



Vrije  
Universiteit  
Brussel

Sonja Lavaert

# Het perspectief van de **multitude**

Agamben  
Machiavelli  
Negri  
Spinoza  
Virno

Promotor

Marc Van den Bossche

Vrije Universiteit Brussel

Faculteit Letteren en Wijsbegeerte

November 2010

Proefschrift voorgedragen tot het bekomen van de graad van Doctor in de Wijsbegeerte en Moraalwetenschappen

Coverontwerp: Grafiekgroep  
Boekverzorging: Grafiekgroep  
Print: Silhouet, Maldegem

© 2010 Sonja Lavaert

© 2010 Uitgeverij VUBPRESS

VUBPRESS is een imprint van ASP nv (Academic and Scientific Publishers nv)  
Ravensteingalerij 28  
B-1000 Brussel  
Tel. + 32 (0)2 289 26 50  
Fax + 32 (0)2 289 26 59  
E-mail: [info@vubpress.be](mailto:info@vubpress.be)  
[www.vubpress.be](http://www.vubpress.be)

ISBN 978 90 5487 822 3  
NUR 730  
Wettelijk depot D/2010/11.161/145

Citaat op achterflap:

Niccolò Machiavelli, *Il Principe in Opere I*, Einaudi-Gallimard, Torino, 1997, p. 118 (Nederlandse vertaling Sonja Lavaert)

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm, op elektronische of welke andere wijze ook zonder voorafgaande, schriftelijke toestemming van de uitgever.

# Inhoud

Voorwoord .....	7
Ricercar 1 .....	11
Contrapunt 1 Negri's context .....	25
Prolegomena - De context - Het verschil - Autobiografisch	
Contrapunt 2 Arbeid .....	39
Het perspectief - Politieke urgentie - Fenomenologie en kritiek - Methode en general intellect - Arbeid - Actualiteit, postmoderniteit, communisme en kritiek - Potentie van een constituerende macht - Tijd	
Contrapunt 3 Poëzie .....	57
Beproeving van Job - Overeenkomsten en verschillen met Spinoza - Contingentie - Italiaanse kairós - Materialisme - In de marge - Dialecten van de illusie - Leopardi, lyrische Machiavelli	
Contrapunt 4 Vermogen .....	75
Preliminair - Verbeelding - Potentia - Drie uitgeleiden, de cirkel rond	
Contrapunt 5 Constituerende macht .....	87
Democratie - Virtù en fortuna, het machiavelliaanse paradigma - Kritiek van regeringsvormen - Liefde	
Contrapunt 6 Multitude .....	99
Methode - Biopolitiek - Subjectiviteit als geheel van relaties	
Contrapunt 7 Spinoza. Leven, werk en politiek .....	107
Italiaans perspectief - Biografie en geschiedenis - Verborgen in een biografie - Niet voor publiek	
Contrapunt 8 Methode en verbeelding, de zoektocht naar een levensvorm ..	129
Preliminair - Postuum vooraf - Een inleiding - Het motief - De methode - Verbeelding - Words words words - Reflectie	
Contrapunt 9 Kairós .....	149
Keerpunt - Fortuna en virtù - Ontmaskering - Het politieke moment	
Contrapunt 10 Menselijk al te menselijk .....	163
Wendingen - De methode - Il catalogo è questo - Job - Medea - Politiek	

Contrapunt 11 Multitude . . . . .	181
Spinoza sovversivo - Potentia en potestas - Strategie van de multitudinis potentia - Tijd van de waakzaamheid - Multitude en constituerende macht	
Contrapunt 12 Sociaal oproer . . . . .	197
Machiavelli's verhaal - Machiavelli's methode - Klassenstrijd - Revolutie	
Contrapunt 13 Schijn, verbeelding en effectieve waarheid . . . . .	213
Perspectieven - Machiavelli's perspectief - Een perspectief van onderuit - Fenomenologie - Kairós	
Contrapunt 14 De menselijke komedie . . . . .	231
Proloog - De lijnen en figuren van het blijspel - De compositie van het schouwspel - Een blijspel in clair-obscur - Epiloog	
Canon 1        Negri, Spinoza en Machiavelli . . . . .	243
Machiavelli en wij - Spinoza en wij - Negri en ik - De tijd en de gelegenheid, Spinoza en Machiavelli - Machiavelli, Spinoza en wij: "la verità effettuale della cosa"	
Fugato        Negri's initiatieverhaal in een brievenroman . . . . .	261
Canon 2        Negri en Agamben . . . . .	277
Proloog - Het perspectief van Agamben op Negri, of Negri in Agamben - Het perspectief van Negri op Agamben, of Agamben in Negri - Reflectie	
Contrapunt 15 Methode, verbeelding en ervaring . . . . .	299
Programma - Methode - Ervaring en kairós	
Contrapunt 16 Vermogen van het denken en van de woorden . . . . .	311
Words words words - Levensvorm - Quodlibet - Multitude - Vermogen - Liefde - Exodus	
Canon 3        Agamben en Machiavelli . . . . .	329
Orde van het spreken - Orde van de politiek - Orde van de veelheid - Orde van de verbeelding	
Inventio        Over kunst, nogmaals in brieven . . . . .	341
Contrapunt 17 Virno, werk en leven, leven als werk . . . . .	365
That is the question - Leven - Werk - Act en vermogen - Leven als kunst - Virno's werk, het zoeken naar een levensvorm en de kunst van het spreken	

Contrapunt 18 Words words words . . . . .	391
Woorden met woorden - Enzovoort... - Wanneer het woord vlees wordt - Woordspeling - De engelen van de geschiedenis - De wisselmunt van het taalgebruik	
Contrapunt 19 Mensen . . . . .	415
Natuurlijke geschiedenis, tijdspijl in de cirkel / Het zogenaamde kwaad 1 - Het dier dat openstaat voor de wereld - Waarom gehoorzamen? / Het zogenaamde kwaad 2 - Natuurlijk-historische instellingen van de multitude / Het zogenaamde kwaad 3	
Ricercar 2      Het perspectief van de multitude . . . . .	441
Quodlibet      Italiaanse wendingen . . . . .	467
Bibliografie . . . . .	483
Dankwoord . . . . .	495



## Voorwoord

Veel mensen kennen het verlangen om niet te hoeven beginnen spreken. Het is klassiek. Schrijvers bedenken trucs om voorbij het begin van hun werk gedragen te worden. Dante al noemde zich een kopiist die slechts overschreef wat hij had teruggevonden in het boek van zijn herinnering. Of Foucault die, liever dan te beginnen spreken, zijn openingsrede voor het Collège de France heimelijk was binnengeslopen en werd voorafgegaan door een anonieme stem. Zoals de rituelen waarmee een instituut of academie het beginnende spreken bekleedt, is dit verlangen naar anonimiteit het antwoord op een verontrusting. Taalgebruik vindt plaats in een tijdsverloop dat ons niet toebehoort en dat is verontrustend; woorden vallen niet licht terug te nemen. Taalgebruik is alledaags, onverschillig en ongrijpbaar maar we voelen aan zijn rand een heersen en een druk; met elk woord dat we uitsturen kunnen we triomfen halen of een nederlaag lijden. Deze verontrusting is ook de angst van de acteur om te verschijnen voor het publiek. Het is de angst van de schilder voor het witte doek, de angst van de auteur voor het witte blad, de angst voor de onbepaalde lege ruimte waarin de kunstenaar zich begeeft wanneer hij iets nieuw maakt. Beginnen is een risico. Je begeeft je in de gevarenzone van daden die een verschil kunnen maken, of niet.

Het was ook mijn verlangen en eerst mijn plan om dit proefschrift heimelijk binnen te sluipen en het moeilijke begin gewoon over te slaan. Met de vorm die ik heb bedacht, leek dat te zullen lukken. Ik zou invoegen in een meerstemmige canon, mijn stem verborgen in die van een menigte. Ik kwam op het idee van die vorm omdat ik niet een verhaal wou reconstrueren dat vanaf zijn verbeelde begin te vertellen was, maar omdat ik het wil hebben over de realiteit waarin ik me bevind: de actuele maatschappij, politiek en taalgebruiken. Anders dan bij de reconstructie van een verhaal over wat is geweest, dienen de vraagstukken en problemen van de huidige realiteit zich aan met een zekere opdringerigheid, niet gestructureerd maar wanordelijk, verspreid en allemaal tegelijkertijd. Het komt er dan ook op aan om in die chaos de bewegingen en hun redenen te ontdekken, om de samenhang in de verspreide fenomenen te zien, te begrijpen waar de verbanden zijn, en waar niet.

Dit beginnen van middenin heeft me niet alleen voorbij het begin gedragen maar ook toegelaten om op elk moment op verschillende plannen tegelijk te werken. Het bleek de geëigende methode om te zoeken naar relaties in een verspreide veelheid. Een gevolg is wel dat het verslag van mijn studie nu een vorm heeft die niet strookt met de verwachtingen gesteld aan een proefschrift. Als proeve van bekwaamheid dient een proefschrift inzichten volgens vaste regels uiteen te zetten en de lezer in een rechte lijn van vragen naar antwoorden of conclusies te brengen.

Sluipwegen zijn in een dergelijk voorbeeldwerkstuk niet aan de orde. Aangezien een proefschrift deel uitmaakt van het portfolio waarmee men solliciteert voor een opdracht in onderzoek en onderwijs, dient men zijn stem niet te relativiseren doch juist zelfbewust en volgens geijkte rituelen te laten opklinken boven de anonimiteit. In het licht van die verwachtingen leek het me alsnog nodig vooraf een woordje te zeggen bij de meeststimmige vorm waarin ik dit werk heb opgevat, dus toch een begin.

Laat me evenwel eerlijk zijn. Terwijl ik zoals de menigte van mensen liever niet begin te spreken, heb ik tezelfdertijd de onhebbelijke en kinderlijke filosofengewoonte om altijd en overal vragen bij te stellen. Waarom is kennis nodig, is kennis nodig, waaróver is ze nodig, hóe is ze nodig, waartóe is ze nodig, en dan weer opnieuw, waarom...? Ik kan het niet laten bij elk antwoord van voren af aan met dit vragenstellen te beginnen. Ik kan het niet laten te zoeken naar verbanden of in gedachten plaatsnemen om te keren. Doorgaans kom ik dan ook nooit verder dan de inleiding. Zoals filosofen plegen te doen, noem ik mijn experimenten een 'kritiek van de beginselen' of met luchtkrabbelende aanhalingstekens "vrij onderzoek". Vrijheid hoort bij dit vragenspel dat voor mij zijn summum bereikt wanneer ik het schuiven en verplaatsen kan overbrengen op iemand anders, een lezer, die door mijn woorden wordt meegenomen naar een andere plek. U voelt het aankomen, beste lezer, dit is een waarschuwing, niet ongebruikelijk in een voorwoord. Voorliggend proefschrift is een filosofisch werkstuk dat keer op keer op zijn stappen terugkomt, telkens opnieuw terugkeert naar het begin, woorden verplaatst of herneemt, gedachten omkeert, en traag, zonder ophef of uitweg in cirkels draait. Zijn lectuur vraagt wellicht om meer dan verstrooide aandacht; tenslotte zijn verbanden, woorden, zinnen en gedachten nog altijd afhankelijk van de verbeelding en ijver van een lezer die de redeneringen mee voltrekt om ook maar iets voor ogen te zien. Mijn betoog neemt de lezer niet dwingend bij de hand.

In feite laat ik de lezer zoveel mogelijk de weg volgen die ik zelf heb afgelegd. Dit wil zeggen dat ik uiteenzet open naar de stappen van mijn onderzoek, de lezer deelgenoot maak van mijn perspectief, en dus ook van mijn onbeslistheden en twijfels. Er is geen lineaire volgorde of continue lijn. Ik volg niet één bepaald stramien maar focus nu eens op de context van auteur en tekst, dan op de gedachte die in de tekst tot uitdrukking komt, dan weer op de vorm van die uitdrukking of op de relatie van al deze aspecten met de plaats van de auteur in de context. Ik zoek naar de politieke betekenis van impliciete en expliciete stellingen, probeer ze te verbinden met hetgeen waartoe ze kunnen leiden, vraag me af waar ze bij passen, wie hun vriend is en wie niet. Ik speur naar details, lapsussen en ongezegdheden evengoed als naar de dragende motieven, lees een tekst achterstevoren of vanuit de voetnoten. Ik besteed aandacht aan de auteurs levensverhaal als dit van doen is, op het moment dat een verband zich



opdringt, soms ook helemaal niet. Ik speel met volgordes en behandel auteurs van verschillende tijdsperiodes als tijdgenoten. Omdat voortdurend stemmen en perspectieven in het geding zijn, probeer ik hun betekenis op verschillende manieren duidelijk te maken. Ik volg een stem, stel me in de plaats van een perspectief, plaats daar tegenover mijn eigen perspectief, zoek naar gemene delers, verschillen en tegenstellingen.

Om te spreken over zaken waar hij zelf bij betrokken is, – politiek, liefde, het leven, de tijd, alles dus wat ertoe doet en belangrijk genoeg is om over te spreken –, neemt Machiavelli een voorbeeld aan de renaissancekunst en dat doe ik op mijn beurt ook. Ik heb dit proefschrift opgevat zoals ik een schilderij zou maken. Dit gaf me vrijheid en een ambachtelijke objectieve tekenblik op mijn eigen probeersels. Ik hoop dat iets daarvan blijkt in dit verslag dat voor mij de aanzet is tot een vervolg, tot iets nieuws, een inleiding op het echte werk. Ik kan haast niet wachten om daaraan te beginnen.



## Ricercar 1

Het thema van dit proefschrift is het concept van 'multitude' dat in het actuele debat over democratie naar voor wordt geschoven door de Italiaanse filosofen Giorgio Agamben, Antonio Negri en Paolo Virno. Dit thema wordt benaderd vanuit verschillende invalshoeken, theoretisch zowel als met betrekking tot taal en politieke praktijk. In teksten van de genoemde auteurs wordt gespeurd naar overeenkomsten, gemeenschappelijke trekken, bijzondere wendingen en verschillen. Uitdrukkingen die structureel, retorisch, genetisch of etymologisch verwant zijn met het multitudesconcept, worden beoordeeld op hun toepasselijkheid. De klassieke vragen naar het waar, wanneer, wie, wat, hoe en waartoe worden gesteld en dus gaan we terug in het verleden, naar Baruch Spinoza en Niccolò Machiavelli met name. Het is evenwel de bedoeling in deze studie zelf uitdrukkingen toe te voegen die effectief zijn in de huidige context. Dit doctoraal onderzoek is dan ook geen geschiedschrijving en evenmin een zuiver filologische, politicologische of filosofische analyse, hoewel heuristische methodes van deze verschillende humaan wetenschappelijke disciplines worden toegepast.

Het thema van de multitude brengt ons voorbij de normale grenzen van een kennisonderzoek want het loopt uit in de politieke context en verneestelt in de concrete levens, zowel van de auteurs die worden bestudeerd als van mezelf. Het is verweven met mijn dagelijkse onderwijspraktijk en loopt doorheen de dingen die ik lees, zie, hoor, doe en maak. Afbakening is dan ook moeilijk: dit is een verspreid thema dat zich vertakt in de breedte en verschillende profielen laat zien al naargelang de invalshoek van waaruit men het benadert. Uiteraard wordt onpartijdigheid betracht en abstractie gemaakt van persoonlijke motieven. Zoals met elk onderzoek is het doel immers te komen tot conclusies met een algemene strekking en geldigheid. In dat kader worden invalshoek en perspectieven blootgelegd doch daarmee verdwijnen deze nog niet. Gebeurtenissen en veranderende perspectieven bijten het onderzoek terugkerend in de staart en brengen de resultaten keer op keer in een ander licht. De resultaten hebben bijgevolg altijd een voorlopig karakter en verschuiven telkenmale naar de rang van wat nog moet onderzocht worden. Er komt geen eind aan het zoeken. In de plaats van dit euvel weg te werken of te doen alsof het niet bestaat, is in dit proefschrift geopteerd om de verwevenheid, verspreidheid en voorlopigheid in het thema te betrekken. Circulariteit is het gevolg; elke afronding zal a fortiori kunstmatig en pragmatisch zijn.

Met dit thema komen in feite meerdere onderzoeksplannen samen. Ook in dit verband kies ik niet voor de klassieke beperking tot één van de plannen en uitstel van de andere, maar heb ik gezocht naar een manier om ze tegelijk uit te werken en hun samenkomen te thematiseren. Er is

een politiek filosofisch onderzoeksplan, een taalfilosofisch idee en een soort 'toegepast' onderzoek waarvoor ik voorlopig geen deugdelijke naam kan bedenken: ik stel ze summier voor. Van die verschillende projecten leidt het politiek filosofische plan om de ervaring en tijdelijkheid bij Machiavelli en Spinoza te thematiseren vrij snel naar het multitudethema. Dit onderzoeksplan rijpte op de bevinding dat het hedendaagse politieke denken voor een belangrijk deel beheerst wordt door twee stromingen die kritisch staan tegenover moderniteit en liberale democratie en in hun inspiratie dicht bij elkaar aanleunen, maar in de richting die ze voorstellen aan elkaar tegengesteld zijn. Beide stromingen gaan in belangrijke mate terug op Machiavelli en Spinoza. De ene stroming relateert de notie van waarheid, stelt democratie in vraag, verdedigt de soevereiniteits-idee, de natiestaat en een fundering van politiek in idealen en religie. Ze is gericht op het verleden en probeert de aard van macht te begrijpen vanuit het gezichtspunt van de machtsinstanties of van bovenuit. Exemplarische denkers van deze stroming zijn Carl Schmitt en Leo Strauss. De andere stroming stelt eveneens vragen bij moderniteit en liberale democratie maar vanuit een radicaal tegenovergesteld perspectief: vanuit een verlicht materialisme en een herwaardering van kennis als ontmaskeringstrategie. Een fundering van politiek in religie wordt bekritiseerd. Democratie krijgt een nieuwe invulling met het concept van multitude. Soevereiniteit en natiestaat worden in vraag gesteld. Deze stroming is gericht op vernieuwing en op de toekomst. Macht wordt bestudeerd in relatie tot de mogelijkheden die erdoor ontstaan en vanuit een gezichtspunt buiten de machtsinstanties, van onderuit. Exemplarische denkers zijn Agamben, Negri en Virno. De lectuur van Machiavelli's teksten leidt tot de eis van 'effectieve waarheid' als basis voor een praktisch weten terwijl de lectuur van Spinoza een materialistisch oorzaakbegrip oplevert. Effectieve waarheid is verbonden met een perspectief van onderuit en de renaissancekritiek op christelijke transcendentie; het materialistisch oorzaakbegrip is verbonden met contingentie, een veelkoppige menigte en verlicht atheïsme als essentieel aspect van democratie. Bij dit conceptplan stellen zich verschillende vragen. Is de beschrijving van wat het geval is in het hedendaagse politieke denken juist? Is het uitgangspunt relevant? In welke mate verbinden de twee hedendaagse stromingen zichzelf terecht of niet terecht met de inzichten van Machiavelli en van Spinoza? Wat zijn de precieze breekpunten? Een thematisering van deze vragen kan leiden tot inzicht in de mogelijke knelpunten en tegenstrijdigheden van moderniteit en democratie. Het zijn overigens dezelfde vragen als in hedendaagse reële politiek, vragen die te maken hebben met de status van religie, taal en identiteit. Het komt regelmatig voor dat uitspraken van Spinoza of van Machiavelli toepasselijk zijn in de actuele context en ongewijzigd kunnen geplaatst worden op opiniepagina's van onze kranten. Niet dat dit overigens gebeurt, je vraagt je af waarom hun teksten niet meer gelezen worden door mensen die betrokken zijn bij politieke aangelegenheden, hetzij van overheidswege, hetzij vanuit de oppositie, media, sociologische

onderzoekscentra of in onderwijsinstellingen. De beide auteurs tonen daarenboven het nut en de noodzaak van theoretische beschouwingen en kunnen net daarom als basis dienen om na te denken over de aard van praktische, effectieve, toepasselijke kennis.

De taal filosofische onderzoekslijn staat op het eerste gezicht verder af van actualiteitsproblemen en lijkt een zaak van kennistheorie. Ik stel evenwel vast dat het onderzoeksthema van moderniteit en democratie zowel in haar genese bij Machiavelli en Spinoza, als bij de twee tegengestelde actuele varianten telkenmale uitloopt op de problematiek van taal en symbolische orde. En het is ook omgekeerd, een reflectie over taalpraktijk, communicatie en betekenis toekenning vormt een zeer geschikte basis om de vragen te behandelen die zich stellen inzake democratie en de aanspraken van de moderniteit. Wat begon als een vrij onschuldige opgave in het kader van een filosofie cursus voor eerstejaars toegepaste taalkunde, – een opgave in twee vragen: a) wat kunnen we leren van filosofen over de taalpraktijk; en b) hoe spreek je over filosofie en taalpraktijk tot een (jong) publiek dat onvertrouwd is met theorie? –, blijkt zich al snel te vertakken naar het politiek filosofische plan. Nadenkend over taalpraktijk, taaltoepassing en in het algemeen de aard van de ‘toepassing’ kun je uiteraard niet heen om de fameuze linguistic turn die heeft plaatsgevonden in de cultuur van de 20<sup>ste</sup> eeuw. Deze wending naar de taal werd ingeleid door Nietzsche en Freud toen zij de metafysica en de christelijke moraal ontmaskerden. Zij toonden dat ‘alles bepaald is door taal’ en ‘er geen ervaring is buiten de subjectieve taalpraktijk’. De symbolische orde van betekenis toekenning heeft een verborgen agenda van materiële en particuliere noden, behoeften en belangen. Deze ontmaskering werkte in twee richtingen: de taal subjectiviteit betekent positief een macht en negatief vindt ze haar grond in driftmatige gevoelens. Of, ze is zwanger van mogelijkheden maar ook steeds het antwoord op een nood. De ontmaskering strategie werd in de loop van de 20<sup>ste</sup> eeuw verder gezet op twee verschillende manieren die zorgden voor strijdende denkscholen en kampen: de fenomenologische piste en de taal analytische piste. Ondertussen valt ook op dat in de belangrijkste uitdrukkingen van het postmodernisme, – ik denk aan Deleuze, Derrida, Foucault, Lyotard, allen erfgenamen van de fenomenologie –, de analytische filosofie nadrukkelijk aanwezig is. Meer nog, sommige uitspraken vertonen gelijkaardige structuren en lijken vertalingen te zijn van zowel Heidegger als Wittgenstein. Vaak is men uit op een verzoening van de twee. Men vindt in de beide stromingen parallelle ideeën omtrent taalpraktijk als een levendige, contextuele, creatieve activiteit die slechts in die levendigheid en context haar zin en betekenis maakt of krijgt. De wending naar de taal leidt in beide strijdende kampen naar een aandacht voor het particuliere feit, het geval dat zich voordoet, het concrete (materiële) gegeven. Zo kun je stellen dat in beide pistes de gemeenschappelijke stam blijft opborrelen: men wil ideeën terugbrengen naar een gewone orde van leefwereldlijke feiten. De wending naar de taal ontluistert, doorprikt en legt de materie bloot. Een verder

uitspitten van dit thema is aangewezen, niet zozeer om het vermoeden van analogie te checken of om een beslissend antwoord te vinden op de vraag aan welke kant zich te scharen, maar om meer inzicht op te doen omtrent het taalgebeuren, de uitdrukking en de aard van de toepassing. Als taalpraktijk een macht inhoudt, is haar politieke draagwijdte duidelijk. Politieke draagwijdte wil zeggen dat er beperkingen en gevaren mee gemoeid zijn. Bijgevolg is zorgvuldigheid geboden, zowel in wat, hoe, waar als wanneer men spreekt of schrijft. Zorgvuldigheid veronderstelt taalvaardigheid die op haar beurt een kennen van taalgebruiken én context veronderstelt. Hoe word je taalvirtuoos als je uitgaat van het gegeven dat een taal leeft, verandert, gebeurt en bestaat in een context? Al doende, is het antwoord van de Italiaanse taalfilosofen Agamben en Virno, dezelfde auteurs die als politieke filosofen opdoken in het kielzog van Negri, Spinoza en Machiavelli. Maar daarmee is natuurlijk niet alles gezegd.

Het derde onderzoeksplan naar de Italiaanse wendingen focust op de Italiaanse recente geschiedenis, actualiteit en taalgebruiken. Wat gebeurt er als de resultaten van de twee vorige zoektochten samenkomen? Er is tegenwoordig op verschillende fronten iets gaande in het Italiaanse taalgebied. Geïnspireerd door de ideeën van Agamben, Negri, Virno, Deleuze en Foucault, maar vooral onder druk van de politieke omstandigheden en beïnvloed door de informaticarevolutie, is er een hybride ontstaan van humane wetenschappen, artistieke productie, mediaverslaggeving en politiek activisme. Dit fenomeen gaat gepaard met een intense interactie tussen publicerende intellectuelen, pers en media, kunstenaars, cultuurwerkers en sociale centra aan de ene kant, en aan de andere kant en als het ware in negatief, met het contemporaine verval van het politieke bedrijf. De grenzen tussen geschiedschrijving, onderzoeksjournalistiek, filosofische essayistiek, literatuur, filmschrijftuur en de vele vormen die vlugschriften aannemen op het internet, verdwijnen. In de humane wetenschappen hanteert men een bepaald soort subjectiviteitparadigma en maakt men gebruik van narratieve instrumentaria om onderzoeksresultaten bekend te maken bij een breed publiek. Retorische figuren, intertekstuele verwijzingen, metaforen en een intens iconisch taalgebruik zijn legio. Alles heeft te maken met het feit dat de klassieke politieke podia en fora van vakbond, partij, verkiezingen, regering en parlement hun geloofwaardigheid hebben verloren en verlaten worden; in de plaats daarvan wil men dingen teweeg brengen via taal en expressie. Men doet aan politiek buiten de politiek. Er is een algemeen over en weer geloop tussen fictie en de wetenschappen, tussen kunst en politiek, tussen media en kunst. Door deze transgressies ontstaan nieuwe collectieve tussenruimtes waarin dingen gebeuren. Omdat deze transgressies uitdrukkelijke pogingen zijn om een 'effectieve, toegepaste' kennis te realiseren, beschouw ik ze als 'voorbeelden' (of 'tekens' zoals Virno het formuleert) om aan een nader onderzoek te onderwerpen en ook om ze op mijn beurt toe te passen. Een onderzoek dat effectieve kennis ambieert, is per definitie 'multidisciplinair' of zelfs 'ondisciplinair' in de mate dat het geen enkele discipline als

beperkende canon aanvaardt, geen enkel exclusiviteitprerogatief. Zo ook is er geen beperking op het onderwerp van analyse, en gaat 'effectieve kennis' zowel over reële wendingen, de historische gebeurtenissen in het geografische gebied waar men Italiaans spreekt, over de vele talige uitdrukkingen als over de concrete taal zelf, in dit geval het Italiaans.

In de doorsnede van deze denkwegen treffen we onze reeks van auteurs en het concept van *multitude*. Ook het trio dat we kennen als algemeen verspreid probleem van de hedendaagse politiek, – religie, taal en identiteit –, doemt telkenmale op: in onderling verband en kennistheoretisch als categoriale en metafysische breuklijn. Dit samenkomen van principieel filosofische hoofdbrekers en conflicten over de feitelijke organisatie en bezetting van concreet terrein geeft vorm aan een reeks van straffe vermoedens. De verbondenheid van taal en politiek leidt naar een systematisch materialisme wat doet vermoeden dat een atheïstisch humanisme een *conditio sine qua non* is voor sociaal politiek denken, en bijgevolg ook voor democratie, de sociale politiek zelf. Religie scheidt wat verbonden is doch men kan vorm niet van inhoud scheiden, of middel en methode van het doel. Dit vermoeden moet verder verkend worden en in deze studie wordt dus stilgestaan bij religie. Op een algemener niveau is de religiekwestie verbonden met het thema van de verbeelding en bijgevolg wordt verbeelding in het algemeen gethematiseerd. Dit onderzoek zal de verbondenheid van taal en praktijk verder verkennen. Hoe verhoudt de betekenistoekenning van taal zich tot de verbeelding? Wat betekent verbeelding voor de verbale communicatie? En voor kennis? Hoe verhouden taal, politiek, creativiteit, toepassing en kunst zich tegenover elkaar? Tenslotte zal het ook gaan over onderscheidingscategorieën en maatcriteria: van bijzonder versus algemeen, individueel versus collectief, universaliteit, de hoedanigheid van identiteit. In de behandeling van deze verbanden en kwesties dient 'multitude' zich aan als een bruikbaar, realistisch en iconisch concept. Het laat toe de gesitueerdheid in een context, de leegte buiten de context, het materialisme en de perspectieven zeer breed te benaderen. Het leidt tot bevindingen op kennistheoretisch vlak, ondermeer over soorten kennis waarin de verhouding tussen het bijzondere individu en mensen in het algemeen in het geding is, en op praktisch vlak, dit wil zeggen: moreel, artistiek, taalkundig en politiek. Het onderzoeksthema van de *multitude* verhoudt zich tegenover het politiek filosofische plan als een omgekeerde uitlichting: in de plaats van te focussen op de actuele betekenis van Spinoza en Machiavelli door hen te confronteren met hedendaagse vertalingen, varianten en metateksten, worden vertalingen, varianten en bronteksten in hetzelfde plan gebracht en wordt alternerend gefocust op de verschillende figuren die aldus ontstaan. Het taal-filosofische plan vormt zowel een theoretische basis als een 'voorbeeld' voor het moeilijke spreken op metaniveau terwijl men zich niet kan losmaken van de context waarover men spreekt en waarin men ondergedompeld is. Het onderzoek naar de Italiaanse taalkundige en feitelijke wendingen tenslotte is een en al toepassing en vormt daarom een uit-

geleide van deze in cirkels ronddraaiende zoektocht, een uitgeleide terug naar het echte leven, het algemene publieksforum, de gewone menigte. Het is duidelijk dat binnen het bestek van dit doctoraalproefschrift daar enkel een suggestie toe kan worden gedaan.

Een amalgaam van vooronderstellingen, filosofische gewoontes, taalgebruik en lang geleden opgedane ideeën hebben eveneens hun aandeel in het project van dit onderzoek. Naar goede wetenschappelijke gewoonte moeten deze vooronderstellingen duidelijk op een rijtje worden gezet om ze te kunnen op een afstand houden of schrappen en met een fris en onbeschreven wit blad te beginnen. Een illusie natuurlijk dat zulks helemaal mogelijk is vooraf; ik probeer zoveel mogelijk vooronderstellingen in de loop van het werk duidelijk te maken. In dit voorafgaandelijk stadium wil ik evenwel toch drie auteurs uitlichten omwille van hun visie op filosofie die mij heeft geïnspireerd. Ik heb het over Rudolf Boehm, Gilles Deleuze en Michel Foucault. Boehm, die ik beschouw als mijn leermeester, heeft me op het spoor gezet van de fenomenologie. Hij heeft me doordrongen van de visie dat filosofie een kritische activiteit is die in functie staat van het alledaagse leven. Filosofie heeft geen specifiek object maar stelt vragen bij alles wat ons mensen aanbelangt, in het algemeen en op het niveau van de principes. Wat ik ook van hem heb geleerd, is de idee van 'topiek': hij stelt het traditionele waarheidsbegrip (als overeenkomst tussen een idee en de werkelijkheid zoals die op zichzelf bestaat) in vraag ten voordele van een ander kennisbegrip dat te maken heeft met de juiste invalshoek, de juiste thema's, het stellen van de juiste vragen, het juiste perspectief op de werkelijkheid.<sup>1</sup> Foucault vertaalt het werk en de opgave van de filosofie in kritische en genealogische analyses.<sup>2</sup> De kritische analyse, een soort boehmiaanse grondslagenkritiek, werkt volgens het principe van de omkering en toont vormen van uitsluiting, beperking en toe-eigening in culturele praktijken. De genealogische analyse gaat tewerk volgens de principes van discontinuïteit, eigenheid en uitwendigheid en wil de verbinding maken met het niet-filosofische, het echte leven. Deze analyses kaderen in een welbepaalde visie op taalpraktijk als regelmatige, toevallige, reeksmatige, materiële of feitelijke gebeurtenis. De methodische principes, de manier waarop Foucault deze toepast en zijn tweeledige visie op het werk van een filosoof, zijn een voortdurende leidraad in dit onderzoek. De opvatting van Deleuze over wat filosofie is, sluit daar bij aan maar hij legt de klemtoon op het creatieve aspect: filosofie is de discipline die concepten creëert.<sup>3</sup> Hij onderscheidt drie soorten kennis: filosofie, wetenschap en kunst, die elk corresponderen met iets dat ze tot stand brengen, respectievelijk: concepten, prospecten en percepten/affecten, en dit telkens op een ander plan: een immanentieplan, een referentieplan en een compositieplan. Ook hij

1 Boehm, R., *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974

2 Foucault, M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971

3 Deleuze, G., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991



meent dat filosofie nood heeft aan niet-filosofie en zich met name op het compositieplan van de kunst moet weten te begeven. Concepten, functies en fenomenale gewaarwordingen delen dezelfde schaduw wat evenwel niet betekent dat ze hetzelfde zijn: concepten mogen niet worden verward met wetenschappelijke functies of logische proposities. Concepten zijn vaag, kennen geen getal, verplaatsen zich, zijn niet discursief, horen bij een subject, zijn een vorm of een kracht. Filosoferen heeft ook voor Deleuze te maken met topica en plaatsen, 'territoria' in zijn formulering. Het zijn de 'inrichtingen' die de 'territoria' oplichten uit een context of milieu, waarin de uitdrukking een systeem van tekens wordt en de inhoud een pragmatisch systeem. Het zijn vooral zijn, naar eigen zeggen, 'gemaakte' concepten die zich 'stellen' als een voorbeeld.

Wat de vragen en de stellingen van dit onderzoek betreft, dient vooreerst gezegd dat er niet één vraagstelling is maar een kluwen van. En ook dat ik ze niet op een rijtje kan opsommen alvorens de uiteenzetting daadwerkelijk aan te vatten maar dat ze in de loop van het werk worden toegevoegd. Een van de aspecten van dit onderzoek is precies de ontrafeling van het kluwen. Evenwel kan ik wel iets op voorhand zeggen, heel in het algemeen.

In deze studie wordt de stelling verdedigd dat kennis politiek is. Kennis is een kwestie van keuzes maken, bepalen van richtingen en overwegen of en hoe gebeurtenissen in verband staan tot gemaakte keuzes. Dit impliceert dat de chronologische volgorde tussen gebeurtenissen en hun oorzaken niet altijd te onderscheiden is en er meestal niet toe doet. In de werkelijkheid blijft geen enkele gebeurtenis zonder gevolgen en is elke gebeurtenis oorzaak van weer een andere gebeurtenis. Het is daarom juister te spreken over factoren die elkaar genereren in de mate dat ze met elkaar samenkomen. Deze visie stemt overeen met een bepaalde opvatting van tijd. Tijd verloopt namelijk zonder ons toedoen en wordt door niets ondersteund of geleid. Van deze bewering kun je de onderdelen variëren en de zin omkeren: zonder ons toedoen is tijdsverloop zonder betekenis en valt er niets over te zeggen. Deze visie stemt ook overeen met een bepaalde opvatting van oorzaak. Elk samenkomen van factoren heeft gevolgen; er is niet één oorspronkelijke oorzaak maar er zijn telkens, in elk bijzonder geval, tal van oorzaken; oorzaak en gevolg bevinden zich in dezelfde materiële tijdsorde van levens, generaties en geslachten. Het tijdsbestek van een concreet mensenleven wordt enkel overschreden in gewoontes, herinneringen, generaties en familiegeslachten. Aan gene zijde daarvan, is er enkel toeval en niets dat er toe doet.

Kennis is politiek betekent dat kennis een handelen is en zoals elk handelen verbonden met een bepaald standpunt. De vraag naar betekenis is beladen met bedoelingen; betekenisgeving is een realisering van bedoelingen. Deze bewering heeft een ontologisch theoretische draagwijdte en kan vertaald worden als dat elke betekenisact intentioneel is. Het is ook een politieke bewering met gevolgen voor de praktijk: elke kennisactiviteit is gesitueerd in een concrete context die ze met haar realisering

verandert. Situering en ingrijpen op de context gebeuren via de taalpraktijk. Kennis, politiek en taalpraktijk komen met elkaar samen en ook in dit geval is onduidelijk en onbelangrijk wat chronologisch eerst komt. Dat kennis gesitueerd is, noopt haar tot een immanente en materialistische benadering. Dit betekent dat kennis zowel subjectiviteit vereist als subjectiviteit produceert. Die subjectiviteit overschrijdt het individuele, heeft betrekking op een collectief: ze is dus politiek en algemeen. Naast ontologisch en politiek is het ook een linguïstische subjectiviteit. Het individuele wordt getranscendeerd met en door taalpraktijk. Of het is de subjectiviteit van het taalkundige onderwerp dat zowel handelt, bezit, ondervindt, ondergaat als veroorzaakt.

Elk van de besproken auteurs drukt bepaalde aspecten van deze visie en stelling(en) uit en om die reden worden ze uitgelicht. Concreet betekent dit dat Spinoza gelezen wordt, in de lijn van Negri, als een materialistische, immanente denker die duidelijk maakt dat politiek per definitie democratisch is want gedragen wordt door de menigte en dat democratie een 'vrijdenken' of zelfs atheïsme veronderstelt. Deze interpretatie spreekt niet vanzelf en wordt verduidelijkt, genuanceerd en onderbouwd met de voorgestelde Spinozalectuur. Ze wordt verder ondersteund door Agamben die het over profanatie heeft en over de onwerkzaamheid oftewel ondoelmatige werkzaamheid van spel en dans. Ik volg Negri maar nuanceer, leg andere klemtonen en probeer hem in zijn eigen opzet te verbeteren, een operatie waarvoor ik steun zoek bij zowel Machiavelli aan de ene kant als bij Virno en Agamben aan de andere kant. Zij laten de gevolgen van Negri's interpretatie en denklijn duidelijker zien dan het origineel. De perspectiefkwestie, essentieel in dit materialisme, profanatie of atheïsme, en het machiavelliaanse tijdspaaradigma worden duidelijker met de theoretische klemtonen die Virno legt in zijn uiteenzettingen. Een reeks zijstellingen hechten zich vast: het komt helemaal op perspectieven aan en daarom dienen argumenten te worden geformuleerd, retorische middelen aangewend en een goede vorm gevonden; er is geen scheiding tussen gevoelens en ratio, wel tussen wat binnen in een mens gebeurt (binnen het bestek van een leven, generatie, geslacht) en wat buiten (dit is een variante van de perspectiefthese); kennis is in se creatief (dit is een reuzensprong maar van meet af aan de intuïtie waarvan ik hoop dat er aan het eind van dit werk iets over kan worden gezegd). Profanatie wil zeggen dat alles terug in menselijk perspectief wordt gebracht en heeft bijgevolg een bepaalde visie op de menselijke aard als gevolg. De menselijke natuur is apriori onbepaald, dubbelzinnig en open ten aanzien van zijn omgeving. Om die reden reageert elke mens op factoren die zich voordoen in de context van zijn bijzonder leven. Die reactie ligt niet bij voorbaat vast en kan minstens in twee verschillende richtingen gaan.

