Geen mens kon heersen over de ander, omdat alle burgers alleen God gehoorzaamheid verschuldigd waren. De liefde voor het vaderland en voor de medeburger – ook een vorm van blijdschap – werden als hoogste deugdzaamheid (*pietas*) beschouwd. De keerzijde was overigens wel dat deze vaderlandsliefde gepaard ging met grote haat jegens andere volken. Het grote aantal regels dat deze staat kende, maakte er een leerschool van de gehoorzaamheid van. Heel verstandig was het daarom dat de staat af en toe de teugels liet varen en ruimte bood “aan rust en blijdschap”. De godsdienstige vieringen, zoals gezamenlijke feestmalen, waren overigens wel verplicht. Niettemin meent hij “dat er niets doelmatigers bedacht kan worden dan dit om de harten der mensen te beïnvloeden. Want niets wint de harten meer dan blijdschap die voortkomt uit vrome toewijding, dat wil zeggen uit liefde en bewondering samen”. Deze uitspraak bevestigt mijn eerdere lezing dat vrijwilligheid en toewijding wijzen op een

¹⁶ *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., 5.10, blz.178.

¹⁷ *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., 5.11, blz.179.

¹⁸ Zie mijn artikel ‘De betekenis van de oudtestamentische theocratie voor de politieke filosofie van Spinoza. Een hoofdstuk uit de geschiedenis van de politieke theologie’, in *Tijdschrift voor filosofie*, 60(1998)2, blzn.292-320.

¹⁹ *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., 17.25, blzn.388-390.

blijmoedige vorm van gehoorzaamheid van burgers aan de staat. Een saamhorigheidsgevoel kweekt men door een politiek van de *laetitia*, door gedeelde vreugde.²⁰

1.3 Voorlopig besluit: iedereen blij ...?

Laat ik kort herhalen, wat ik gevonden heb na de bespreking en uitwerking van de drie passages over blijheid in de politiek. Blijdschap is een belangrijke eigenschap van de mens, want heel zijn streven is gericht op een vreugdevol bestaan voor hemzelf, maar ook voor anderen. Niet alleen probeert de mens zich zo veel mogelijk voor te stellen wat hem opwekt – namelijk een toenemend vermogen tot denken en handelen²¹ –, wat we kunnen samenvatten als levensvreugde, maar ook zal hij zich aanpassen aan anderen en proberen zijn medemensen met blijdschap te vervullen. Iedereen blij, dat is het motto. We kunnen daaruit met Spinoza een belangrijke conclusie trekken voor de politiek. Het loont als de staat erin slaagt mensen bepaalde gedragsregels voor te schrijven. Houden mensen zich daaraan dan handelen ze op een wijze die door anderen gewaardeerd of zelfs geprezen wordt, maar die in ieder geval ook tot een grotere mate van blijdschap in de samenleving kan leiden. Dat leert ook de ervaring: mensen die zich in de omgang fatsoenlijk gedragen, brengen vreugde en dit leidt tot een grotere betrokkenheid op de samenleving. Gaat het fatsoen achteruit, dan nemen de ergernissen toe en ontstaat een algemene ontstemdheid die de betrokkenheid op de samenleving verminderen. Mensen gaan elkaar uit de weg, of komen veeleer in botsing. Het klinkt een beetje mechanisch uiteraard, maar men kan op grond hiervan zeggen dat inzicht in de affectieve huishouding van de burgersamenleving kan helpen de stemming te verbeteren. Lukt dat dan brengt dit een groter maatschappelijk kapitaal met zich mee. De politiek van de blijheid is een poging de handelingsbekwaamheid van een samenleving te vergroten – niet alleen in de zin van toegenomen bedrijvigheid, maar bijvoorbeeld ook in een bloeiend kunstzinnig, wetenschappelijk en geestelijk leven. Spinoza zal zeker niet hebben geloofd in de zwart-Romantische leer dat de kunst voortkomt uit een gekweld gemoed of dat schrijvers het beste uit zichzelf kunnen halen onder een dictatoriaal of totalitair regiem.