Het behandelde thema en de stellingen impliceren een probleem van de methode. De klassieke onderscheiding tussen vorm en inhoud en tussen middel/methode en doel worden in vraag gesteld en bovendien toont

hun onontwarbaarheid zich in elke stap van het feitelijke onderzoek. Logica van de uiteenzetting en fenomenologische of politieke noodzaak van de gebeurtenissen vechten om voorrang. Marx had het in dit verband over het verschil tussen de 'Darstellung' of uiteenzetmethode en de 'Forschung' of opzoekmethode, een verschil dat door Negri als een paradigma wordt opgenomen. Op de theoretische consequenties van de methodekwestie zal in Negri's verband en verder in de studie meermaals worden stilgestaan. Het is evenwel duidelijk dat deze moeilijkheid concrete en praktische gevolgen heeft voor dit onderzoek. Er is van meet af aan het probleem van de volgorde en rangorde in de behandeling van de bronnen. Er is het probleem van de uiteenzetting met betrekking tot de perspectieven. In dit onderzoek wordt niet een objectieve voorstelling gegeven van het begrippenkader van de besproken auteurs. Evenmin wordt ernaar gestreefd hun stellingen te neutraliseren door er de gebreken van bloot te leggen of te wijzen op tegenspraak in de argumentatie, om vervolgens een ander (eigen) standpunt in de plaats te stellen. Om te beoordelen of en in welke mate concepten, perspectief en stellingen voor ons bruikbaar zijn, is geopteerd voor een immanente aanpak. Dit betekent dat het perspectief en zijn draagwijdte worden verkend van binnenuit, dat vooronderstellingen en consequenties worden geïdentificeerd en daarna geconfronteerd met de actuele stand van zaken. Niet afstand was de eerste preoccupatie, wel empathie en meegaandheid ten aanzien van de argumentering in de behandelde bronteksten. Dit veronderstelde een zekere tolerantie en geduld ten aanzien van vaagheid, openstaande kwesties of onbesliste dubbelzinnigheid. Een van de manieren waarop Negri het marxiaanse paradigma van methode en subjectiviteit uitdrukt, is met het concept van 'biopolitiek'. Dit concept betekent ondermeer dat er een verwevenheid is van het leven met zijn politieke stellingnamen, en van zijn politieke perspectief met zijn filosofische onderzoek. Hoe over het negriaanse concept van biopolitiek te spreken vanuit een punt buiten het leven en het werk van Negri waar wij ons noodzakelijk bevinden? Om deze verlegenheid te overwinnen wordt er voor geopteerd om net als Negri in verband met Marx, 'te doen zoals Negri'.<sup>4</sup> Een zekere verwarring van perspectieven zal hierbij onvermijdelijk zijn.

Om inhoud en vorm op elkaar te laten aansluiten en om gelijktijdigheid, verwevenheid, verspreidheid en meerstemmigheid neer te zetten, is voor de uiteenzetmethode gekeken naar kunst en muziek. Immers, dit werk is een compositie en in elk van zijn fasen gecomponeerd. Ik heb me tijdens het schrijfsproces laten leiden door een formelijke preoccupatie voor de juiste samenstelling, de plaats van de onderdelen in het geheel, de samenhang van bijzondere figuren in wisselende en contrasterende schema's: de beeldaspecten zeg maar. Taal heeft immers een iconisch karakter, dit is

4 Cfr. 'fare come Marx' in het voorwoord van Bellofiore tot de publicatie: Bellofiore, R. (cur.), *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, Manifestolibri, Roma, 2007: pp. 7-8

een van de ideeën die ik in de verf wil zetten. Concreet leidden thema en preoccupatie voor beeldaspecten me echter niet naar de beeldende kunst. De variaties op een zelfde thema, het spelen in de tijd, de vervlechting van contrasterende stemmen in een gemeenschappelijk plan: het deed me denken aan een fuga. De muzikale voorbeelden van Virno en Agamben (Glenn Gould en de oude troubadours), de spinozianse *more geometrico*, Machiavelli's *ghiribizzo* en zijn schrijfstijl in het algemeen: dit alles bracht me heel natuurlijk op het spoor van een contrapuntische schrijfwijze. Ik heb deze ongewone schrijfvorm geleend van de muziek maar vrij toegepast. Mijn bekommernis was een alternatieve, creatieve methode te vinden, iets tegensprekelijk dus, een systematische methode geëigend voor deze bijzondere problematiek, een vorm die past bij de circulariteit en complexiteit van de multitude, een regel die zich vrij laat toepassen en op elk moment van het proces zichzelf herroept en beoordeelt.

In de muziektheorie refereert 'contrapunt' naar het verband tussen twee of meer stemmen. In het algemeen gebruikt men de term voor polyfone muziek en is contrapuntische muziek waar twee of meer melodische lijnen tegelijkertijd ontwikkeld worden: de optredende stemmen hebben elk een melodische onafhankelijkheid en betekenis, hun vervlechting gebeurt horizontaal, dit in tegenstelling tot de harmonische muziek en schrijfwijze waar verschillende melodische lijnen elkaar opvolgen en verticaal vervlochten zijn. Polyfonie van onafhankelijke stemmen is de typische textuur van de renaissancemuziek. In de vroege barok staat de muziek onder een sterke Italiaanse invloed wat een stempel drukt op de uitdrukkingsvormen. Zoals in de renaissance probeert men ideeën en gevoelens in algemene zin uit te drukken in vormen die men soms benoemt met de figuren van de retorica: 'inventio', 'dispositio', 'elaboratio'. In de 16<sup>de</sup> en 17<sup>de</sup> eeuw gebruikt men de naam 'ricercare' eerst voor een korte, serieuze compositie waarin een thema ononderbroken imitatief wordt uitgewerkt, later voor een polyfoon en complex stuk waarin elk onderdeel wordt doorgeïmiteerd met steeds een nieuw thema. In de loop van de 17<sup>de</sup> eeuw ontwikkelt zich uit deze *ricercare* de 'fuga', een muziekvorm waarin meerstemmigheid (contrapunt dus) en gevarieerde herhaling een hoofdrol spelen. Het woord komt van het Italiaanse 'fugare' wat 'vluchten' betekent terwijl 'ricercare' naar 'zoeken' verwijst; we zitten in hetzelfde semantische domein. Deze betekenis vormt een bijkomende gewone reden om de term te gebruiken voor een 'onderzoek' dat in het Italiaans 'ricerca' heet, afgeleid van het werkwoord 'ricercare'.<sup>5</sup> Stukken die fugatische technieken gebruiken, worden soms 'fughetta', 'inventio' of 'fugato' genoemd waarbij deze laatste vaak voorkomt als verbindend

5 *Il dizionario della lingua italiana* van Devoto, G. & Oli, G.C., Le Monnier, Firenze, 1995, geeft verschillende betekenissen voor het woord 'ricercare': naast de naam voor een instrumentale compositie in contrapuntische stijl, refereert het als werkwoord naar 1. systematisch en zorgvuldig zoeken, 2. opnieuw en herhaaldelijk zoeken; 3. (literair) overlopen, doorlopen, passeren, voorbijgaan. Het substantief 'ricerca' voor ondermeer een onderzoek (zoals een doctoraat), is afgeleid van het werkwoord: p. 1640

deel van de compositie. Haar exemplarische vorm kreeg de fuga bij Bach in de vroege 18<sup>de</sup> eeuw. Bij het kiezen van deze uiteenzetmethode stonden mij drie van zijn composities voor ogen: *Die Kunst der Fuge*, een demonstratie van alle fugatische schrijfwijzen, die canons en fuga's bevat gerangschikt in een volgorde van toenemende complexiteit, *Das musikalische Opfer* met zijn meerstemmige ricercari en canons, en de *Goldbergvariaties*, waarin een thema, dat is voorgesteld in een beginaria, wordt herhaald in variaties geordend in groepjes van 3 waarvan de 3<sup>de</sup> telkens een canon is, de allerlaatste (30<sup>ste</sup>) een quodlibet, en waarna 'da capo' de beginaria wordt hernomen. Ook een 'canon' is met andere woorden een soort fuga waarin een stem door een andere stem op strenge wijze wordt geïmiteerd. Naar de betekenis is canon de regel of het voorschrift voor deze imitatie. Het woord komt van het Italiaanse 'caccia', een beeldende verwijzing naar het vluchten en elkaar achtervolgen, het 'najagen' van de canonstemmen. 'Quodlibet' in het Latijn betekent 'wat je maar wil' en wordt gebruikt voor een heterogene en ongerijmde mengeling van teksten en liederen die muzikaal gezien goed zijn gestructureerd. Het heeft met de ricercar de verwijzing naar het scholastieke kennisonderzoek gemeen in welks bereik het stond voor een variant op de 'quaestio'. Het begrip migreert van universiteit en onderwijs naar muziek, van strakke vormregels naar vrije improvisatie en weer omgekeerd. Bachs quodlibet combineert op het algemene thema twee volksliedjes en brengt zo in dit serieuze muziekstuk en in de eindeloze cirkelende 'da capo' waarin wij mensen gevangen zitten een luchtige, schalkse lach.

Dit is geen studie in muzikale schrijfwijzen. Ik baseer mijn overwegingen in hoofdzaak op intuïtie, hoe deze bekende composities van Bach op mijn ongeschoolde oor overkomen, en op associaties bij de Italiaanse titeltjes van de variatieonderdelen. Ik hoor in die fugatische muziekstukken iets dat me aan immanentie doet denken: een bepaald thema dat tegen zichzelf wordt gespeeld. Ik hoor verschillende stemmen die het thema in de tijd herhalen, kopiëren of recyclen. Soms hoor ik gelijke thema's maar verplaatst naar een andere toonhoogte, veranderd in snelheid, gespiegeld of omgekeerd. Al dit spiegelen, hernemen, variëren en omkeren wekt een gevoel van eindeloosheid op. Ik hoor geregeldheid, systematiek, een soort van neutraliteit of technisch vernuft dat aan bouwkundige plannen doet denken, en een horizontale oppervlakkigheid, lichtheid zelfs, die zich uitstrekt in een toenemende complexiteit. Een minimale controle levert geen redenen op om de onderdelen van mijn 'ricerca' niet contrapunt, canon, ricercar, inventio, fugato of quodlibet te noemen.<sup>6</sup> De contrapuntische schrijfwijze suggereert reeksmatigheid en andere kwaliteiten die doen denken aan Foucaults methodische eisen voor een kritische en genealogische analyse. En ook lijkt ze me een manier om de aanbeveling van Deleuze op te volgen en in verbinding te treden met het compositieplan van de kunst.

6 Grout, J.G. & Palisca, C.V., *Geschiedenis van de westerse muziek*, Olympus, Amsterdam, 1994; Hofstadter, D.R., *Gödel, Escher, Bach: een eeuwige gouden band*, Contact, Amsterdam, 1985

Dat inhoud en vorm niet van elkaar worden losgekoppeld, heeft onmiddellijke gevolgen voor de bronnen van het onderzoek. Het is bijvoorbeeld moeilijk om een onderscheid te maken tussen primaire en secundaire literatuur. Het sociale reekskarakter van het onderwerp zorgt voor een circulariteit in de rangorde en bijgevolg voor een bediscussieerbaarheid van de onderscheiding. Evenwel is, in de bibliografie en in de structuur van de aanpak, om pragmatische redenen toch een onderscheid gemaakt. Agamben, Negri en Virno gaan voor hun radicaal perspectief terug via Marx op Spinoza en Machiavelli. De politieke zienswijze die de kennistheoretische ommezwaai vereist, is het meest consequent aanwezig in Machiavelli. Het concept 'multitude' wordt voorgesteld door Spinoza, een auteur die het belang en de reikwijdte van Machiavelli's denken duidelijk heeft ingezien en de consequenties ervan in zijn eigen concepten heeft opgenomen. Bovendien is het in de studies over de twee en hun verband dat multitudesconcept, ideeën van collectieve subjectiviteit en effectieve kennis vorm hebben gekregen. Om die reden worden Spinoza en Machiavelli als auteurs van primaire orde gezien naast Agamben, Negri en Virno en krijgen dezelfde behandeling. Alle andere auteurs, met name ook Marx, worden in secundaire orde behandeld.

Onder de secundaire literatuur bevinden zich analoge titels van andere actuele auteurs die evengoed het onderwerp hadden kunnen zijn van deze studie omdat ze tevens voorbeelden zijn van Italiaanse links radicale denkers (Illuminati, Zanini): hun lectuur dient ter ondersteuning van de voorgestelde hypothesen, stellingen en concepten. Daarnaast zijn er analoge werken van Franse en Amerikaanse auteurs die erop wijzen dat het multitudes-thema geen nationale Italiaanse aangelegenheid is (Balibar, Hardt). Er zijn denkers die in de beeldvorming niet geassocieerd worden met het links radicalisme maar toch tot vergelijkbare reflecties komen. Analoge reflecties zijn er bij auteurs die een rol van beïnvloeding hebben gespeeld, of voor wie dezelfde auteurs een paradigmatische waarde hebben (Althusser, Foucault). Verder zijn er de auteurs die op een meer algemeen plan een rol hebben gespeeld al of niet als leermeester of studieonderwerp (Arendt, Benjamin, Benveniste, Heidegger, Marx, Schmitt, Simondon, Uexküll, Wittgenstein) en auteurs die sterk aanwezig en in die zin 'incontournable' zijn (Dante, Leopardi). Tenslotte worden een aantal sleutelauteurs genoemd voor de lectuur van Machiavelli (Merleau-Ponty, Lefort), voor de lectuur van Spinoza (Deleuze, Matheron) of voor het kruispunt van de beiden (Morfino) waaruit het concept van 'multitude' is gegroeid: ook deze auteurs staan, niet in dit werk maar in de feiten, naast de voornoemde auteurs en naast Agamben, Machiavelli, Negri, Spinoza of Virno.<sup>7</sup>

Uit de lijst van secundaire literatuur blijkt een verspreidheid die in overeenstemming is met de verspreidheid van het onderwerp. Het con-

7 De namen tussen haakjes zijn slechts voorbeelden. Auteurs die hier ook thuishoren in de zin dat de lectuur van een van hun werken inspirerend heeft gewerkt voor dit onderzoek, zijn: L. Bove, C. Casarino, M. De Carolis, F. Del Lucchese, J. Israel, N. Israel, R. Koselleck, S. Visentin.

cept van 'multitude' heeft geen kern of eenheid maar is een uitlopend en open concept. De keuze voor wie primair wordt behandeld, verbant per definitie andere auteurs naar secundaire orde. De opvallendste en niet vanzelfsprekende verbanning valt Marx ten deel maar zijn sporen worden doorheen de zoektocht opgemerkt. Bepaalde secundaire auteurs verdwijnen echter helemaal, noodgedwongen en om pragmatische redenen. Zo wordt er niet gesproken over Adorno of Debord terwijl ze een beslissende invloed hebben uitgeoefend op Agamben en Virno. Zo worden nagenoeg geen secundaire auteurs aangevoerd bij de actuele Italianen wat uiteraard te maken heeft met het feit dat ze schaars zijn. En is ook gekozen om geen 'tegenstanders' van met name Negri op te voeren. Om de kracht van bepaalde uitdrukkingen gestand te doen, is ervoor geopteerd om deze niet te bedelven onder commentaar of toegevoegde teksten en om ook geen aandacht te trekken op elementen die niets opleveren in de thesen die worden uitgewerkt. De 'tegenstanders' aan het woord laten is slechts geëigend bij andere stellingnamen en in een ander perspectief. Positief en om inhoudelijke redenen is de Italiaanse filiatie benadrukt.

Alle Italiaanse bronteksten zijn door mij zelf vertaald. Spreken over ideeën en perspectieven kun je ook een 'vertaling' noemen en mijn onderzoek bijgevolg een 'vertaling' van het multitudeconcept of van ideeën en uitdrukkingen van Agamben, Machiavelli, Negri, Spinoza en Virno. Daarnaast is elke gewone vertaling van een tekst uit een bepaalde taal in een andere taal een interpretatie die stellingen bevat en een toevoeging van iets nieuw, een onderzoek dus. De beide ondernemingen, mijn (maar volgens mij om het even welk) onderzoek en het overzetten van de ene in de andere taal, zijn gericht op de creatie van een tussenruimte. Een onderzoek en een vertaling zijn effectief in de mate dat ze een 'verplaatsing' realiseren en aldus een nieuwe ruimte tot stand brengen waarin ze zelf bewegen en anderen kunnen laten bewegen. Deze ruimte is tussen de uitdrukking in de ene taal en deze in de andere taal, tussen de auteur van een werk en het publiek dat hij op het oog heeft, tussen de onderzoeker en zijn studieobject, tussen wie zoekt (het subject) en datgene wat hij zoekt (het object). Dit is opnieuw iets dat ik eigenlijk wil aantonen in dit onderzoek. Het is ook een voldoende reden om een eigen Nederlandse vertaling voor te stellen van de Italiaanse teksten van Agamben, Machiavelli, Negri en Virno. Ik heb elke keer de Italiaanse brontekst in voetnoot geciteerd. Voor wat Spinoza betreft, heb ik gebruik gemaakt van bestaande Nederlandse vertalingen en in uitzonderlijke gevallen van een Franse vertaling. Indien ik dat nodig vond, heb ik verwezen naar de Latijnse brontekst en daarbij uitgelegd waarom.

Er zijn 5 thematische delen en een reeks verbindingsteksten. Na deze inleidende *Ricerca 1* komt in het eerste deel van *Contrapunt 1* tot en met 6 Negri aan bod. Alle concepten, figuren, denkbewegingen en richtingen worden gesteld, zij het vaag, algemeen en in de enthousiaste, vaak redun-

dante vorm als van Negri zelf. In het tweede deel, van *Contrapunt 7* tot en met *11*, komt Spinoza aan bod waarmee verbanden systematischer worden belicht, voorwaarden scherper gesteld en gaandeweg de complexiteit van het thema duidelijk wordt. Deels op basis van een close reading van bepaalde tekstpassages, deels speurend naar historische en contextuele tekstverbanden, stel ik een eigen interpretatie voor die niet breekt met die van Negri maar er toch licht van verschilt, die andere klemtonen legt, preciezer wil zijn, uitgebreider en zonder de overtollige herhalingen. Het derde deel betreft Machiavelli, gaat van *Contrapunt 12* tot *14* en loopt uit op *Canon 1* die Machiavelli's stem confronteert met die van Spinoza. Thema's die in het eerste deel zijn geponereerd worden met de teksten ernaast hernomen, gevarieerd en genuanceerd. Woorden die te maken hebben met het eigen perspectief en met de thesen ontwikkeld in dit onderzoek worden toegevoegd. Naarmate de perspectieven, de complexiteit en de verschillen toenemen, wordt het tijd om Negri's perspectief te hernemen en terug te keren tot de hedendaagse problematiek. In de eerste verbindingstekst *Fugato* wordt het leven van Negri gethematiseerd doorheen een autobiografische brievenroman die als schakel fungeert naar Agamben en het thema van het leven, de tijd en biopolitiek. Het vierde deel vangt aan met *Canon 2* en de dialogerende stemmen van Negri en Agamben, gaat vervolgens in *Contrapunt 15* en *16* over Agamben en laat in *Canon 3* Agamben weerklinken naast de stem van Machiavelli. De tweede verbindingstekst *Inventio* vormt de schakel naar Virno en het thema van kunst, maat en ritme in verband met taal en politieke instellingen. Het vijfde deel gaat van *Contrapunt 17* tot en met *19* en betreft Virno. *Ricercar 2* sluit de cirkel en maakt de balans op. *Quodlibet* tenslotte leidt het werk uit. In de stijl van een vrije improvisatie wordt een poging ondernomen tot effectieve toepassing van dit onderzoek en in de praktijk gezocht naar de aard van toepassing en toegepastheid.



## Contrapunt 1 Negri's context

### Prolegomena

De verwevenheid van kennis en context is de reden om dit eerste fragment van het deel waarin de stem van Negri doorklinkt te laten beginnen bij een stukje recente geschiedenis en het verhaal van een politieke beweging. Ook is dit de reden om die geschiedenis te vertellen op basis van heel specifieke bronnen. We opteren in dit fragment namelijk voor autobiografische teksten zoals interviewboeken van Negri waar de auteur zelf aan het woord is over zijn werk, zijn engagement en zijn tijd. *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*; *Goodbye Mr Socialism*; *Du retour. Abécédaire biopolitique* en *In Praise of the Common. A Conversation on Philosophy and Politics* zijn de belangrijkste.<sup>1</sup> In dit autobiografische luik worden ook de drie volumes anthologie aangeboord van *Gli autonomi. Le storie, le lotte, le teorie*, de reeks interviews met de hoofdrolspelers van de beweging in *Gli operaisti*, en het archief van de beweging in *L'operaismo degli anni Sessanta. Da "Quaderni rossi" a "Classe operaia"*.<sup>2</sup> Geschiedschrijving in een immanent perspectief of door de actoren zelf opgetekend, vinden we tevens in *Operai e capitale* van Tronti, in de door Moroni en Balestrini samengestelde bundeling teksten *L'orda d'oro 1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica e istituzionale*, in de collectieve *Lessico marxiano* en *Lessico postfordista*, en in *Autonomia. Post-political politics* en *Radical Thought in Italy. A potential Politics*, waarvan respectievelijk de duo's Lotringer/Marazzi en Virno/Hardt de editors zijn.<sup>3</sup> Bronnen in de marge van het gebeuren, geografisch, temporeel of anderzijds zijn ondermeer Aureli, Mezzadra, Neilson en Zanini.<sup>4</sup>

1 Negri, A., *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo* a cura di P. Pozzi e R. Tomassini, Ombre corte, Verona, 2007 (1979); *Goodbye Mr Socialism* a cura di R. V. Scelsi, Feltrinelli, Milano, 2006; *Du retour. Abécédaire biopolitique. Entretiens avec Anne Dufourmantelle*, Calmann-Lévy, Paris, 2002; Casarino, C. & Negri, A., *In Praise of the Common. A Conversation on Philosophy and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London, 2008

2 Bianchi S. & Caminiti L. (a cura di), *Gli autonomi. Le storie, le lotte, le teorie. Volume I, II, III*, Derive Approdi, Roma, 2007/2007/2008; Borio, G., Pozzi, F. & Roggero, G. (cur.), *Gli operaisti. Autobiografie di cattivi maestri*, Derive Approdi, Roma, 2005; Trotta, G. & Milana, F. (cur.), *L'operaismo degli anni Sessanta. Da "Quaderni rossi" a "Classe operaia"*. Saggio introduttivo di Mario Tronti, Derive Approdi, Roma, 2008

3 Balestrini, N. & Moroni, P., *L'orda d'oro 1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale*, Feltrinelli, Milano, 2005 (1997/1988); Tronti, M., *Operai e capitale*, Derive Approdi, Roma, 2006 (1966); AA.VV., *Lessico marxiano*, Libera Università Metropolitana – Manifestolibri, Roma, 2008; Zanini, A. & Fadini, U. (cur.), *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, Feltrinelli, Milano, 2001; Hardt, M. & Virno, P. (ed.), *Radical Thought in Italy. A potential Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London, 1996; Lotringer, S. & Marazzi, C., *Autonomia. Post-political Politics*, Semiotext(e), Los Angeles/London, 2007 (1979)

4 Aureli, P.V., *The Project of Autonomy. Politics and Architecture within and against Capitalism*, Princeton Architectural Press, New York City, 2008; Mezzadra, S., *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Ombre corte, Verona, 2008; Neilson, B., 'Potenza Nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism' in *Contretemps* 5, 2004 ([www.usyd.edu.au/contretemps](http://www.usyd.edu.au/contretemps), 12/2004); Zanini, A., 'Sui "fondamenti filosofici" dell'operaismo italiano' in *Bellofiore*, 2007: 83-100; Zanini, A., *Filosofia economica. Fondamenti economici e categorie politiche*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005. Op de achtergrond zijn ook de historische standaardwerken gebruikt: Bongiovanni, B. & Tranfaglia, N. (cur.), *Dizionario storico dell'Italia unita*, Roma-Bari, Laterza, 1996; Crainz, G., *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta*, Roma, Donzelli, 2003; Ginsborg, P., *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi. Società e politica 1943-1988*, Torino, Einaudi, 1989

Het is nodig stil te staan bij de Italiaanse context van de jaren 60 waar het verhaal van Negri in feite begon. De materiële genealogie van het concept *multitude* brengt ons via Negri naar de autonomiabeweging die is gegroeid uit het *operaismo*. In een zekere zin kan het *operaismo* worden gezien als een visie van politieke theorie en actie die kadert in het neorealisme, een Italiaanse culturele beweging vooral actief in literatuur en film.<sup>5</sup> Net als het neorealisme dat via een artistieke beschrijving van reële gebeurtenissen op de ruïnes van de Tweede Wereldoorlog een nieuw humanisme wil creëren en de maatschappij veranderen, wil het *operaismo* het gebeuren van de fabriek begrijpen en beschrijven op een realistische manier. In functie van dit realisme wordt het perspectief van het subject, de arbeider, niet buiten beschouwing gelaten doch juist ingenomen. Dit zal leiden tot een kritiek op het kapitalisme én op wetenschap en kennis die een functie zijn van het kapitalisme. Er is het inzicht dat realistische kennis verbonden is met het innemen van een standpunt en er is het besef dat kennis en uitdrukking een collectief gebeuren zijn. Dit leidt ertoe dat boeken collectief worden geschreven. Het besef dat de realiteit voortdurend verandert, leidt tot het belang van voorlopige publicaties in tijdschriften, kranten en (later) websites. Overigens stemt het realistische perspectief op een veranderende werkelijkheid van de artisanale onderzoeker die in team aan een project werkt, overeen met de idee van 'laboratorium'.<sup>6</sup> De praktijk van de revolutionaire beweging van '68 voedt zich aan een vernieuwing van de theorie, en omgekeerd wordt de nieuwe theorie gevormd vanuit en in de praktijk van de fabriek en het leven.

### De context

In het levensverhaal van Negri speelt de ervaring van de Tweede Wereldoorlog een belangrijke rol. Tijdens en door die oorlog werd Italië getekend door armoede, mislukking, verraad, burgeroorlog en een diepe verscheurdheid. Maar ook door hoop. Er was de hoop van de verzetsbeweging, hoop om de armoede én het fascisme te overwinnen, om een nieuw humanisme te vinden en te komen tot een echte democratie. Vrij snel na de oorlog werd duidelijk dat van die hoop niets zou terechtkomen maar toch was de kiem gezaaid van een duurzaam verlangen en verzet. Er kwam niets van terecht omdat in de vestiging van de twee antagonistische machtsblokken gestructureerd op het conflict van de koude oorlog de Italiaanse verzetsbeweging compleet werd geneutraliseerd en wel doordat de meest dringende doelstelling – de armoede verhelpen – werd overgenomen door andere politieke spelers. Het verhaal van de

5 Cfr. Corti, M., *Il viaggio testuale*, Einaudi, Torino, 1978 en het voorwoord van Calvino tot de uitgave van 1964 van zijn eerste roman: Calvino, I., *Sentiero dei nidi di ragno*, Mondadori, Milano, 1993 (1964). Naast deze auteur is ook Pasolini te vermelden, althans voor een deel van zijn literair en filmisch oeuvre. Zoals we bij Corti en Calvino lezen, betreft het hier telkens een realisme in de vertelperspectieven 'dal basso', van 'onder uit'.

6 Hardt & Virno, 1996: 1. Verwijzend naar Hardt onderlijnt ook Negri dit laboratoriumkarakter: Negri, A., *La costituzione del tempo. Prolegomeni. Orologi del capitale e liberazione comunista*, Manifestolibri, Roma, 1997, p. 10

twee machtsblokken is bekend maar verschilde in Italië van dat elders in de wereld in de zin dat het binnen de Italiaanse machtsverdeling een sterk constituerende rol heeft gespeeld. Het machtsblok rond de werkgevers vond een politieke uitdrukking in de partij van de christen-democraten en plaatste zich hoofdzakelijk in de invloedssfeer van de Verenigde Staten. Het machtsblok rond de werknemers werd georganiseerd en gedomineerd door de Italiaanse communistische partij en de vakbonden die luisterden naar de Sovjet-Unie. De christen-democratie kon het machtsverwicht aan haar kant laten overhellen en zette alle hens aan dek om het land herop te bouwen; in korte tijd slaagden de verschillende regeringen erin de armoede te overwinnen en Italië werd in minder dan 20 jaar tijd een hoogontwikkelde kapitalistische mogendheid. Dit wonder werd gerealiseerd op basis van het samenkomen van een aantal factoren. Het begon ermee dat de Amerikaanse middelen geleverd in het kader van het Marshallplan werden ingezet om de productiviteit van de Noord-Italiaanse industrie op te drijven. Ondertussen was het energiebeleid van de regering gericht op het verwerven van onafhankelijkheid ten aanzien van diezelfde Verenigde Staten, en steunde op de zogenaamde 'parallele bureaucratie' van de nationale bedrijfsinstellingen die de nieuw ontdekte en ontgonnen energiebronnen leverde tegen lage kosten aan de Noord-Italiaanse industrie.<sup>7</sup> Dit beleid werd gesteund door de Italiaanse communistische partij die koos voor een gematigde oppositiekoers omwille van de heropbouw van het land, omdat een Italiaanse revolutie de Sovjet-Unie op dat moment niet uitkwam, en omdat dit overeenstemde met de gramsciaanse ideeën van Togliatti: de revolutie diende door een mentaliteitsverandering en door politieke hervormingen vooraf te worden gegaan, en dus uitgesteld. Hier dient overigens opgemerkt dat waar de steun aan het gevoerde beleid ontbrak, bijvoorbeeld in geval van vakbondsacties bij Fiat tijdens de jaren 50, onmiddellijke repressie en brutaal geweld het gevolg waren. In 1960 nog, onder de regering Tambroni, werden betogende arbeiders vermoord.<sup>8</sup> Maar partij en vakbond maakten de 'strategische keuze' voor de 'monetarisering van de strijd' en ijverden dus voor loonsverhoging. Wat het toenmalige beleid uitkwam, gericht als het was op verhoging van de productie. Loonsverhoging zorgde voor sociale rust en werkte op zijn beurt een uitbreiding van de consumptie in de hand, kortom een zekere sociale welvaart was een van de factoren die het systeem van fordisme en consumentisme in evenwicht hield.<sup>9</sup> Evenwel betekende productiviteits-

7 Het Eni onder leiding van Enrico Mattei heeft Italië, haar economie en haar plaats in de wereld indringend veranderd. Cfr. Ginsborg, 1989: 218-221; Cfr. syllabus Studie van land, volk en instellingen/Italiaans, Departement Toegepaste Taalkunde/Erasmushogeschool Brussel: Lavaert, S., *Frammenti italiani. Un'analisi critica*, 2009, pp. 53-55

8 Balestrini & Moroni, 2005 (1997/1988): 1-25

9 Hoe het consumentisme als bijverschijnsel van het fordisme het Italiaanse landschap heeft veranderd, wordt beschreven in verhalend proza door Calvino (*La speculazione edilizia*), in journalistiek essay door Pasolini ('*L'articolo delle lucciole, 1 febbraio 1975*') en in film door Antonioni (*Il deserto rosso*).

teitstoename ook altijd toename van het werkritme en betekende het fordmodel een steeds verdergaande technologische vernieuwing van en met machines waardoor de beter betaalde arbeider sneller diende te werken en herleid werd tot een aanhangsel van het productieproces. Een essentiële etappe in het economische succesverhaal van Italië is tenslotte de emigratie van naar schatting 1,5 miljoen mensen van voornamelijk Zuid-Italië naar de industriële driehoek van Noord-Italië. Anders dan in het noorden had men in de Mezzogiorno geen herinnering aan een verzetsbeweging en bijgevolg weinig ervaring met georganiseerde solidariteit. In de agrarische cultuur waaruit de emigranten kwamen, stond werk niet voor bevrijding doch veeleer omgekeerd voor een vermoeienis en inspanning die nu eenmaal nodig zijn om te overleven maar die men graag snel achter zich liet. De geëmigreerde arbeiders werden ingezet op de laagste niveaus van de productiestructuren en werkten aan een vernietigend ritme.

Via de verzetsbeweging waren Italiaanse intellectuelen terechtgekomen in de Communistische partij, de PCI. Maar door de politiek van de Sovjet-Unie, het trauma van de inval in Hongarije van 1956, en de gefnuikte hoop van de Resistenza, verkeert de PCI in crisis en verlaten de intellectuelen met bosjes de partij om zich te organiseren buiten de traditionele instellingen.<sup>10</sup> Deze beweging wordt versterkt door de veranderde productie en door de zogenaamde 'strategische keuze' van PCI en vakbond voor gematigdheid en uitstel of zelfs opschorting van de revolutie. Er ontstaat een breuk tussen centrumlinks en radicaal links dat uitzwermt en zich verspreidt. Het is vanuit deze diaspora van Italiaanse intellectuelen dat het tijdschrift *Quaderni Rossi* wordt opgericht.<sup>11</sup>

In het debat van die jaren spelen twee politieke tijdschriften een belangrijke rol: het *Franse Socialisme ou barbarie* geleid door Castoriadis en Lefort en het Italiaanse *Quaderni Rossi* opgericht door Panzieri. Beide tijdschriften vinden een vernieuwing van links en van de kritiek op het kapitalisme na 1956 noodzakelijk. De Italianen opteren voor een streng analytische en politiek radicale lectuur van de teksten van Marx. Daarbij dient men het perspectief van de arbeider in te nemen. Er is een conflict tussen twee gezichtspunten, dat van de arbeidersklasse en dat van de heersende klasse, en men dient te kiezen voor en de strijd te conceptualiseren vanuit het arbeidersstandpunt. Dit soort onderzoek noemt men de 'conricerca' wat betekent: een onderzoek vanuit arbeidersstandpunt dat als dusdanig is tegengesteld aan de burgerlijke methodes van sociaal onderzoek.<sup>12</sup> Onderdeel van de 'conricerca' is het in kaart brengen van de veranderde context en de nieuwe verschijningsvorm van het kapitalisme dat de

10 Negri, 2007: 36-37

11 Balestrini & Moroni, 2005 (1997/1988): 33-36

12 De term 'conricerca' wordt voor het eerst gebruikt door Alquati in *Quaderni Rossi* nr 2 (Negri, 2007: 47) voor "un'inchiesta operaia, fatta insieme agli operai, dal loro punto di vista soggettivo" ('een arbeidersonderzoek gerealiseerd samen met de arbeiders en vanuit hun subjectieve gezichtspunt'), zoals geciteerd in *L'orda d'oro*: Balestrini & Moroni, 2005 (1997/1988): 37

industriële productie voorbij de fabriek naar de hele maatschappij heeft overgebracht en verspreid. Een gevolg van deze verandering van de maatschappij zelf in een productiesysteem is de verandering van intellectueel werk. Kennis wordt kritische analyse die men maakt van binnen uit en in verband brengt met politieke beslissing, actie, cultureel werk en poëzie.<sup>13</sup>

Kardinale vraag voor *Quaderni Rossi* is: hoe gaat het er werkelijk aan toe in de fabriek? Panzieri, Tronti en Negri doen onderzoek naar de situatie van de arbeiders door ter plekke in de fabriek te gaan kijken, door aan de arbeiders te vragen hoe ze hun situatie zelf ervaren en vervolgens getuigen ze daarvan. Ze doen onderzoek naar de leefwereld van de arbeiders, analyseren de werkelijkheid zoals die is voor wie de arbeid doet of wordt uitgebuit. Door een publiek maken van hun onderzoek willen ze wat fout loopt bestrijden en veranderen. Het gaat bijgevolg niet enkel om het maken van de analyse maar evenzeer en tegelijkertijd om het uitdrukken en publiek maken. Mijn intuïtie is dat deze handelingswijze gebeurt in de leerschool van Marx jawel, maar ook van Gramsci, en vooral van Machiavelli.<sup>14</sup> Deze hypothese wordt in andere fragmenten van deze studie gevoed door een lectuur van Machiavelli's teksten.<sup>15</sup> Ook bij de renaissance-auteur komt de eis van 'effectieve waarheid' samen met de kwestie van het 'perspectief van onder uit'. Machiavelli heeft het in het voorwoord tot *Il Principe* over zijn perspectief van 'gewone mens' die geen deel uitmaakt van het hof en haar entourage en hij vergelijkt zijn perspectief met dat van een kunstenaar die voor het tekenen van een berglandschap onder in het dal gaat staan omdat hij er een betere kijk heeft op de flanken en toppen van de bergen. De volgende keer dat hij zich tot de lezer richt in hoofdstuk 15 van *Il Principe* maakt hij duidelijk dat zijn aanpak ongewoon is in zoverre hij niet een ideaalbeeld nastreeft doch wel de 'effectieve waarheid', met, over en in de werkelijkheid met de bestaande machtsverhoudingen. Gramsci heeft dit perspectivisme van Machiavelli benadrukt en het in verband gebracht met Marx. En over Gramsci schrijft Negri in het opstel *La differenza italiana* als de gelukkige uitzondering in het moeras van de Italiaanse intellectuele armoede die "de filosofie heeft terug geplaatst daar waar ze hoort te zijn, te midden het leven en de strijd van de gewone mensen".<sup>16</sup>

13 Dit is in overeenstemming met het neorealisme van de jonge Calvino maar ook met de literaire avant-gardebeweging Gruppo 63 die komaf maakte met de vaak moralistische en rigide neorealistische schema's en ging experimenteren met taal. Een exponent van Gruppo 63 is Balestrini met de roman *Vogliamo tutto*. Ook het lange gedicht *Le ceneri di Gramsci* van Pasolini is een voorbeeld van de hybride tussen filosofie en poëzie, politiek en kunst, theorie en actie.

14 Ik baseer mijn intuïtie op aanwijzingen van Merleau-Ponty in *Note sur Machiavel* die in overeenstemming zijn met inzichten van de Italiaanse fenomenoloog Enzo Paci, een van Negri's filosofische leermeesters. Zelf leerling zijnde van Antonio Banfi, heeft Paci een originele bijdrage geleverd aan de fenomenologie door deze 'marxistisch' te herinterpreteren en aldus de weg voorbereid voor de belangrijkste insteek van de 'conricerca': Paci, E., *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano, 1957

15 Cfr. *Contrapunt* 13, pp. 212-228

16 Negri, A., *La differenza italiana*, Nottetempo, Roma, 2005, p. 11 "ha reimpiantato la filosofia là dove doveva stare, nella vita e nelle lotte della gente comune"

Negri beklemtoont in zijn verhaal van het operaismo telkenmale de leegte nagelaten door de PCI onder leiding van Togliatti: het is het 'togliatisme' of de ideologie van het compromis tegen elke prijs dat ervoor heeft gezorgd dat in de jaren 50 elke kritiek op kapitalisme uit het politieke debat was verdwenen. Pas met Panzieri zijn bepaalde thema's weer aan de orde. *Quaderni Rossi* komt dus op de originele idee van de 'conricerca' die bestaat in de vermenging van onderzoeksactiviteit en praktische verandering. Reeds in het eerste nummer van het tijdschrift zijn de drie onderzoeksdimensies aanwezig die de theoretische draad van het operaismo zullen vormen: de lectuur van Marx, de analyse van de nieuwe klassensamenstelling, de kritiek van de nieuwe kapitalistische ideologie.<sup>17</sup> Een belangrijke ontdekking is dat Marx ook het standpunt van de arbeiders inneemt. Plus dat er een diep conflict heerst tussen de belangenfeer van de arbeiders en wat daar tegen in gaat. Er is geen sprake van harmonieuze integratie; de arbeiders worden onderdrukt, zijn onderworpen en bevinden zich in een strijd.<sup>18</sup> De 'conricerca' onthult dat de technologische ontwikkeling hoort bij het kapitalisme. Machines, wetenschap en kennis zijn afgeleiden en staan volledig in functie van het kapitaal. De machines betekenen niet alleen geen bevrijding maar ze ontnemen zelfs alle inhoud aan het werk. En bovendien drijven ze het ritme op: meer technologie betekent meer werk.<sup>19</sup> Al deze vaststellingen brengen de auteurs van *Quaderni Rossi* tot de idee dat kennis en verzet hand in hand dienen te gaan, en dat verzet door de hoofdrolspeler zelf dient georganiseerd te worden: dit is de grondgedachte van het operaismo.

Aureli beschrijft het Italiaanse 'project van autonomie' in drie onderscheiden hoofdstukken of historische momenten. Er is het 'operaismo' van de jaren '60 tot '68; er is 'potere operaio' van '67 tot '73 en er is de 'autonomia operaia' van '76 tot '78. De eerste beweging kende een sterke theoretische werking; de tweede betekende radicalisering en in de derde kreeg militante actie de bovenhand op de theoretische productie. De momenten worden telkens bepaald door een van de drie basisfiguren en Aureli noemt ze respectievelijk: Panzieri de grondlegger, Tronti de belangrijkste theoreticus van het operaismo en Negri, leerling van de twee vorige, die later de belangrijkste referent van Potere operaio en Autonomia werd.<sup>20</sup> Bij de protagonisten van de beweging en ondermeer bij Negri lezen we ook over die

17 Trotta & Milano, 2008: 127-132

18 Negri, 2007: 53

19 Balestrini & Moroni, 2005 (1997/1988): 320

20 In een lange voetnoot vat Aureli de naar zijn zeggen dramatische en complexe evolutie van het operaismo naar de autonomia operaia samen en wijst er op hoe de verschillende protagonisten onderling verdeeld, verschillend, gescheiden waren. Hij wijst ook op het opmerkelijke feit dat er over het operaismo en autonomia meer bronnen beschikbaar zijn in het Engels dan in het Italiaans, dat er vooral op het internet veel materiaal te vinden is maar vaak onduidelijk materiaal dat ver af staat van de oorspronkelijke bronnen. Het operaismo wordt voorts gekenmerkt door strengheid en staat spijs vele oorspronkelijke ideeën een beetje haaks op de creatieve interpretatie van de autonomia-beweging. Panzieri en Tronti hadden ook nooit de bedoeling hun theorieën kenbaar te maken buiten de militante context. Negri daarentegen heeft zijn positie in de academische wereld in Italië en Frankrijk dan weer wel verzorgd: Aureli, 2008: 84

verschillen die uiteindelijk in verschillende richtingen zullen evolueren. Aureli schaart zich achter Tronti terwijl in de Angelsaksische interpretaties van Neilson en Hardt, Tronti niet tegen Negri in wordt gelezen en men graag de 'paradox' onderlijnt van wat men het 'Italiaanse laboratorium' noemt.<sup>21</sup>

De centrale these van het operaïsme zoals geformuleerd door Tronti bestaat in de bewering dat het rebellerende initiatief van arbeiders tegen hun job het kapitaal ertoe heeft genoopt te evolueren en niet andersom. Zo bezien staat kapitalisme in een voortdurende spanningsverhouding ten aanzien van de verzetsmacht van arbeiders. De politieke subjectiviteit van de arbeider is centraal in het gebeuren, niet de wetenschappelijke objectiviteit van het productiesysteem. Aureli beweert dat het theoretisch meest consequente vervolg op het operaïsme de stelling van Tronti is over de autonomie van politiek of de ontdekking van een autonome dimensie van politieke macht binnen en bijgevolg al snel rebellerend tegen de traditie van de arbeidersbeweging. De autonomia-beweging verzette veel meer energie in haar strijd tegen instituties van links zoals vakbond en partij dan tegen het kapitalisme zelf. Dit is ook waarom de bijdrage van autonomia zo creatief was en erop gericht de politieke strijd cultureel te verheffen edoch vaak evolueerde naar mystificatie.<sup>22</sup>

Een van de grote punten van Panzieri's kritiek op Marx is diens objectivistische visie die leidt tot een 'naturalisering' van het kapitalistisch proces van de ontwikkeling van productiekrachten. Met zijn enthousiasme voor de ontwikkelingsidee en zijn positivistisch vertrouwen in de neutraliteit van technologie speelt Marx' analyse een neokapitalisme in de kaart. De instrumenten voor deze kritiek vindt Panzieri evenwel door middel van een strenge lectuur van de teksten van dezelfde Marx. Ook de sociale welvaartsstaat lijkt samen te gaan met neokapitalisme. De fabriek van Olivetti wordt doorgeleefd als plaats waar sociale welvaart, de uitbreiding van de fabriek naar de maatschappij en cultuur samen komen. Panzieri zag het Olivettimodel als culminatie van kapitalisme waarin cultuur een essentieel moment van de productie is geworden. Hij plaatst daar tegenover de arbeidersautonomie die neerkomt op een demystificatie van de technologische ontwikkeling en overname van de controle door middel van politiek. De rol van de machines in een fabriek bestaat erin zich toe te eigenen wat aan het eind van het proces de echte meerwaarde van de productie vormt, namelijk de medewerking van de arbeiders. De vakbonden zijn voor de arbeiders schadelijk want ze passen in het kraam van de kapitalistische plannen. De arbeiders dienen zelf het heft in handen te nemen. De vraag hoe dit diende te gebeuren vond een antwoord in de gebeurtenis van Piazza Statuto in Turijn. In de stad van Fiat waren in de jaren 50 massa's migranten uit Zuid-Italië toestroomd op de vlucht voor armoede en op zoek dus naar een betere economische situatie. Zoals reeds gezegd voelden deze nieuwe arbeiders

21 Hardt in Hardt & Virno, 1996: 1-9

22 Aureli, 2008: 10

afkomstig uit een traditionele rurale samenleving zich vreemd en vervreemd ten aanzien van hun job die voor hen niets anders dan een beproeving was. Zij zagen geen heil in de vakbonden, voelden geen enkele trots over hun werk en precies in de mate van hun cynisme hadden ze veel meer potentieel om een doeltreffende strijd te voeren tegen het repressieve beleid van de fabriek.<sup>23</sup> In 1962 vielen arbeiders van Fiat op Piazza Statuto een kantoor van de vakbond aan omdat deze tegen hun wil een overeenkomst had gesloten met de directie. Deze gebeurtenis leidt een tweespalt in tussen Panzieri en Tronti: de eerste zag niets in de cynische en onvoorspelbare reactie terwijl Tronti in de nieuwe protestvorm een mogelijkheid zag om de theorie om te zetten in een revolutionaire praktijk.

Het zwaartepunt van Tronti's kritiek komt te liggen op de twee aspecten van de kapitalistische productiewijze, het productieproces en het waardevormingsproces. De kapitalistische macht bestaat erin levende arbeid (= de medewerking van arbeiders die waarde creëren) te laten samenvallen met dode arbeid (= de waarde zelf). Het ligt bijgevolg voor de hand dat arbeiders hun eigen waarde kunnen creëren (zich de waarde kunnen toe-eigenen) door hun wil tot niet-arbeid of simpelweg door te weigeren te werken. Net als Marx ziet Tronti de productie als fundamenteel element van de relatie tussen arbeiders en kapitaal met dien verstande dat de productie voorbij de fabriekspoorten zich heeft verspreid over de hele maatschappij. Het autonomieproject van Tronti is dus gebaseerd op het principe van de productie. Arbeiders dienen een nieuwe actievorm te vinden in hun strijd tegen het kapitaal die er in essentie in bestaat dat ze meer geld eisen voor minder werk, de omkering namelijk van wat de andere belanghebbende in deze relatie wil.<sup>24</sup> Dit impliceert dat die nieuwe actievorm ondermeer bestaat in onderhandelingstechnieken vinden en in strategieën ontwikkelen om werk te weigeren. Voor Tronti was dit de essentie van de arbeidersidentiteit: werkweigering.

Op het einde van de jaren 60 en begin jaren 70 werd deze tactische werkweigering onder invloed van Negri vaak een anarchistisch verzet en strategie van exodus. Terwijl Tronti de communistische partij en zelfs de sociaal-democratische instituties blijft bruikbaar vinden, oordeelt Negri dat arbeiders geen enkele geallieerde hebben buiten zichzelf. De visie op de PCI blijkt een breekpunt. Negri zelf formuleert drie redenen waarom hij niet overtuigd is van Tronti's standpunt. Ten eerste, de sociaal-democratische hervormingen hebben niet geleid tot opheffing van de klassen- tegenstellingen en met zijn stelling onderwaardeert Tronti de densiteit van de klassensamenstelling. Ten tweede, de klassensamenstelling was van die aard dat er geen autonomie van de politiek kon zijn. En bijgevolg overwaardeert Tronti het vermogen van het economische systeem om een efficiënte repressie te organiseren. Ten derde, voor Negri is de keuze om met de PCI en dus

23 Balestrini & Moroni, 2005 (1997/1988): 45-46

24 Tronti, 2006: 235

25 Negri, 2007: 111-134



de hervorming mee te doen onoverkomelijk. Uiteindelijk is voor hem Tronti's stelling van de autonomie van politiek en de concrete vertaling in keuzes die hij eraan verbindt, een nieuwe editie van de technologie van de politiek.<sup>25</sup>

Aureli hanteert interessante onderverdelingen die ons in staat stellen inleidend bepaalde verbanden te leggen, ook met het punt waartoe we uiteindelijk willen komen, dit wil zeggen: het moment in het verhaal waarop men het concept van *multitude* gaat gebruiken. Voor zijn voorstelling van zaken verwijst hij naar de historische periodisering die werd voorgesteld door Castoriadis in 1989, een periodisering gebaseerd op een expliciet politieke visie op de geschiedenis en op de aanname dat westers denken zich onderscheidt in de mate het bestaat in de evolutie van het project van autonomie.<sup>26</sup> Onder autonomieproject begreep Castoriadis de vestiging van een relatie tussen individuen en hun kennis anders dan wat werd overgedragen door vorige periodes. De eerste periode die hij onderscheidt in zijn periodisering valt samen met de ontdekking van politieke autonomie op praktisch en theoretisch vlak en begint met Machiavelli's interpretatie van politiek als geëmancipeerd van metafysische voorstellingen en geanalyseerd in termen van immanente actiecriteria. De tweede periode loopt van de verlichting tot de ondergang van totalitaire regimes in de jaren 50 en 60 van de 20<sup>ste</sup> eeuw en wordt gekenmerkt door het samenkomen van het autonomiestreven van het subject met de ongebreidelde expansie van rationaliteit die impliciet aanwezig is in technologische ontwikkeling. De derde fase van het autonomieproject, het postmodernisme, wordt gekenmerkt door een terugtrekking in conformisme en politiek agnosticisme dat de idee van politiek conflict komt te vervangen. Het is in deze context dat het werk van Negri en Hardt *Empire* moet gesitueerd worden: biopolitiek, *multitude* en immateriële arbeid zijn de kritische begrippen waarmee zij verzet proberen te plegen tegen het agnosticisme en conformisme van het postmoderne denken. Voor Hardt en Negri is de imperiale infrastructuur die biomacht en immateriële arbeid insluit, zowel de structuur van heerschappij als een bron van bevrijding. Als onderdeel van de culturele verheffing speelde de sociale semantiek en de uitvinding van nieuwe woorden een belangrijke rol. Zo werd de industriële massa-arbeider van de jaren 60 in het lexicon van autonomie de sociale arbeider van de jaren 70 en de *multitude* van de jaren 90 en vandaag.<sup>27</sup>

26 Aureli, 2008: 5; Castoriadis, C., *Le monde morcelé Les carrefours du labyrinthe tome 3*, Seuil, Paris, 1990

27 Aureli ziet in dit naar zijn woorden suggestief, romantisch concept een residu van een kapitalistische logica en diep van binnen een stimulus voor oneindig verlangen naar productie die wordt ondersteund door de beheersing van technologische ontwikkeling als een manier om te zorgen voor de eigen reproductie. Wat hij beweert is: autonomie heeft zichzelf omgevormd tot zijn tegendeel, heteronomie en in die omvorming verwerden de arbeiders of het collectieve subject dat door kapitalisme werd uitgebuit door ze in betaalde arbeiderskrachten te veranderen, tot de modieuze *multitude*. Hij stelt daar tegenover een demystificatie door een heropname van het autonomieproject zoals het was in de vroege jaren 60: Aureli, 2008: 11. Ik volg niet het spoor van Aureli in deze, wel dat van Negri en Virno.

## Het verschil

In een essay over de filosofische grondslagen van het operaïsme probeert ook Zanini de betekenis van de beweging en van Negri te vatten in de veranderingen die bepaalde stellingen hebben ondergaan of de verschillende verhalen die zich hebben gevormd tussen het midden van de jaren 60 en het einde van de jaren 70, of nog tussen *Operai e capitale* van Tronti en *Marx oltre Marx* van Negri.<sup>28</sup> Het is immers in die jaren en in de afstand tussen die twee werken dat de reflectie van het operaïsme haar betekenis heeft gevormd. Zanini heeft het over de ‘lange Italiaanse anomalie’ om het feit te onderlijnen dat in Italië de revoltebeweging van ’68 veel langer heeft geduurd dan elders en wel minstens tot ’77, en dat er gaandeweg sprake was van een hegemonie van de arbeidersradicaliteit die de theoretische vernieuwing van het operaïsme ondersteunde of in elk geval legitimeerde.<sup>29</sup> Het jaar ’77 sloot enerzijds de jaren 70 af maar anderzijds was het ook een begin; het luidde een nieuwe periode van conflictuele verandering in en bood de instrumenten om de verandering te registreren. Zanini stelt een aantal concepten voor waaronder dat van ‘verschil’.<sup>30</sup>

De fundamentele idee van het operaïsme is de theorie van een breuk of een ‘verschil’, of nog, dat de arbeidersklasse de enige hoeder en houder is van levende arbeid, “het enige levend, productief element van de maatschappij” en dat de arbeidersklasse daarom een niet bemiddelbaar en absoluut belang uitdrukt.<sup>31</sup> Met deze woorden komen we uit bij de tekst die als basistekst kan worden beschouwd voor de beweging van het operaïsme, namelijk de *Grundrisse* van Marx.<sup>32</sup> Het enige dat verschilt van geobjectiveerde arbeid is “de nog niet geobjectiveerde arbeid” of “arbeid als subjectiviteit”, “als levend subject” dat bestaat als vermogen en mogelijkheid.<sup>33</sup> Het feit echter dat het enige verschil bestaat in een van de twee componenten van de verhouding, zorgt voor een specificiteit die de verhouding niet verklaart. Ze kan immers de anomalie niet verklaren die het gevolg is van de specifieke transactie tussen kapitaal en arbeidskracht als gebruikswaarde. Ze kan het potentieel vermogen niet verklaren van arbeidskracht die een verschil creëert dat niet kan herleid worden vooraleer het zich manifesteert als verveelvoudiging en die het resultaat is van een subjectief valoriseren van arbeid, als subjectiviteit dus. Tussen om het even welke verhouding en een specifieke verhouding is er een ‘verschil’. Dit betekent dat de scheiding van eigendom en arbeid een noodzakelijke wet is van de uitwisseling tussen kapitaal en arbeidskracht. Dit betekent ook dat arbeid gelijk is aan ‘niet grondstof’ en aan het ‘niet objectieve in objectieve vorm’, of nog aan een ‘objectiviteit die samenvalt

28 Negri, A., *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Roma, Manifestolibri, 1998 (1979) (‘Marx voorbij Marx. Werkschrift over de Grundrisse’)

29 Zanini in Bellofiore, 2007: 83; Zanini in Zanini & Fadini, 2001: 15-19

30 Zanini, 2005: 136-138

31 Tronti, 2006: 15 “unico elemento vivo, attivo, produttivo della società”

32 Marx, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie in Marx Engels Werke. Band 42*, Dietz Verlag, Berlin, 1983

33 Zanini in Bellofiore, 2007: 86 “il lavoro non oggettivato ma ancora da oggettivare, il lavoro come soggettività”; “come soggetto vivo”

met onmiddellijk lijfelijk bestaan'. Zanini onderlijnt in de passage van de *Grundrisse* van Marx en in deze redenering dat arbeidskracht bestaat als een waar in zoverre ze uitdrukking is van een levend lichaam, dus niet ondanks maar in zoverre ze arbeid is als subjectiviteit. Tot zover Marx, volgens Zanini. In dit schema zijn de arbeiderssubjectiviteit en de kapitalistische ontwikkeling met elkaar verstrengeld. Vandaar zijn de voorwaarden voor revolutie het sterkst aanwezig waar het economische niveau van de kapitalistische ontwikkeling het hoogst is. Vandaar ook de paradigmatische waarde van de arbeidersaangelegenheden van de Verenigde Staten voor het operaïsimo. Zanini vat het operaïsimo samen in twee punten: ten eerste, de arbeidersklasse is de enige houder van levende arbeid en drukt bijgevolg een absoluut belang uit; ten tweede, arbeidskracht kan verhandeld worden en is een waar in zoverre arbeid subjectiviteit is. Voor Tronti is dit schema de basis om te stellen dat de klassenverhouding voorafgaat aan de kapitalistische verhouding en om het primaat te stellen van het valorisatieproces en van de politieke samenstelling van de klasse. Je kunt dit ook 'autonomie van de politiek' noemen. Volgens Zanini leidt deze autonomie van de politiek tot de eis van 'staat' en lost het de autonomie van de arbeiders op, elimineert ze. Negri, in tegenstelling tot Tronti, probeert de autonomie en dus het 'verschil' van de arbeiders te radicaliseren in het concept van de 'verplaatsing van het subject'.<sup>34</sup> Dit is het einde van het operaïsimo en luidt de opkomst in van het concept van 'multitude'. Zanini besluit: de sterkte van het operaïsimo is een subjectiviteitfilosofie te hebben gevormd die gebaseerd is op het immanente idee van 'verschil'.

### Autobiografisch

In *Goodbye Mr Socialism* antwoordt Negri optimistisch op de vragen van Raf Scelsi over de actuele toestand van een democratisch alternatief. Zijn optimisme is zonder illusies. Zoals de titel van het boeklange interview uitdrukt, is het gedaan met het socialisme: het sociaal-democratische model is een ontgoocheling gebleken en de reëel socialistische dictaturen zijn ingestort. Precies deze mislukkingen vormen evenwel de basis voor zijn optimisme. Immers, de twee socialistische varianten waren illusoir maar evengoed hindernissen voor een echt democratische organisatie van de maatschappij, dit wil zeggen van onderuit. Nu is er een nieuwe verlichting, een biopolitieke verlichting, van een nieuw egalitarisme dat niet organisch is, niet de verschillen weg walst doch open staat voor singulariteiten die leven en die werken binnen een gemeenschappelijk netwerk.

Negri zegt het socialisme vaarwel, zowel in zijn sociaal-democratische versie als in zijn stalinistische versie en plaatst daar tegenover het communisme.<sup>35</sup>

34 Zanini in Bellofiore, 2007: 96

35 Zie ook Negri, A. & Guattari, F., *Le verità nomadi – per nuovi spazi di libertà*, Selene ed., Milano, 1983 waar de auteurs communisme uitdrukkelijk stellen tegenover de collectivistische, 'socialistische' regimes net zo goed als tegenover het kapitalisme. 'Kapitalistische en socialistische organisaties zijn medeplichtigen geworden; ze hebben de krachten vereend en een machts-machine tot stand gebracht die mensenlevens in alle aspecten tot slavernij reduceert': 21.

Hij is communist, volgt de visie van Marx en hij leest Marx doorheen de lenzen van Spinoza. Het is immers Spinoza die hem leert dat mensen samenwerken om oorlog te vermijden en dat het hun egoïsme is dat de voorwaarde schept om samen te werken. Communisme betekent: voorbijgaan aan de noodzaak om oorlog te voeren en overwinnen op wie de oorlog uitvindt om mensen te verdelen en uit te buiten. Communisme betekent: verzet plegen tegen wie probeert anderen en jezelf uit te buiten. Dit verzet is mogelijk in een maatschappij die productie van rijkdom niet baseert op uitbuiting van arbeidstijd maar wel op samenwerking. Voorbeelden van zulk verzet vindt Negri bij het Indische pacifisme van de Subaltern Studies en bij het Italiaanse operaismo of de ‘wilde katten’ van de *multitude*.<sup>36</sup> En bij het feminisme: het is de vrouwenbeweging die de paradigmaverandering heeft bewerkstelligd in verband met tijd, levenstijd, arbeidstijd, uitbuiting en ontvreemding van tijd, en dan vooral: over het feit dat je de opvattingen en relaties kunt omkeren.<sup>37</sup> Tegenwoordig is oorlog de basis van politiek omdat politiek uitoefening van ‘biomacht’ is geworden. Politiek is controle over het geheel van de menselijke activiteiten en de wrede onteigening van die activiteiten. Inzicht in het hoe van de verbintenis tussen oorlog en democratie verkrijgt Negri door aandachtige lectuur van Machiavelli en het is in het perspectief van Machiavelli dat hij Spinoza leest. Ondanks alles wat daar over is geschreven, was Machiavelli nooit een voorstander van de autonomie van het politieke.<sup>38</sup> In zijn teksten lezen we dat democratie en verzet altijd samen voorkomen en elkaar legitimeren.

Verhalen van de stad Seattle en wapenfeiten van Chiapas leren ons over de verschijningsvormen van de *multitude*. Seattle is de stad waar voor de eerste keer na de Eerste Wereldoorlog de Amerikaanse arbeidersbeweging werd onderdrukt. Die repressie was een historisch keerpunt en vormde de bouwput waarin de pijlers van de daaropvolgende technologische ontwikkeling werden geslagen. Of anders geformuleerd: die technologische ontwikkeling steunde op de nederlaag van de beroepsarbeider en op de omzetting van de arbeidersklasse in massa-arbeiders, op het fordisme dus. Maar Seattle is eveneens de stad waar kolonisten belandden nadat ze de armoede ontvluchtend westwaarts waren getrokken. Nu is Seattle de stad die symbool staat voor de bewustwording van de veranderingen van arbeidsprocessen. Het cognitieve werk heeft materiële arbeid verdrongen en zich onttrokken aan de kapitalistische maat van de tijd. Dit is de essentie van de verandering van arbeid. De strijd van Chiapas onthult dat verzet (en bijgevolg een politiek van onder uit) niet betekent een nieuwe macht stellen tegenover een andere maar wel een construeren van een nieuwe gemeenschappelijke macht die verschilt van het systeem waarin

36 Negri, 2006: 44-45. Negri noemt meer bepaald Ramachandra Guha, Gayatri Chakravorty Spivak en Dipesh Chakrabarty.

37 Ook in *La differenza italiana* brengt hij het feminisme (meer bepaald van Luisa Muraro) in verband met het operaismo: Negri, 2005: 14

38 Cfr. *Contrapunt* 12, 13 en 14, pp. 196-228

alles te herleiden is tot het cijfer 1. Gemeenschappelijk is niet één maar is een dynamisch geheel van singulariteiten, ervaringen en processen.

In de geest van de nieuwe biopolitieke verlichting komt het erop aan het begrip van ‘vertegenwoordiging’ te deconstrueren en zo het begrip van ‘uitdrukking’ te laten ontstaan.<sup>39</sup> Overigens is overal duidelijk dat ook een politieke partij tegenwoordig niet meer leeft van haar vertegenwoordiging doch wel in de mate ze het vermogen heeft om een beweging te zijn. Deze oproep is vooreerst gericht aan de linkerkzijde en betekent niet dat Negri elke vorm van organisatie, institutie, regering of zelfs politieke vertegenwoordiging in vraag stelt. Het betekent wel dat hij de traditionele vertegenwoordigingskanalen en de logica van partij en vakbond in vraag stelt voor wie verzet wil plegen of inspraak en beslissingsdeelname wil afdwingen. Het is dus een oproep aan de verzetsbewegingen om geen partij te worden of althans de kenmerken van een beweging te behouden. Men mag niet vergeten dat Negri consequent de zaken bekijkt van onderuit. Zijn perspectief is het perspectief van de multitude en alle vragen die hij stelt, hebben te maken met hoe de overgang te maken naar echt democratische ordeningen, naar echt gemeenschappelijke beslissingen, van en voor de menigte. Deze overgang is vandaag meer dan ooit aan de orde omdat arbeid in de laatste decennia veranderd is. De problematiek van democratie of communisme van de menigte heeft niet te maken met individuele rechten, wel met vrijheid, communicatie en samenwerking omdat in de huidige context arbeid niet langer een individuele aangelegenheid is, doch “altijd werk in meervoud”.<sup>40</sup>

39 Negri, 2006: 59

40 o.c., p. 149 “è sempre lavoro al plurale”



## Contrapunt 2 Arbeid

### Het perspectief

In het voorjaar van 1978 wordt Negri door Althusser uitgenodigd om aan de École Normale Supérieure in Parijs een reeks seminariële lessen te geven over de *Grundrisse* van Marx. Het materiaal en de notities voor die lessen worden later dat jaar in de vorm van ‘werkschriften’ uitgegeven onder de titel *Marx oltre Marx*.<sup>1</sup> Het wordt een sleuteltekst die vele levens zal leiden. Zowel de kritische, onorthodoxe lezing door Negri als de becommentarieerde brontekst van Marx krijgen een voorbeeldkarakter voor academische interpretatiescholen en politieke actiegroepen en maken tal van nieuwe publicaties, analyses en commentaren los.<sup>2</sup> De oorspronkelijke Italiaanse uitgave was al snel uitgeput en bleek lange tijd onvindbaar.<sup>3</sup> In 1997 volgde dan eindelijk een heruitgave. In het voorwoord betreft Negri zijn analyse en de *Grundrisse* op de actualiteit en op hetgeen onderwerp is van dit onderzoek, het perspectief en concept van multitudine.

‘Wat vertelt Marx ons eigenlijk in de *Grundrisse*?’ is de vraag die we ons dienen te stellen. Kapitalisme leidt naar een maatschappij waarin industrieel arbeiderswerk slechts een secundair element is in de organisatie van het kapitaal. Wanneer het kapitaal de maatschappij organiseert naar haar beeld en gelijkenis, verandert productiewerk in intellectuele, immateriële en coöperatieve arbeid. Eens die verandering is voltrokken, is de crisis van het kapitalisme een feit en is de kwestie van het communisme dringend. Voor Negri betekent communisme de vernietiging van het kapitaal door de vorming van een gemeenschap van vrije individuen. De interpretatiesleutel van het communistische project is de bevrijding van intellectueel werk als *mise-en-place* van de productie van subjectiviteit. En die sleutel vindt Negri in de *Grundrisse* van Marx: de analyse van de kapitalistische ontwikkeling van het systeem van machines leidt ons naar de kern van de actuele realiteit. Communisme is een concept dat correspondeert met de zijswijze van de multitudine.<sup>5</sup> Aan het eind van de 20<sup>ste</sup> eeuw en in het begin van de

1 Negri (1998, 1979); Marx (1983). De ondertitel van Negri's werk verwijst naar de vorm van Marx' *Grundrisse*, in schriften namelijk, en ook naar de vorm waarin de teksten van Gramsci ons zijn overgeleverd, eveneens in 'schriften': *Quaderni del carcere*. Negri plaatst zich overigens met zijn interpretatie dat we Marx dienen voorbij te gaan, precies als we hem consequent willen doordenken, en met de specifieke richting waarin hij Marx doordenkt, in de lijn van Gramsci. Ook Gramsci wijst op de noodzaak een politieke filosofie uit te werken en besteedt alle aandacht aan het machtsfenomeen vanuit een politieke urgentie. Op zijn beurt is Gramsci beïnvloed door de Italiaanse school van Labriola en meer in het algemeen door Vico en zeker door Machiavelli.

2 Naast Virno waarover uiteenzetting volgt in *Contrapunt 17, 18 en 19*, pp. 365-413, kan verwezen worden naar ondermeer Illuminati, Marazzi, Piperno, Zanini. Voor al deze auteurs zijn Negri's commentaartekst *Marx oltre Marx* en Marx' brontekst *Grundrisse* van zeer groot belang.

3 De Franse en Engelse vertalingen bleken tijdens de jaren 80 en 90 ook voor Italiaanse lezers de enige redding.

4 Negri, 1998 (1979): 8

5 Negri, 1998 (1979): 9

21<sup>ste</sup> eeuw, oordeelt Negri, zijn de omstandigheden van arbeid inderdaad veranderd van productief naar intellectueel, coöperatief en immaterieel.<sup>6</sup> De feitelijke omslag of wending die gebeurde in de periode van 1968, een periode die in Italië duurde tot 1977, en Negri op sommige plaatsen de crisis van het fordisme noemt, of anderen het postfordisme, leidt ons naar de tekst van Marx.<sup>7</sup>

Negri ziet macht als een geheel van relaties waarin praktijken, kennis en instituties met elkaar samenkomen. Aan de basis van zijn inspiratie liggen de archeologie, genealogie en rhizomatische kritiek van Foucault en Deleuze.<sup>8</sup> Hij hanteert een biopolitiek machtsconcept: het leven maakt deel uit van het machtsterritorium. Hij stelt de laatste 30 jaar veranderingen vast in de organisatie van arbeid en meent daarin een overgang te zien van een disciplinair regime naar een controleregime. Analoge theorieën werden ontwikkeld door sommige postkoloniale studies zoals van de Indische cultuurscholen en het is bekend dat deze geïnspireerd werden door de Italiaanse marxistische denker Gramsci.<sup>9</sup> Ook werden analoge theorieën ontwikkeld in marxistische studies zoals van het Italiaanse operaïsmo.<sup>10</sup> Gramsci en het operaïsmo zijn de twee politiek theoretische scholen waar Negri uit stamt dus het ziet ernaar uit dat Negri in de lijn van Foucault en Deleuze de nieuwe inzichten en concepten die hij onder meer bij hen haalt of bevestigd ziet, betreft in zijn subjectieve netwerk. Immers, het concept van biopolitiek heeft een contradictoire lading. Enerzijds staat biopolitiek voor een uitbreiding van de economische en politieke tegenstellingen en krachtsverhoudingen over het hele sociale weefsel en dat is negatief. Anderzijds staat biopolitiek voor de opkomst van een verzet, weerstand, oproer, of voor de productie van subjectiviteit en dat is positief. Uiteraard is iets negatief en positief al naargelang het perspectief. Wat negatief is voor wie wordt uitgebuit, is positief voor de uitbouter, en omgekeerd, wat positief is voor wie de macht heeft, is negatief voor wie de macht niet heeft. Maar wie de macht niet heeft, heeft altijd nog voldoende kracht om verzet te plegen en wat negatief was voor hem, kan gebruikt worden en keren in positief. Ook in het idee dat verzet de motor is van subjectiviteitsproductie komen Foucault en Deleuze samen met de theorieën van het operaïsmo. De productie van subjectiviteit en de veranderingen van het arbeidsregime zijn nauw met elkaar verbonden.

6 Dit is onderwerp van het verder besproken *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello stato post-moderno*, Manifestolibri, Roma, 1995 (1994), en van de eerder vermelde *Dall'operaio massa all'operaio sociale* (2007, 1979) en *Goodbye Mr. Socialism* (2006).

7 Naast de reeds vermelde werken van Zanini en voornamelijk het mede door hem verzorgde *Lessico postfordista* (2001) kunnen we tevens verwijzen naar Lazzarato, M., *Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività*, Verona, Ombre corte, 1997.

8 Het is niet de bedoeling dit hier uit te werken. Waar Negri expliciet Deleuze's *Mille Plateaux* vermeldt en dit van belang is in onze tekst, wordt gerefereerd naar de precieze vermelding in voetnoot. Naar Foucault verwijst Negri doorgaans impliciet of enkel zijn naam wordt vermeld. Waar teksten van Foucault een precieze rol spelen, zoals in de interpretatie van Agamben, wordt dit duidelijk gemaakt in de tekst of in voetnoten.

9 Denk aan Spivak, Chakrabarty maar ook J.S. Hall.

10 Zie boven *Contrapunt 1*, pp. 30-35



De fordistische interpretatie van arbeid correspondeert met de disciplinaire organisatie van de maatschappij terwijl de autonome organisatie van cognitieve arbeid van vandaag correspondeert met de controlemaatschappij. In het tijdperk van het fordisme werd tijd gemeten volgens de waardewet van arbeid. In het postfordistische tijdperk onthult intellectuele, immateriële en affectieve productie een surplus, een overschot: arbeid is creatief. De abstracte tijd of de tijdsmaat van arbeid is echter niet in staat om de creatieve energie van arbeid te begrijpen. De centrale gedachtegang van Negri is de volgende: binnen de nieuwe figuur van de kapitalistische verhouding staat het surplus de vorming toe van een zelfwaardering die niet geheel geabsorbeerd wordt door het kapitaal. De productie van goederen gaat immers steeds gepaard met de productie van subjectiviteit, als overschot, en die subjectiviteit gaat oppositie voeren. Deze beweging neemt de vorm aan van een antagonistisch dispositief. Dit brengt Negri bij het foucaultiaanse onderscheid tussen macht en subjectiviteit, het spinozaanse onderscheid tussen macht en potentia (vermogen, kracht, potentie), het thema van de maat (of het meten) en het thema van de multitudine. Het concept van multitudine komt voort uit de spanningsverhouding tussen een 'constituerende' of 'constitutieve' vorm (= positief in Negri's begrippenarsenaal) en een machtspraktijk (= negatief). Waar het kapitaal eerst de veelvuldigheid van singuliere eenheden wist te herleiden tot iets unitair en organisch in de klasse, het volk, de massa, werkt dit nu niet langer. Multitudine wordt noodzakelijkerwijze gedacht als een niet-organische, differentiële en vermogende (krachtige, potentiële, energetische) veelvuldigheid.

### Politieke urgentie

Een van de eerste belangwekkende opmerkingen van Negri over Marx' *Grundrisse* is dat deze tekst geschreven is onder druk van een politieke urgentie. De eerste synthese van Marx' politieke denken vindt zijn neerslag in een tekst waarvan Marx zelf zegt dat die wel moet geschreven en gepubliceerd worden, dat de politieke omstandigheden hem daartoe dwingen.<sup>11</sup> Het is een bijzonderheid die we aantreffen bij de publicaties van elk van de (historische) auteurs waarover Negri zich buigt. Machiavelli publiceert *Il Principe*, niet de *Discorsi*, omwille van de politieke dringendheid. Spinoza onderbreekt zijn werk aan de *Ethica* voor het *Theologisch Politiek Traktaat*, omwille van de dringendheid.<sup>12</sup> De *Grundrisse*, het *Theologisch Politiek Traktaat*, *Il Principe* hebben met elkaar het strategische karakter gemeen; ze zijn geschreven in een kernachtige, puntige, toegankelijke stijl in tegenstelling tot latere werken in de drie gevallen, *Das Kapital*, de *Discorsi* en de *Ethica*. De drie betreffende werken maken duidelijk waar het de auteurs om te doen is; ze bevatten het programma en bieden telkens de sleutel tot lezing van de overige werken

11 Negri, 1998 (1979): 15

12 Cfr. *Contrapunt* 7, 9 en 13 voor staving van deze bewering en bibliografische verwijzingen, pp. 122-123; 149-151; 224-228

van de auteurs.<sup>13</sup> In tegenstelling tot deze bewering is er een ander gegeven van gemeenschappelijkheid tussen de drie teksten met name dat ze eveneens aanleiding geven te denken dat er sprake is van een breuk met de rest van het oeuvre, dat er tegenstelling zou zijn tussen de jonge Marx en de latere, wetenschappelijke Marx, tussen de republikeins gezinde Machiavelli en de verdediger van een despotische alleenheerschappij, of tussen Spinoza, uitvinder van de democratie en de ascetische metafysicus van de objectiviteit.

Negri vraagt zich af of *Das Kapital* misschien maar een deel is van het project van Marx.<sup>14</sup> De *Grundrisse* is een politieke tekst die getuigt van een mogelijkheid tot verandering, ingrijpen, en zelfs revolutie. Terwijl de objectivering van de categorie van kapitaal (zoals gebeurt in *Das Kapital*) de actie blokkeert, komen hier subjectieve categorieën als haat en strijd van de klasse binnen in de theorie. Daarmee krijgt de tekst een openheid die in de latere werken van Marx ontbreekt; de subjectieve toevoeging maakt de wetenschap of analyse per definitie onbeslist en onvoltooid. Negri vat zijn contrapuntische commentaartekst op als een vertaling van de *Grundrisse* ten behoeve van de beweging waarin hij actief is, om in te zetten in de politieke strijd die gevoerd wordt door hem en zijn kameraden. Daarnaast kun je evengoed het omgekeerde beweren namelijk dat het die politieke strijd is, zijn praktijk dus, die hem de insteek levert op Marx' tekst. Er is sprake van circulariteit: Negri is gericht door zijn politieke bepaling en gaat uit van wat de uitkomst van zijn analyse of vertaling zal zijn. Waarmee ik niet wil beweren dat zijn analyse niets toevoegt, maar aangezien ze een politieke doelstelling heeft, beweegt ze zich in een richting die ze zelf heeft bepaald.

Het uitzonderlijke belang van de *Grundrisse* heeft ook te maken met de materialistische methode die erin wordt toegepast. Marx maakt een onderscheid tussen *Forschung* of onderzoekmethode en *Darstellung* of uiteenzetmethode. In de tekst kan men het logische proces tussen de twee methodes in elk van zijn passages volgen. Zo merkt men dat die verhouding niet lineair is en evenmin unilateraal. De dialectiek tussen onderzoek en uiteenzetting is open. Er is geen lineaire continuïteit maar een pluraliteit van gezichtspunten die worden opgeroepen en bepaald door tegenstrijdigheden en sprongen in de uiteenzetting, op het ritme namelijk van het onderzoek. We hebben hier te maken met een meervoudige tekst omdat de historische en concreet politieke bepaling steeds als fundamenteel wordt gezien, een bepaling waar de auteur bij betrokken is, en omdat er steeds wordt gezocht naar de beweging en tendens van een bepaling. Of met andere woorden, de vraag is niet waarvandaan een bepaling komt doch wel waartoe ze leidt. Marx is gericht op de concrete politieke betekenis van het onderwerp van zijn analyse. Dat onderwerp wordt bepaald door specifieke krachtsverhoudingen en handelingen van reële mensen *hic et nunc* en heeft bepaalde

<sup>13</sup> Volgens mijn interpretatie is er noch in het geval van Spinoza, noch in dat van Machiavelli sprake van een tegenstelling. Dit wordt in de betreffende contrapunten uitgewerkt.