Helaas heeft de mens van nature geen macht over zijn gemoedsbewegingen. Zijn gevoelsleven wordt in belangrijke mate bepaald door alle associaties die het geheugen voortbrengt. Hij of zij maakt anderen dus helemaal niet altijd blij, en omgekeerd anderen hem

²⁰ In hoofdstuk 5 in het bijzonder heeft Spinoza aangegeven dat dergelijke vieringen niet direct bijdragen aan het menselijke heil en dus ook geen algemeen ethische betekenis hebben. Hoe een staatsman het volk moet benaderen verschilt van geval tot geval: hij heeft altijd te maken met bijzondere gemoedstoestanden. Hoe interessant Spinoza's analyses ook zijn, men krijgt ook het gevoel dat het hem vooral gaat om een historisering van de Hebreeuwse staat teneinde op grond daarvan te kunnen stellen dat het Israel uit de Bijbelteksten heden ten dage geen model meer kan zijn en geen universele waarde heeft.

²¹ Zie vooral de stellingen 11 en 12 in het derde deel van de *Ethica*.

of haar niet – ook al handelt ieder met de beste bedoelingen. We zagen dat ook allerlei profeten die hun hart luchten en krachtige beelden de wereld insturen de stemming van een groep mensen vaak sterk beïnvloeden. Zij kunnen ten kwade of ten goede een massa in een bepaalde richting sturen. Spinoza's politieke grondbeginsel is een groep mensen zo te besturen dat zij eendrachtig en in vrede samenleven. Dat zal gebeuren als zij inzicht in zichzelf ontwikkelen en dus weten wat mensen altijd en overal tot een bestendige en niet wisselvallige vreugde brengt, namelijk deugdzaamheid. Deze ethische weg is moeizaam. Er is dus ook een politiek van de blijdschap nodig, die aan de ene kant lof toezwaait aan waarachtige staatsburgers en aan de andere kant de burgers tot rechtvaardig handelen dwingt zonder van hun bestaan een grauwe plichtpleging te maken. Brood en spelen moeten de tucht verzachten.

Moet dit alles een utopie blijven en dus voor de politieke praktijk van weinig nut? Wel voorzover degenen die aan het stuur van de affectieve huishouding staan zelf ook aan gemoedsbewegingen onderhevig zijn – en dus eerder onderdeel zijn van die huishouding dan stuurlieden in strikte zin. Spinoza is in dit opzicht dubbelzinnig gebleven in zijn opvatting van staatslieden en bestuurders in het algemeen. Suggereert hij niet al te vaak dat de politieke macht als *summa potestas* buiten de maatschappij staat en over die maatschappij heerst? Maar geeft hij tegelijk niet altijd ook aan dat de mensen die deze macht uitoefenen niet anders zijn dan degenen over wie de macht wordt uitgeoefend? Op een of andere manier moet dus inzichtelijk gemaakte worden welke *innerlijke beweging* het mogelijk maakt dat de gemoedstoestanden van mensen onderling zo op elkaar werken dat een verbetering van de stemming ontstaat.²²

2. Vrees, hoop en liefde in de politiek

Is dit beeld dat uit de analyse van de drie tekstdelen ontstaat te verenigen met de (politieke) filosofie van Spinoza als geheel? Die vraag kan alleen beantwoord worden wanneer we ook de van blijheid en droefheid afgeleide gemoedsbewegingen op dezelfde wijze zouden traceren in de politieke teksten van Spinoza. Sedert Alexandre Matheron is dit werk gelukkig al ter hand genomen en is ook aannemelijk gemaakt dat Spinoza's affectenleer uit de *Ethica* met inbegrip van de ontwikkeling van de mens tot vrij en redelijk wezen een tegenhanger heeft in de politieke geschriften.²³ Voor onze vraag of men zou kunnen spreken van een opgewekte of

²² Zie mijn artikel 'An analysis of power relations and class relations in Spinoza's *Tractatus Politicus*', in *Studia Spinozana*, (1995)9, blzn.79-105.

²³ Zie *Individu et communauté chez Spinoza* (1969), Minuit, Parijs 1988, vooral vanaf het derde deel. Bij mijn weten is de algemene teneur van Matherons werk nooit omstreden geweest: de constructie van de vrije mens en

blijmoedige politiek bij Spinoza is het voldoende binnen dit bestek te laten zien dat onze filosoof een eigen weg gaat in het politieke denken, een weg die zich verwijderd van een politiek van de vrees (onvermijdelijk verbonden met droefheid en haat) en in de richting gaat van een politiek van de vreugde, de hoop en de liefde.

2.1 Het gevaar van een politiek van de vrees.

Spinoza was, zoals bekend, een geestdriftig lezer van Machiavelli's geschriften en ontleende aan deze werken voor een deel de stijl (vooral in het *Staatkundig vertoog*), maar ook en wellicht vooral het inzicht in de affectieve grondslag van politieke orde. Bij Machiavelli overweegt echter toch een somber beeld van een mens die vooral in zijn driften beteugeld moet worden. Wat betreft de stichting en de handhaving van een politieke orde op een bepaald grondgebied acht Machiavelli het bijvoorbeeld beter dat een vorst gevreesd wordt dan dat hij bemind wordt.²⁴ Opmerkelijk is hier dat wel sprake is van liefde, haat en vrees, maar niet van hoop. Belangrijker is echter het principe in de analyse van Machiavelli: de heerser staat tegenover andere mensen. Het voortbestaan van deze *betrekking* moet de heerser in eigen hand houden: hij moet handelen door ontzag in te boezemen en niet afhankelijk worden van de grillen van mensen. Liefde is zo'n gril: ze duurt volgens Machiavelli net zo lang als de gunsten duren die de vorst mensen kan verlenen. Een vorst die zijn macht hierop laat steunen moet zijn onderdanen voortdurend behagen: een politiek van de blijheid die zeer onbestendig is. Aan een politiek van de vrees, die mensen ervan zal weerhouden tegen de heerser in opstand te komen of zelfs gehoorzaamheid kan bevorderen, is echter ook een gevaar verbonden. De middelen waarmee de vorst ontzag probeert te vestigen kunnen ook averechts werken, haat oproepen en daarmee opstand uitlokken. Spinoza neemt deze laatste gedachtegang over²⁵, maar de eerste niet helemaal.

Ook Thomas Hobbes verdient vermelding hier waar het gaat om een politiek van de vrees. In zijn *Leviathan*²⁶ brengt Hobbes de vreze Gods over op de wereldlijke soeverein, een

de constructie van een vrije staat verlopen volgens dezelfde principes. Mijn analyse sluit qua benadering aan bij die van Matheron.

²⁴ Hoofdstuk 17 van *De heerser* (vertaling Frans van Dooren), Athenaeum-Polak & Van Gennep, Amsterdam 1981, blz.135: "... aangezien de mensen beminnen voor zover ze dat zelf willen, en vrezen voor zover de heerser dat wil, moet een wijs en verstandig heerser zich baseren op wat van hemzelf en niet op wat van anderen afhankelijk is. Alleen moet hij, zoals gezegd, alle mogelijke moeite doen om de haat van zijn onderdanen te ontlopen."

²⁵ *Staatkundig vertoog*, a.w., 4.4, blzn.37-39: vrees kan omslaan in verontwaardiging. Zie ook de teksten in deel 3 van de *Ethica* over verontwaardiging: opmerking bij stelling 22, toegift 1 bij stelling 27 en definitie 20 in het 'Aanhangsel'.

²⁶ Het is niet duidelijk of Spinoza dit boek gelezen heeft; wel kende hij *De cive* van Hobbes, een eerdere, iets gematigder versie van diens politieke denken. Hobbes' invloed is vooral herkenbaar in de hoofdstukken 16 en 19 van het *Theologisch-politiek traktaat*.

sterfelijke God, wiens macht zo absoluut en krachtig moet zijn dat niemand hem durft te weerstaan. De verwijzing naar het boek *Job* op de titelpagina geeft tegelijk aan dat we hier te maken hebben met een ander soort politiek denken dan dat van Machiavelli. Hier staat niet de relativiteit van de betrekking tussen vorst en burgers centraal, maar het absolute karakter van de staatsmacht: de soevereiniteit. De absolute macht berust op het onvermogen van de mensen een vroegtijdige, gewelddadige dood op eigen kracht te verhinderen: vrees voor de dood maakt mensen bereid zich uit te leveren aan een macht die in staat is te beschermen, dat wil zeggen een rechtsorde in te stellen. Hij schildert in de *Leviathan* een natuurtoestand als ware deze de hel op aarde waaruit de mensen alleen verlost kunnen worden door zich volledig te onderwerpen aan een soeverein.