<sup>14</sup> Negri, 1998 (1979): 23

gevolgen. Door zich aldus te richten op de standpunten en gevolgen neemt Marx deel aan de zaak en produceert met zijn analyse zelf politieke betekenis. Negri op zijn beurt doet zoals Marx.<sup>15</sup>

## Fenomenologie en kritiek

Negri begint zijn zogenaamde ‘vertaling’ van de *Grundrisse* in het eerste Heft of schrift bij de analyse van geld en van waarde. Hij wijst op het fenomenologische karakter van Marx’ analyse. Het verschil tussen deze tekst en latere teksten van Marx over hetzelfde onderwerp is dat de waardewet hier onmiddellijk wordt voorgesteld als uitbuiting. Waar Marx zich richt tot de concrete realiteit die hij fenomenologisch beschrijft, met oog voor de betekenis voor bepaalde mensen, met oog voor perspectieven dus, komt hij uit op uitbuiting.<sup>16</sup> We zitten meteen in het domein van de kritiek. Het monetaire equivalent van geld dekt een inhoud van ongelijkheid en uitbuiting. Verder dient ook de vorm onderlijnd te worden want die is misschien nog belangrijker dan de inhoud; hij is immers een en al tegenstrijdigheid. Indien vorm en inhoud van de waarde zo sterk verbonden zijn met uitbuiting, betekent elke hervorming een verdieping van die uitbuiting. Dat leidt bij Marx tot het radicale standpunt dat er geen revolutie kan plaatsvinden zonder een vernietiging van de bourgeoisie, van loonarbeid en van het geld, voorzover loonarbeid waarde produceert en geld het instrument is van de circulatie en van het bevel. Elke vooruitgang in de socialisering van de circulatievorm is een stap vooruit in vermeerdering en verdieping van de inhoud van de uitbuiting. Wat bepaalde socialistische hervormers zien als oplossing voor de tegenstellingen, vormt er juist de basis van. Daartegenover brengt Negri het communisme in stelling, communisme als “ontkenning van elke maat” of meten en “als bevestiging van de pluraliteit en van de creativiteit”.<sup>17</sup>

Geld wordt voorgesteld als een universaal in beweging, als een perpetuum mobile. In zijn hoedanigheid van garantie voor het eenheidsveld waarin de circulatie plaatsvindt, met name de markt, is geld ook fixatie van de vervreemding en verzelfstandiging van het algemene equivalent. De toe-eigening door middel van onteigening en ontvreemding, is de fundamentele veronderstelling. Daarmede wordt geld iets autonoom dat boven de individuen staat. Maar geld is tevens iets concreet dat op formeel en op inhoudelijk vlak alle bewegingen en tegenstellingen van de waarde bevat zonder de lege abstractie. Op formeel vlak: geld kan de dynamiek van de tendens en van de tegenstrijdigheid beschrijven. Op inhoudelijk

15 Cfr. Bellofiore, 2007: 7-8

16 Negri leest de teksten van meet af aan door een fenomenologische bril. Zijn leermeester was Enzo Paci wiens originaliteit precies bestond in een herinterpretatie van Husserl en de fenomenologie in het licht van Marx. Paci was tevens de stichter van het filosofietijdschrift *Aut Aut*, en vervulde een meestersrol voor de generatie van Italiaanse denkers waartoe ook Pier Aldo Rovatti, Gianni Vattimo en Maurizio Ferraris behoren.

17 Negri, 1998 (1979): 54 “Il comunismo è negazione di ogni misura, è affermazione della pluralità più esasperata. Della creatività.”

vlak: geld toont ons meteen de wet van de waarde als een crisisgegeven. Geld laat ons begrijpen hoe meerwaarde geconsolideerd wordt in sociaal bevel en hoe beheer van de crisis de normale situatie van het kapitaal is. Door op geld te focussen kan Marx dus de waardetheorie radicaal vernieuwen ten aanzien van hoe ze werd geformuleerd door de klassieke economen. Het gaat er nu om het kritische element te bepalen. Het is niet toevallig dat Marx' analyse evolueert van een kritiek van geld en waarde naar een kritiek van de macht.

### Methode en general intellect

Op dit punt gekomen focust Negri op het *Heft M* of de *Einleitung* om de kwestie van de methode te kunnen aansnijden en het thema van het 'general intellect' te introduceren.<sup>18</sup> Negri vindt de gezamenlijke publicatie van de *Einleitung* en de *Grundrisse* opportuun voor een volledig begrip van beide teksten.<sup>19</sup> De *Einleitung* bevindt zich namelijk midden in de theoretische sprong die de *Grundrisse* is. De twee werken maken deel uit van eenzelfde creatief proces en werpen daarom licht op elkaar. De logica gebiedt de teksten op elkaar te betrekken. Marx stelt aan het begin van de *Einleitung* dat het onderwerp van zijn analyse de materiële productie is. Hij wil mystificatie vermijden en waar ze gebeurt, blootleggen. Dat betekent evenwel niet dat het politieke aspect zou vermeden worden, integendeel, wel dat het politieke project aan de werkelijkheid wordt verbonden. De werkelijkheid is politiek en daarom niet minder waar omdat ze politiek is. In de 18<sup>de</sup> eeuw hebben de 'philosophes' de realiteit gemystificeerd door aan het concept van productie individualisme op te leggen, volgens het politieke project van de bourgeoisie maatschappij. Het is hun politieke project dat vals is, mystificatie veroorzaakt en de realiteit geweld aan doet. Die werkelijkheid bestaat immers ook uit mensen met hun verlangens, behoeften, conditie en hun leven. Een deel van de mensen wordt in het burgerlijke politieke project uitgebuit, onderdrukt, geweld aangedaan aangezien dat project bestaat dankzij een gratis toelevering arbeid die er maar kan komen mits een negeren van de subjectiviteit van wie de levering doet. Op enkele bladzijden van de *Einleitung* vind je alle elementen van Marx' project en van dat van Negri: de constructie van een algemeen begrippenapparaat in functie van kritiek en fenomenologie van de multitude, haar bijzondere bepaling op grond van het verschil, de polemiek tegen concepten die afleiden van de materiële basis.<sup>20</sup>

De productie is altijd productie in een bepaalde branche of eventueel in een geheel van branches. Productie is met andere woorden nooit enkel bijzonder. Hier duikt het concept op van totaliteit die een eenheid is van verschillen.<sup>21</sup> Totaliteit is een subjectieve structuur of een structuur van het

18 Marx, 1983: 15-46: *Einleitung zu den 'Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie*

19 Negri, 1998 (1979): 65

20 Marx, 1983: 20-21; Negri, 1998 (1979): 67

21 Negri, 1998 (1979): 68

dragende subject. Negri leest de tekst van Marx insisterend op de verschillen van de productie, op de verhouding tussen productie en consumptie en algemeen op de verhouding tussen universaliteit en individualiteit. Hij komt voortdurend uit op verschil, breuk, antagonisme en op verschillen binnen een eenheid.

Marx focust in zijn *Einleitung* ook op de methode en legt enkele criteria of principes vast.<sup>22</sup> Een eerste principe is dat van de bepaalde abstractie. Het concrete wordt opgevat als een resultaat, een eenheid van een veelvoud. Het proces van de bepaalde abstractie of van de abstracte verovering van het concrete is een collectief proces. Bepaalde abstractie is collectieve kennis, “*general intellect*”.<sup>23</sup> Een tweede principe is dat bepaalde abstractie dynamisch is. Negri noemt dit “*communisme van de methodologie*”.<sup>24</sup> Een derde principe is dat van praktische waarheid. Marx beoogt een verificatie van de verhouding tussen abstractie en bepaling en om daartoe te komen verbindt hij de methode van de bepaalde abstractie met de methode van de tendens in zijn analyse van de categorie van het werk. Het concept van arbeid beweegt in de historische realiteit van de economie naar steeds hogere vormen van abstractie. De kapitalistische productieverhoudingen bepalen deze beweging. En zo evolueert de categorie langzaam en wordt arbeid ‘abstracte algemeenheid van de rijkdom uit productieactiviteit’.<sup>25</sup> Praktische waarheid refereert naar dat punt van de evolutie waarin de abstractie gefocust wordt en een volmaakte relatie krijgt met de historische realiteit. Praktisch waar is die kennis die het concept van verandering, mogelijkheid en actualiteit van veranderende kracht wordt.

Specifiek in de analyse van Marx is het proces van abstract naar concreet, de historische uitbreiding van de horizon of de tendens en het proces naar het steeds complexere. Het criterium van praktische waarheid is een bepalend en onderscheidend element en geeft aan de dialectische methodologie (tendens) en materialistische methodologie (bepaalde abstractie) een subjectieve betekenis oftewel een open en constitutieve betekenis (zoals Negri al had onderlijnd naar aanleiding van het ‘verschil’). Terugkerend naar zijn uitgangspunt beweert hij dat de relatie tussen *Forschung* (onderzoekmethode), *Darstellung* (uiteenzetmethode) en *Neue Darstellung* (nieuwe uiteenzetmethode) daarmee is getekend en dat het effectieve subject van kennis de ‘werkelijke beweging’ is.<sup>26</sup> Bepaalde abstractie, tendens en het praktisch ware zijn principes die categorieën in beweging voortbrengen, niet enkel van de structuur van de werkelijkheid maar ook van haar “*rivoluzionamento*” of radicale verandering.<sup>27</sup>

22 Marx, 1983: 34

23 De term “*general intellect*” wordt door Marx in een andere context gebruikt in *Heft 7*, p. 602 en krijgt als synoniemen: “*allgemeine gesellschaftliche Wissen*” en “*knowledge*”.

24 Negri, 1998 (1979): 74 “*comunismo nella metodologia*”

25 Marx, 1983: 38-39

26 Negri, 1998 (1979): 77

27 Negri, 1998 (1979): 83

## Arbeid

In de *Heften 2* en *3* werkt Marx de theorie van de meerwaarde uit. De thema's zijn geld als algemene materie en de ideologie die de realiteit van geld versluiert dus geld als politieke realiteit en als besturing van de uitbuiting. Het domein van de analyse is politiek. De theorie van de meerwaarde kan slechts geconstrueerd worden vanuit het feit dat de uitbuiting de politieke maatschappij organiseert en er het fundament van vormt. Arbeid kan kapitaal worden enkel als ze genomen wordt in de vorm van ruil tegen geld. Maar dat betekent dat arbeid en kapitaal tegenover de ruil staan als autonome entiteiten. Dit antagonisme vernietigt de schijn van de eenvoudige circulatie en is het specifieke verschil tussen kapitaal en arbeid. Negri wil de natuur van dit antagonisme uitklaren. De eerste veronderstelling is dat er aan de ene kant kapitaal is en aan de andere kant arbeid, beide als autonome figuren tegenover elkaar en vreemd aan elkaar. De gebruikswaarde die een arbeider te bieden heeft tegenover het kapitaal en aan de anderen, is niet gematerialiseerd in een product en bestaat niet buiten de arbeider. Ze bestaat dus niet werkelijk maar slechts in een mogelijke vorm; ze bestaat slechts als zijn vermogen. Van zodra in beweging gezet door het kapitaal, wordt deze gebruikswaarde bepaalde activiteit, productieactiviteit van de arbeider. Het is zijn vitaliteit die gericht wordt in een specifiek doel en op een bepaalde manier uitwendig wordt en zich vervreemdt.

In de relatie tussen kapitaal en arbeid zijn gebruikswaarde en ruilwaarde in een wederzijdse relatie geplaatst: het kapitaal staat tegenover arbeid als ruilwaarde en de arbeid staat tegenover kapitaal als gebruikswaarde. De tegenstelling heeft dus twee vormen: ruilwaarde tegenover gebruikswaarde en geobjectiveerde arbeid tegenover subjectieve arbeid. Na een eerste moment van scheiding te hebben gesteld tussen arbeid en kapitaal, stelt Marx in een tweede moment werk als subjectiviteit voor en als dusdanig als bron van rijkdom.<sup>28</sup> Een scheiding tussen eigendom en arbeid blijkt de voorwaarde te zijn voor de ruil tussen kapitaal en arbeid. Arbeid als niet kapitaal is ten eerste niet geobjectiveerde arbeid negatief begrepen. Het is arbeid als absolute ellende, als totale uitsluiting van objectieve rijkdom. Om die reden is niet geobjectiveerde arbeid zuiver objectieve gebruikswaarde of een objectiviteit die niet kan gescheiden worden van de persoon. Het is een objectiviteit die samenvalt met het onmiddellijk lichamelijke bestaan. Ten tweede is arbeid als niet kapitaal niet geobjectiveerde arbeid positief begrepen namelijk als activiteit, als levende bron van waarde en als rijkdom in haar algemene mogelijkheid die bevestigd wordt in de activiteit als dusdanig. Het is dus niet tegenstrijdig te beweren dat werk enerzijds de absolute ellende als object is en anderzijds de algemene mogelijkheid tot rijkdom als subjectiviteit en activiteit.<sup>29</sup> De subjectiviteit van arbeid is deze subjectiviteit van het zuivere, abstracte werk, onverschillig en onbepaald. De abstractie of de abstracte collectiviteit van arbeid is het subjectieve vermogen.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Marx, 1983: 217

<sup>29</sup> Marx, 1983: 218

<sup>30</sup> Marx, 1983: 217-219; Negri, 1998 (1979): 100

Deze passage in de *Grundrisse* is de kerntekst voor Negri's interpretatie en zijn nadruk op de creatieve kracht van arbeid die, eens ze bevrijd is, het kapitaal niet bepaalt. Het is slechts de uitbuiting als politiek proces van heerschappij en dwang en als veralgemeende besturing van de maatschappij die zowel de waarde als de meerwaarde vormt. Arbeid is niet enkel gebruikswaarde die zich stelt tegenover het kapitaal maar is tevens gebruikswaarde van het kapitaal. Marx blijft lang stilstaan bij deze kwalificatie van de meerwaarde die opkomt in de creatieve kenmerken van arbeid. En deze nadruk past bij de politieke argumentatie die het discours schraagt: alles is erop gericht dat de kwantitatieve definitie van meerwaarde, de verdeling van de werkdag in twee delen van noodzakelijke arbeid en meerarbeid, niet voorgesteld wordt als elementen van een leer doch integendeel als argumenten en wapens in een strijd, de strijd van de arbeiders. Het is dus uitsluitend de uitbuiting die de natuur en de dynamiek van het kapitaal verklaart.<sup>31</sup> De waardeleer kan slechts bestaan als onderdeel van de meerwaardetheorie en deze heeft een politieke betekenis. Het marxisme van de *Grundrisse* is het tegenovergestelde van socialisme in de gangbare betekenis van het woord. Het socialisme is een ode aan gelijkheid en rechtvaardigheid van de sociale relaties gebaseerd op de waardeleer terwijl Marx nu net toont dat de waardeleer een leugen is. De enige realiteit die we kennen is een realiteit beheerst door diefstal, vervreemding en kapitalistische objectivering van het levende werk, van zijn gebruikswaarde en van zijn creativiteit. Er is geen waarde zonder uitbuiting. Communisme betekent dan ook vernietiging van de waarde en van zowel de kapitalistische als socialistische varianten. Communisme betekent vernietiging van uitbuiting en bevrijding van het levende werk.<sup>32</sup>

Daarmee is het essentiële gezegd. Negri wijst er verder op dat de analyse van Marx steeds concreter wordt: van de meerwaardetheorie gaat hij over naar de circulatietheorie en van de analyse van de markt naar de analyse van sociaal kapitaal. Het concrete is het politieke dat hij steeds dichterbij nadert. De circulatietijd bepaalt de waarde enkel voorzover ze natuurlijke hindernis is ten aanzien van de valorisatie van arbeidstijd. Ze is feitelijk een verhoging van de noodzakelijke arbeidstijd, een hindernis dus in de arbeidsproductiviteit; bijgevolg leidt ze naar een vermindering van meerarbeidstijd en meerwaarde waardoor ze een rem betekent op de zelfwaardering van het kapitaal. Dit betekent het volgende: terwijl het kapitaal elke ruimtelijke hinder van verkeer moet opheffen (omwille van de ruil) en de hele wereld als markt moet veroveren, is het anderzijds zo dat het ook de ruimte wil vernietigen door middel van de tijd. Tijd en ruimte worden beide hindernissen nadat ze eerst het weefsel waren dat uitbreiding van het kapitaal toeliet in de circulatie. Ze moeten dus weggevoerd worden: door ruimte te herleiden tot tijd en door tijd te herleiden tot ruimte.

31 Marx, 1983: 219; Negri, 1998 (1979): 115

32 Negri, 1998 (1979): 118

## Actualiteit, postmoderniteit, communisme en kritiek

De kracht of het vermogen van het hedendaagse levende werk is onderwerp van *Labor of Dionysos. A critique of the State-form*.<sup>33</sup> Ten aanzien van de seminariereeks in de rue d'Ulm zijn we verder in de tijd: de 'sociale arbeider' is in 1999 een geconsolideerd feit en het 'general intellect' is gerealiseerd – arbeid is immaterieel geworden.<sup>34</sup> Alle aannames van de reflectie over, met en voorbij Marx, gelden nu nog meer. *Labor of Dionysos* is oorspronkelijk in het Engels uitgegeven en samen geschreven met de Amerikaanse filosoof Michael Hardt. Het is een collectief werk dat past in het rijtje van *Empire*, *Multitude* en *Commonwealth*.<sup>35</sup> In interviews met Negri hoor je dat de twee auteurs bij zo'n collectief werk de taken netjes verdelen, dat alle teksten zo'n vier, vijf keer over en weer gaan en telkens worden vertaald in het Italiaans en Engels.<sup>36</sup> De eerste Engelstalige uitgave kan daarom wijzen op het doelpubliek. Waar aan het begin van de 16de eeuw in het Firenze dat de intellectuele hegemonie bepaalde, het Florentijnse Italiaans de taal van de menigte was, is dat in onze actuele globale wereld ontegensprekelijk het Engels.

Arbeid in een kapitalistische structuur is een eeuwige terugkeer van hetzelfde, sluit ons op in een gevangenis en maakt ons tot slaven. Levende arbeid daarentegen produceert leven en vormt de maatschappij. Levende arbeid gaat voorbij aan de deelbare tijd van de werkdag en heeft zijn eigen tijd. *Dionysos* is de God van de levende arbeid. Ook dit werk is in een zekere zin een fuga in drie stemmen: er is de kritiek op abstracte arbeid; er is de afirmatie van levende arbeid en er is de kritiek op de theorieën waarmee het kapitaal het vermogen van levende arbeid kan indammen. Het vertrekpunt is Marx en ook de methode is die van de *Grundrisse*.

Marx heeft geen positieve staats- en rechtstheorie ontwikkeld. Je vindt in zijn teksten enkel uitdrukkingen in negatieve termen. Maar zijn kritiek is deconstructief en bevat dus tevens een voorstel tot alternatief. Hij vat arbeid op twee manieren op, negatief en affirmatief. De negatieve invalshoek is de theorie van het abstracte werk; het positieve perspectief neemt radicaal afstand van kapitalistische theorieën omdat het niet zozeer focust op het kapitalistische waardevormingsproces dan wel op de vormingsprocessen van zelfwaarde. In het tweede perspectief ziet Marx waarde niet als een evenwichtsfiguur doch als een dynamisch subject dat het systeem verstoort. De relatie tussen arbeid en waarde is immers geen eenrichtingsverkeer. "Zo arbeid de basis is van waarde, is waarde op haar beurt de basis van arbeid".<sup>37</sup>

33 Hardt, M. & Negri, A., *Labor of Dionysus. A critique of the State-form*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 1994. Ik verwijst naar de reeds vermelde Italiaanse uitgave van 1995.

34 Negri lanceert de term 'sociale arbeider' (*operaio sociale*) voor iemand die arbeid levert in de hedendaagse veranderde context waar arbeid steeds intellectueel, affectief én collectief is.

35 Hardt, M. & Negri, A., *Empire*, Harvard University Press, Cambridge MA, 2000; *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, The Penguin Press, New York, 2004; *Commonwealth*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA, 2009

36 Interview met Negri 18/10/2004 [www.globalinfo.nl/](http://www.globalinfo.nl/)

37 Hardt in Hardt & Negri, 1995: 17 "Se il lavoro è la base del valore, il valore è a sua volta la base del lavoro."



Levende arbeid ontkent haar abstractie in het kapitalistische waardevormingsproces en productie van meerwaarde. Door die ontkenning brengt ze een alternatieve waardevorming naar voor, de zelfwaardering namelijk, waardevorming autonoom van het werk zelf. De veralgemening van het fabrieksregime ging vergezeld van veranderingen in de aard en hoedanigheid van het arbeidsproces. Zoals reeds gezegd, in onze maatschappij is arbeid steeds meer immaterieel, intellectueel, affectief en technisch-wetenschappelijk geworden. Marx die de tendens van deze verandering begreep, probeerde ze te vatten met de term 'general intellect'.<sup>38</sup>

Wij zijn onherroepelijk deel van onze actualiteit en als we de actualiteit willen bekritisieren, moeten we dat doen van binnen uit. Dus wat en hoe is onze actualiteit, ons postmoderne tijdperk? De politieke geschiedenis van het kapitaal is een opeenvolging van pogingen om zich aan de klassenverhoudingen te onttrekken of van de klasse van kapitalisten om zich te emanciperen van de arbeidersklasse. In het postmoderne tijdperk lijkt het kapitaal haar droom te hebben gerealiseerd en onafhankelijkheid te hebben bedongen. Het postmoderne tijdperk is de fase van de reële subsumptie of onderschikking van arbeid aan het kapitaal.<sup>39</sup> Maar, terwijl in ons huidig tijdperk op globaal niveau de kapitalistische controlemaatschappij wordt ontwikkeld, vormt zich tegelijk ook de tegenkracht van het levende werk, het potentieel van het communisme. Het centrale thema van het schrijverscollectief Negri en Hardt is het onderscheiden van deze nieuwe vormen van antagonisme door het verband te onderkennen tussen productieprocessen en productie van subjectiviteit. Zij opteren voor communisme of een politiek regime van radicale democratie of nog, zoals Spinoza het noemde, een absolute regering van democratie. Maar ook refereren de auteurs met de term communisme aan de materialistische methode. Ze merken op dat ze de gramsciaanse ommakeer van de bovenbouw-onderbouwstructuur hebben voltrokken en diens hegemonieconcept hebben overgenomen net als bepaalde reflecties van Tronti over de autonomie van de politiek wanneer ze spreken over de crisis van het concept van civiele maatschappij.<sup>40</sup> De richting die ze volgen zou moeten toelaten "de nooit geschreven twee hoofdstukken van het Kapitaal die werden gepland in de Grundrisse nu eindelijk uit te schrijven, het hoofdstuk namelijk over de subjectieve bewegingen van het loon (oftewel de bestaanswijze van de arbeidersklasse) en het hoofdstuk over de staat (als plaats van klassenconflict)".<sup>41</sup>

In de dertig jaar waarin Negri zijn analyse ontwikkelde, vonden de belangrijkste overgangen van de 20<sup>ste</sup> eeuw plaats: van de revolutie van de jaren 60, over de gevolgen en/of terugval in de jaren 80 tot de ineenstorting van het sovjetimperium in '89, of met andere woorden de overgang van de massa-arbeider naar de sociale arbeider, van de fordistische maat-

38 Hardt en Negri, 1995: 18-20

39 Hardt en Negri, 1995: 26

40 Hardt en Negri, 1995: 29-30

41 Hardt en Negri, 1995: 32 "finalmente di scrivere quei due capitoli del Capitale che furono progettati nei Grundrisse ma che non vennero mai elaborati: il capitolo sulle dinamiche soggettive del salario (come modo di esistenza della classe lavoratrice) e il capitolo sullo Stato (come luogo del conflitto di classe)."

schappij naar de geïnformatiseerde maatschappij, van het door de fabriek geregelde werk naar het creatieve, immateriële werk van de fabrieksmaatschappij. Die overgangen dienen onderzocht te worden met de materialistische methode. Voor de criteria van die methode wordt verwezen naar het begin van de moderniteit. Materialisme en moderniteit mogen niet met elkaar verward worden. Materialisme is voor het eerst gesteld in de Renaissance (met Machiavelli) en is bewaard als alternatief in de ontwikkeling van de moderniteit (met Spinoza en later Marx), een alternatief dat voortdurend onderdrukt werd (door het kapitalisme) maar zich toch telkens weer wist te stellen.

De economische en juridische praktijken van de hedendaagse staat worden gevolgd en gelezen met behulp van de werken van ondermeer Rawls en Rorty.<sup>42</sup> Een van de belangrijkste conclusies van deze lezingen is dat er een afgekolfd staatsmachine uit die praktijken naar voor komt maar die functioneel is en bovendien geabstraheerd van elke materiële inhoud. De staat is een 'zwak subject' tussen de andere subjecten en is een bewaker van de orde.<sup>43</sup> De uitsluiting van de categorieën van productief werk in de rechtstheorieën van Rawls is in harmonie met de crisis van de welvaartsstaat van de jaren 80. De traditionele drievuldigheid van de politieke economie van de welvaartsstaat, met name het taylorisme van de productie, het fordisme van de politieke planning en het keynesisme van de economische planning, heeft de politieke orde en economische ontwikkeling niet meer kunnen garanderen. De macht van de georganiseerde arbeid heeft in de jaren 80 een voortdurende neergang vertoond. Het evenwicht tussen arbeid en kapitaal is sindsdien zoek, of met andere woorden, het is niet langer relevant omdat de arbeider uit het productieproces is verbannen. De veranderingen van de auto-industrie zijn een voorbeeld van hoe de reductie en onderwerping van de ooit krachtige arbeidskracht door de automatisering is verlopen. Deze uitsluiting van arbeid verklaart nu waarom de theorie van Rawls in het moderne debat zo'n belangrijke plaats is gaan innemen en de staat slechts in schijn is afgezwakt en in werkelijkheid juist sterker en machtiger is geworden. Het neoliberale politieke project van de jaren 80 valt samen met de postmoderne liberale theorie precies in de uitsluiting van arbeid uit politiek. En valt samen met de verschuiving van het sociaal contract van de welvaartsstaat weg van zijn plaats van bemiddeling en onderhandeling.

Deze verandering heeft het vrijheidsbegrip ontdaan van haar sociale inhoud en het gelijkheidsbegrip omgezet in een onverschilligheid.

42 Ook andere auteurs worden opgevoerd als uitdrukkingen van postmodernisme zoals met name Taylor, Luhmann, Vattimo. Negri gebruikt de aanduiding 'postmodernisme' of 'postmodern' op een eigenzinnige manier, nu eens als gewone tijdsaanduiding en dan vallen zowat alle hedendaagse denkers daaronder, dan weer (en dit veel vaker) om een denken aan te duiden dat zich aanpast aan het soevereiniteitsprincipe en kapitalisme, en hij bijgevolg bekritiseert. Het is in die laatste zin dat hij op controversiële wijze denkers die zo van elkaar verschillen als Rawls, Rorty, Luhmann en Vattimo toch letterlijk onder één noemer plaatst.

43 Het 'zwakke' subject of denken is een verwijzing naar 'il pensiero debole' van Vattimo en Rovatti.

Daartegenin brengen Hardt en Negri het principe van het verschil. In de laatste jaren zijn de mechanismen van collectieve arbeidsovereenkomsten langzaam buiten spel gezet. De staat regeert niet meer in de vorm van disciplinemechanismen maar via controlenetwerken. De overgang van de disciplinemaatschappij naar de controlemaatschappij (zoals volgens Deleuze door Foucault uiteengezet) komt overeen met de marxistische overgang van formele subsumptie naar reële subsumptie, of met andere woorden, de twee polen tonen elk een andere kant van eenzelfde tendens. De fabriek is in die zin de paradigmatische omheining van de civiele maatschappij geworden.<sup>44</sup>

### Potentie van een constituerende macht

In een volgende deel verlaten Hardt en Negri de postmoderne analyses om over te gaan naar een kritiek van de staatsvorm, zoals aangekondigd in de oorspronkelijke Engelse titel van het werk. Ze gaan kijken naar de staatsvorm zoals die werd toegepast in de Sovjet Unie. Hun stelling is dat het reële socialisme neerkwam op een versnelde en expansieve vorm van realisering van het oorspronkelijk accumulatieproces en dientengevolge een krachtige ontplooiing van de formele subsumptie van de maatschappij aan het kapitaal; ze komen tot die stelling door een vrij strenge toepassing van de kritiek van Marx.<sup>45</sup> De leidende sovjetgroep liquideerde definitief de illusies en utopieën die het communisme inbracht tegen het socialisme en die de revolutionairen inbrachten tegen de logica van de kapitalistische accumulatie. Niet zoveel verschil dus tussen de Sovjet Unie en het Westen wat de rol van de staat betreft. Bovendien heeft het reële socialisme een politieke subjectiviteit gevormd die de crisis van het systeem duidelijk maakt precies op dezelfde manier als in het Westen. De sociale strijd was ook in de Sovjet Unie de basis, de motor en de beslissende factor van de crisis van het systeem. Ook daar hebben sociale bewegingen hun subversief vermogen uitgedrukt door middel van nieuwe en atypische praktijken, door afwezigheid, door weigering, door vlucht, door exodus. Op het moment dat verzet een massale exodus werd, was het niet meer te overwinnen. Het zijn weigering en vlucht die de muur van Berlijn hebben neergehaald. De vormen van de actuele crisis worden zowel in de kapitalistische landen als in de landen van het reële socialisme gedefinieerd als een exodus.<sup>46</sup>

In een volgende etappe knopen de auteurs weer aan bij de voorgaande redenering. De geschiedenis van de recente veranderingen heeft zijn centrum in de gebeurtenissen van rond 1968 die samen te vatten zijn in de aanval van arbeiders op de werkorganisatie in de fabriek en op de sociale arbeidsverdeling. Onmiddellijk na die gebeurtenissen is een nieuwe periode aangebroken met verhoudingen tussen kapitaal en arbeid die gekenmerkt worden door de vier volgende factoren: de consumptienormen worden her-

44 Hardt en Negri, 1995: 96

45 Hardt en Negri, 1995: 109-112

46 Het beeld van exodus komt ter sprake wanneer ik het over Virno heb in *Contrapunt* 19, p. 430

leid tot markt wetten; de regulatiemodellen overschrijden de nationale grenzen; de arbeidsprocessen zijn radicaal veranderd door de industriële automatisering en de informatisering van de maatschappij; de samenstelling van de arbeidskracht is veranderd door de opkomst van de sociale arbeider.<sup>47</sup> In de overgang van fordisme naar postfordisme worden subjectiviteit en samenwerking ingezet als voorwaarde van het arbeidsproces in plaats van als resultaat. En de levende arbeid wordt onafhankelijk van de kapitalistische organisatie van arbeid georganiseerd. Daarom lijkt het er voor sommigen op dat de uitbuiting geschiedenis is. Niets is minder waar en het komt er daarom op aan de nieuwe uitbuitingsvormen te lokaliseren. De belangrijkste productiekraft is technisch-wetenschappelijk werk als complexe vorm van sociale arbeid. Het levende werk toont zich vooral als abstract en niet als materieel werk. Het uitgebuite subject wordt erkend in zijn creatieve subjectiviteit maar gecontroleerd in wat gebeurt met het vermogen dat hij uitdrukt. Het conflict is sociaal geworden want situeert zich steeds meer op taalkundig gebied of op gebied van de productie van subjectiviteit.<sup>48</sup> Maar dat alles betekent ook dat op het moment dat het kapitaal het beheer van productief werk overlaat aan de sociale arbeider, het de ontwikkeling niet langer kan plannen en het dus minstens een deel van zijn controle verliest.

Op dit punt onderbreken de auteurs de draad van hun betoog om stil te staan bij een reflectie over een lange historische evolutie die deze verandering van staatsparadigma heeft voorbereid. De moderniteit is niet het rechtlijnige proces van westers rationalisme doch integendeel de geschiedenis van een permanente revolutie en een ontwikkeling met tegenstrijdigheden waarin steeds vrije productiekraften zich stelden naast de overheersing van de kapitalistische productieverhoudingen. Sinds de revolutie van de Renaissance wordt de moderniteit gekenmerkt door een bevrijding van de productiekraften en een emancipatie van elke transcendente bepaling van menselijke handelingen waartegen onteigening, privé rijkdom en de instrumentele ratio oppositie voerden. Het moderne rationalisme laat zich niet beschrijven als een continuïteit of een opgaand verhaal van wetenschappelijke vooruitgang. Het is het contradictoire product van verschillende vormen van rationaliteit waarbij de ene insisterde op het productieve vermogen van de menselijke rede in het maken van geschiedenis, terwijl de andere insisterde op de machtsorde en een organisatie van sociale werkverdeling die ervoor zorgde dat die machtsorde werd gereproduceerd. Die rationaliteitsvormen waren in strijd, en het is in deze strijd, een logische en ethische strijd, dat de moderniteit dient beschreven te worden.

## Tijd

Recapitulerend kan gesteld worden dat een consequent en methodisch doorgedacht materialisme zelf en actief zijn standpunt bepaalt in de actualiteit.

47 Hardt en Negri, 1995: 120-121

48 Hardt en Negri, 1995: 130. Cfr. *Contrapunt 17*, pp. 370-374

Dit betekent dat materialisme de subjectiviteit niet probeert te vermijden doch ze juist stelt met dien verstande dat ze wordt begrepen als collectief. Negri haalt dit inzicht uit de *Grundrisse* en de *Einleitung*. In eenzelfde beweging levert de analyse van arbeid, productie en waarde ook het dubbele inzicht op dat de waardeleer en de kapitalistische productiewijze in kwantitatief opzicht uitbuiting als politieke organisatie veronderstelt en in kwalitatief opzicht een basis kan bieden voor bevrijding van die uitbuiting. Daarmee bedoelt Negri geenszins dat het heft nu maar in handen moet worden gelaten van de kapitalistische productiewijze die de problemen wel zal oplossen: aan dit dubbele inzicht dient immers het meer fundamentele materialisme alias collectief subjectivisme vooraf te gaan. De twee bewegingen, een negatieve, kritische en een positieve, affirmatief ontologische, zijn een constante in Marx' teksten. Hij vatte arbeid op twee manieren op: negatief in de theorie van abstracte arbeid en positief wanneer hij wijst op de creatieve, gemeenschapsvormende kwaliteiten. In het eerste geval is waarde een mathematische vergelijkingsfunctie; in het tweede is waarde een subjectief, dynamisch, systeemverstorende functie. Marx' analyse gebeurt van binnenuit en anticipeert de crisis teweeggebracht door de reële onderschikking van arbeid aan kapitaal zoals blijkt in het postmoderne tijdperk. Wij leven in dat tijdperk en weten dat de geschiedenis geen rechtlijnig proces is en dat de doorlopen tijd niet te vertellen is in een lineair verhaal. Opnieuw Negri daarover in een boek geschreven in de beginjaren 80 en net als Marx *oltre Marx* heruitgegeven in 1997, *La costituzione del tempo. Prolegomeni*.<sup>49</sup>

“Ein Gebrauchswert oder Gut hat also nur einen Wert, weil abstrakt menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisiert ist. Wie nun die Größe seines Wert messen? Durch das Quantum der in ihm enthaltenen ‘wertbildenden Substanz’, der Arbeit. Die Quantität der Arbeit selbst mißt sich an ihrer Zeitdauer, und die Arbeitszeit besitzt wieder ihren Maßstab an bestimmten Zeiteilen, wie Stunde, Tag, usw.”<sup>50</sup> In deze beginwoorden van Marx' *Das Kapital* beginnen volgens Negri alle problemen waarover het in zijn analyse en kritiek gaat. “Want, indien tijd hoeveelheid is, is hij nooit enkel hoeveelheid. Tijd meet niet enkel de arbeid maar reduceert deze ook tot een homogene substantie”.<sup>51</sup> Tijd meet arbeid in de mate hij arbeid reduceert tot een homogene substantie maar tegelijk er het productieve vermogen van bepaalt. Ten aanzien van arbeid is tijd maat en materie, vorm en substantie. De reductie is dialectisch wat wordt bevestigd door Marx zelf die expliciet naar Hegel verwijst.<sup>52</sup> Negri ziet in die dialectiek een aporie en leest de marxiaanse analyse als een poging om de aporie op te lossen. Hij heeft het over verdraaiingen die de analyse doorkruisen, een analytische verdraaiing en een materialistische verdraaiing. De analytische verdraaiing ontstaat in

49 Negri (1997)

50 Marx, K., *Das Kapital*, I, 1, in *Marx Engels Werke*. Band I, Berlin, Dietze Verlag, p. 53. Cursivering van Negri, 1997: 25.

51 Negri, 1997: 25 “Infatti, se il tempo è quantità, non è solo quantità. Il tempo non solo misura il lavoro ma lo riduce a sostanza omogenea.”

52 Marx, 1987: 59

een vasthouden aan de abstracte en lineaire elementen van de kapitalistische productieverhouding en is fundamenteel 'synchronisch' terwijl de materialistische verdraaiing fundamenteel 'diachronisch' is.<sup>53</sup> De aporie wordt opgelost wanneer de toestand van reële subsumptie wordt bereikt. Het is zelfs zo dat Marx' analyse het theoretische model van de subsumptie veronderstelt. Slechts wanneer de arbeidsdag een globaal overvloeien en kringloop wordt, wat denkbaar is in de reële subsumptie, pas dan is de aporie opgeheven. De maat bestaat in het overvloeien van arbeid in tijd, en waar continuïteit is van tijd.

Reële subsumptie is de reële onderwerping van arbeid aan kapitaal of arbeid in de specifieke kapitalistische productie. Negri stelt dat die specifieke productie niet bestaat en niet kan bestaan in één enkele, afzonderlijke arbeider maar slechts in de arbeidskracht gezien in haar totaliteit, in haar sociale combinatie en als collectiviteit. Waarop de vraag wordt: in welke vorm kan tijd de maat zijn van sociale arbeid? De aporie wordt opgelost in een tautologie. Men kan maat niet meer onderscheiden van de inhoud van de waarde en op dezelfde manier kan men de totaliteit van het leven niet meer onderscheiden van de totaliteit van de tijd die door dat leven loopt. Wanneer echter alle levenstijd productietijd is geworden, wie of wat meet dan eigenlijk wie? Tijd kan dan niet langer gezien worden als een maatstaf doch dient te fungeren als basis en substantie van de productie. De impasse van Marx heeft te maken met de typisch westerse tijdsopvatting die van tijd ruimte maakt en dus in feite tijd ontkent. In aanvang wordt tijd voorgesteld als equivalentiematerie en als maatstaf. Maar naarmate de beweging van de reële subsumptie plaatsvindt en de sociale bemiddeling op basis van abstracte arbeid deze op paradoxale wijze terug subjectivert, wordt tijd gesubstantialiseerd. De tijd wordt echt tijd; hij wordt een voor en een na. Hij houdt op een mathematische abstractie te zijn en wordt een bepaling. In de plaats van omkeerbare evenwichtsfiguur wordt tijd onomkeerbaarheid. De impasse van Marx die tautologie wordt op het niveau van de reële subsumptie bevestigt de materialistische interpretatie en laat toe tijd op een nieuwe manier te gaan zien, als constituerend namelijk. Eerst is tijd bij Marx klassiek wetenschappelijk, newtoniaans en ruimtelijk gedacht, daarna wordt hij historisch en immanent 'tijdelijk' gedacht. Naarmate de klassenstrijd vordert en de abstractie van arbeid zich realiseert, wordt tijd iets intern aan de klassensamenstelling en op de duur zelfs de motor van haar bestaan. Op de matrix van de tijd krijg je dus een complete verplaatsing van de antagonistische termen die ons het collectieve oplevert als "een veelvuldigheid van subjecten".<sup>54</sup> Naarmate de subsumptieprocessen zich realiseren, creëren ze ook het collectieve. Het kapitaal vernietigt zelf tijd als maatstaf waardoor tijd collectiviteit wordt en een veelvuldigheid van antagonistische subjecten.