Deze gedachtegang is weliswaar niet afwezig in Spinoza's betoog, maar wordt toch aanmerkelijk afgezwakt. Vooral Spinoza's afkeer van een monarchie - door Hobbes aangeprezen - maakt dit duidelijk. Een alleenheerser zal gedwongen zijn zich te pantseren om zijn macht te behouden en omgekeerd zullen zijn onderdanen zich door de gewapende macht van de koning bedreigd voelen en tegenmaatregelen bedenken. Deze spiraal van wederzijdse bedreiging is niet bevorderlijk voor een bestendige staat en lijkt veel meer op een toestand van oorlog.²⁷ Men ziet dat Spinoza de diagnostische blik van Machiavelli inbrengt tegen de mythologiserende stijl van Hobbes. Voortdurend brengt hij tegen Hobbes in dat de politieke orde als verhouding van krachten moet worden gelezen en niet als een meer of minder imaginair en door vrees overeind gehouden bouwwerk dat voor eens en voor altijd zal voortbestaan.

Spinoza voegt echter ook iets aan Machiavelli toe dat zijn politieke denken toch een eigen karakter geeft: de liefde. Uiteraard zal Spinoza het ermee eens zijn dat voorzover de liefde voor de heerser of voor de politieke orde slechts voortkomt uit kortstondige opwellingen van vreugde vergezeld van de voorstelling van de regering als oorzaak, deze geen bestendige grondslag kan vormen. De liefde kan bij Spinoza echter ook meer met een *actio* dan met een *passio* verbonden zijn, dat wil zeggen verbonden zijn aan een adequater begrip van wat als oorzaak van vreugde wordt voorgesteld. De liefde wordt bestendiger naarmate de beminde zaak bestendiger wordt met als voltooiing de *amor intellectualis Dei*. Dit opent een ander

²⁷ Zie vooral het vijfde hoofdstuk van het *Politiek vertoog* en het voorwoord in het *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., blzn.84-85.

perspectief voor de politiek, waarvan de verwerkelijking afhankelijk is van de algemene gemoedstoestand van de burgers.²⁸

Waar Machiavelli de aanbeveling deed aan de heerser om op eigen kracht te vertrouwen, daar geeft Spinoza aan deze raadgeving een democratische wending. Een bestendige politieke orde zou moeten steunen op de kracht van de burgers indien deze eenmaal een behoorlijk peil hebben bereikt in hun ontwikkeling naar een zelfstandig bestaan. Machiavelli en Hobbes hebben vanuit het nieuwe perspectief van Spinoza gezien te weinig vertrouwen in de natuur van de mens: zijn ingeboren streven naar een vreugdevol bestaan. Aangezien dat vreugdevolle bestaan inhoudt dat de mens zoveel mogelijk zijn vermogen tot denken en handelen kan ontwikkelen, betekent dit ook dat de staat zoveel mogelijk vrijheid aan mensen moet toestaan. Een politiek van de blijheid is dus het tegendeel van een politiek van de vrees: niet gericht op onderdrukking, maar op veiligheid en vrijheid.

2.2 Een imaginaire of een uitvoerbare politiek van de blijheid?

Deze blijmoedige politieke visie vinden we ook terug in de voorrede van het *Theologisch-politiek traktaat*.²⁹ Het optimisme kent een voorbehoud: het is geluk of fortuin. Nu dit *momentum* er eenmaal is, moet men het evenwel proberen te behouden. De gegeven vrijheid biedt mensen de ruimte hun vermogens te ontwikkelen³⁰ en daarmee hun levensvreugde te verhogen. Spinoza wil “het zeldzame geluk” van een vrije staat verdedigen tegen degenen die aan overwonnen vooroordelen vastklampen. Deze vooroordelen hebben wederom met een politiek van de vrees te maken. Bijgeloof (*superstitio*) was in de Oudheid al verbonden met een al te grote vreesachtigheid, een gebrek aan zelfvertrouwen en aan vertrouwen in de wereld. De Romeinse burger hoefde de goden en het bevoegde gezag niet te vrezen, wanneer hij zijn religieuze en politieke plichten naar behoren vervulde (*religio*). Een soortgelijke gedachte kan men vinden in de *Brief aan de Romeinen* van de apostel Paulus. Het beroemde hoofdstuk 13 vertelt ons niet alleen dat alle macht van God is, maar ook dat deugdzaam mensen van de overheid niets te vrezen hebben. Dit vertrouwen in politieke macht gaat

²⁸ Wat dit betreft was Spinoza van mening dat de joodse en christelijke openbaringsteksten waarvan de boodschap kernachtig luidt: bemin God en uw naaste, een belangrijke stap zijn in de richting van dit politieke perspectief. Openbaringskennis is echter om allerlei redenen geen zekere grondslag.

²⁹ A.w., blz.86, waar Spinoza zich toch alleszins opgewekt laat ontvallen: “Ons is het zeldzame geluk ten deel gevallen, dat wij leven in een staat waar eenieder de onbeperkte vrijheid is toegestaan om te oordelen en God te vereren zoals het hem goeddunkt ...”

³⁰ A.w., 20.6, blz.427. Het doel van de politiek is “ervoor te zorgen dat hun geest en lichaam veilig kunnen functioneren”.

gepaard met het gebod niet in opstand te komen tegen de overheid, omdat men het kwaad niet met kwaad kan overwinnen, maar alleen met het goede.³¹ Deze gedachte neemt Spinoza over.

De politiek van de blijheid moet echter niet uit het oog verliezen dat de omstandigheden niet altijd gunstig zijn en er ander beleid nodig kan zijn. Mensen die hun geest niet op orde hebben of mensen wie het lot niet gunstig gezind is, worden gemakkelijk verleid tot vormen van bijgeloof, aldus de bij de Oudheid aansluitende openingswoorden van Spinoza in het *Theologisch-politiek traktaat*. Mensen klampen zich vast aan de inmiddels welbekende profeten die evenzeer in paniek zijn en gevaarlijke plannen bedenken om een vermeende dreiging het hoofd te bieden. Angst is een slechte raadgever. Spinoza wil een einde maken aan het delirium van droefgeestigheid en vreesachtigheid³². Hij zoekt naar een overwinning van een politiek van de vrees en dus van een politiek van de droefheid – en wat zou dat anders kunnen zijn dan een meer hoopvolle politiek van de blijdschap?

Hoop en vrees zijn de vaste bestanddelen bij het ontstaan van asymmetrische betrekkingen tussen mensen bepaald door macht (*potestas*). Een mens verwacht van een ander mens enig voordeel, dat wil zeggen hij hoopt dat de ander hem iets te bieden heeft of hij vreest dat de ander hem iets aandoet. In ruil biedt deze mens de andere mens zijn onderwerping aan, of op z'n minst een wederdienst. Deze niet gewelddadige, maar zuiver geestelijke vorm van macht neemt vaak een denkbeeldige gestalte aan, wanneer de hoop die men op een ander vestigt of de vrees die men voor de ander heeft overdreven of misplaatst is. Hoop en vrees zijn daarom ook geen zuivere gemoedsbewegingen: hoop gaat altijd in bepaalde mate gepaard met vrees en omgekeerd. Deze betrekkingen zijn dan ook weinig bestendig: soms kortstondig, soms van langere duur, maar altijd komt er een eind aan omdat de reden voor hoop of vrees wegvalt³³. Spinoza voegt hieraan toe, dat een mens die zijn verstand gebruikt en daarmee een betere inschatting maakt van wat een ander mens voor hem betekent, minder door hoop en vrees bepaald wordt. Met het wekken van hoop bij mensen kan men dus spreken van een imaginaire politiek van de blijdschap. Deze politiek is mogelijk op grond van de *beelden* die mensen van elkaar hebben³⁴, niet op grond van inzichten in de werkelijke verhoudingen. Beelden zijn echter veranderlijk, de politiek die alleen daarop steunt een glibberige bezigheid. Een zekere inzichtelijkheid en doorzichtigheid van de politieke werkelijkheid is daarom nodig.

³¹ Karl Barth interpreteerde dit beroemde of beruchte deel van hoofdstuk 13 door het laatste (zojuist aangehaalde) vers van hoofdstuk 12 erbij te betrekken: *Der Römerbrief* (1922), Theologischer Verlag, Zürich 1999, blzn.500ff. Een echo hiervan vinden we terug in het 'Aanhangsel' van het vierde deel van de *Ethica*, rond hoofdstuk XI: "Toch worden harten niet door wapenen, maar door liefde en edelmoedigheid overwonnen."