Hardt en Negri stellen zich de vraag in *Labor of Dionysos* of er een niet dialectische theorie van collectieve vorming van subjectiviteit en sociale

53 Negri, 1997: 29

54 Negri, 1997: 51-52 "molteplicità di soggetti"

relaties bestaat. Voor het antwoord verwijzen ze naar de traditie van radicale kritiek die we aantreffen bij Machiavelli, Spinoza, Nietzsche, Foucault en Deleuze. We leren er een alternatieve politieke methodologie kennen.<sup>55</sup> Deze radicale kritiek deelt met het liberalisme een kritiek op het dialectische concept van totaliteit, op het ontwikkelingsdenken, op het transcendentale perspectief en op de subsumptie van individuele subjectiviteit in een gecentraliseerde autoriteit. Maar de gelijkenis tussen de radicale kritiek en het liberalisme gaat niet verder dan hun gemeenschappelijke vijand. De liberale kritiek van teleologie leidt al snel naar een filosofische ontkenning van de ontologie of gewoon van de realiteit. Liberale, postmoderne kritiek houdt vast aan de staat en aan het politieke instrument van de ver-tegenwoordiging. Radicale kritiek volgt het ritme van de multitude. De postmoderne, liberale staat verabsoluteert de scheiding als basis van de grondwet; ze verabsoluteert de fictie van haar niet-bestaan. De radicale kritiek zoals van Machiavelli en Spinoza, neemt het standpunt in van de multitude, van wie wordt uitgebuit. Het antwoord op het probleem van staat en regering van Machiavelli en Spinoza is deze term ‘multitude’ die niets anders is dan een ander woord voor democratie: maar “een democratie van gelijken, een democratie gebaseerd op de absolute gelijkheid van de productiecapaciteiten van haar subjecten, op de absolute gelijkheid van rechten en plichten, en op de effectiviteit van die rechten”.<sup>56</sup>

55 Hardt en Negri, 1995: 137

56 Hardt en Negri, 1995: 169 “una democrazia di eguali, una democrazia fondata sull’assolutezza delle capacità produttive dei suoi soggetti, sull’eguaglianza assoluta dei diritti e dei doveri, e sull’effettività dei diritti.”





## Contrapunt 3 Poëzie

### Beproeving van Job

Begin 1983 zit Negri al vier jaar in de gevangenis: aanvankelijk in voor-arrest, beschuldigd van meerdere moorden, later veroordeeld voor het aanzetten tot terrorisme. Het zijn jaren die worden gekenmerkt door verdriet en pijn en naarmate ze duren, steeds meer. In het isolement van zijn cel gooit hij zich in de studie maar de voortdurende verplaatsingen en de rigoureuze tijdsindeling van de gevangenis ontnemen hem de kans de eindeloze lege tijd tot de zijne te maken. Bovendien heeft hij niet de beschikking over goede literatuur. Negri overleeft deze opschorting van leven dankzij zelfdiscipline, studie en strijdustige intellectuele arbeid. En wanneer de pijn en de leegte hem dreigen te overmeesteren, gaat hij zich concentreren op teksten die lijden en pijn als thema hebben. Hij begint te schrijven aan *Lenta ginestra*, een essay over Leopardi en maakt notities over het boek *Job, Il lavoro di Giobbe*.<sup>1</sup> Geen enkele van de voor Negri bekende commentaren op het boek *Job* geven een bevredigend antwoord op de theologische vraag van het kwaad: indien God is, van waar dan het kwaad? En indien het kwaad bestaat, waar(om) is dan God? Negri leest de poëzie van Leopardi als kritische filosofie en als een materialistische utopie van de menselijke solidariteit. Het boek *Job* leest hij als een fenomenologie van het lijden en van de onmiddellijkheid van de ervaring van zinloze pijn in het leven. De ervaring van *Job* is onverdraaglijk ontologisch lijden, een beleven van absolute pijn.

Het boek *Job* bevat drie thema's. Een eerste thema is de onmatigheid en onderlinge onmeetbaarheid van pijn.<sup>2</sup> Het feit dat er iets zou bestaan dat niet te meten is, was voor Negri in tegenspraak met de cultuur die hij had opgedaan in de PCI en in de arbeidsraden. Communist zijn betekende een gematigde passie koesteren voor getallen en staatsraison. En dat kwam samen met de ervaringen in arbeidersmiddens: bij de vakbond triomfeerde een fanatisme van het meten. Pas in 1968 kwam Negri tot de bevinding dat 'maat' op zijn kop kon worden gezet. In de jaren 70 werd dit besef steeds sterker. Op de vraag waarom Negri en zijn medestanders in die jaren rebelleerden, is zijn antwoord nu zelfs: tegen rede en maat. Vanaf eind de jaren 60 gold voor Negri en de arbeidersbeweging dezelfde ervaring als van *Job* met name de onmeetbaarheid van pijn en de pijn van onmeetbaarheid. De ontdekking die daarop volgde: tegenover de ineenstorting van de maat en tegenover onmeetbare pijn kan enkel de creatieve passie een antwoord bieden.

Het tweede thema van het boek is het lijfelijke. Creativiteit is een proces dat tot stand komt via het lijf. Bevrijding is altijd bevrijding van het lichaam.<sup>3</sup> *Job* is altijd een lijf zelfs in zijn meest metafysische discours en vooral in zijn onmeetbare afstand tot God. In dezelfde periode dat Negri het

1 Negri, A., *Il lavoro di Giobbe*, Manifestolibri, Roma, 2002 (1990) ('Het werk van Job')

2 Negri, 2002 (1990): 9-10

3 Negri, 2002 (1990): 11

boek Job thematiseerde, las hij ook Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* en zo kwam hij tot het besef dat de onmeetbaarheid of onmatigheid van pijn door de relatie tussen mensen en in de dialogerende veelvuldigheid werd erkend, dat op die manier pijn de wereld produceerde en taalgebruik haar creativiteit toonde.

Het derde thema in de Joblectuur is dat de ethische ervaring van pijn die loopt via het lichaam een opening maakt naar de definitie van waarheid. Waarheid kan slechts bestaan in een nieuwe visie van collectiviteit waarin het lot wordt onderworpen aan het vermogen.<sup>4</sup> Na de gevangenis gaat Negri van 1983 tot 1997 als banneling leven in Parijs. De stad brengt hem ertoe de Italiaanse ervaringen van het operaïsimo te laten kortsluiten met wat hij leest en hoort bij Foucault en Deleuze. Michael Hardt schrijft in *Laboratory Italy* dat in de 20<sup>ste</sup> eeuw revolutionair denken Frans is en revolutionaire praktijk Italiaans.<sup>5</sup> Het wordt zaak voor Negri de Franse theorie in de Italiaanse praktijk te incarneren en omgekeerd met zijn ervaring bij te dragen tot de theorie en dat heeft hij kunnen doen met deze oudtestamentische lectuur.

Het boek Job is voor een klein deel geschreven in proza en voor het grootste deel in poëzie. Er zijn 5 lagen van compositie. De eerste laag is zeer oud en bestaat uit een folkloristisch verhaal dat overeenstemt met de prozadelen van het begin en het einde en dat handelt over welzijn, tegenslag en het terug gunstig keren van het lot van Job. De tweede laag bevat grote delen van het gedicht tussen de prozadelen en is de theologische verbinding tussen tegenslag en herstel van het lot. Dit is de kern van het boek. Concreet bevat het de confrontatie van Job met de 3 eerste vrienden en een groot deel van Gods tussenkomst. De derde laag bestaat uit mythische stukken en gaat meer bepaald over de monsters Leviathan en Behemoth. De vierde laag bevat de dialogen met de vierde gespreksgenoot van Job, Elihu. De vijfde laag is de hymne aan de wijsheid of hoofdstuk 28. Negri nodigt de lezer van *Il lavoro di Giobbe* uit om de tekst van het boek Job er bij te nemen en tegelijk zijn tekst en de brontekst te lezen.<sup>6</sup> Zijn boek noemt hij een tussenkomst geïnspireerd door de lectuur; het is geen interpretatie of commentaar. De hoofdstukken (van zijn boek en van het boek Job) kunnen het een voor het ander gelezen worden. Ook in het leven zelf keert men altijd terug naar het thema van de arbeid en het thema van de bevrijding; het is immers onmogelijk om de pijn te vergeten maar ook om de pijn voorgoed te bannen.

## Overeenkomsten en verschillen met Spinoza

Er zijn grote verschillen tussen de twee grote auteurs van het jodendom, Job en Spinoza, die alle te maken hebben met het statuut van de rede. Job kun je zien als een provocatie tegen de verleidingen van de rede. De wereld

4 Negri, 2002 (1990): 12

5 Hardt in Hardt & Virno, 1996: 1

6 Negri, 2002 (1990): 21

van de arme Job heeft niet het metafysische bolster zoals de wereld van Spinoza maar is van meet af aan een gebroken wereld met kloven en diepe afgronden. Voor Job zijn verbeelding en redelijk denken radicaal aan elkaar tegengesteld terwijl voor Spinoza de verbeelding leeft van de rede en de rede leeft van de verbeelding. Ondanks deze verschillen blijken beiden wel te zoeken naar dezelfde eenheid van de ervaring. Nadat zijn geloof in de rechtvaardigheid van God totaal is afgebroken en uitgehold, gaat Job op zoek naar en bouwt een nieuwe ethische wereld op. Nadat hij elke theologische illusie heeft afgebroken en opgeruimd, construeert Spinoza van voren af aan een nieuw ethisch bouwwerk.

Hegel is geïrriteerd over de filosofieën van “*Spinoza, de jood en Job, de oosterling die perfect in elkaars verlengde liggen*”: het zijn filosofieën van de mateloosheid, die mateloos weerstand bieden aan elke vorm van officiële erkenning.<sup>7</sup> Volgens Negri heeft Hegel gelijk het verband op die manier te zien en als hij het zelf zo bekijkt, ziet hij zowel bij Job als bij Spinoza een bevestiging van een materialistische ethiek. Waarin bestaat zulk een ethiek? In de projectmatigheid van het menselijke bestaan; in de onbepaalde dynamiek van het proces van zinvorming; in een collectieve waardevorming; in het beginsel van verantwoordelijkheid en samenwerking; in een radicale epistemologie van de inductie, in een genealogisch subjectivisme in de vorming van de wereld en definitie van de rede. Al die elementen uit de *Ethica* van Spinoza vinden hun bevestiging in het oudtestamentische boek met dit verschil dat dit laatste niet alleen een provocatie is tegen de verleidingen van de rede maar een stapje verder gaat en de catastrofe toont waartoe de coherentie van een instrumentele rede leidt. Het mateloze kan immers niet gemeten en geteld worden. De tragedie kan niet beheerst worden. Jobs moeilijkheden stellen zich altijd weer opnieuw. Het feit dat we dankzij Spinoza God, de duivel en de mens als abstracte entiteit overwonnen hebben, maakt dat autoritaire oplossingen niet meer aanslaan maar dat neemt het probleem van het kwaad niet weg doch stelt het juist opnieuw. Als we ons rationele vertrouwen willen bevestigen, moeten we voorbij Spinoza teruggaan naar Job en zijn uitdaging aangaan.

De verwijzing naar Job meer nog dan naar Spinoza is de kern van het probleem voor wie (zoals Marx) ervan is overtuigd dat waarheid zit ingebed in het vermogen van arbeid. Nu is arbeid volgens Negri geen waarde meer doch een probleem geworden. Van de waardeleer, ooit basis voor de sociale theorie, blijft niets meer over. De productie is niet meer te tellen op haar basis. De arbeidsproductiviteit heeft de tijdsregel van de waarde overstegen, voorspelde Marx. Niemand kon voorzien dat hij met deze voorspelling zijn eigen theorie ondergroef. De waarde is ‘mateloos’ geworden op het moment zelf dat elk ‘meten’ verdween. Nadat de rationaliteit van het meten is weggenomen wordt arbeid een kwaad, niet enkel in de zin van irrationeel maar ook een praktisch kwaad. Doordat haar de maat is ontnomen, wordt aan de arbeid elke doelgerichtheid ontnomen:

7 o.c., p. 25

ze wordt techniek, zinloze bruikbaarheid. Ze onthult geen waarde meer en maakt deze zelfs op. “Zo wordt werk tegelijk iets zacht en hard: zacht en door-dringbaar zoals de communicatie, hard en zinloos zoals het tragische lot van de instrumentele rede”.<sup>8</sup> Dit perspectief maakt het boek Job tot een actueel werk; het toont de zinloosheid van de actie en een arbeid die gedomineerd wordt door een absolute heteronomie (afhankelijkheid en onderwerping), een slavernij. Negri stelt zich de vraag of wij ook door een analyse van het zijn en van onze pijn tot een actietheorie kunnen komen en zo de wereld heropbouwen. Is het mogelijk de absolute onbepaaldheid te verbinden met een absoluut vermogen? Dit is de humane hypothese van Job. We overlopen zijn verhaal.

### Contingentie

De twee scènes aan het begin van het boek, geschreven in proza, maken de grondverhoudingen duidelijk: dat God en mensen een ongebroken eenheid vormen en dat Satan van die eenheid uitgesloten is. Satan is niet een eigennaam maar betekent ‘tegenstander’ en fungeert als openbaar aanklager, als spion die de mensenwereld afloopt om mensen te analyseren. De onrechtvaardigheid die Job krijgt te verduren, is absoluut en zijn protest keert zich tegen deze absoluteheid. Het bestaan openbaart zich aan Job met zijn tegenovergestelde niet-bestaan als erin vervat. In de contingentie zit de mogelijkheid van vernietiging en van niet-zijn vervat. Maar ook contingentie is absoluut. Job wil op het moment van zijn protest niet leven; hij is enkel protest, een schreeuw tegen de vernietiging. Er is geen mogelijkheid van dialectiek of spel; de contingentie eist haar absoluteheid op. De protesten en het geschreeuw van Job vormen de plaats van een aanval op dialectiek. Ze laten geen enkele ruimte voor een logische oplossing van het drama van een mensenleven maar vestigen daarentegen in de strijd de realiteit van het subject. In Job is de ethiek ontologisch, een ‘zijn’: er is geen mogelijkheid het ethische te isoleren. Daarom pleegt Job ook geen zelfmoord; het lijden zou zich herhalen in de hel. Lijden evenwel is weerstand bieden, insisteren in de ontologie. De tegenstelling van twee subjecten die beiden absoluut zijn, betekent oorlog. Deze twee subjecten willen echter een ongebroken eenheid vormen dus is de relatie tussen de twee subjecten in het absolute een proces, een juridisch en formeel proces. Doch dit proces is in feite bedrog want God is zowel betrokken partij als rechter.<sup>9</sup> Job zoekt gerechtigheid maar treft slechts onverschilligheid. Hoe deze situatie te doorbreken? Gods mate-loosheid wijst ook hier op de onmogelijkheid van elke dialectiek. Job staat voor een vermogen (of om het even welke mens, zoals van de multitudine) dat zich stelt tegenover de macht van God (of een eenheidselement met beslissingsmonopolie).

<sup>8</sup> o.c., p. 32 “Cosi il lavoro diviene qualcosa di molle e di duro: molle e pervasivo come la comunicazione, duro e insensato come il tragico destino della ragione strumentale.”

<sup>9</sup> o.c., p. 52

In de beargumentering van de drie vrienden die fungeren als verdediger van Job wordt geprobeerd de maat van de beslissing terug in te brengen. Maar vooraleer het proces begon, kreeg Job de vreselijke uitspraak al te verwerken. Daarom is rechtspraak hier in feite een theodicee, een rechtvaardiging van God. Zo begrijp je de tussenkomst van de eerste vriend Elifaz die enerzijds Job tot het goede aanspoort en anderzijds dreigt met wrede straf als hij volhardt in zijn zonde. Dit soort theorie van individuele vergelding of loon wordt vooral kracht bijgezet door de derde vriend Sofar.<sup>10</sup> In hoofdstuk 21 antwoordt Job met een kritiek op deze theorie die geen steek houdt. Er is geen ethische maat. Het protest van Job betekent juist dat het loonmodel bedrog is. Maar ondanks Job heeft de loontheorie zich doorgezet zowel in het christendom als in het socialisme.

Negri gebruikt vervolgens de tussenkomst van Bildad om te tonen dat in de loontheorie mystificatie aan de orde is, dat zo van de religie een machtsinstrument wordt gemaakt en de apologie wordt gevoerd niet van rijkdom maar van de rijken en van de concrete machthebbers. Wat is het antwoord van Job op de uitlatingen van zijn vrienden? Hij weigert God als rechter. Immers, God biedt straffeloosheid aan criminelen, maakt gebed overbodig, maakt gelijk in de dood en bezegelt de sociale onrechtvaardigheid.<sup>11</sup> Elke illusie of utopie aangaande een gemeenschappelijke maat is vervlogen en de relatie is dus aan het conflict en de oorlog. God is geen rechter. God als wreker is een tegenstander.

In de hoofdstukken 29, 30 en 31 ontvouwt zich een lange monoloog van Job die de kern van het boek uitmaakt. De probleemstelling: hoe een nieuwe mogelijkheid tot rechtvaardigheid creëren in een situatie waar geen rechter is doch enkel een tegenstander? En op een meer algemeen niveau wordt tegen elke transcendente of mystificerende definitie in gezocht naar een materialistische bepaling. Job wijst in een richting die anders is dan de weg van de klassieke metafysica: universaliteit wordt begrepen als gemeenschapsvorming en waarden zijn materieel gericht.

In de hoofdstukken 40 en 41 verschijnen Behemot en Leviathan, de eerste als oerkracht, de tweede als chaos en oergeweld. Negri merkt het niet expliciet op doch dit is het tekstgedeelte dat het dichtste staat bij Spinoza. Behemot en Leviathan zijn het domein van de productie die plaatsvindt in een terrein zonder maat of wet en waar subjecten met elkaar botsen. Van deze hoofdstukken is een dubbele lectuur mogelijk: enerzijds bevestigt God zijn overwinning op de monsters en levert zo het bewijs van zijn almacht, anderzijds wordt het geval ingewikkelder met betrekking tot Leviathan en moet God zich eerst in de strijd werpen. Wat doet de mens? God raadt aan de irrationele krachten niet uit te dagen. Negri besluit uit deze tekst dat God niets anders is dan een element en het resultaat van een strijd ontstaan in de chaos.

Het probleem van het kwaad doet elke relatie teniet indien het wordt doorgedreven tot in het zijn. God heeft geen zin meer. Na de monster-

<sup>10</sup> o.c., p. 63

<sup>11</sup> o.c., p. 73

lijkheden is er geen God meer. Des te urgenter is daardoor de noodzaak voor mensen om te creëren, zelf te maken. De jonge man, Elihu, verplaatst het probleem vervolgens effectief naar het creatieve domein. Niets kan het kwaad rechtvaardigen; het is er nu eenmaal.<sup>12</sup> Er is geen waarde; er is enkel de mogelijkheid waarde te creëren. Er is geen rechter; er is enkel de mogelijkheid recht in praktijk te brengen. Het boek Job is ondergronds doortrokken van de zin van de Messias. De waarde die met de Messias komt, voert terug naar arbeid. Eerst was arbeid meetbaar, namelijk met macht; de maat was die van de uitbuiting. Werken is labeur in arren moede dat verwijst naar de dood; het wordt gemeten in tijd, en tijd is de regel waarop mensen naar de dood gaan. De vraag wordt: hoe arbeid te bevrijden? In hoofdstuk 28 tekent arbeid een heldenverhaal. De bevrijding tenslotte komt met de Messias die een scheiding doorvoert tussen bazen en dienaars, tussen machtigen en rebellen, waardoor werken een waarde kan worden, als vermogen. De redding is voor de rebellen en de dienaars want door hun lijden hebben zij de lichtheid van de materie en de slimheid van arbeid begrepen. Het probleem van het boek Job is voor Negri hoe dit theologische plot een nieuwe opvatting van waarde kan betekenen. In de mate dat waarde wordt bevestigd, wordt maat ontnomen. Eerst is er enkel chaos en geweld waartegen we niets anders vermogen dan creatie, arbeid. Willen we het vermogen berekenen, met het oog op de waarde van arbeid, merken we dat er maar waarde is op voorwaarde dat arbeid creatie is, of met andere woorden: waarde is onmeetbaar.

Het verhaal van Job gaat over de tragedie van mensenlevens die aflopen; het gaat over een zijn tot de dood.<sup>13</sup> Het mateloze vermogen is tijd die onmeetbaar is. Vanuit het perspectief dat het vermogen gelijk is aan tijd, ziet Negri Job als Spinoza voorbij. Job licht de verborgen creatieve spinozianse tijdsopvatting op. De woorden van Elihu zijn cruciaal. Pijn vormt de sleutel tot de gemeenschap. Grote collectieve subjecten worden gevormd door de pijn ervaren in hun strijd die ze namelijk voeren tegen de onteigening van levenstijd en waardoor ze tijd herontdekken als vermogen. Hun strijd bestaat in de weigering van werk en regels die wortelen in uitbuiting. Pijn is de democratische basis van een politieke maatschappij, terwijl angst de basis is van een dictatuur of autoritaire politiek. Het zijn woorden van Spinoza.<sup>14</sup>

Naar het einde van het boek spreekt Job in een zeer dubbelzinnige, spiegelende tekst. Negri vraagt zich af wie eigenlijk spreekt. Job zegt: 'ik heb je gezien'. Hoezo, vraagt Negri, heeft hij God gezien met eigen ogen? Wat heeft Job juist gezien of wat is zijn visie? Hij heeft de neergang en de

<sup>12</sup> o.c., p. 103

<sup>13</sup> Negri verwijst impliciet naar Heidegger. Voor de rol van Heidegger in zijn denken, zie ook het boekinterview met A. Dufourmantelle, *Du retour*, 2002: 107-114; cfr. *Inventio*, pp. 350-351; Negri, 2002 (1990): 107-112

<sup>14</sup> Voor Spinoza heeft politiek de bedoeling mensen te bevrijden van angst. Zie *Contrapunt 9*, pp. 159-161

dood gezien. Voor de mens Job is er enkel die achtergrond: neergang en tenslotte de dood. Daartegenover kan hij slechts de creatie stellen. De creatie is de inhoud van zijn visie van God.<sup>15</sup> Het boek Job is een parabel van de moderniteit en van de onbesloten dialectiek tussen wereld en vernieuwing, tussen zijn en relatie. Het gaat over het alternatief voor de heerschappij van wetenschap en techniek en over de bevrijding van een nieuwe subjectiviteit. Het gaat over de tragedie en de pijn van Job die hem niettemin bevrijdt omdat het hem aanzet tot arbeid en creatie. De pijn en de nood breken de onverschilligheid.

### Italiaanse kairós

Ten aanzien van de politiek filosofische, academische en militante publicaties vormen de reflecties over de oudtestamentische Job en de Italiaanse dichter Leopardi een anomalie in Negri's oeuvre. *Lenta ginestra* is bovendien moeilijk te plaatsen in een van de gangbare disciplines, vakdomeinen, scholen of stromingen.<sup>16</sup> Het is geen theoretische, academische tekst noch een pamflet of geschreven voor het grote publiek. Het is geen zuivere literatuurkritiek, filosofie, esthetica of politieke reflectie en het is dit toch ook allemaal tegelijk. Aan de zeer uitgebreide voetnoten die blijk geven van een grote eruditie in alle vermelde vakdomeinen en de uitgebreide bibliografische referenties is te merken dat Negri met dit ongewone boek een welbewuste keuze maakt. Hij wijkt met opzet af van geplogenheden zowel van de academische als van de politiek militante middens waar hij zou kunnen thuishoren. Net als *Il lavoro di Giobbe*, een essay in de marge dus. Maar het bevat de cruciale elementen van zijn denken ondersteund en versterkt door de stem van Leopardi. Het is verhelderend voor het begrijpen van de terminologie in zijn andere werken en helpt in een juiste lezing van thema's en bepaalde literaire uitdrukkingen. *Lenta ginestra* gaat op een vrij toegankelijke manier over het belang van poëzie en creatief werk.<sup>17</sup> Waar Job vooral verwijst naar Spinoza, verwijst Leopardi vooral naar Machiavelli. Tenslotte, *Lenta ginestra* is natuurlijk het essay dat een Italiaanse Negri toont, die als Italiaan is opgegroeid, met Italiaanse taal en haar uitdrukkingen: in literatuur, instellingen en cultuur.

In het voorwoord van de heruitgave in 2001 van *Lenta ginestra* spreekt Negri met de woorden van de "*antichissima sapienza italica*" de overtuiging uit dat er in de komende jaren een soort van leopordiaans materialistische

15 Negri, 2002 (1990): 140

16 Negri, A., *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Mimesis Eterotopia, Milano, 2001 (1987) ('Trage brems. Essay over de ontologie van Giacomo Leopardi')

17 Negri's ideeën over de plaats van poëzie en zijn interpretatie van *La ginestra* stemmen gedeeltelijk overeen met die van Rudolf Boehm, die overigens ook is gevormd in een marxistisch fenomenologische school. Zie *Schets van een poëtiëk*, Imavo, Brussel, 2006; *Tragik Von Oidipus bis Faust*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001. Op mijn beurt ben ik niet alleen gevormd in de school van Boehm maar hebben deze twee werken in het bijzonder mij geïnspireerd bij het uitwerken van deze studie. Cfr. *Ricerca* 1, p. 16

beweging zal ontstaan.<sup>18</sup> Door deze knipoog naar Machiavelli die op zijn beurt de woorden van Petrarca aanhaalt, geeft Negri niet alleen zijn gezichtspunt op Leopardi mee maar laat tevens weten dat voor hem dit over poëzie reflecterende essay wel degelijk in het centrum van zijn politieke analyses staat. Op een gelijkaardige manier motiveerde Negri ook in zijn eerste voorwoord dit stilstaan bij Leopardi. Het Italiaanse denken werd uit de context van de Europese ontwikkeling gehaald met de verbranding van Giordano Bruno en de veroordeling van Galileo Galilei aan het begin van de 17<sup>de</sup> eeuw. Daarmee hield Italië op een land en een beschaving te zijn en werd het een zuiver geografische uitdrukking. De culturele traditie versteende; de taal veranderde niet langer, ze zette zich vast en hield op met leven. Leopardi is in deze situatie van grote betekenis omdat hij de tijd heeft teruggebracht. Hij heeft aan de Italiaanse taal, cultuur en mensen de tijd geschonken en wat vastzat en dood was, losgemaakt en tot leven gebracht.<sup>19</sup> Hij heeft een andere dimensie gebracht, de dimensie van het materialisme dat in drie aspecten te beschrijven is. Er is het aspect van het verlichtingsmaterialisme en de nadruk die Leopardi legt op zintuiglijkheid of empirie; Negri heeft het over zijn 'sensismo' of zintuiglijkheidsdenken. Ten tweede plaatst Leopardi zich in de filosofische en poëtische Italiaanse traditie van humanisme en Renaissance – Petrarca en Machiavelli – waarin de mens geschiedenis maakt en gefocust wordt op de thema's van subjectiviteit en verschijning. Tenslotte bestaat het materialisme van Leopardi ook in zijn actualiteit. De waarheid en werkelijkheid waar hij over nadenkt en schrijft, is die van de wereld, is wereldsheid. Daarom is hij uit op allerlei verschijningsvormen ervan en zoekt hij 'het ware' (*il vero*) in de oppervlakte, de schijn en het imaginaire beeld.

## Materialisme

Het thema van de tijd leidt tot een ontologische kwalificatie van het maken van poëzie. Tijd is de tijd van het doen of het maken. Geheel anders dan het klassieke idealisme dat aan tijd vrijheid onttrekt en logica opdringt, denkt Leopardi na over tijd door er midden in te gaan staan, net als Hölderlin deed. Wat hij nog met Hölderlin gemeen heeft, is de weigering van dialectiek. Zo meent hij dat revolutie niet wisbaar is, niet overwinbaar en ook niet subsumeerbaar of onder te brengen in een orde. De twee dichters hebben het over de discontinuïteit van de herinnering en de onherleidbaarheid van de revolutie als gebeuren. Maar er zijn ook verschillen. Anders dan Hölderlin focust Leopardi niet op de verbeelding maar op het

18 Negri, 2001 (1987): 8. De titel van Negri's essay verwijst naar de titel van Leopardi's gedicht *La ginestra* dat in het laatste hoofdstuk wordt besproken. Voor de tekst van *La ginestra* maken we gebruik van de uitgave Canti, Garzanti, Milano, 1983 (1975), pp. 303-324. Op het einde van *Il Principe* haalt Machiavelli versregels van Petrarca aan over de *antico valor italico*: zie verder *Contrapunt* 11 en 13, pp. 194-195; 224-226

19 Dit is exact wat Machiavelli ook deed volgens Francesco De Sanctis: *Storia della letteratura italiana*, Einaudi-Gallimard, Torino, 1996 (1958)



ware en het lijden. Hij weigert het ethisch onbepaalde te vatten in termen van logische onbepaaldheid. Dit hangt samen met het feit dat ontologie beleefd wordt van binnenuit: daarin bestaat het materialisme en de anti-dialectiek van het eindige. Het ware is gevat in de tijd net als wijzelf binnen in de tijd zijn. Het ware is gelijk aan het feit en het feit is gelijk aan het eindige. Negri heeft het in deze context niet over Hegel maar het is evident dat hij in dit essay Leopardi gebruikt als een confrontatie met diens vooruitgangsdelen en dialectiek.

Negri volgt de productie van Leopardi in chronologische volgorde en past daarbij een mengelmoes van verwijzingen, analyses en schrijfstijlen toe. Hij citeert uitvoerig hele stanza's uit de *Canti*, analyseert ze op hun filosofische betekenis, confronteert ze met uitspraken van filosofen of dichters uit andere periodes en met literair historische tekstcommentaren. Hij lardeert biografische notities met uittreksels uit brieven en met filosofische bespiegelingen uit Leopardi's proza. Zijn essay leest daardoor een beetje zoals het schetsboekmatige oeuvre van Leopardi zelf, als een mengelmoes van filosofische aforismen, sociologische analyses, literatuurgeschiedenis, politiek commentaar, journalistiek, taalkundige reflecties, en uiteraard poëzie. Het eerste werk dat Negri volgt, de *Zibaldone*, is een dergelijke niet systematisch samen te vatten verzameling van overwegingen.<sup>20</sup> In de *Zibaldone* van rond 1821 ziet hij in de bonte verzameling onderwerpen en benaderingswijzen toch een rode draad met name die van de zintuiglijkheid. Het materialisme van Leopardi heeft niets transcendentiaal. Hij stelt zich allerlei radicale vragen zoals wat de verhouding is tussen een goed regeren en de historische ontwikkeling: kan het onbepaalde dat zich bevindt tussen de natuur en de rede zich positief oplossen in het sociale leven? Kan het onbepaalde van de multitude zich verzamelen en verenigen in de praktijk van het concept van vaderland en vrijheid? Vanuit de optiek van deze vragen is het interessant dat Leopardi ons een soort van traktaat van de taal levert. Hij wil de natuurmens en de mens met verbeelding in eer herstellen tegen de rede en ontwikkelt deze gedachte met betrekking tot taal. Taal wordt zelfs het centrale object van de analyse en laat toe het fenomenologisch universum aan te duiden waar natuur en geschiedenis vervlochten zijn. Taalproductie is het enige exclusief menselijke universum. Wat is verbeelding? Verbeelding is poëzie, actieve illusie of de strijd tussen natuur en rede die al strijdend werkelijkheid wordt. Negri ziet hierin een paradigmaverandering die alles betreft. Leopardi start bij de fundamenteën van taalgebruik om de natie te construeren: wat kan actueler zijn in het politieke bedrijf?

Er is sprake van een soort van copernicaanse revolutie in zijn materialisme; het is namelijk ethiek precies in de zin dat ten alle tijde de verbondenheid van mensen aan materiële voorwaarden voorrang heeft op welke reflectie

20 Leopardi, G., *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano, 1983 (1937): ik verwijs naar deze uitgave en daarnaast naar de thematische uitgave in 6 delen verzorgd door F. Cacciapuoti met voorwoord van A. Prete, Donzelli, Roma, 1997-2003 en meer in het bijzonder naar deel V *Teorica delle arti, lettere ec. parte pratica, storica, ec.*, 2002

ook over ethiek. Of nog: ethiek maakt deel uit van de relativiteit van de wereld en ondergaat de eindigheidsdimensie en precies daarom construeert ze de kennisvoorwaarden.<sup>21</sup> De ontologie van Leopardi bestaat in de werking van de ethica die zich op de extreme rand van de verbeelding plaatst, tussen subject en wereld. De copernicaanse revolutie bestaat erin het subject als centraal element van de wereld te stellen.

Ook in de *Zibaldone* van 1823 wordt de aandacht van Negri getrokken door de vele filologische reflecties en analyses. Taalgebruik, de menselijke tweede natuur, wordt gedefinieerd als communicatievermogen waarlangs collectiviteit wordt gevormd. Het Grieks, Latijn en Italiaans worden bestempeld als de creativiteitstalen of poëzietalen bij uitstek. In Leopardi's analyse stelt de taalkundige natuur zich voor als een vermogen dat zich aanpast aan de geschiedenis maar deze ook vernieuwt. De verbeelding is geënt op die tweede natuur en wordt zo collectief. Het is dit insisteren op collectiviteit dat nieuw is. Universaliteit wordt gezocht in de articulatie van nationale en individuele subjectiviteit door middel van taalkundige creativiteit. Het grote abstracte subject is teruggebracht tot de articulaties van autonome subjectiviteit die zich aan het vormen is. Daarmee wordt de basis gelegd voor een idee van verbale communicatie als parameter van collectiviteitsvorming en voor een zeer moderne of zelfs hedendaagse taalopvatting.<sup>22</sup> Het taalinstrument is een creatief instrument in de relatie tussen het universum waarin wij mensen ondergedompeld zijn en onze activiteiten als subjecten. Het inbrengen van subjectiviteit heeft het effect dat elk naturalisme vernietigd wordt. Zintuigen worden geïntegreerd in de verbeelding en omgekeerd waardoor Leopardi opschuift van een zintuiglijkheidsfilosofie of empirisme naar een zuiver materialisme. De kijk op de verbeelding als collectief vermogen is de grote breuk met de traditie. Dat verbeelding collectief vermogen is, wordt getoond door de (tragische) poëzie, of door de taal in werking. De collectiviteit geworteld in singuliere subjectiviteit verhindert het bestaan van een universele, abstracte, conceptuele taal. Deze zou enkel kunnen bestaan als verworping en corrumpering van de collectieve verbeelding en van haar uitdrukking van meervoudige werkelijkheid.<sup>23</sup>

Ook de Italiaanse taal heeft haar Ilias, namelijk in het werk van Dante. Volgens Leopardi heeft de Italiaanse taal een constitutief of creatief vermogen omwille van haar klassieke natuur: classicisme is voor hem een vermogen dat zich materieel vormt in de collectieve subjectiviteit. Negri gaat nogal snel over Dante heen. Omdat het voor zijn redenering (vooral naar het einde van *Lenta ginestra*) verhelderend kan zijn, volgen we even enkele passages over Dante uit de *Zibaldone* zelf. Waar we lezen: filosofen worden aangemaand te leren van kinderen en dichters inzake verbeeldings-

21 Wat deze specifieke 'neorealistische' opvatting van ethiek betreft, is er een analogie in de wijze waarop Negri Leopardi duidt en Agamben Primo Levi.

22 Deze idee komt expliciet terug bij Agamben en Virno en wordt verder in deze studie uitgewerkt. Zie *Inventio*, *Contrapunt* 17, 18 en 19, pp. 341-440; Negri, 2001 (1987): 111

23 Cfr. de kritiek van Virno op de taalopvatting van Chomsky. Zie *Contrapunt* 19, pp. 418-420

kracht, luisteren naar natuurlijke aandriften en het zoeken naar een snelle en bondige stijl.<sup>24</sup> Een snelle stijl is goed omdat deze de geest voorziet van een massa gelijktijdige beelden of zo snel elkaar opvolgende beelden dat ze bijna gelijktijdig lijken. De kracht van een dichterlijke stijl ontleent haar sterkte grotendeels aan deze werking. Kracht is helemaal niet een synoniem voor schoonheid, volmaaktheid en harmonie, integendeel, op andere plaatsen wordt opgemerkt dat kracht voortkomt uit een zekere nonchalance, onvolmaaktheid, gebrek. Omwille van zijn snelheid is de stijl van Dante dus zo sterk: elk woord is bij hem een beeld.<sup>25</sup> Een van de belangrijkste middelen van de poëtische stijl is de metafoor. Deze figuur vermenigvuldigt het idee vertegenwoordigd door een woord. Het is een dichter aan te bevelen nieuwe metaforen te bedenken. Immers, het oorspronkelijke idee dat door het overdrachtelijk gebruikte woord wordt aangegeven, wordt op den duur opgegeten door de metaforische betekenis. Het langdurig gebruik zorgt ervoor dat het opgeroepen metaforische idee enkelvoudig wordt.<sup>26</sup> De natuur van poëzie, die voor een groot deel nieuwe metaforen uitvindt, is bijgevolg dusdanig dat ze op haar hoogtepunt is in het begin, wanneer ze nog nieuw is. Dante heeft als dichter in Italië nooit zijn evenknie gehad. Zuivere, enkelvoudige rede is niet in staat tot en zelfs tegengesteld aan poëzie want ze mist verbeelding en gevoeligheid en doet alsof wij mensen geen deel zijn van de natuur en van de algemeenheid die we onderzoeken. Kortom, door de rijkdom, kracht en het vermogen van de oude Italiaanse taal en letterkunde, van Dante met name, kan deze niet anders dan herborren worden, waarmee we terug de draad van Negri's betoog opnemen. Leopardi ziet de Risorgimento als een nieuwe renaissance. Het kan niet anders dan dat er zich vanuit en door Dante een nieuwe collectiviteit ofte wel een ethische tweede natuur vormt. Maar daartoe is kritiek nodig en van die kritiek kwijt hij zich in de *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*. De tweede natuur is helaas een leeg vat. Italianen in de 19<sup>de</sup> eeuw hebben geen maatschappij, levende taal, literatuur, en het ontbreekt hen totaal aan een Italiaanse toonzetting.<sup>27</sup>

### In de marge

Een tweede kleine parenthese ten aanzien van Negri's betoog is nodig in verband met het antieke drama. Het is evident waarom de auteur van *Lenta ginestra* op dit punt in zijn betoog niet Leopardi's belangwekkende opmerkingen in verband met de menigte opneemt – het valt buiten de lijn: geen drama hier, maar poëzie en de menigte is niet aan de orde – maar het is eveneens evident dat de aandachtige lezer van Nietzsche deze passage wel heeft opgemerkt en ze in zijn gedachten heeft opgeborgen om ze in een ander verband uit de kast te halen, misschien nadat anderen hem de vrucht-

24 Leopardi, 1983: 708-709

25 Leopardi, 2002: 229-230

26 o.c., pp. 278-280; 287-288

27 Negri, 2001 (1987): 119-121

baarheid van zijn ontdekking of woordenvondst duidelijk hadden gemaakt.<sup>28</sup> Waarover gaat het? In dezelfde periode dat Leopardi de beeldrijke poëzie van Dante looft, maakt hij in de *Zibaldone* enkele opmerkingen over de meest politieke van de woordenkunsten, met name het toneel.<sup>29</sup> In het antieke drama neemt het koor een belangrijke plaats in. Het heeft er de functie van het vage en onbepaalde en de dichter is van oordeel dat het schone en grootse het onbepaalde nodig heeft. Hij hamert meermaals op de noodzaak van onafheid, gebrek of vaagheid in een creatief kunstwerk, van poëzie maar ook in drama. Het onbepaalde kan enkel op toneel worden gebracht als er plaats is voor de menigte. “Alles wat uit de menigte voortkomt, is achtenswaardig, ook al bestaat de menigte uit individuen die stuk voor stuk verachtelijk zijn”.<sup>30</sup> In het klassieke drama klonken de beginselen van rechtvaardigheid en deugd op uit de monden van het koor. Dit koor was een onbepaalde en vaak onbenoemde mensenmenigte. Het maakte een vage en onbestemde indruk en was in deze en om die reden groots, schoon en poëtisch. De stem waarmee het koor sprak, klonk als muziek, harmonie en was letterlijk samenklank. Het koor, de menigte van stervelingen, trad op in intervallen als een onbekende en ongenoemde acteur en bracht beschouwingen naar voor over de gebeurtenissen. De gebeurtenissen zelf werden uitgebeeld door individuen. Wat de gebeurtenissen teweegbrachten qua gevoelens, overwegingen of materiële en feitelijke gevolgen bij personen die buiten de gebeurtenissen stonden, werd uitgebeeld door de menigte. Je zou deze menigte ook een soort van ideaal wezen kunnen noemen. De menigte van het koor bracht tot uitdrukking welk nut en welke lering men uit de gebeurtenissen kon halen en zette op die manier het publiek neer in het stuk.<sup>31</sup> Dezelfde functie had het koor in de komedie: ze was verbonden met het enthousiasme en de vaagheid van het plezier, bracht de toeschouwers op de planken, en zorgde voor een vermenigvuldiging van rede en poëtische kracht.

## Dialecten van de illusie

Onder de noemer ‘ironie’ bespreekt Negri een aantal latere gedichten – nog steeds in chronologische volgorde (de auteur blijft consequent evolueren volgens de biografie van de dichter alsmede van algemeen naar precies of van abstract naar concreet) – die zich door middel van logische contrasten, metafysische clair-obscur en passies verdiepen in de beweging

28 Nietzsche’s belang voor Negri merken we in terloopse verwijzingen die opduiken op belangrijke plaatsen (naast Machiavelli en Spinoza) zoals in *Commonwealth*, 2009: 183, en ook verder in dit werk. Het belang van antieke drama zien we in de keuze van titels (*Il lavoro di Dioniso*) en in het feit dat hij in de antieke canon zelf toneel heeft geschreven: *Trilogie de la différence*, Stock, Paris, 2009. Cfr. *Inventio en Quodlibet*, pp. 357-363; 470-472

29 Leopardi, 2002: 328-331. Ook Boehm noemt toneel de meest politieke van alle kunsten.

30 o.c., p. 329 “*Tutto quello che vien dalla moltitudine è rispettabile, bench’ella sia composta d’individui tutti disprezzabili.*”

31 Het verband multitude/stem van het publiek is een thema bij Virno. Zie *Contrapunt* 18, pp. 398-400; 402-405 en *Quodlibet*, pp. 467-468

van de reële psyche. Hij ziet in deze gedichten het materialisme poëzie worden en op die manier verbindingen ontstaan tussen Spinoza en Nietzsche, tussen Machiavelli en Rimbaud, tussen Hölderlin en Joyce.<sup>32</sup> Het gedicht *Amore e morte* is een ambigu gedicht omdat het een onhaalbaar programma opneemt; het dringt naar ethische fundering maar zit gevangen in de autobiografie.<sup>33</sup> Maar het is belangrijk als overgangsgedicht voor de lectuur van *A se stesso* waarin de mislukking van filosofie, logica en hoop compleet is.<sup>34</sup> Niemand heeft ooit in de moderne poëzie zo totaal de onmogelijkheid getoond van een constructieve dialectiek. *A se stesso* is een gedicht over een helder wanhopen dat zich stelt tegenover de wreedheid van de natuur en het niets waarin we onze oorsprong vinden. Leopardi beantwoordt het misprijzen dat de natuur voor ons mensen reserveert; hij klaagt haar irrationaliteit aan, haar gebrek aan ethiek en geeft op die manier blijk van constitutief denken. En dan is er tenslotte *Aspasia* waarin het probleem van de verbeelding of van de onderscheiding tussen ware en valse illusie nog eens wordt gesteld.<sup>35</sup> Liefde, wraak, jaloesheid, woede, bezongen in dit gedicht, zijn categorieën van de productieve verbeelding. In een materialistische benadering is waarheid niet extern aan de poëtische act en aan verbeelding maar is integendeel haar vorm. Ze is het resultaat van de ethische strijd die men moet leveren om haar te vormen. Na een reeks algemene bespiegelingen bespreekt Negri het gedicht stanza per stanza.<sup>36</sup> De eerste strofe ziet hij als de definitie van een crisis. De verliefde illusie stelt het lichaam in vraag en de 'ululando' uit liefde en pijn van het voorlaatste vers noemt hij de meest materialistische, lucretiaanse gerundium van de Italiaanse literatuur.<sup>37</sup> De tweede stanza geeft antwoord op de gestelde vragen en neen, het lichaam kan de dialectiek van de illusie niet dragen want het lichaam ondergaat nu eenmaal de wisseling van verbeelding en werkelijkheid. De derde stanza markeert de ommekeer oftewel het herstel van het realiteitsprincipe. De liefde is gedaan, Aspasia is dood, maar de liefde komt terug op, en het beeld stelt zich opnieuw in, waaruit Negri besluit: hier toont Leopardi dat waarheid slechts kan ontstaan in de nederlaag van de illusie. De vierde stanza brengt de lezer in een nieuwe wereld gedomineerd door realiteitsprincipe en ware verbeelding. Deze worden getoond door de ironie en de glimlach die ons niet redden van het oneindig ijdele van alles, maar het laten begrijpen en in ons laten leven. Het concept van ironie heeft een fundamentele kwaliteit, namelijk de organisatie van de subjectiviteit buiten de

32 Negri, 2001 (1987): 160

33 Leopardi, 1983: 239-247. *Amore e morte* werd geschreven tussen 1831 en 1835.

34 o.c., pp. 251-252

35 o.c., pp. 253-261. *Aspasia* is heel waarschijnlijk tussen 1833 en 1835 geschreven.

36 'Stanza' betekent 'strofe' in de Italiaanse metriek en is ook de titel van een werk van Agamben: *Stanze* (1977). Voor de verbinding met topica ('stanza' betekent ook 'kamer', 'ruimte' in een huis) zie *Contrapunt* 16, pp. 312-315

37 Negri, 2001 (1987): 165-166. 'Ululare' (waarvan de gerundium) betekent 'janken, huilen' en heeft een onomatopoëtische oorsprong. De verwijzing naar Lucretius is geïnspireerd door Althusser, Marx en Spinoza. Cfr. *Canon* 1, pp. 241-245

psychologie en binnen in een fragiele maar reële verbinding met objectieve bepalingen van het zijn. Ironie is de verrichting van het overstijgen van het particuliere van het subject en het overbrengen van het oordeelsvermogen naar het ontologisch objectieve niveau. Het is een poëtische daad de ethische nood te halen uit de diepte van het niets en uit reële onopgeloste spanning. Elk dialect van de illusie kan maar gebroken worden door er de absolute van een ander fundament tegenover te stellen. Leopardi heeft ons gewoon gemaakt aan dit moede terugkeren van het licht na het onweer.<sup>38</sup> Zijn glimlach heeft tekenen van breekbaarheid. Zijn ironie heeft de vorm van een nieuw leven en is eerst ethisch en dan kennisgericht.

Onder de noemer 'misleiding' bespreekt Negri de *Pensieri* die hij ziet als samenvatting van Leopardi's denken inzake het weten, een kenniskritiek zeg maar. Ook het probleem van het weten wordt door de dichter gesteld als bepaling van collectiviteit wat voor hem hetzelfde is als taalkundige universaliteit en cultureel weten. Het collectieve is eerst en vooral misleiding of valse illusie. Slechts een radicale reconstructie die beweegt vanuit ethische stellingnamen en die haar positie bepaalt ten aanzien van de revolutie, kan het concept en de werkelijkheid van het collectieve bewerkstelligen. Negri onderscheidt vier kernen in de *Pensieri*. De eerste kern is de misleiding van het weten. Leopardi hernieuwt een psychologisch realisme en komt tot een machiavellistische opvatting van het sociale leven. Interessant is zijn opmerking dat de mensen niet haten wie kwaad doet doch wie het kwaad benoemt.<sup>39</sup> Mensen willen van alles verdragen als ze maar behoed worden voor de woorden ervoor. De tweede kern is de gedachte dat een wereld zonder *virtù* niet het vermogen van de *virtù* kan uitschakelen. Ook hier een interessant verband: Leopardi definieert het menselijk vermogen zoals Spinoza. Het put uit het niets. De wereld is een complex van misleidingen die waarheid bezitten en de *virtù* is bijgevolg breuk, vermogen en creatie van een nieuwe wereld. *Virtù* is leeg van inhoud en naarmate ze radicaler wordt in de creatie van een nieuwe wereld, is haar leegte een ethische noodzaak. Dat brengt ons bij de derde kern: de definitie van leegte van de *virtù* leidt naar een analyse van het fenomenologisch gebied van het weten. Met de verlichting werd het vermogen van het menselijk doen weggenomen; met het christendom werd een abstract idee van wereld geconstrueerd en het vermogen of de ethische creativiteit vervreemd. Aan de basis van de verlichting ligt dus een fundamenteel kenmerk van het christendom: christendom en verlichting dopen in dezelfde inkt. Eerst klaagt Leopardi de misleiding van het weten aan. Vervolgens insisteert hij op de noodzaak om de *virtù* te reanimeren en te breken met de ondoordringbaarheid van het historisch proces. Tegelijk erkent hij het risico van een slechts formele breuk zoals de

38 Negri, 2001 (1987): 167; in zijn woordkeuze verwijst Negri naar het gedicht *La quiete dopo la tempesta* (Leopardi, 1983: 217-219); op mijn beurt probeer ik die verwijzing te herhalen.

39 Negri, 2001 (1987): 175

verlichting heeft bewerkstelligd. De ganze geschiedenis heeft zich voltrokken in de zin van een vervreemding van de menselijke essentie en van de virtù. Vandaar de vierde kern: Leopardi probeert uit het formalisme te ontsnappen en de vraag naar een breuk aan te vullen met aanwijzingen of positieve projecten. Het vermogen stelt zich tegenover het weten.

Onder de noemer van 'sarcasme' gaat Negri tenslotte in op Leopardi's houding ten aanzien van politiek en de politieke wereld van de Risorgimento. Enkel sarcasme is een kennissleutel tot politiek. Het definieert een onoverbrugbare afstand tussen ethiek en politiek of tussen subject en wereld. In de relatie tot de psyche en in verband met liefde is ironie van doen. Het weten bevat een soliditeit en efficiëntie die sterker worden met de misleiding. De politieke objectiviteit is onmiddellijk 'ander', het ander namelijk van het absoluut negatieve en van het dode leven. Of wat Leopardi volgens Negri eigenlijk bedoelt: er zijn geen alternatieven tenzij men het politieke helemaal opnieuw uitvindt, helemaal anders dan de reële politiek waarmee hij geconfronteerd wordt. Dit is de verklaring voor zijn klaarblijkelijk absolute scepticisme ten aanzien van juridische en politieke organisatievormen. Leopardi plaatst zich hiermee in een Europese beweging van kritiek – de 19<sup>de</sup> eeuw is zowel de eeuw van nieuwe productievormen en vooruitgangsideeën als van haar kritiek, denk aan Marx en Nietzsche – en toont zich zo op paradoxale wijze, precies door zijn kritische weigering van politiek, als een politieke denker.<sup>40</sup> Tegen de achtergrond van restauratie, het ouderwets worden van filologie, de verdwijning van talenkennis, leegte en verwarring, vraagt Leopardi zich af waar de revolutie heen is.<sup>41</sup> Het is dus geen toeval dat hij in 1835 de *Palinodia al Marchese Gino Capponi* schrijft, "een sarcastisch portret van zijn eigen politiek pessimisme en radicalisme dat de zwakheid van de politieke klasse van de Risorgimento wil tonen en de richting wil aangeven van een nieuw strijdterrein".<sup>42</sup> De *Palinodia* is een soort oorlogsmachine gestructureerd rond tegenstellingen van dialogen en tijdsbeelden die elkaar opvolgen volgens een argumentatieloga. Het is een gedicht opgebouwd als argumentatie om de mensen ervan te overtuigen dat een andere weg mogelijk is. Daartoe valt Leopardi menig heilig huisje aan en lacht waarmee men helemaal niet mag lachen. Hij bevrijdt het politieke denken van de pijn en de verbeelding.

Negri is er zich van bewust dat dit verraderlijke woorden zijn die de indruk kunnen wekken dat Leopardi kiest voor utopie. Niets is minder waar en om dit duidelijk te maken plaatst hij naast de transgressie en scherpte van de *Palinodia* de speelse vrijheid van politieke reflectie van de *Paralipomeni della Batracomiomacchia*. Met deze twee sarcastische gedichten vormt Leopardi niet een alternatief 'voor' de Risorgimento doch een alternatief 'in' de Risorgimento.

40 o.c., p. 184

41 o.c., p. 189. Negri zelf neemt in de actuele Italiaanse politiek ook nauwelijks positie in en verklaart zich in interviews vaak ongeïnteresseerd in politiek.

42 o.c., p. 193 "una sarcastica 'ritrattazione' del proprio pessimismo e radicalismo politici, che punta ad identificare la debolezza del ceto politico del risorgimento e ad indicare un nuovo terreno di lotta."

## Leopardi, lyrische Machiavelli

Pas nadat elk dialect van de illusie (ironie, misleiding, sarcasme) is gewist en de allusie naar de andere het fundament is geworden, kan het probleem van het ware opnieuw worden gesteld. Poëzie kan zin geven aan de geschiedenis als praktische constitutie van werkelijkheid: ze is de materiële maakster van het ware en heeft een ontologische relevantie. De definitie van het ware is daarmee geheel veranderd. Het wordt beschouwd vanuit poëziepraktijk en niet binnen de zuivere rede. Een tweede gevolg: poëtische schoonheid is de stem van het maken of doen; ze is de analyse die zich uitstrekt van de zintuigen naar de gevoelens als een samenvattende kracht. En een derde consequentie: dit doen of maken dat creatieve kennis integreert, en dat poëtisch en constitutief is, moet zich kwalificeren door middel van een collectieve beweging. De regel van die beweging is liefde, de definitie van het subject dat zich confronteert met de geschiedenis. Hoe moeten we dit begrijpen? Hoe zijn poëziepraktijk en liefde te begrijpen als politieke en ontologisch relevante praktijken?

De natuur is irrationeel; enkel sarcasme kan er de wonderen van bejubelen. Het natuurconcept van Leopardi is dat van de catastrofe van het ware. De liefde accepteert die catastrofe niet. In de natuur explodeert de essentiële contradictie tussen dood en leven. Enerzijds is de tijd een wrede uitdrukking van de natuur. De wreedheid van de natuur plooit zich op het ritme van de tijd. Al het ware wordt uiteindelijk tot niets. Anderzijds is er de tijd van de poëtische act of van de ethische voorwaarde van alteriteit. Hierover gaat het in het laatste gedicht dat Negri bespreekt en dat het eigenlijke onderwerp is van zijn studie, *La ginestra*.<sup>43</sup> In zekere zin is het hele boek een inleiding en bespreking van dit gedicht. Het antagonisme tussen natuur en subject is open en dynamisch omdat het twee keer gebroken is, een keer aan de zijde van de natuur, tussen positief en negatief of leven en dood, en een keer aan de zijde van het subject dat zich beweegt tussen het niets en de realiteit van het bewustzijn en dat leven zoekt tegen de dood. *La ginestra* geeft een nieuwe visie van de relatie tussen subject en wereld. Het is een filosofisch gedicht en trekt derhalve conclusies ook al is dat in een niet continue discours maar sprongsgewijs, en met ongewone, onvoorspelbare woorden op een nieuwe manier gebruikt, zoals te verwachten van een creatieve tekst. Er zijn zeven grote strofen, gestructureerd in drie delen. De eerste drie strofen bouwen de filosofische vraag over het subject van de historische verandering in crescendo op. Het leven van de brem is erg fragiel en precair maar is reëel, waar. De eerste strofe stelt in extreme termen het probleem van de verhouding van het subject tegenover de natuur en de geschiedenis, de twee grote figuren van de ontologie. Natuur en geschiedenis plaatsen zich in een ritme dat niet lineair is. Ze ontwikkelen zich niet in analoge reeksen maar bewegen volgens momenten van botsing en tegenstellingen op logisch, ethisch en politiek vlak. In de derde strofe dompelt de ontologische vraag zich onder in de praktijk. Dat is totaal nieuw. In de volgende drie

43 Leopardi, 1983: 303-324 ('De brem')



strofen worden oude thema's hernomen en vormen een contrapunt in de uiteenzetting. Het thema van de oneindigheid wisselt af met dat van de herinnering. De menselijke ellende wordt geconfronteerd met tijd, ijdelheid en de ervaring van verandering. Strofe 4 gaat over oneindigheid en toont de radicale contingentie van mensen. Strofe 5 gaat over de catastrofe, strofe 6 over tijd. Kennis moet tot haar grens worden gebracht want het is slechts de grens die toelaat haar concreet te maken en ze terug te geven aan de mens in zijn radicale contingentie. Dit tweede deel gaat dus over absolute contingentie tegenover het oneindige en zijn articulaties, tegenover rampspoed en catastrofe en tegenover de ruïnering door de tijd. Een bestaansreden kan pas gegeven worden door de ethische rede, dit wil zeggen door de rede die van de radicale contingentie een vrijheidsmotief maakt. Negri noemt dit ook een optimisme van de rede en een pessimisme van de wil.<sup>44</sup> Het derde deel tenslotte wordt gevormd door de zevende strofe die een apologie is van zichzelf en uitdrukking van subjectiviteit.

*La ginestra* heeft een tragisch ritme maar is tegelijk een subliem gedicht. Het verzinkt in de tragedie van het ethische maar drukt tegelijk het ethische als vermogen van de tragedie uit. In de mate dat het materialisme het universele herleidt tot naam, hypothese en verifiëring, wordt het waarheidsbegrip in de praktijk geplaatst en ethiek tot fundament van de metafysica gemaakt. Op die manier zet Leopardi de essentie van de poëzie met de voeten op de grond en zuivert haar van elke vorm van platonisme. Poëzie is niet een terugkeer naar of openbaring van wat al was maar is een bouwen en vernieuwen. Poëzie is geen onschuld maar is werk, arbeid, labeur. Poëzie is geen eenvoud maar is een complexe figuur. Poëzie is contradictoir en gebroken taalpraktijk die men moet doorlopen, breken, opbouwen volgens niveaus van betekenisvolheid en opnieuw uitdrukken.

Met zijn essay over het werk van Leopardi wil Negri naar eigen zeggen drie stellingen verdedigen.<sup>45</sup> Ten eerste, slechts een materialistische opvatting van de wereld laat toe adequaat rekenschap te geven van de poëzie en haar creatieve kracht. Ten tweede, in de overgang van moderne tijd naar de hedendaagse tijd worden we ondergedompeld in de crisis van de verlichting en van de rede en worden we verblind door de postmoderne onverschilligheid. Daardoor is het materialisme steeds meer een exclusief wapen geworden in de poging betekenis te geven aan de wereld en de wereld te veranderen. In zijn hoedanigheid van strijdmiddel betreft het materialisme vooral de poëzie. Ten derde, Negri wil de weg van Leopardi in materialistische termen beschrijven – hij wil doen zoals de dichter, net als hij wou 'doen zoals Marx': in die zin ambieert hij met zijn essay eerder poëzie dan filosofie of literatuurwetenschappelijke analyse. De poëzie van Leopardi doorloopt precies de overgang van moderne tijd naar hedendaagse tijd en anticipeert de uitkomst. Ze beleeft de beweging van die overgang door een geenzijs te construeren en zo aan de waarheid te alluderen.

44 Negri keert de boutade van Gramsci om. Cfr. *Fugato*, pp. 275

45 Negri, 2001 (1987): 227

Dit betekent dat poëzie als productie slechts denkbaar is waar er geen voltooide en absolute orde van waarheid is die in dat geval slechts zou moeten geopenbaard worden. Slechts in een visie en context van materialisme dat gevormd wordt door contingentie is het mogelijk om te creëren, om 'poiesis' of ontologische verbeelding in de praktijk te brengen. En er is meer, elke waarheid die reëel wordt, heeft een poëtisch aspect, in de zin dat wanneer ze zich aan het bereik van de naam onttrekt en uitkomt, werkelijkheid wordt, ze een praktijk doorloopt en concrete bepaling wordt. Tussen poëzie en het ware is de ethische activiteit. Ethiek krijgt een funderende waarde voor een metafysica van het materialisme want ze bemiddelt tussen het onmiddellijke en het universele, of tussen de uitdrukking en de communicatie. Op het weefsel van de poëzie organiseert zich de ethische activiteit. Poëzie is de zee van het niets leegscheppen tot een iets, graven in het niets tot je werkelijk iets hebt gehouwen. *La ginestra* is een meesterwerk van poëtische en ethische rede.

## Contrapunt 4 Vermogen

### Preliminair

Van 7 april 1979 tot 7 april 1980 schrijft Negri vanuit de gevangnissen van Rovigo, Rebibbia, Frossombrone, Palmi en Trani aan een essay over Spinoza dat in januari 1981 wordt gepubliceerd bij uitgever Feltrinelli.<sup>1</sup> Het verschijnen van *L'anomalia selvaggia* zorgt voor veel beroering. De meeste van de beschuldigingen waarvoor de auteur werd gearresteerd, zijn ondertussen weerlegd maar evengoed is hij veroordeeld tot een gevangenisstraf van 30 jaar wat door Amnesty International en Foucault zwaar aan de kaak wordt gesteld.<sup>2</sup> Uiteindelijk zal hij na 4 jaar de cel verlaten wanneer hij in 1983 verkozen wordt tot lid van het Italiaanse parlement. Als zijn parlementaire immuniteit dreigt opgeheven te worden, vlucht hij naar Frankrijk. Hij vindt onderdak in Parijs – als politieke banneling – en keert na een tijd zelfs terug naar het aangename leven aan een universiteit. In het voorwoord tot het essay vraagt Negri geen welwillendheid van de kritiek omwille van de moeilijke omstandigheden waarin zijn werk tot stand is gekomen. Hij hoopt integendeel dat de eenzaamheid van zijn cel zo vruchtbaar was als die van Spinoza in het lenzenlaboratorium. “Dit werk werd geschreven in de gevangenis. Het werd ook grotendeels bedacht in de gevangenis. Natuurlijk, ik kende Spinoza goed, al lang, altijd al zou je kunnen zeggen, want al sinds de middelbare school was ik gepassioneerd door de *Ethica* – wij moesten toen in het voorlaatste jaar bij filosofie de *Ethica* lezen (en ik zou hier met heel veel genegenheid de leraar van toen willen herinneren). Ik ging daarna door met werken en studeren op Spinoza en liet geen enkele gelegenheid voorbijgaan om iets van of over hem te lezen. Maar om er echt zelf een werk over te schrijven, ontbrak mij de tijd. Toen ik in de gevangenis belandde, begon ik van voren af aan. Ik las en maakte fiches, ik viel de mensen met wie ik correspondeerde lastig opdat ze mij boeken zouden sturen. Ik bedank hen hierbij van harte. Ik was ervan overtuigd dat ik in de gevangenis tijd zou hebben. Een illusie, echt een illusie. De gevangenis, haar ritme, de overplaatsingen, de verdediging, ... het laat je niets van tijd over. Het lost de tijd juist op, neemt de tijd weg: dit is de belangrijkste vorm van straf in een kapitalistische maatschappij. En zo is ook dit werk, net als alle andere, geschreven ten koste van slaap en ontfutseld aan het regime van het dagdagelijkse leven.”<sup>3</sup>

1 Negri, A., *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano, 1981 ('Wilde anomalie. Essay over macht en vermogen bij Baruch Spinoza')

2 Cfr. Foucault, M., *Dits et Ecrits II, 1976-1988*, Gallimard Quarto, Paris, 2001, pp. 924-925

3 Negri, 1981: 19 “Questo lavoro è stato scritto in carcere. Ma anche pensato, nella sua massima parte, in carcere. Certo, Spinoza lo conoscevo bene, da sempre – per così dire – perché fin dalla scuola mi appassionò l'*Ethica*, lettura filosofica della seconde liceale (e qui vorrei dolcemente ricordare il professore di quegli anni). Poi continuai a lavorarci, non mi lasciai scappare letture in proposito. Ma ci voleva troppo tempo per mettere su un lavoro. Finito in galera, ricominciai daccapo. Leggendo e schedando, tormentando i miei corrispondenti perché mi mandassero libri. Li ringrazio tutti di cuore. Ero convinto che in prigione ci fosse tempo. Illuso, davvero illuso. La prigione, il suo ritmo, i trasferimenti, la difesa, non lasciano tempo perché dissolvono il tempo: è questa la forma precipua della pena in una società capitalistica. Così, come ogni altro mio lavoro, anche questo è stato tolto al sonno, strapato al regime della quotidianità.”

Er zijn drie belangrijke redenen om Spinoza te bestuderen. De eerste reden is dat hij ten top een modern materialisme fundeert: hij bepaalt de horizon van een immanente filosofie en van een atheïsme. De tweede reden, schrijft Negri, is dat hij een niet mystificerende democratie fundeert – een echte democratie dus – wanneer hij het thema van de politiek aanpakt, en politiek is de fundamentele as van zijn denken.<sup>4</sup> Hij stelt het probleem van de democratie binnen het materialisme en dus als kritiek van een juridische mystificatie van de staatsvorm. Een materialistische fundering van democratie en democratische grondwettelijkheid zijn verbonden met het probleem van de productie. Spinoza toont dit: hij brengt de verhouding van constitutie en productie in één verband. Een correcte opvatting van politiek is niet mogelijk indien er niet meteen vervlechting is van die twee termen, en buiten die twee termen kun je niet over democratie spreken. In het spinozianse immanente denken is democratische politiek een politiek van de multitude die is georganiseerd in de productie. De derde reden: Spinoza toont dat de geschiedenis van de filosofie radicale alternatieven bevat en deze alternatieven komen voort uit de onderliggende klassenstrijd. Scepticisme en cynisme zijn negatieve vormen van negatief denken, maar er bestaat ook een positieve vorm van negatief denken, namelijk in de constitutieve spanning en in de materiële bemiddeling van het historische proces door de menigte. Het constitutieve denken heeft de radicaliteit van het negatieve denken maar gebruikt de negatie en brengt ze midden in de werkelijkheid. Het vermogen van de transgressie is zo bekeken de spinozianse kwalificatie van vrijheid. Spinoza staat in een contradictoire relatie met de nieuwe kapitalistische productie; hij vormt een anomalie. Deze anomalie is de radicale uitdrukking van een historische transgressie die werd ingezet bij Machiavelli en die later wordt verder gezet bij Marx.

Negri onderneemt deze studie over Spinoza omdat hij wil teruggaan naar het begin van de vorming van een denkalternatief ten aanzien van de kapitalistische ordening. Er zijn ook anderen die Spinoza in die zin gelezen en geduid hebben; Negri verwijst naar de marxistische interpretatieschool van Althusser: Macheray, Matheron en Deleuze, auteurs van wie hij veel heeft geleerd en met wie hij in gesprek gaat.<sup>5</sup> Spinoza stelt het probleem van de subjectieve breuk van de eendimensionale kapitalistische ontwikkeling. Negri volgt zijn voorbeeld. Teruggaan naar het begin is niet gewoonweg teruggaan in de tijd, naar de oorsprong. Een wetenschappelijke benadering is een benadering die op de toekomst is gericht, op de gevolgen, en die zoekt naar de mogelijkheden en het vermogen van een discours. Vandaar

4 Negri, 1981: 14

5 Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968; *Spinoza Philosophie pratique*, Minuit, Paris, 1970 (1981); Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1969 (1988). Voor Macheray verwijst Negri naar *Hegel ou Spinoza* (Paris, 1979), voor Althusser naar *Elementi di autocritica* (Milano, 1975). Ik heb me geconfronteerd voor Althusser met: *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre in Écrits philosophiques et politiques tome I*, Stock/Imec, Paris, 1994; *Politique et Histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure 1955-1972*, Seuil, Paris, 2006, alsook met wat voor Negri een referentietekst is: Gueroult, M., *Spinoza I. Dieu*, Aubier, Paris, 1968

betreft hij in zijn studie Spinoza op de actualiteit. De drie redenen die de Italiaanse filosoof uiteenzet, kunnen ook als volgt worden samengevat: het gaat bij Spinoza over de definitie van een nieuwe rationaliteit. Hij definieerde op een radicale manier een andere rationaliteit dan die van de burgerlijke metafysica. Het materialisme of denken van constitutie en productie in één verband vormt de basis van een nieuw rationalisme.

## Verbeelding

In eerste instantie plaatst Negri de anomalie van Spinoza in de Hollandse context. Die anomalie is immers Hollands in het algemeen. Dat merkt hij aan verschillende tekenen. Een van de sterkste uitdrukkingen van schilderkunst in de Gouden Eeuw was van de hand van Rembrandt: men vindt in zijn werk geen sporen van barok en er is geen sprake van verinnerlijking van een crisis. Op politiek vlak was er in het Holland van het midden van de 17<sup>de</sup> eeuw nog de frisheid van het humanisme en een levendige revolutionaire virtù van kracht terwijl in andere landen door crisis de virtù aan kracht had ingeboet of door monarchie en andere politieke regimes helemaal was vernietigd. Nog een teken ziet Negri, in navolging van Huizinga, in het feit dat filosofie, literatuur en wetenschap toentertijd in Nederland niet enkel buiten de academies plaatsvonden maar ook buiten de universiteiten. Ten bewijze voert hij het verhaal aan van Spinoza die bedankte voor een leerstoel aan de universiteit van Heidelberg en citeert zijn uitspraak in het *Politieke Traktaat* dat academies die op staatskosten zijn ingericht niet zozeer de geesten willen opvoeden als wel ze een rad voor ogen draaien.<sup>6</sup> In een vrije republiek moeten kunst en wetenschap vrij en door iedereen, op eigen kosten en risico, worden beoefend. Ook de intellectuele context waar Spinoza zelf voor heeft gekozen, niet universiteit of academie, maar de boeken in zijn eigen bibliotheek, beantwoordt aan een anomalie. Het is in feite een gewone bibliotheek, geen speciale zoals die zou zijn geweest indien van een academische tijdgenoot. Ze oogt als de bibliotheek van een geleerde handelaar. Er zijn Latijnse klassiekers, Italiaanse literatuur, politieke werken, opvallend Machiavelli, Spaanse dichters en humanistische filosofie, alles door elkaar, in renaissancestijl dus. De culturele elementen van Spinoza's arsenaal zijn joods, humanistisch, Renaissance, scholastiek en uiteraard is er ook Descartes.<sup>7</sup>

Aan deze context verbindt Negri het concept van 'multitudo' dat vooral en uitdrukkelijk aanwezig is in het meest mature werk, de *Politieke Verhandeling*, maar dat leeft in alle werken van Spinoza.<sup>8</sup> Het is precies in dit

6 Negri, 1981: 24; Spinoza, B., *Traité de l'autorité politique* in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1954, VIII § 49, p. 1023. Waar verwezen wordt naar de tekst van de *Politieke Verhandeling* in deze Franse uitgave, duid ik het in het vervolg aan met de afkorting TP. Wat de bewering hier geuit betreft, zie ook *Contrapunt* 7, p. 124

7 Voor een beschrijving van Spinoza's bibliotheek zie Koehler, J. (Colerus) & Lucas, J.-M., *Le vite di Spinoza*, Quodlibet, Macerata, 1994, pp. 149-172

8 Negri, 1981: 26

begrip dat de erfenis van de Renaissance zich verbindt en uitbreidt. En wat heeft de Renaissance nagelaten? De nieuwe waardigheid en onafhankelijkheid van het subject. Deze nieuwe hoedanigheid van het subject geeft aanleiding tot, opent zich en leidt naar veelvuldigheid van de subjecten en dientengevolge naar het constitutieve vermogen dat van die onafhankelijkheid en waardigheid van het subject uitgaat. Het constitutieve vermogen stelt het theoretische en ethische probleem van de radicale onmatigheid of overmaat van de ontwikkeling die bezig is.<sup>9</sup> De reële gebeurtenissen zijn op een radicale manier onvoorspelbaar, onberekenbaar, 'onmatig'. Daarmee correspondeert het constitutieve vermogen van de nieuwe (onafhankelijke en waardige) subjecten. De buitenproportionele gebeurtenissen, de onafhankelijke en waardige subjecten en het constitutieve vermogen komen allemaal samen voor; ze doen zich tegelijk voor en zijn dus in die feitelijke, materiële zin met elkaar verbonden. In dit feitelijke kluwen situeert zich Spinoza en hij probeert het kluwen van binnenuit te begripen. Zijn materialisme vormt een anomalie ten aanzien van het moderne rationalisme dat zoals men weet beheerst wordt door maat en berekening, en dat bepaald is door en gevangen zit in de beperkingen van de mercantilistische ontwikkeling.

In een brief aan Balling van 20 juli 1664 schrijft Spinoza dat hij is ondergedompeld in een zee van verbeelding: de zee van het bestaan zelf.<sup>10</sup> In dit erkennen van de duistere complexe situatie van het bestaan is er geen enkele verwijzing naar het transcendentale. Negri ziet hierin een radicale breuk met de eerder uitgewerkte logica van de *Verhandeling van de Verbetering van het Verstand* waarvan de onafgewerktheid hem dan ook niet verwondert. Deze these van vermeende breuk tussen deze *Verhandeling* en de *Politieke Verhandeling* of de *Ethica* valt te bevechten; er wordt verder teruggekomen op dit punt.<sup>11</sup> De opvatting van een breuk tussen de verschillende teksten heeft op deze plaats in de redenering evenwel een logica waar niets van wordt afgedaan door de tegenargumenten die later aan bod komen. De corrupte verbeelding is oorzaak van ongeluk, onwetendheid, bijgeloof en slaafsheid maar de verbeelding vormt tevens de enige horizon voor een menselijk samenleven en een positief historische bepaling van de werkelijkheid. Door dit in te zien, maakt Spinoza een cesuur van betekenis en betreft politiek in het metafysische discours. Wanneer hij het werk aan de *Ethica* opnieuw opneemt, is dat in een beduidend bredere horizon. In het *Theologisch Politiek Traktaat* wordt vervolgens duidelijk dat verbeelding, geschiedenis, religie en politiek niet aan te pakken zijn vanuit een rationeel standpunt. Er is nu sprake van twee niveaus van argumentering: het eerste niveau is het diachroni-

9 'Dismissura' of 'onmaat', 'mateloosheid' is verwant aan een andere term die Negri in een dergelijk verband gebruikt namelijk 'eccedenza' of 'buitensporigheid'.

10 Negri, 1981: 114-115; Spinoza, B., *Briefwisseling*, bezorgd door F. Akkerman, H.G. Hubbeling en A.G. Westerbrink, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 2002 (1977): Brief 17, pp. 149-152. In het vervolg verwijs ik telkens met de titel naar deze uitgave van Spinoza's briefwisseling.

11 Cfr. *Contrapunt* 8, pp. 129-148

sche of genealogische; het tweede niveau is het synchronische en gaat over de actie van de verbeelding. De verbeelding is het gebied waarin de noodzaak blijkt van een omkering of een breuk in de metafysica van Spinoza. Het 'zijn' of de werkelijkheid is niet een 'hebben' en bijgevolg ook niet een 'gevonden hebben' maar is een activiteit en een vermogen. Er zijn twee toepassingsgebieden van kritiek die enigszins de twee argumentatieniveaus weerspiegelen. Er is de hermeneutische kritiek die gebruik maakt van taalkundige analyse en analyse van de culturele context en die de afzonderlijke boeken herleidt tot algemene thema's. Er is de exegetische analyse waarin de rede een centrale rol speelt. De boeken van de Bijbel dienen benaderd te worden zoals de natuur. De hermeneutiek legt het reële weefsel bloot dat de exegeze vervolgens onderscheidt. In de exegetische analyse vat Spinoza drie kritische lijnen samen namelijk bijbelkritiek, filosofische kritiek van de openbaring en politieke kritiek of de politieke eis van individuele vrijheid van denken en meningsuiting. De historische exegeze van de Bijbel is eigenlijk een historisch-hermeneutische analyse van de rede. Negri meent hier het kruispunt te zien van het revolutionaire van het Renaissancebegrip en de intensiteit van het ethisch constructivisme van de joodse traditie. Het realisme van die ethisch joodse traditie hecht zich vast aan het moderne rationalisme. Hier keert de verhouding tussen methode en ontologie of metafysica zich om ten aanzien van de opvattingen à la Descartes die golden in de 17<sup>de</sup> eeuw en de opvattingen van het idealisme. De methode heeft haar uitwerking in de ontologie en is geenszins formeel. Negri kan het niet genoeg benadrukken: het *Theologisch Politiek Traktaat* is een scharniermoment en geeft blijk van een radicale omkering van het gezichtspunt. Het wordt zaak voor de filosofie een materialistische fundering te geven van een ethisch domein. Het positieve van de verbeelding en de ontologische lading gevormd door de hermeneutiek veranderen duidelijk in een constitutieve kracht. Bevestiging voor deze visie vindt hij in de brieven die Spinoza schreef in dezelfde periode zoals bijvoorbeeld aan Hudde in 1666.<sup>12</sup>

Negri pleegt een systematische lectuur van het *Theologisch Politiek Traktaat*, de *Ethica* en de *Politieke Verhandeling* en presenteert het resultaat van die lectuur, ondersteund door citaten uit Brieven van Spinoza en zijn correspondenten, door commentaren van de reeds genoemde Matheron, Macherey, Deleuze, of Guérout, en vaak ook door discussies met diezelfde secundaire stemmen. De Hollandse anomalie wordt een 'wilde anomalie' waarvan we de interpretatieve lijn kunnen samenvatten in het volgende schema: de breuk van Spinoza kan worden beschreven in het stellen van onmatigheid als alternatief voor de maat van de rede; de methode kan worden beschreven in een toe-eigening en constitutie; de premisse is een radicaal realisme; de argumentatie bestaat in een radicaal atheïsme; de conclusie is een materialistische opvatting van de mens; het denken van Spinoza is te begrijpen als een apologie van de productiekracht. Negri houdt vast aan de twee sporen en aan de idee van twee tegengestelde funderingen of dat de omkering

<sup>12</sup> *Briefwisseling*, pp. 241-252 (Brief 34, 35 en 36)

zich ook voltrekt in het werk van Spinoza zelf. Het is pas door de eerste fun-  
dering te bekritisieren dat de tweede haar opperste uitdrukking vindt. Of  
nog: in het centrum van het ascetisch kennisproces wordt de zin omge-  
keerd. Kennis gaat niet vooruit indien ze niet wordt gevormd door de ver-  
beelding en het sociale leven.<sup>13</sup>

## Potentia

Centraal in de interpretatie staat uiteraard de *PolitiekeVerhandeling* waarvan  
Negri de methodische kern situeert in het concept van 'vrije noodzaak',  
een concept dat hij in verband brengt met het begrippenpaar 'potentia' en  
'potestas' zoals dat is uitgewerkt in de proposities 34 en 35 van het 1<sup>st</sup>e  
deel van de *Ethica*.<sup>14</sup> Bij een eerste lectuur van het 5<sup>de</sup> deel van de *Ethica* lijkt er  
nog een aporie te zijn tussen vrijheid en noodzaak, maar tegenover de  
concreetheid van de problemen, in de *PolitiekeVerhandeling*, worden de meta-  
fysische voorwaarden uitgeklaard. Negri doorloopt en voltrekt voortdu-  
rend dezelfde denkbeweging als Spinoza, althans dat is zijn bedoeling, en  
zet uiteen op het ritme van die beweging. De veelstemmigheid, de ver-  
vlechting van melodelijnen en het ongewone van zowel de denktrant als  
de uiteenzetmethode, zorgen soms voor verwarring. Het punt is: 'vrije  
noodzaak' is niet een resultaat doch een vooropstelling. Vrijheid, aldus  
Spinoza in de briefwisseling, bestaat niet in de 'vrije wil' maar in de vrije  
noodzaak, of met andere woorden niet in een onwetendheid van bepalen-  
de oorzaken, niet in gefingeerde vrijheid of fictie van vrijheid, maar in het  
bewustzijn van de beweging van vrijheid en van de werkelijkheid.<sup>15</sup>  
Vrijheid is geen tussenin, geen bemiddeling tussen idee en wat in het idee  
is ingebeeld of geprojecteerd, maar daadwerkelijke oorzaak. Het is deze  
opvatting van vrije noodzaak die de spinozianse politiek fundeert. Er zijn  
een reeks begrippenparen die tegenstrijdig leken maar als men de juiste  
verhouding en richting van beweging in acht neemt, hangen ze op een  
innige en oorzakelijke manier met elkaar samen. Vrijheid staat niet tegen-  
over noodzaak of werkelijkheid maar wordt erdoor geïmpliceerd. Ook zo  
zijn menselijke conditie en vorming van vrijheid met elkaar verbonden,  
zijn prudentia of voorzicht en multitudo niet elkaars tegengestelde. Dit  
inzicht werpt tevens een licht op het werkelijk tegenstrijdige begrippen-  
paar 'potentia' en 'potestas'. Wat is, heeft vermogen en recht om te zijn.  
Macht is daarin niet van doen tenzij ze een functie is ondergeschikt aan het  
sociale vermogen van de multitudo.