³² *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., blz.84: "waanvoorstellingen van een somber en angstig gemoed".

³³ Zie vooral de paragrafen 9-11 van het tweede deel van het *Staatkundig vertoog*.

³⁴ Ook hier volgt Spinoza *De heerser* van Machiavelli, a.w., blz.60: "zo moet men heerser zijn om de aard van de volkeren te leren kennen en tot het volk behoren om de heersers te leren kennen".

Hoe machiavellistisch en realistisch Spinoza ook is in zijn analyse van de politiek en hoe Hobbeseaans en autoritair hij ook is waar het gaat om het vestigen van een staatsgezag, toch is er nog ruimte voor een meer morele beschouwing van de politiek. Het vestigen van staatsgezag dat orde en rust brengt in een samenleving kan op verschillende wijzen geschieden: er is een politiek van de vrees en van onderdrukking en een meer opgewekte politiek. Deze laatste politiek laat de samenleving iets meer zijn dan “een kudde vee”, laat het organisme van de gemeenschap iets meer zijn dan “een goede bloedsomloop”. De beste staat is een politieke orde die door een vrij volk is gesticht: “Een vrij volk wordt toch meer door hoop dan door vrees, een onderworpen daarentegen meer door vrees dan door hoop geleid, want het eerste wil zijn leven genieten, het tweede slechts de dood ontgaan; het eerstgenoemde tracht voor zichzelf te leven, het laatste is gedwongen zich naar de overwinnaar te schikken ...”³⁵.

2.3 Een stap verder: politiek van de liefde ...

En dan de politiek van de liefde, zelf een vorm van blijdschap, “vergezeld door een voorstelling van een uitwendige oorzaak”³⁶. De wijsgeer staat de weg open om intellectueel te beminnen. Hij ontdekt de eeuwige orde in de werkelijkheid (Gods wezen en macht) en ontleent daaraan zijn gemoedsrust. De vreugde is hiermee verbonden omdat met deze kennis van God alles beschouwd en gedaan kan worden vanuit de rede en vanuit de wetten van de eigen natuur. Maar is er ook nog enige hoop voor andere mensen voor wie deze weg te steil is? Het ligt voor de hand om te vooronderstellen dat enige vastigheid in de omgeving bevorderlijk is voor het ontdekken van wat aan de dingen gemeenschappelijk is. Ook de wijsgeer zal ooit hier gestart zijn. Het is dus in het algemeen zo dat onze levensvreugde allereerst bepaald wordt door wat er zich in onze omgeving afspeelt en in ons een indruk achterlaat die tot een antwoord noopt. Mensen zullen dan een des te groter liefde daarvoor opvatten naarmate deze omgeving meer oorzaak is van deze opgewektheid. De vreugdevolle instemming of de droefgeestige afkeer van de maatschappelijke en politieke omgeving, maakt voor een belangrijk deel uit of een mens zich al of niet thuis voelt in de wereld. Bezien we de verschillende soorten oorzaken die blijheid kunnen teweegbrengen, dan stellen we vast dat de veel daarvan weinig bestendig zijn. De blijdschap is dan van korte duur of zelf ambivalent. Onze levensvreugde is het meest gewaarborgd in een bestendige omgeving, dat wil zeggen een omgeving die ons weinig reden tot twijfel geeft. Hoop, genegenheid, toewijding,

³⁵ *Staatkundig verzoeg*, a.w., 5.6, blz.45.

³⁶ Aldus definitie VI aan het slot van het derde deel van de *Ethica*, a.w., blz.185.

verheuging, ingenomenheid, overschatting, hoogmoed, zelfverheerlijking - om nog maar te zwijgen van gulzigheid, drankzucht, hebzucht en wellustigheid - zijn aandoeningen die de mens uiteindelijk afhankelijk maken van zaken die hem weer verdriet zullen bezorgen. Slechts twee aandoeningen lijken meer uitzicht te bieden op een blijvende levensvreugde: gerustheid, of een gevoel van veiligheid (*securitas*) en zelfvoldaanheid (*acquiescentia in se ipso*). Men voelt zich thuis in de omgeving in zich zelf. De zelfvoldaanheid vormt de grondslag van de ethische vervolmaking wanneer dit gevoel verbonden is met kennis van God. De veiligheid verwijst ons duidelijk naar de maatschappelijke en politieke orde.