13 Negri, 1981: 222

14 Om het onderscheid ook in het Nederlands duidelijk te laten weerklinken, heb ik syste-  
matisch 'potestas' met 'macht' vertaald (al of niet toevoegend dat het gaat over een gevestigde  
macht met instellingen, wetten, overheden, etc.), terwijl 'potentia' meestal met 'vermogen',  
afgewisseld met 'kracht', 'potentie' of onvertaald gelaten. Aan de lezer wordt gevraagd in 'ver-  
mogen' telkens de 'potentia' te horen. In de loop van dit onderzoek en met de toevoeging van  
de machiavelliaanse 'constituerende macht' zou het semantische veld van de 'potentia' duide-  
lijker moeten worden.

15 Negri, 1981: 223; *Briefwisseling*, pp. 339-343 (Brief 58)



In het tweede essay van het later gepubliceerde *Spinoza sovversivo* lezen we in gebalde stijl een samenvatting van de redenering.<sup>16</sup> Daar luidt de bewering: de *Politieke Verhandeling* is een werk dat theoretisch het moderne politieke denken van democratie fundeert in de *Ethica*. De moderne idee van democratie is gebaseerd op het concept van *multitude* en gaat niet terug op de democratie-idee van de oudheid. *Multitude* is niet beperkt tot de polis maar is een universeel menselijk concept. Het problematische weefsel achter de *Politieke Verhandeling* is dat van een massamaatschappij waarin individuen gelijk zijn wat betreft recht en ongelijk zijn wat betreft macht. De ommekeer gebeurt evenwel al in de *Ethica* en is duidelijk af te lezen in het *Theologisch Politiek Traktaat*, op het moment namelijk dat de onverschilligheid en de onmiddellijkheid van de pantheïstische traditie doorbroken worden. Dan opent zich een positieve dialectiek naar de wereld, naar haar oppervlakte en mogelijkheden, zodanig dat het causale determinisme gedreven wordt naar een onbepaaldheid en dat de fysica wordt opgevat als basis voor de verbreding van de materiële en menselijke horizon. Vrijheid wordt op dat moment constitutief vermogen, vormende kracht. Het vermogen drukt zich uit als 'cupiditas' en heeft te maken met de wereld van passies en historische relaties. Dit proces voltrekt zich op het vlak van de metafysische analyse en politieke analyse, tegelijkertijd, of nog: moderne politiek is metafysica. In de *Politieke Verhandeling* krijgen we de conclusie van een dubbele weg gepresenteerd: de metafysische weg waarlangs de definitie van constitutieve vrijheid werd gegeven en de politieke weg waarlangs die definitie van vrijheid *potentia* van alle subjecten werd. De metafysica is materialistisch en de politiek is antidialectisch. Ze staan buiten de lijn van het burgerlijke denken. De democratie in de *Politieke Verhandeling* verbergt en verdoezelt niet de productieverhoudingen en legitimeert evenmin de bestaande politieke verhoudingen. Het is een democratie die fungeert als basis van het politieke als dusdanig.

In het eerste hoofdstuk van de *Politieke Verhandeling*, waar het 15<sup>de</sup> hoofdstuk van *Il Principe* wordt geparafraseerd, gaat het erom de verhouding te vatten tussen de ontwikkeling van de individuele 'cupiditas' en het zich vormen van de *multitude*. Dit is immers het 'object' van politiek, niet moraal of religie, en dit is ook het 'subject' van politiek. Alles draait rond "de bemiddeling tussen *multitude* en *prudentia*, of een vorm van regeren."<sup>17</sup> Het natuurrecht wordt gedefinieerd als uitdrukking van vermogen (*potentia*) en als constructie van vrijheid die zich reveleren in de *multitude*. De idee van 'beste Staat' is een illusie. Het constitutief proces kan immers steeds onderbroken worden door oorlog (srecht). Het is niet toevallig dat precies hier, in hoofdstuk 5 dat het eerste deel van de *Verhandeling* afsluit, opnieuw de lof wordt gezwaaid van Machiavelli.<sup>18</sup> Ondertussen heeft de lectuur het volgende opgeleverd: een staatsopvatting die radicaal elke transcendentie ontkent en

16 Negri, A., *Spinoza. L'anomalia selvaggia/Spinoza sovversivo/Democrazia ed eternità in Spinoza*, Derive Approdi, Roma, 1998, pp. 296-312

17 Negri, 1998: 301 "una mediazione fra *multitudo* e *prudentia*, - cioè una forma del governo."

18 o.c., p. 305; TP, pp. 951-952

die elke op transcendentie van de macht gebaseerde theorie uitsluit; een bepaling van het politieke als functie ondergeschikt aan de sociale kracht van de menigte die bijgevolg constitutioneel wordt georganiseerd; een opvatting van constitutionele organisatie die noodzakelijk wordt bewogen door het antagonisme van de 'subjecten'. Daarmee neemt Spinoza een positie in van anomalie ten aanzien van de heersende tendens op vlak van politiek en metafysica. Hij eist een actieve aanwezigheid op van de 'subjecten' tegen de autonomie van het politieke bedrijf en geeft zo het politieke terug aan de constitutieve menselijke praktijk. En hij gaat nog verder. Argumenten voor zijn stelling worden ook gezocht in de angst voor de eenzaamheid. In de natuurstaat domineren angst en eenzaamheid. De overgang naar een maatschappij is een stap voorwaarts, van eenzaamheid naar de veelzaamheid van de multitudo namelijk. De stap is voorwaarts omdat er uitbreiding is (van één naar veel) en omdat bovendien de angst bezworen wordt. In de laatste hoofdstukken van het *Theologisch Politiek Traktaat* zette Spinoza de theorie uiteen van de absolute macht als democratie: democratie wordt kritiek van het bijgeloof en van de mystificerende functie van positieve religies. Die uiteenzetting zou volgens Negri het ontbrekende deel over democratie van de *Politieke Verhandeling* kunnen zijn.<sup>19</sup> Het doel van de staat is mensen te laten leven in vrijheid. Men mag niet vergeten in welke politieke context Spinoza, omwille van politieke dringendheid, deze tekst(en) schrijft. Frankrijk en Groot-Britannië maken de overgang mee naar een absolutistische staat. Spanje en het Habsburgse Rijk voeren een versterking van hun centrale besturen door. Duitsland zit in de 30-jarige oorlog. Italië heeft haar netwerk van gemeentelijke vrijheden verloren. Het Nederland van Spinoza heeft lang standgehouden tegen een absolutistische herstructurering maar tegen de tijd dat hij werkt aan zijn *Politieke Verhandeling*, kon de strijd al als verloren worden beschouwd en zag men dat in heel Europa het politieke denken zich had aangepast aan de absolutistische staat. Het politieke denken van Spinoza neemt de idee van natuurrecht op maar om er de fundamentele beginselen – individualisme en contracttheorie – van te ontkennen. Aangezien hij radicaal ontkent dat macht geregeld wordt door transcendentale elementen, introduceert hij het atheïsme in de politiek.

De problematiek van de contracttheorie is een andere invalshoek die ons iets laat begrijpen van multitudo en potentia.<sup>20</sup> Gezien de periode is het vreemd dat het thema helemaal niet wordt aangesneden door Spinoza. Welke zijn de politieke stromingen in de 16<sup>de</sup> en 17<sup>de</sup> eeuw die de functie van de sociaalcontracttheorie niet aanvaardden, vraagt Negri zich af.<sup>21</sup> Er zijn er twee. Er is de stroming verbonden aan de traditie van republikeins radicalisme van de humanistische en renaissancecultuur en met name

19 Negri, 1998: 309-310

20 Dit wordt uitgewerkt in het derde essay van *Spinoza sovversivo*: Negri, 1998: 313-342

21 Negri past vaak deze onderzoeksmethode toe; hij gaat na wie baat heeft en wie niet bij bepaalde projecten, wie bepaalde stellingen naar voor brengt, wie ze genegen is, wie ze verwerpt, etc. Zo vraagt hij zich bijvoorbeeld af wie baat heeft bij een verenigd Europa en wiens invloed en macht erdoor toeneemt of afneemt in *L'Europa e l'impero. Riflessioni su un processo costituente*, Manifestolibri, Roma, 2003

Machiavelli is hierin een spilfiguur. En er is de traditie van democratisch radicalisme van het protestantisme waarin Althusius een belangrijke rol speelt. In de beide tradities of stromingen triomfeert de idee van politiek die is ondergeschikt aan de materiële bepalingen van de sociale realiteit, van de praktijk, van de veelvuldigheid en specificiteit van de potentia. De theorie van het sociaal contract is een theorie van de absolutistische staat terwijl de weigering van de sociaalcontracttheorie republikeinse tradities vertegenwoordigt, of samengaat met een polemiek tegenover vertegenwoordigingspraktijk en met opvattingen die het sociale naar voor schuiven.<sup>22</sup> De vraag aan de orde in de *Politieke Verhandeling* is dan ook hoe een politiek regime kan worden gevormd zonder dat natuur (lijkheid) en vrijheid worden ontkend. Om die vraag te beantwoorden dient eerst het concept van absoluutheid te worden uitgeklaard. Het absolute is het principe van de potentia. Met betrekking tot de multitude wordt het probleem van de verhouding tussen vrijheid en absoluutheid opnieuw gesteld. Die verhouding is open. Bijgevolg heeft ook de multitude een aporetische natuur en kan er enkel een dubbelzinnige definitie van worden gegeven. Het concept van multitude is onbepaalbaar, kan niet afgesloten worden en evenmin eenduidig geïdentificeerd worden.

### Drie uitgeleiden, de cirkel rond

Eén. In de teksten van Spinoza en in de poëzie van Leopardi vindt Negri effecten van eenzelfde materialistisch dispositief.<sup>23</sup> Leopardi vormt zijn persoonlijkheid, zijn filosofie en zijn poëzie op het moment van de definitieve crisis van de verlichtingsfilosofie en de catastrofe van de Franse Revolutie. In een sfeer van totale persoonlijke en politieke ontmoediging en het heldere besef dat de catastrofe onomkeerbaar is, wordt Leopardi zelf schepper van werkelijkheid. Negri is geneigd deze poëzie te lezen niet als een utopie doch omgekeerd, als een 'disutopie', een ethica zonder compromis of dialectiek, een hoop enkel gesteld in de vrijheid en het vermogen van de verbeelding.<sup>24</sup> Is dat niet ook de enige hoop die Spinoza zichzelf toestaat? Leopardi herhaalt de anomalie die Spinoza is ten aanzien van zijn tijd, zijn context, zichzelf. Beiden maken een kritiek van het heden en creëren op die manier openingen naar de toekomst. Wat Leopardi en Spinoza gemeenschappelijk hebben, is het materialisme, een productieve opvatting over de werkelijkheid, hun theorie van de verbeelding en een ethiek die wortelt in

22 Voor een uitwerking van de verbanden tussen Spinoza's reflecties en concrete republikeinse standpunten, zowel in de theorievorming van de 17<sup>de</sup> eeuw als in de feitelijke politieke gebeurtenissen, verwijs ik naar het werk van Visentin, die zelf ook geïnspireerd is door de lectuur van Negri en de Franse althusserianen. Het sleutelconcept van Visentins interpretatie is, zoals te lezen in de titel van zijn belangrijkste werk, de vrijheid als noodzaak, of de noodzaak van vrijheid: Visentin, S., *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa, 2001

23 Negri, 1998: 343-358. De woordkeuze verwijst naar Foucault en Agamben. Zie verder *Canon 3*, pp. 329-331

24 Cfr. *Contrapunt 3*, pp. 62-74

de zijnsleer. Samengevat, zij hebben het concept van potentia gemeen. Dit betekent niets anders dan dat alles na het bestaan komt, of nog, de existentie is hoe dan ook het eerste en alle vragen komen daarna.

Twee. In het besluitend essay van *Spinoza sovversivo* plaatst Negri zijn bijdrage in het onderzoek in de nieuwe Spinoza-interpretaties die vanaf de jaren 60 aanleiding hebben gegeven tot een vermenigvuldiging van de Spinozascholen. Hij erkent de lering die hij daaruit getrokken heeft en het belang dat die publicaties, lessen en discussies hadden voor zijn visie. Hij benadrukt ook het belang dat ze hadden voor de kritiek die hij meende te moeten formuleren tegen het postmodernisme. De duidelijkste uitdrukkingen van de nieuwe interpretaties die de tijdsgeest van '68 ademen, vinden we terug in de teksten van Matheron en Deleuze. Zij voerden een aantal herzieningen door ten aanzien van de traditionele interpretatieschema's. Een eerste herziening heeft betrekking op de immanentie. De idee van immanentie als verdieping wordt verworpen en vervangen door immanentie begrepen als oppervlakte. Een gevolg daarvan is dat vrijheid en noodzaak kunnen samenvallen. Noodzaak wordt in die zienswijze gelezen als de vrijheid van de toekomst. Een tweede herziening betreft de opvatting van finaliteit en telos die respectievelijk rationeel en ethisch worden genoemd. Finaliteit wordt zo ontdaan van elke metafysische veronderstelling en de inhoud wordt het vermogen om in gemeenschap te ervaren en op te bouwen. Rationaliteit wordt gezien als een functie van de menselijke nood aan kennis en organisatie, en de telos als ontwikkeling van het verlangende leven. De derde herziening is politiek. Als men nog kan spreken over soevereine macht, dan kan het enkel gaan over soevereine democratie van de multitude oftewel een absolute zelfregering van het geheel van individualiteiten die geleid worden in de voortgang van hun verlangen naar de vorming van het gemeenschappelijke. De vierde herziening is metafysisch en theologisch. De zin voor eeuwigheid wordt teruggebracht naar het bereik van de wereld; eeuwigheid wordt zo een wereldlijke ervaring, een ervaring binnen de wereld van creativiteit en vrijheid. De vijfde herziening tenslotte betreft het idee van materialisme. De materie wordt gezien van onderuit, van binnenuit en in de creatieve beweging die de wereld maakt.

Toen Negri in de tweede helft van de jaren 70 deze interpretaties las en vervolgens Spinoza herlas, tekende zich voor hem een 'andere' traditie af tegen deze van Hobbes, Rousseau en Hegel, een traditie die begon bij Machiavelli, die door Spinoza werd verder gezet en geconsolideerd door Marx. Wat hij toen niet zag en niet kon zien maar wel zag in 1998, moment van schrijven van dit essay, is dat deze nieuwe lectuur tevens kan dienen als een herstel van wat teloor is gegaan door de inbreng van het postmodernisme. De nieuwe Spinozalectuur en het ontdekken van de alternatieve lijn van moderniteit kunnen dienen als een positieve zijnsleer tegen het 'zwakke' postmoderne denken.<sup>25</sup> In de volgende zin: de oppervlakkige filosofie van de postmodernen 'deontologiseert', dat wil zeggen ze neemt realiteit weg, breekt de werkelijkheid af. Ze probeert de oppervlakte te ontdoen van de vastheid en van de intensiteit van de ervaring. Ze leidt ons naar een

schimmige realiteit van spektakel die uiteindelijk leeg is, een niets. Elke hardheid wordt aan de immanentie ontnomen. De tweede herziening anticipeert eveneens een antwoord op de postmoderne dwaling. De kritiek van Spinoza op teleologie is in de mode en wordt gebruikt om het einde van de geschiedenis te verklaren. De postmodernen verwarren echter Spinoza's kritiek met een ontkenning van elke waarheid terwijl het net Spinoza is die het heeft over kennis van de werkelijkheid als vormend voor de menselijke praktijk. Het belangrijkste punt betreft de derde herziening. De pragmatische filosofieën aanvaarden en volgen de kritiek op het transcendentale absolutisme van autoriteit maar ze ontkennen de werkingskracht van de multitude. Vandaar opteren ze voor een sceptisch libertijnse houding en een ironische opvatting van democratie.<sup>26</sup> Dankzij Deleuze en Matheron biedt de lectuur van Spinoza voor Negri een mogelijkheid. Ze laat toe te spreken over liefde als de sterkste passie die het gemeenschappelijke leven maakt en die de wereld van de macht vernietigt.<sup>27</sup>

Drie. Het element van liefde dat opduikt aan het einde van elke interpretatie, kritiek of analyse van Negri, zorgt voor enige perplexiteit. Zolang hij in zijn traag evoluerende stijl stap voor stap een tekst volgt en analyseert, zakelijk en neutraal het ene concept op het andere stapelt en zich houdt aan de oorspronkelijke Latijnse terminologie, is er niets aan de hand. Maar met de vertaling lijkt er iets nieuws te voorschijn te komen, iets te optimistisch. Iets dat weer een nieuwe analyse en meer woorden vergt. Dit is de reden waarom Spinoza in deze studie een tweede keer zal benaderd worden. Maar het dient opgemerkt dat Negri er telkens in slaagt, traag of niet, de cirkel rond te maken. Ter verduidelijking van de plaats in de analyse van zijn idee van liefde als alternatief voor macht, herhaal ik de redenen die hij aanvoert voor de actualiteit van Spinoza in de openingstekst van *Spinoza soversivo*.<sup>28</sup> De eerste reden is de absoluutheid van de wereld in de spinozianse waarheidsopvatting. Wij worden verpletterd door de volheid van de wereld en kunnen niet anders dan te rade gaan bij deze circulariteit die overloopt van zin en bestaan. De oppervlakte van de wereld is onze diepte. De tweede reden ziet hij in het feit dat Spinoza de wereld beschrijft als absolute nood-

25 Herhaaldelijk wordt de postmoderne filosofie bekritiseerd in de Italiaanse uitdrukking van Vattimo en Rovatti zoals te lezen in de bundeling teksten *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1983. In de eerste les van een seminarierreeks gehouden in Parijs en uitgegeven als *Fabrique de porcelaine. Pour une nouvelle grammaire du politique* (Stock, Paris, 2006), stelt Negri dat het postmodernisme in drie vormen bestaat. Hij bekritiseert vooral de eerste, zogenaamd 'zwakke' vorm, die het kapitalisme bevestigt. Cfr. *Contrapunt 2*, pp. 48-51. De tweede vorm van Derrida en Agamben laat teveel recuperatie toe en dus staat hij er ook kritisch tegenover. Maar tegelijk prijst hij vaak Derrida's filosofie, vooral het 'negatieve' en de 'alteriteit' ervan, en idem en zelfs nog meer de inbreng van Agamben. De derde vorm van Foucault en Deleuze ziet hij als een paradigma om zelf te volgen. Deze gelijke schatplichtigheid en het balanceren tussen kritiek en lof wijst erop dat de verhouding Agamben/Negri vanuit Negri's standpunt niet altijd als even helder wordt gezien. Op deze moeilijkheid kom ik verder terug in *Canon 2*, pp. 288-294

26 Over de ironische opvatting van democratie, zie Vanden Bossche, M., *Ironie en solidariteit*.

27 Een kennismaking met het werk van Richard Rorty, Lemniscaat, Rotterdam, 2001

27 Negri, 1998: 396

28 o.c., pp. 288-295

zaak. De reële wereld is aanwezigheid van de noodzaak. Wat gebeurt, is per definitie noodzaak. Die aanwezigheid geeft ons de noodzaak als een contingentie. De idee van absolute contingentie is de enige manier om de wereld op te roepen als ethische horizon. De ethische act is een constructieve act vanuit de werkelijkheid, vanuit wat is, in de spanning tussen het bijzondere en het collectieve. Ethisch gezien heb je enkel de keuze tussen leven en niet leven, to be or not. Dit brengt Negri bij de derde reden: de radicaliteit van dit alternatief onderlijnt het dramatische karakter, de intensiteit en de onomkeerbaarheid. Het is precies vanuit de intensiteit en het drama van deze keuze dat ethiek politiek wordt. De productieve verbeelding staat tegenover de dood, is ethisch vermogen dat door Spinoza beschreven wordt als voorafgaand aan de vrijheidsconstructie. De constructie van vrijheid is hetzelfde als constructie van collectieve rede. De verbeelding ligt dus aan de basis van ethiek. Spinoza sluit tijd als maat uit en heeft het over tijd als leven. Enerzijds ontkent hij het woord 'tijd', anderzijds plaatst hij het concept tussen leven en verbeelding. Het begrip dat hij vormt is 'bevrijde tijd', en bevrijde tijd is geen maat doch is ethisch. Het ethische is een voortduren van werkelijkheid, van wat is; het is de weerstand, volharding en verdediging van het 'zijn'. De vierde reden van Spinoza's actualiteit is het concept van liefde. 'Zijn' betekent deelnemen aan de veelvuldigheid. Volharden in 'zijn' gebeurt via liefde. Spinoza's denken is een alternatief voor het solipsisme van de logica, het alternatief namelijk van liefde die definieerbaar is als een uitbreidende en volhardende kracht, een kracht die mogelijkheden doet toenemen. De vijfde reden tenslotte van de actualiteit van Spinoza is het heroïsme van zijn filosofie, een heroïsme van het gezonde verstand, in en doorheen het verlangen naar waarheid, de verbeelding en de menigte.

## Contrapunt 5 Constituerende macht

### Democratie

“*Spreken over constituerende macht is hetzelfde als spreken over democratie*”, aldus Negri in de openingszin van *Il potere costituente*.<sup>1</sup> Je kunt zelfs stellen dat de constituerende macht ongeveer samenvalt met het begrip van politiek. Maar het is ingewikkeld. Want constituerende macht, in de mate ze hetzelfde is als democratie, is absolute regering terwijl een constitutie net te omschrijven is als een beperking van democratie. Je kunt dus evengoed stellen, wat Negri ook doet, dat constituerende macht de uitdrukking is van een crisis en samenvalt met revolutie.<sup>2</sup> Hij neemt zich daarom voor te onderzoeken wat constituerende macht betekent met betrekking tot het juridische, vanuit constitutioneel standpunt, met betrekking tot vertegenwoordiging en tegenover de geconstitueerde macht. Of nog: hij wil de constituerende macht begrijpen in de radicaliteit van haar basis en in de verstrekkendheid van haar gevolgen, ergens tussen democratie en soevereiniteit in, tussen politiek en staat, of tussen vermogen en macht.

Het paradigma dat zich historisch vormt is: tegenover de ‘oorspronkelijke constituerende macht’ komt de ‘constituerende macht in de eigenlijke zin van het woord’ te staan, de ‘echte constituerende macht’, dit wil zeggen de ‘constituerende vergadering’. Tegenover de beide vormen van ‘constituerende macht’ stelt zich de ‘geconstitueerde, gevormde macht’. Op die manier wordt de constituerende macht opgenomen in de vertegenwoordigingslogica en machine. Eens de constituerende macht verbonden is aan de vertegenwoordiging en zich enkel via de vertegenwoordiging kan uitdrukken, wordt ze opgenomen in het plan van de sociale verdeling van arbeid. Dit stelt zowel problemen voor de opvatting dat constituerende macht gelijk is aan democratie (en absoluut) als voor de opvatting dat ze gelijk is aan geconstitueerde macht of wet (en beperkt in haar uitdrukking tot de vertegenwoordiging).<sup>3</sup> Logisch gezien belanden beide redeneringen in een vicieuze cirkel. De absolute democratische opvatting, Negri’s dus, heeft weliswaar voor op haar opponent dat ze niet wil verbloemen een politieke visie te verdedigen en bijgevolg in een cirkel te redeneren. Wat Negri overigens op deze manier wil duidelijk maken, is dat de praktijk van constituerende macht precies de opening is geweest waarlangs de democratische wil van de multitude in het politieke systeem is gekomen of waarlangs de sociale kwestie is gesteld. Precies haar problematische karakter is een teken dat constituerende macht verbonden is met de idee van democratie als absolute macht. De constituerende macht breekt uit in het systeem; als een opborrelende en zich uitbreidende kracht is ze uitdrukking van de sociale nog niet door wetten geleide gemeenschap.

1 Negri, A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Manifestolibri, Roma, 2002 (1992), p. 11 (‘De constituerende macht. Essay over de alternatieven van het moderne’)

2 Negri, 2002 (1992): 12-14

3 o.c., pp. 18-22

Alles wijst er op dat constituerende macht en soevereiniteit elkaars tegen-gestelden zijn, ook, uiteindelijk, hun beider absolute karakter. De absoluutheid van de soevereiniteit is het totalitaire concept terwijl de absoluutheid van de constituerende macht democratische regering is. Er is een stroming in het moderne politieke denken die je het fundament kunt noemen van democratisch denken: deze stroming begint bij Machiavelli. In die stroming wordt de afwezigheid van vooropgestelde doelen en wetten, en ja, zelfs van eenduidige vooropstellingen in het algemeen, gecombineerd met de subjectieve potentia van de multitude. Op die manier wordt de sociale realiteit in de vraagstelling betrokken en in de politieke reflectie geïntroduceerd. Essentieel is de afwezigheid. De introductie of de vorming van het sociale is een vermogen gebaseerd op afwezigheid en op een verlangen. Constituerende macht definieert zich vanuit een leegte, een open nood. Afwezigheid, leegte, nood, verlangen zijn de motor van de politiek democratische dynamiek als dusdanig. Een 'disutopie', zonder illusies, maar vol van materie.<sup>4</sup>

Het probleem van de constituerende macht wordt bijgevolg de zoektocht naar een constitutioneel model dat het vormende vermogen van de constituerende macht openhoudt. Het komt er op aan een subjectief vermogen aan te duiden of een subject te identificeren dat is opgewassen tegen deze taak. Wie of waar is dit subject? Negri laat verschillende hypothesen de revue passeren zoals 'het subject is de natiestaat', 'het subject is het volk', 'het subject is een veelvoud van juridische machtsinstanties', of in elk geval, 'het is juridisch bemiddeld', hypothesen die alle niet voldoen. Bij Foucault vindt hij daarentegen bruikbaar materiaal. Een subject is vermogen, tijd, constitutie. Het sociale dat ontkend werd door Arendt, wordt bij Foucault biopolitieke ruimte waar de constituerende macht zich toont in haar absoluutheid. Ook bij Machiavelli, Spinoza en Marx vindt de auteur de idee terug van een niet totalitaire maar wel absolute ontwikkeling van constituerende macht. Bij Machiavelli (en Spinoza) is constituerende macht uitdrukking van vermogen of kracht die zich voedt in het conflict en de strijd.<sup>5</sup> Dit uitdrukingsgebeuren strekt zich uit tussen een enkeling en de menigte en is de essentie van politieke constitutie. Politieke constitutie staat nooit stil, is nooit af, maar is het product van een permanente vernieuwing. Het

4 Negri heeft het uitdrukkelijk over 'disutopia', niet 'distopia'. Het gaat dus niet over een maatschappijvorm gekenmerkt door onwenselijke of negatieve kenmerken, wel over de afwezigheid van een utopie of het niet vooropstellen van bepaalde kenmerken waaraan een maatschappijvorm moet of juist niet mag beantwoorden als voorwaarde voor constituerende macht. De afwezigheid van utopie of disutopie valt samen met realisme. Hij verwijst in dit verband naar Althusser en naar Arendt die hij vervolgens confronteert met Schmitt: o.c., pp. 28-40; 418

5 Dit is tevens de stelling die wordt uitgewerkt door Del Lucchese, ook hij geïnspireerd door Negri en de Franse althusserianen, en inzake effectief en vruchtbaar verder zetten van Negri's reflecties daarom te vergelijken met Visentin. Het onderzoekswerk van Del Lucchese en Visentin heeft dit onderzoek in zijn totaliteit geïnspireerd en ondersteund. De noodzaak van vrijheid en de realistische these van strijd en conflict zijn naar mijn inzien de (atheïstische) kern van Negri's politieke filosofie, en in een notendop ook de kern van de hier voorgestelde en uitgewerkte onderzoeksthesen. Del Lucchese en Visentin zijn, net als Berns, Bove en Morfino die verder ter sprake komen, denkers van de multitude: Del Lucchese, F., *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano, 2004



tegenovergestelde van democratie is daarom niet totalitarisme maar soevereiniteit. Democratie is geen subcategorie van het liberalisme doch een 'vorm van regeerbaarheid' die constituerende macht vrijmaakt.<sup>6</sup>

In de 'kritiek van de politieke economie' van Marx komt kritiek van de macht samen met kritiek van de productie en arbeidsverhoudingen. Dit is zeer belangrijk want het is rond dit ontmoetingspunt dat de tegenstellingen in de geschiedenis van de constituerende macht opduiken. De basis van het marxiaanse discours bestaat in het gebruik van het concept van levend werk als incarnatie van constituerende macht. Je moet dit zo begrijpen dat constituerende macht zich politiek vormt op basis van sociale samenwerking die hoort bij levend werk doordat ze daarvan de productiviteit, of beter, de creativiteit interpreteert. Levend werk is zowel politiek als economisch. Het produceert een sociale werkelijkheid die politiek en economie ononderscheidbaar of in elk geval onafscheidbaar maakt, en die een creatieve figuur heeft. Deze materialistische traditie, die in een zekere zin haar culminatie vindt (en eindigt?) bij Marx, begon in de Renaissance in een revolutie van het denken bewerkstelligd door Machiavelli. In de Engelse revolutie staat Negri vooral stil bij de reflecties van Harrington; in de Amerikaanse revolutie wordt hij wegwijz gemaakt door Adams en Jefferson; de Franse Revolutie stelt voor het eerst het constituerende principe als absolute procedure in de beweging van de volkse klassen en in de Russische revolutie tenslotte meet de constituerende macht zich concreet met een utopische tijdsopvatting en probeert absolute procedure te worden<sup>7</sup>. Negri wil geen geschiedenis schrijven maar vraagt zich bij alle voornoemde historische gebeurtenissen af wat het verband is met de virtù van het machiavelliaanse volk dat de wapenen opneemt en in opstand komt. Het is immers de actualiteit die hem interesseert, de constituerende macht van de actuele multitudine, waar hij zelf toe hoort.

De ondertitel van *Il potere costituente* luidt *Saggio sulle alternative del moderno* ('Essay over de alternatieven van het moderne'). Telkenmale Negri zijn onderzoek onderneemt naar macht en politiek, komt hij uit op Marx en de noodzaak van de sociale kwestie, en bijgevolg op het probleem van de productie, arbeid, dood en levend werk, en tenslotte maat en tijd. De volgende stap is telkens een in vraag stellen van de moderne rationaliteit die tegenwoordig in crisis is. Het is evident dat het postmoderne denken een rol speelt in die crisis, in de fenomenologie van de actualiteit en bijgevolg in zijn kritiek. In een seminariereeks tijdens het academiejaar 2004/2005 aan het Collège international de philosophie in Parijs thematiseert hij in zijn eerste atelier de breuk tussen modern en postmodern.<sup>8</sup> Wat hem ten zeerste verontrust, is het bizarre gegeven dat in het moderne denken de politiek

6 Negri, 2002 (1992): 47

7 Ik wil het belang van Arendts *On revolution* voor Negri's *Il potere costituente* onderstrepen: beide boeken zijn analyses van het fenomeen van de 'revolutie'.

8 In het seminarie en de reeds aangehaalde tekst *Fabrique de porcelaine* van 2006 herneemt en actualiseert Negri ideeën, hypotheses en stellingen van *Fabbriche del soggetto*, XXI Secolo, Livorno, 1987. De online-versie van *Fabbriche del soggetto* is vrij te vinden op de site <http://www.generation-online.org/t/fabbrichedelsoggetto1.htm> (17/10/2010)

meest van elkaar afwijkende standpunten zoals die van Weber, Schmitt en Lenin, toch een indrukwekkend homogeen machtsbeeld vertonen.<sup>9</sup> Zij zien allen macht als een transcendent en soeverein iets. Als we ons hedendaagse tijdperk van de postmoderniteit willen begrijpen, hebben we nood aan een nieuwe machtsopvatting en aan een nieuw paradigma. Fenomenen zoals de globalisering van economische processen leiden tot een crisis van de concepten van natiestaat, volk en soevereiniteit. We kunnen de machtspraktijken die samenhangen met die nieuwe economische processen niet begrijpen, meer nog, we kunnen die nieuwe economische processen zelf evenmin begrijpen, als we vasthouden aan een idee van politiek en macht in de zin van soeverein en transcendent. Willen we de specifieke kenmerken van onze actualiteit vatten, dan moeten we terug naar de spinozianse theorie van *multitude* en daarvoor is een heropnemen nodig van Machiavelli's theorie van het 'tumulto' of oproer.

In het voorwoord tot de heruitgave in 2002 van *Il potere costituente* gaat Negri in op de kritiek geformuleerd op zijn constituerende machtsopvatting door Balibar en Agamben.<sup>10</sup> Gezien de innerlijke band tussen die opvatting en het concept van *multitude* of omdat in die twee termen en hun verband de hele theorie van Negri besloten ligt, sta ik even stil bij de anticiperende weerlegging van die kritiek. In de seminarierreeks van Collège international de philosophie is de discussie met Balibar ook aan de orde, daar in combinatie met een kritiek geformuleerd door Macheray op het begrip van *multitude*.<sup>11</sup> Dit insisteren lijkt een aanwijzing te zijn voor het belang van zowel het punt als de kritiek. Waarover gaat het? De polemiek die Balibar voert komt neer op de beschuldiging van een vitalistische opvatting van het constituerend proces. Balibar is van mening dat het concept van constituerende macht niet in oppositie kan worden geplaatst met dat van geconstitueerde macht. Door dat wel te doen, zorgt Negri ervoor dat de natuur van de constituerende macht fragiel wordt in de plaats van consistent en virtueel in de plaats van reëel.<sup>12</sup> Het bezwaar van Agamben geformuleerd in *Homo sacer* luidt, in diametrale tegenstelling met Balibar, dat een constituerende macht zich niet helemaal kan losmaken van geconstitueerde macht (wat dat betreft is hij het eens met Negri) en bijgevolg blijft vasthaken aan soevereiniteit. Volgens Agamben wordt de constituerende macht aangetrokken door haar tegendeel en kan ze dus niet worden gezien als radicale uitdrukking van vernieuwing of revolutionaire beweging. Kortom, voor Agamben blijft de constituerende macht formeel besloten in de geconstitueerde macht, in

9 Negri, 2006: 17-23

10 Negri, 2002 (1992): 7-10. De kritiek van Agamben vinden we in *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 50-51. Op deze kritiek kom ik terug in *Canon 2*, pp. 286-288. Balibar is de vertaler in het Frans van *Il potere costituente*. De tekst van Macheray's kritiek geuit ter gelegenheid van een lezing, is te vinden op de site: [www.univ-lille3.fr/set/macherey-negri.html](http://www.univ-lille3.fr/set/macherey-negri.html) (4/5/2010), het antwoord van Negri in: Moulier-Boutang, Y. (dir.), *Multitudes Philosophie politique des multitudes* 2, 22, Exils, Paris, Automne 2005, pp. 112-117

11 Negri, 2006: 141-143

12 Balibar, É., *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris, 1997, pp. 19-20; 75-76; 83

de soevereiniteit en in de moderne traditie. Negri antwoordt op deze bezwaren door te insisteren op de ontologische kenmerken van de constituerende macht. Deze kan nooit ondergeschikt worden aan een dialectische relatie, niet inhoudelijk als proletarische macht tegen de burgerlijke macht, en evenmin formeel als een eenheid tegengesteld aan de uitzonderingsmacht van de soevereiniteit. Constituerende macht is iets anders. Ze is niet alleen een politieke uitzondering maar ze is tevens historische uitzondering. Ze is het resultaat van een radicale historische breuk en ze presenteert zich als een krachtige singulariteit. Balibar gelooft ook niet dat in de huidige neoliberale context multitude kan bestaan als een kracht tegen de systemen. En Macherey betwijfelt of de menigte in staat is tot het nemen van een beslissing en het innemen van een standpunt min of meer in één richting. Moeilijke maar terechte vragen die ons door de realiteit ook worden gesteld. En Negri stelt ze zich voortdurend.

In het 7<sup>de</sup> atelier van het collègeseminarie dat de hervorming van ons politieke lexicon tot thema heeft, benadert hij de problematiek vanuit het 'subjectief recht' en het 'publiek of politiek subjectief recht' op deelname, vertegenwoordiging, beheer en controle van en aan staatsfuncties.<sup>14</sup> Het thema burgerdom laat toe de ontwikkeling van het subjectief recht te toetsen als sleutelbegrip van de actualiteit. In de context van de vertegenwoordiging als fundamenteel subjectief recht, moeten we ons afvragen of het recht op verzet en de vraag naar radicale verandering van het politieke systeem in overweging kan worden genomen. Behoort het verzet tot het politiek subjectief recht? De constituerende macht als recht op verzet en op radicale vernieuwing, wordt historisch gezien zowel erkend als uitgesloten. We hebben daarom nood aan een nieuw concept van democratie waarin en waar doorheen de stemmen van onderuit wel kunnen spreken. Zover gaan de kritieken meestal mee. Maar dan moet de vraag worden gesteld: hoe moet het juridisch, formeel en institutioneel met die nieuwe democratie? Wat eigenlijk drie vragen inhoudt: hoe zijn de uitdrukkingvormen voor de multitude die de transcendente functie van vertegenwoordiging zullen vervangen? Hoe collectief te handelen zonder in autoriteit te vervallen en hoe dus ervoor te zorgen dat dit collectieve handelen constituerend is? Hoe kan zelfcontrole worden ingesteld in een constitutioneel open beweging? We zullen verder zien of het paradigma van de multitude ons in de buurt van antwoorden brengt.