Liefde voor de staat of voor het vaderland zal ontstaan wanneer de politieke orde in een land voor zekerheid zorgt en dus oorzaken voor vrees en andere vormen van droefheid wegneemt. Zo schrijft Spinoza in het *Theologisch-politiek traktaat*: “Het is zeker dat de liefde jegens het vaderland de hoogste vorm van plichtsbetrachting is die iemand kan opbrengen, want als de staat wegvalt, kan niets goeds blijven bestaan”³⁷. Uit deze zin blijkt ook dat vaderlandsliefde berust op een bepaald inzicht in de heilzaamheid van de staat voor de gemoedstoestand en dus het geluk van de burger. Een politiek van de blijheid betekent daarom dat de staatsman maar ook de burger waar het gaat om de betrekking tot hun omgeving zijn liefde voor wat dan ook aan de liefde voor de staat ondergeschikt maakt. Zelfs de naastenliefde, zo betoogt Spinoza vervolgens, heeft niet het laatste woord. Wat Spinoza eerder in hoofdstuk 4 als de eigenlijke goddelijke wet heeft vastgesteld, God en de medemens te beminnen, dient zich altijd te voegen naar het algemene belang, dat uiteindelijk door de staat wordt vastgelegd. De affectenleer van Spinoza maakt echter duidelijk dat deze onderschikking in de praktijk altijd voorwaardelijk zal zijn: biedt de staat niet langer de zekerheid voor het voortbestaan van wat goed is, dan zal er droefheid, haat en vrees verbonden worden met de voorstelling van de politieke orde. Spinoza heeft het uiteraard over ‘de beste staat’, de staat die ook de vrijheid tot doel heeft. Die vrijheid zorgt ervoor dat we veilig kunnen genieten van de zaken en vooral personen die wij liefhebben – en dat zijn uiteindelijk alle goedwillende burgers.

3. Besluit

De woorden van Laetitia Griffith, in het begin aangehaald, passen ongetwijfeld in deze vrije staat. Maar bij dit alles wil ik tot slot nog wel een bedenking toevoegen. Men hoeft slechts het voorwoord te lezen dat Spinoza bij zijn *Theologisch-politiek traktaat* schreef om te beseffen dat politiek niet alleen rozengeur en maneschijn is. De waan van de dag lijkt nog het minste

³⁷ *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., 19.10, blz.414.

kwaad, ernstiger is de diepgewortelde waan waarin mensen leven, bovenal gedreven door vrees, door haat, en door droefheid. De verstandige politicus zal zich niet door deze aandriften laten meeslepen. Maar er lijkt mij een aanmerkelijk moeilijker opgave dan een politiek van de blijheid. De vraag hoe men politiek moet optreden is niet alleen een kwestie van goed bestuur van de affectieve huishouding van de burgers, de ‘stemming in het land’. Er dienen zich ook problemen aan die niet onmiddellijk of helemaal niet afhankelijk zijn van de menselijke aandoeningen. Men denke aan wereldwijde bevolkingsgroei en de gevolgen daarvan, economische crises, klimaatverandering. Deze problemen vragen om een antwoord dat hoe dan ook gegeven moet worden. Problemen en antwoorden roepen allerlei emoties op als bijkomende moeilijkheid, maar deze kunnen in de politiek nooit de boventoon voeren. Gebeurt dit laatste wel dan komen we terecht in politiek en collectief narcisme, in een samenleving die alleen bezig is met zijn eigen gevoelens en het vinden van de beste therapie voor het eigen welbevinden – en niet langer let op de wereld waarin ze bestaat. De politiek van de blijheid mag dan in rustiger tijden beter zijn dan een politiek van de vrees, in moeilijker tijden dienen zich urgente problemen aan die alleen op te lossen zijn met daadkrachtig optreden. Beslissend is uiteindelijk die politieke omgang met de eigenlijke problemen in deze wereld: hoe deze te benoemen, hoe de vrees te beteugelen, hoe de offers te verkopen die voor oplossingen onvermijdelijk zijn? In deze zin is het vraagteken in de titel toch nog gerechtvaardigd.