### Virtù en fortuna, het machiavelliaanse paradigma

Een van de eerste dingen die Negri van Machiavelli's situatieschetsen en verhalen leert, is de radicaliteit van de veranderlijkheid en de absolute contingentie van geschiedenis, gebeuren, lot, zin en 'waarheid'. We moeten de dingen altijd in de ogen kijken en ervoor zorgen dat geen veranderingen aan onze aandacht ontsnappen. De eerste structuur van de waarheid is

13 Negri, 2006: 142; Negri in Moulier-Boutang, 2005: 115-117

14 Negri, 2006: 148-150

deze veranderlijkheid; de historische tijd heeft een logica gestructureerd in de verandering. Maar is dat het enige? Kunnen wij zelf dan niets doen tegen die logica in? Kunnen we enkel aanvaarden hoe de dingen nu eenmaal veranderen? Natuurlijk niet. Machiavelli heeft een tweede waarheid in petto die de mogelijkheid van verandering in zich draagt en die te maken heeft met kracht, of liever, met het samenkomen van wapenen en voorzicht.<sup>15</sup> Je kunt ingrijpen op de loop der dingen met geweld en ook door een voorzichtig en voorzienig begrijpen en kennen van de loop der gebeurtenissen, door weten dus. “*Armi e senno*”, strijdwapens en kennis, zijn machtsinstrumenten.<sup>16</sup> Ingrijpen op de geschiedenis door strijd en kennis waarbij kennis enerzijds beschouwing van de verandering is en anderzijds actie die zelf verandert. Het lijkt helder maar het is complex en heeft tal van aspecten die Machiavelli probeert te benaderen in zijn talloze schetsen. Zijn fundamentele theoretische operatie bestaat erin “*van de verandering een globale structuur te maken die in zijn globaliteit wordt doorkruist door de menselijke actie. Maar deze actie is zelf structureel. Ze strekt zich uit over de geschiedenis, vat en beheerst de variaties van de tijd, en geeft ze zin en betekenis*”.<sup>17</sup> De tijd is dus de materie waarvan sociale verhoudingen zijn gemaakt. De tijd is de substantie van de macht. De tijd is het ritme waarop machtshandelingen plaatsvinden en een vorm vinden. In Negri’s woorden: “*Machiavelli construeert wetenschap die de verandering aan het lot ontlokt en er een element van geschiedenis van maakt. Hij scheurt de geschiedenis los van het verleden en vat ze op als een tijdscontinuüm. Hij haalt de tijd uit de continuïteit en construeert de mogelijkheid om het lot te bepalen*”.<sup>18</sup> Het naturalisme wordt daarmee overwonnen maar ook het humanisme wordt gecorrigeerd. De correctie is: de relatie tussen structuur en tijd bepaalt de verandering. “*Il vero è costitutivo*”.<sup>19</sup>

Tijd is de hoofdrolspeler in de politieke gebeurtenissen rond de hertog Valentino. Op twee manieren: in de “*vertraging of laathheid*” waarmee zijn vijanden reageren (hun gebrek aan *virtù*?) en in de “*onmiddellijkheid en punctualiteit*” daarentegen van zijn acties (zijn *virtù*?).<sup>20</sup> Tussen traagheid en de kans laten voorbijgaan aan de ene kant en punctualiteit, snelheid, onmiddellijkheid en de kans grijpen op het juiste moment aan de andere kant tekenen zich langzaam aan de begrippen van “*virtù*” en “*fortuna*” af, “*als andere dispositieven om de tijd te vatten, als fabrieken van subjectiviteit op het ritme van de tijd*”.<sup>21</sup> Het politieke wordt geconfigureerd als *grammatica van de tijd*. *Virtù* en *fortuna* zijn de dispositieven waarmee Machiavelli de tijd wil begrijpen én beheersen.

15 Negri, 2002 (1992): 56

16 Ibid.

17 o.c., p. 59 “*fare della mutazione una struttura globale che è attraversata, in quanto globalità, dall’azione umana. Ma quest’azione è essa stessa strutturale, si estende alla globalità dell’orizzonte storico, afferra e domina le variazioni del tempo, dando loro senso e significato.*”

18 Ibid. “*Machiavelli costruisce una funzione scientifica che strappa la mutazione al destino e ne fa un elemento della storia, strappa la storia al passato e la considera come un continuo temporale, strappa il tempo alla continuità e costruisce la possibilità di sovradeterminare il destino.*”

19 Ibid. “*il vero è costitutivo*”

20 o.c., p. 60 “*tardità*”; “*l’immediatezza e la puntualità*”

21 o.c., p. 61 “*come dispositivi diversi di presa sul tempo, come fabbriche di soggettività sul ritmo del tempo. Il politico si configura come grammatica del tempo*”

De *Descrizione del modo tenuto dal Duca Valentino nello ammazzare Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, il signor Pagolo e il Duca di Gravina Orsini* is een reflectie over hoe macht wordt gevormd; Negri noemt de tekst de constructie van een grammatica van de macht.<sup>22</sup> Zo op het eerste gezicht wordt het tijdspel bepaald door bedrog, wreedheid en geweld maar het verhaal toont ook lange stiltes en periodes van inactiviteit, moedeloos makende tegenslagen en verraad; het gaat de hertog niet altijd voor de wind. Met geduldige moed en hard werk slaagt Valentino er evenwel in, telkens opnieuw, de dingen naar zijn hand te zetten en het tij te keren. Machiavelli is gefascineerd niet in het minst door de nieuwigheid van Valentino's aanpak en succes. Negri volgt de fascinatie van Machiavelli in de verschillende teksten en rapporten die worden geschreven tussen 1502 tot 1512. Machiavelli is dan in dienst van de jonge republiek van Firenze. Hij reist en bestudeert de verschillende regeringsvormen; hij kijkt en luistert, maakt verslagen en adviseert het bestuur van de stad wat te doen. Hij ziet in de handelswijze van Valentino een voorbeeld voor een geheel nieuwe aanpak. Rest evenwel de vraag hoe die nieuwe aanpak in de praktijk te brengen. Hoe een nieuwe macht te vormen in Italië? Hoe de ervaring van Valentino over te nemen? De *Ritratto di cose di Francia* weegt de mogelijkheid af het Franse voorbeeld in Firenze op te volgen maar met negatief antwoord.<sup>23</sup> De Franse monarchistische, centralistische constitutie kan nooit een voorbeeld zijn voor een Italiaanse republiek.

In 1512 dalen de Spaanse milities af in de Italiaanse Apennijnen. Firenze wordt onder druk gezet om haar alliantie met Frankrijk op te geven en Soderini, de architect van die alliantie, te elimineren. Het bestuur van de stad en het volk geven niet toe aan die druk. Volgt een strategie van terreur, met plundering en slachting in de nabije Prato en Fiorenzuola. Soderini kan zich in die situatie niet handhaven, hij wordt weggewerkt en de Medici keren triomfantelijk terug aan het bewind. Vrij snel volgt een politieke zuivering waarvan ook Machiavelli slachtoffer is. Het is in deze periode dat hij begint te schrijven aan een commentaar op de republikeinse regeringsvorm (zoals van Soderini), een eerste schets van wat later de *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* zal worden.<sup>24</sup> Het project van de *Discorsi* omvat zowel de fundering van een vrije republiek als een algemene analyse van de macht. Maar hij wordt onderbroken in zijn werk en gearresteerd. Volgen enkele maanden in de gevangenis, martelingen, amnestie, vrijlating, verbanning uit de stad

22 *Descrizione del modo tenuto dal Duca Valentino nello ammazzare Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, il signor Pagolo e il Duca di Gravina Orsini* ('Beschrijving van de wijze waarop hertog Valentino de heer Pagolo, hertog Orsini van Gravina, Vitellozzo Vitelli en Oliverotto da Fermo elimineerde') in Machiavelli, N., *Opere I*, Einaudi-Gallimard, Torino, 1997, pp. 16-22; Negri, 2002 (1992): 61. De betreffende tekst is geschreven in 1503.

23 *Ritratto di cose di Francia* (Portret van de Franse aangelegenheden) in Machiavelli, 1997: 56-68. Deze tekst is geschreven in 1510.

24 Ik vertel het verhaal na zoals Negri het uiteenzet. Er is geen zekerheid over wanneer precies de *Discorsi* werd geschreven maar men neemt algemeen aan tussen 1513 en 1519. De eerste uitgave was na de dood van de auteur in 1531. Cfr. inleidende noot bij de *Discorsi* door Corrado Vivanti van de genoemde uitgave: Machiavelli, 1997: 893-895

en van het politieke leven. Hij trekt zich terug op het platteland in San Andrea in Percussina en neemt de enige activiteit waartoe hij in staat is weer op met name de analyse van het politieke gebeuren.<sup>25</sup> Echter, in de plaats van verder te werken aan de *Discorsi*, concentreert hij zich eerst op de alleenheerschappij.<sup>26</sup> Negri verduidelijkt onmiddellijk met bibliografische verwijzingen naar brieven en teksten van Machiavelli dat dit werken aan de 'alleenheerschappij' niet in contradictie is met het werken aan de 'republiek'.<sup>27</sup> Alleenheerschappij is geen synoniem voor monarchie of aristocratie en is geen categorie van de onderverdeling die we kennen van Polybius. Het is ook niet een model voor de beste regeringsvorm. Een onderzoek naar de alleenheerschappij betekent in dit verband de verhouding uitspitten tussen macht en verandering, tussen vermogen en verandering en tussen vermogen en macht. Machiavelli privilegieert met andere woorden een bepaald moment in het politieke gebeuren, dat van de verandering: het begin, de machtsovername of de instelling van een nieuwe regering. Omdat het op dat precieze moment nodig en dringend is dit te doen.

De interpretatie van de verhouding tussen *Il Principe* en de *Discorsi* is altijd een punt van discussie geweest, niet zozeer om filologische redenen dan wel om filosofische en politieke redenen.<sup>28</sup> Er is sprake van een Italiaanse en een Angelsaksische school. De Italiaanse interpretatielijn insisteert op de synthese van de beide werken en neigt ertoe het belang van *Il Principe* te beklemtonen alsook daarvan afgeleid in het hele werk van Machiavelli een ophemeling te lezen van het concept van autonomie van de politiek.<sup>29</sup> In de Angelsaksische traditie daarentegen beklemtoont men het verschil tussen de twee werken en ziet men een tegenstelling die leidt naar de idee van gemengde regeringsvorm.<sup>30</sup> Negri gaat tegen de beide interpretatiescholen in en neemt van beide iets over: er is geen tegenstelling tussen de twee werken maar dat leidt niet tot een ophemeling van de alleenheerschappij doch heeft juist de betekenis van een verdediging van het republikeinse beginsel. De absolute van het politieke element zoals Machiavelli dat uitwerkt in *Il Principe*, is van toepassing in een republiek. Of met andere woorden: enkel de republiek is absolute regering Machiavelli plaatst het principe, de 'principe', in dienst van de democratische regering.<sup>31</sup>

Machiavelli onderbreekt zijn werk aan de *Discorsi* omdat hij met het begrippenarsenaal van Polybius onmogelijk een antwoord kan vinden op de vragen die de gebeurtenissen én de analyse op dat moment hebben opgevoerd. Hij heeft nood aan een andere stijl, een andere toon, een andere

25 Negri, 2002 (1992): 68

26 Negri bedoelt uiteraard *Il Principe* die Machiavelli noemt in een brief aan Francesco Vettori van 10 december 1513.

27 Negri, 2002 (1992): 68-69

28 o.c., p. 84

29 o.c., p. 425. Van De Sanctis tot Gramsci, van Sasso tot Tronti zien de Italiaanse interpretaties geen tegenstelling tussen de verschillende teksten van Machiavelli.

30 Ibid. Negri noemt Gilbert en Pocock als voorbeelden van deze Angelsaksische lijn.

31 o.c., p. 85. Het Italiaanse woord 'principe' verwijst niet alleen naar 'prins' en bijgevolg 'monarchische alleenheerser' maar tevens naar het semantische veld van: 'eerste', 'beginsel', 'begin'.

methode, een andere woordenschat of begrippenapparaat. Hij dient zich te begeven in een ander domein om op dat moment zinnige dingen te zeggen en betekenis te produceren. Dit wil zeggen, om 'effectieve waarheid' te bereiken, kennis die de realiteit begrijpt en zorgt voor verandering. En hij vindt die andere stijl, toon en concepten: in *Il Principe* vindt Machiavelli een nieuwe methode uit die van de structuur naar het subject gaat, en dat is "de constituerende macht".<sup>32</sup> Vanaf dat moment doet hij in de *Discorsi* niets anders dan tonen dat de enige absolute inhoud van de constituerende vorm het volk is, het plebs. De *Discorsi* wordt vanaf dan een onderzoek naar de "istitutio populi".<sup>33</sup> Plebs is de garantie van vrijheid. Voor Machiavelli is democratie het beginsel van politiek. Overigens is dit niet een conclusie; hij wil nooit eindigen met de revolutie. Democratische constitutie is voor hem een opening, een begin van de revolutionaire beweging van de multitude.<sup>34</sup> Machiavelli vertrekt van het beginsel dat een afwezigheid en leegte van beginsel is. Letterlijk uit die afwezigheid en leegte wrikt hij het verlangen los van een subject en vormt/werkt aan een programma.<sup>35</sup>

### Kritiek van regeringsvormen

De revolutie en breuk met de traditie die Machiavelli met zijn nieuwe paradigma veroorzaakt en die Negri een nieuw concept van macht noemt, een democratieconcept, komt dus neer op een leegte. In de traditie van het politieke denken worden machtsfiguren altijd herleid tot en gefundeerd in één transcendent element. Bij Machiavelli daarentegen wordt de machtsfiguur absolute democratie, dit wil zeggen een regering van iedereen voor iedereen.<sup>36</sup> Het onvoorstelbaar nieuwe van zijn zienswijze is dat deze regering van en voor iedereen niet in één vorm bepaald kan worden, en bijgevolg georganiseerd is in een vrije conflictualiteit. Het is de inval van iedereen of om het even wie in de politiek. De gewone mensen vallen het politieke binnen, precies in hun hoedanigheid van gewoon zijn, zonder exclusiviteit of uitverkoortheid, en met geen enkele andere reden dan omdat ze er zijn.

De traditionele opvatting van democratie, of de democratische soevereiniteit die voortgaat op de traditie, heeft altijd de volgende kenmerken. Democratie is uitdrukking van het Ene. Deelname aan het politieke leven betekent de metamorfose van de menigte in één geordend volk. De scheiding der machten laat dit dispositief in werking treden. De politieke vertegenwoordiging en de wetgeving zijn de machten die deelnemen aan het Ene. Negri bekritiseert deze opvatting en stelt daar tegenover de opvatting van absolute democratie die bestaat in productie van subjectiviteit zowel van de singuliere enkeling als van de menigte. Dit brengt ons bij de kern van de machiavelliaanse machtsanalyse waarin macht wordt gezien als krachtsver-

32 o.c., p. 89 "il potere costituente"

33 Ibid.

34 o.c., p. 106

35 o.c., p. 126

36 Negri, 2006: 171

houding en als dubbele intentie, namelijk enerzijds in de erkenning van de vijand en anderzijds in de vorming van het gemeenschappelijke.

Negri formuleert de hypothese dat de subjectiviteit van de menigte tegenwoordig de hegemonie bepaalt.<sup>37</sup> In deze hegemonie wordt het begrip van regering opnieuw gedefinieerd, namelijk als beslissing binnen een contradictoire veelvuldigheid die onherleidbaar is tot een bepaald rationeel schema. Dit betekent dat de regering niet langer een macht is maar een ruimte wordt waarbinnen gemeenschappelijke krachten met elkaar botsen. In het 9<sup>de</sup> atelier van de Parijse collègelessen gaat Negri daar op door. Multitude is een verzameling van singulariteiten. Singulariteit betekent zowel een 'verschil' als een 'verzet'. Verschil wil zeggen dat er een surplus wordt gevormd, een productie van betekenis (of zin). Er wordt een uitdrukking, subjectiviteit geproduceerd. Negri onderzoekt het probleem van de beslissing en stelt zich de vraag hoe een beslissing wordt genomen vanuit het verschil. Het concept van multitude dat hij naar voor schuift, is een fenomenologisch concept: het wordt hem door de fenomenale werkelijkheid geleverd.<sup>38</sup> Maar politiek blijft het onbeslist en een open probleem. Hoe kan de multitude, deze veelvuldigheid van verschillen, waarvan de genese losstaat van identiteit en aritmetische eenheid, zich transformeren in een politieke subjectiviteit en kracht en macht verwerven in de beslissing?

De ontologische dimensie van de beslissing dient onderzocht om ze te kunnen definiëren als uitdrukking van de menigte. En ook al identificeren we singulariteit in het verschil, dan nog stelt zich het probleem dat er een conflictuele verhouding is tussen een natuurlijk concept van verschil en een historisch cultureel concept van verschil. Ook stelt zich het probleem dat er ten aanzien van een beslissing verwachtingen gelden. Men verwacht namelijk specifieke bepalingen in een beslissing maar fenomenologisch in de contradictoire context van de menigte blijken die specifieke bepalingen geenszins. Negri blijft dus maar het probleem herhalen en anders formuleren. Wat kan de betekenis zijn van een gemeenschappelijke subjectiviteit? Hoe is de gemeenschappelijke beslissing georganiseerd? In elk geval dient een gemeenschappelijke beslissing altijd een vrije uitvinding te zijn, een samenkomen, een 'clinamen'.<sup>39</sup> In deze problematiek introduceert hij ook de term 'exodus'.<sup>40</sup> Een organisatie, zegt hij, is altijd positief en negatief. Positief is ze open tegenover de toekomst en heeft ze vermogen om materieel en vernieuwend iets op te bouwen. Negatief heeft ze vermogen om af te breken wat dood verspreidt. Er bestaat geen doelmatige beslissing die niet vertrekt van verzet en exodus tegen wat de potentia tegenwerkt. 'Exodus' is in feite zijn antwoord op de vraag naar de uitdrukking van de menigte. In de actualiteit is exodus nodig. Immers, het globale kapitalisme heeft de gedaante aangenomen van oorlog en op oorlog kan men slechts reageren hetzij met gewelddadig verzet, hetzij door exodus te plegen en weg te gaan.

37 o.c., p. 186

38 Cfr. Zanini in Zanini & Fadini, 2001: 211-216

39 Dit is opnieuw een intertekstuele verwijzing naar Althusser en Lucretius.

40 Negri, 2006: 143-169



## Liefde

Negri volhardt in zijn zelfopgelegde taak om te bepalen hoe de multitude te constitueren. Foucault onderlijnde onophoudelijk de mogelijkheid van een biopolitieke transformatie van de lichamen op het kruispunt van passie en taal. Negri ziet hierin een mogelijkheid; hij noemt het een “*Aufklärung des corps*”.<sup>41</sup> In de verdubbeling van subjectiviteit, als singulier lichaam en als gemeenschappelijk project, wordt politieke subjectiviteit gevormd. Een andere formulering is: politieke opbouw van subjectiviteit vertrekt van de paradox van armoede. Er is een diachronisch parcours dat uitgaat van armoede en leidt tot de ontologische constructie van het gemeenschappelijke. De weg loopt van onderen naar boven, van de absolute nood, de armoede, naar de absolute gift, de liefde. De beweging leidt van de individuele nood van de vele enkelingen naar een democratische maatschappij.

De geschiedenis van de constituerende macht toont twee continuïteiten. De eerste continuïteit wordt duidelijk in het revolutionaire renaissancebeginsel van de constitutie ex novo van politieke ordeningen. De tweede is zichtbaar in het principe van de subjectieve actie, of wat Spinoza de vormende passie van de multitude noemde. Beide beginselen worden geponeerd door Machiavelli en later heropgenomen door Spinoza en Marx. De constituerende macht haalt haar vermogen of kracht uit de sociale onenigheid en voedt zich in de strijd. De belangrijkste kwestie van het politieke denken is de vraag of multitudo en potentia te beschouwen zijn als een productief geheel. Kan men een concept van politiek uitwerken dat het sociale als bestemming heeft en omgekeerd, kan men een concept van het sociale uitwerken dat in de politiek zijn eigen sleutel van begrip en uitdrukking vindt?<sup>42</sup> In zijn conclusie meent Negri van wel, in wat hij noemt ‘de vormende disutopie’ van de subjectiviteit van de multitude’, de moderniteit voorbij.<sup>43</sup> Het is belangrijk te onderlijnen dat Negri ‘disutopie’ aflijnt tegen elke vorm van transcendentaal denken, ook dat van de joods-christelijke traditie. De radicale positie van Machiavelli is radicaal omdat en in de mate ze atheïstisch is. Het atheïsme is een constructief element. Bij Machiavelli veroorzaakt het atheïsme het begrip van ‘effectieve waarheid’, een insisteren dus op het bestaande tegen het ideale in, of het realisme van zijn methode. Bij Spinoza veroorzaakt het atheïsme de verplaatsing van het ascetische proces van het transcendentale bereik naar deze wereld, hic et nunc. Bij Marx is het atheïsme een strijdwapen tegen de nog steeds theologische abstracties van de economie van het kapitaal. Als Negri dus bijbelse thema’s en termen gebruikt, doet hij dat in een act van verplaatsing en omkering. Hij haalt de woorden, thema’s en verhalen uit de theologische context en gebruikt ze constructief om iets nieuws uit te drukken.

De algemene taal van materialistisch denken is disutopisch. Dit betekent dat het algemeen begrippenapparaat van materialistisch denken zich

41 o.c., p. 220

42 Negri, 2002 (1992): 384

43 o.c., p. 393

de toekomst eigen maakt als een leegte waarin ze de kracht van de vernieuwing projecteert. 'Disutopie' is de deugd van de armoede, van de armen of van zij die leven in nood. De armen zijn de multitudine en politieke beslissingen zijn altijd beslissingen van hen. Wat de multitudine in staat stelt beslissingen te nemen en te veranderen, is de ontmoeting van singuliere, materiële, behoeftige lichamen. Die ontmoeting gebeurt via en in de taal. Taalpraktijk is een ontmoeting van singuliere lichamen wat haar tot een biopolitieke context maakt. Er is dus een dubbele beweging die gaat van de menigte naar de singuliere individuen die in een onderlinge spanningsverhouding staan, en van de constellatie van singuliere individuen naar de taalkundige gemeenschap.

Bij Machiavelli wordt materialisme het fundament voor de mogelijkheid tout court van een definitie van beslissing. In die machiavelliaanse beslissing wordt de constituerende opvatting van tijd verbonden met de onmatigheid. De beslissing is zowel bijzonder als algemeen. Marx heeft met het paradigma van de klassenstrijd de beslissingstheorie in de historische tijd geplaatst. Maar om iets aan te vangen met Marx' inzichten, moeten we hem voorbijgaan want zijn analyse wordt geremd door het marxisme dat levend werk reduceert tot abstracte dode arbeid en tijd vangt in maat. Of we niet ook Negri moeten voorbijgaan om iets te kunnen aanvangen met zijn lexicon, is de vraag die onvermijdelijk opkomt. Is het niet zaak elke nieuw uitgevonden taal te blijven vernieuwen en te weerstaan aan de verleiding om ze te beitelen in steen? Is een eeuwig balanceren van de twijfel, en een altijd opnieuw schaven aan de woordenschat en uitdrukking niet geboden? In deze gereede evenwichtsoefening lijken twee vragende opmerkingen op hun plaats, niet tot slot, maar om tenminste vormelijk te kunnen overgaan naar een volgend momentum. Ten eerste: waarom vangt Negri zo weinig aan met de these dat tegenover macht de liefde staat? Zijn gebruik van de term constituerende macht in de plaats van gewoon macht, zijn antwoorden op de bezwaren tegen dit lexicon, zijn concluderende keuze tenslotte voor liefde, laten vermoeden dat hij eigenlijk het machtsfenomeen als dusdanig niet erkent. Maar waarom dan geeft hij zo weinig tekst en uitleg bij liefde en gaat hij grotendeels voorbij aan het thema zoals het bij Machiavelli nochtans nadrukkelijk en overvloedig aanwezig is? Ten tweede: waarom zegt Negri in een zekere zin zo weinig over armoede, klassenstrijd en het sociale perspectief van onderuit? En waarom besteedt hij meer bepaald zo weinig aandacht aan de machiavelliaanse beschrijving van het Ciompi-oproer? Zijn hele begrippenarsenaal wordt gestructureerd door het inzicht dat Machiavelli met de introductie van het sociale perspectief van onderuit een radicale vernieuwing heeft doorgevoerd. Waarom dan laat hij de Ciompi niet aan het woord? Kan de tekst van Machiavelli niet een bijdrage leveren tot een fenomenologie van de disutopie, van de subjectiviteit, van liefde en macht, en van multitudine? Als we Negri's voorstellen ernstig nemen, moeten we a) hem voorbijgaan, en b) op onze stappen terugkeren en langer stilstaan bij het machiavelliaanse perspectief.

## Contrapunt 6 Multitude

### Methode

Het is de historische, materialistische methode die Negri tot het concept van multitude brengt. Aan de basis van die methode ligt de lectuur van Marx die zorgt voor een verschuiving van het kennisparadigma: het komt erop aan de sociale relaties te begrijpen niet door er buiten te gaan staan doch door bewust het perspectief waarin men zelf in de relatie zit in te nemen. Dit leidt ertoe dat het kapitaal niet wordt gedefinieerd op een objectieve manier maar als een relatie. Alles is een kwestie van verhoudingen en perspectieven. Over het belang van de methode, welke methode en het concept van multitude lezen we in de notities van een reeks van vijf lessen gegeven aan de Università della Calabria waarvan de tekst is uitgegeven in 2003. *Cinque lezioni di metodo su moltitudine e impero* kan worden gezien als de logische inleiding op het collectief geschreven *Multitude*.<sup>1</sup>

De lectuur van Marx was fundamenteel voor een verschuiving van de epistemologische invalshoek maar voorafgaand aan die lectuur had de verschuiving van het perspectief in feite al plaatsgevonden. Negri houdt zich niet bezig met de vraag wat eerst kwam maar wijst er simpelweg op hoe perspectieven en gebeurtenissen met elkaar samenkomen. Aangezien wat verschil maakt datgene is waartoe iets leidt, doet de oorzaakvraag in de zin van wat eerst komt niet ter zake. De verandering van perspectief en de gevolgen voor de methode kreeg Negri mee met de lectuur van Gramsci en de politieke beweging van het operaismo. Het operaismo bood een antwoord op de politieke problemen die zich op dat moment stelden. Vanaf het einde van de jaren 50 ging de ontmanteling van de internationale communistische beweging samen met een hernieuwd marxisme dat voor acties van verzet niet langer afhankelijk wenste te zijn van transcendente vertegenwoordigende machtscentra en daarom de autonomie van de arbeidersklasse stelde. Deze arbeidersklasse wilde niet langer haar lot in handen leggen van een partij, vakbond of regime dat alle beslissingen nam in haar plaats. Deze arbeidersklasse had niet langer behoefte aan een objectieve definitie in een topos of centrum buiten zichzelf. Deze klasse werd gedefinieerd in haar subjectief zijn, in haar vermogen gebeurtenis te zijn en door zich te stellen als sociale constitutie. Naar Tronti gaat de verdienste de theoretische hypotheses van deze emancipatie te hebben geformaliseerd.<sup>2</sup> Revolutie bestaat in de opeenstapeling van subjectieve processen. De stelling van Tronti beantwoordt perfect aan de cultuur van die jaren 60; ook in Frankrijk kwam men in de poststructuralistische middens van Deleuze en Foucault tot gelijkaardige stellingen.<sup>3</sup>

1 Negri, A., *Cinque lezioni di metodo su moltitudine e impero*, Catanzaro, Rubbettino, 2003; Hardt & Negri (2004) ('Vijf lessen in methode omtrent multitude en imperium')

2 Negri, 2003: 18; Cfr. *Contrapunt 1*, pp. 28-33

3 Negri, 2003: 19

Het komt er op aan de subjectiviteit in precieze en concrete termen te vatten. Daartoe zijn twee probleemstellingen belangrijk die te maken hebben met het aspect van discontinuïteit en met het aspect van openheid. Een historisch proces is iets discontinu. Dit houdt in dat de keten van gebeurtenissen niet te begrijpen is als een mechanische noodzaak waarbij de ene gebeurtenis noodzakelijk de andere als gevolg heeft. Een gebeurtenis heeft bepaalde voorafgaande gebeurtenissen als haar noodzakelijke voorwaarden en bijgevolg kun je zeggen dat deze chronologisch gezien laatste gebeurtenis voldoende grond vormt voor de gebeurtenissen die haar noodzakelijke voorwaarde vormen. Doch wat gebeurt, had ook niet kunnen zijn. Je kunt het dus enkel maar hebben over noodzaak en wetmatigheid teruggaand in de tijd. Een actueel gegeven is een gegeven en voldoende om aan te nemen dat haar voorwaarden gegeven geweest zijn. Maar een gebeurtenis of gegeven kan nooit voldoende grond zijn voor iets dat nog dient te gebeuren, vooruit.<sup>4</sup> Het historisch proces is open en niet met zekerheid te voorzien. Zo ook is de actie van subjecten niet te berekenen: ze is in die zin buitenmaats, onmatig, onmeetbaar en onwetmatig. Toch heeft Negri het over methodologie en over een in de materie verankerde methodologie. De paradigmaverandering die hij voorstelt van een gesloten visie van kapitalistische productieverhoudingen naar een open en antagonistische visie ontkent niet de rol van arbeid maar bevestigt juist zijn centrale plaats in elk productieproces. Arbeid blijft de matrix van elke historische ontwikkeling maar is niet langer verbonden met meet criteria.

Om vat te krijgen op de methode bespreekt Negri het thema met betrekking tot de historische indelingen. Wanneer er een nieuwe historische configuratie opduikt, is er ook altijd een wending in het epistemologisch perspectief. Elke keer dat de historische context verandert, verandert ook de methode. Er bestaan universele methodes maar die worden steeds concreet bepaald in een historische context en de bepaling is even belangrijk als de universaliteit. Dit is het probleem waarmee we geconfronteerd worden in de *Einleitung* van Marx' *Grundrisse* van 1859. Negri ziet zich voor de taak geplaatst om tegelijk de methode te definiëren en de zaak of de te analyseren situatie te bepalen. Het klassieke methodologische denken heeft steeds een dualiteit aangenomen tussen het observatiepunt en het geobserveerde object. Nu lijkt dit niet meer het geval te zijn; er is geen buiten meer. Wat normaal gezien volgde op een dergelijke bewustwording van onderdompeling was een relativistische beschouwingwijze die op haar beurt doorgaans werd gevolgd door een ethisch scepticisme. Negri beweert dat in de marxiaanse, materialistische benaderingswijze de relativistische methode

4 Cfr. de onderscheiding 'noodzakelijke voorwaarde' en 'voldoende grond' gemaakt door Rudolf Boehm in *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung 'Über das Sein und das Seiende' (metaphysik Z)*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1965. Boehm is geïnspireerd tot deze behandeling van de 'grondverhoudingen' door zijn leermeester Heidegger maar evengoed dus door Marx. We treffen een analoge onderscheiding bij Negri en bij Althusser maar wat gedaan wordt met dit methodische paradigma is bij de drie filosofen anders.

omgekeerd een absoluut standpunt uitdrukt.<sup>5</sup> Kennisrelativisme leidt tot het innemen van een standpunt in de actuele werkelijkheid, wat neerkomt op een gemeenschappelijke of algemene ethische kennis.

In de *Einleitung* was er nog sprake van een plaats of perspectief buiten de zaak die binnen het kader van de methode werd gesteld en deze omwille van die uitwendigheid verabsoluteerde. Dat was de gebruikswaarde. Nu is de gebruikswaarde vormeloos geworden en hebben we iets nieuw nodig. We wachten op een radicale nieuwigheid, een monster, een “*angelus novus*”.<sup>6</sup> Maar eigenlijk hebben we die “*angelus novus*” al: we vinden die namelijk in de verandering van de arbeidsprocessen en in de geontmaterialiseerde vorm waarin we ageren om dingen te produceren en de wereld te vormen. Het is het kennisvermogen dat ons vandaag toelaat deel te nemen aan de productie, aan de intermenselijke relaties en aan de reproductie van de gemeenschap. De hypothese die Negri hier formuleert, gaat zowel methodologisch als inhoudelijk terug op het ‘fragment van de machines’ in de *Grundrisse*.<sup>7</sup> Arbeid die immaterieel is geworden en die georganiseerd wordt door intellectuele en wetenschappelijke energie, maakt de voorwaarden waaronder voorheen de accumulatie plaatsvond, inefficiënt en onbelangrijk. Bijgevolg maakt deze immateriële intellectuele arbeid ook het meten van de arbeidstijd als ordenend principe in de arbeidswereld onbelangrijk en overbodig.<sup>8</sup> Veel belangrijker wordt daarentegen de tijd van leren, opdoen van kennis, vorming. Arbeidstijd en het meet criterium van arbeidstijd hebben hun belang in de productie verloren.

Productie hangt steeds meer af van relatie-eenheden die intellectuele en taalkundige arbeid leveren, van het collectieve individu dus. We zien bij Marx twee lijnen ontstaan, de ene utopisch en de andere realistisch. De eerste hemelt de vrije tijd op terwijl de tweede, realistische benadering een samenvallen van leeftijd/levensstijd en arbeidstijd in overweging neemt. De verandering van arbeid in een cognitieve activiteit wordt gekenmerkt door een extreem surplus van waardevorming; er is een surplus van het weten ten aanzien van het product en de methode maakt deel uit van dit weten. Deze benadering van de methode is radicaal materialistisch en immanent, of ze is, preciezer geformuleerd, materialistisch in de mate dat ze immanent is. Ze leert ons te bewegen tussen het productieve en het product, tussen het abstracte en het concrete, tussen het subjectieve en het objectieve. In de postmoderne dimensie is het ‘binnen’ het exclusieve terrein van de analyse.

5 Negri, 2003: 32

6 Het beeld van de ‘*angelus novus*’ komt bij Negri ook voor in het reeds geciteerde *La differenza italiana* (2005), en verder in ‘Il mostro politico. Nuda vita e potenza’ in Fadini, U., Negri, A. & Wolfe, T.C. (cur.), *Desiderio del mostro. Dal circo a laboratorio alla politica*, Manifestolibri, Roma, 2001 en bij Virno, zie *Contrapunt* 18, pp. 406-410. Met dit beeld verwijst Negri naar de bekende passage in *Über den Begriff der Geschichte* van Walter Benjamin die een analoog geschiedenisbegrip neerzet gebruikmakend van een schilderij van Paul Klee dat *Angelus Novus* heet. Zie: *Gesammelte Schriften Band 1.2*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974, pp. 691-704. Door de term te gebruiken, bekent Negri zich in feite tot Benjamin.

7 Marx, 1983: 590-610

8 Negri, 2003: 33

## Biopolitiek

De methodekwestie in een immanente visie heeft alles te maken met biopolitiek en om dit duidelijk te maken, gebruikt Negri Foucault.<sup>9</sup> De nieuwe regeringswetenschap toont zich als een technologie van de macht die de bevolking als object heeft. Foucault onderlijnt de overgang van discipline naar controle in de kunst van het regeren. Met controle worden dispositieven bedoeld die collectief de arbeid, de verbeelding en het leven betreffen. De overgang van discipline naar controle wordt uitgebeeld in de overgang van fordisme naar postfordisme. Met de notie van biopolitiek worden twee wendingen, veranderingen of omkeringen duidelijk. Terwijl biopolitiek ontstaat als politiewetenschap en als technologie die is verbonden aan de actie van de staat, wordt ze daarna een algemeen weefsel dat de hele verhouding tussen de staat en de maatschappij beslaat. Biopolitiek is een macht die zich uitdrukt in het leven zelf, dit wil zeggen in arbeid, in taal, in lichamen, in gevoelens en verlangens, in seksualiteitsbelevingen, etc. In het leven zien we nu een soort van tegenmacht of verzet opkomen. Omwille van deze omkering zijn er Foucault-volgelingen die voorstellen een onderscheid te hanteren tussen de begrippen biomacht en biopolitiek. Men heeft het over biomacht wanneer de staat heerst over het leven door technologieën en machtsdispositieven. Daarentegen heeft men het over biopolitiek wanneer de kritische analyse van bevel, heerschappij en macht gebeurt vanuit het gezichtspunt van subjectiviteitsvormende ervaringen en een streven naar vrijheid of met andere woorden wanneer de kritiek gebeurt van onder uit. Het hanteren van het begrip van biopolitiek wijst op de opkomst en een positief stellen van subjectiviteit. Negri onderlijnt dat wie op die manier het concept van biopolitiek gebruikt, dit doet in de overtuiging dat het over een sterk en krachtig netwerk gaat, in tegenstelling tot het zwakke denken van de Italiaanse postmoderne filosofen.<sup>10</sup>

Nog interessant in verband met het perspectief van onder uit is het beeld van armoede dat Negri positief naar voor schuift. In de marxistisch communistische traditie werd armoede scheef bekeken. Armoede had het aanzicht van een reserveleger van werklozen, voorlopig inactieve arbeidskrachten, dat prijzen in evenwicht hield, en dat omwille van zijn inactiviteit onverschillig met betrekking tot zichzelf en interne behoeften kon worden ingeschakeld in het proces of daar weer uit verwijderd, in functie van de gesmeerd lopende machine. Armoede was functioneel in het kapitalisme als uitzondering en als kenmerk van wie van arbeid was opgeschort. Nu is armoede in de biopolitieke en postfordistische context van immateriële

9 De indruk bestaat dat Negri Foucault leest door een Deleuzebril. Cfr. Deleuze, G., *Foucault*, Minuit, Paris, 1986. Dit is in elk geval de stelling van Rob Devos zoals hij mij heeft duidelijk gemaakt in verschillende gesprekken die we over dit onderwerp hebben gevoerd. Eind oktober 2010 verschijnt bij Garant Uitgeverij *Biopolitiek en postfordisme* van Rob Devos, een werk waarin de relatie Foucault-Negri wordt uitgediept en waar ik naar uitkijk.

10 Negri laat nooit een kans onbenut om 'il pensiero debole' te bekritisieren. De Italiaanse variant van het postmoderne denken van vooral Vattimo en Rovatti schermt steeds met het begrip van 'zwakke denken' als kritiek op het meesterdenken en de grote verhalen van de moderniteit. Cfr. *Contrapunt 2*, pp. 50-51

arbeid het gewone feit zijn activiteit niet te kunnen laten gelden, letterlijk, er geen munt uit te kunnen slaan. Armen zijn tegenwoordig het zout van de aarde. Armoede is geen uitzondering meer maar algemene toestand die te maken heeft met het vermogen tot een activiteit dat we allemaal hebben. Armoede is dus niet langer op een plaats aan gene zijde. De plaats van de armoede, die in feite een niet-plaats is, een ontkenning van plaats, kan niet bestaan zonder verzet. Mensen vluchten de armoede, ze gaan er van weg. De figuur die Negri hiervoor gebruikt, is exodus<sup>11</sup> De exodus van de armoede bestaat in de strijd en het verzet van de ontkenning. Aangezien arbeid de productie is van de hersenen, is arbeid iets dat iedereen aangaat. En bijgevolg is ook armoede een algemene zaak. De 'arme' die 'vrij is als een vogel', wordt het paradigma van de arbeider.

### Subjectiviteit als geheel van relaties

De methodologische kwestie en de opzet van het begrip biopolitiek vormen de vooropstellingen van de definitie van het concept van multitude en van constituerende macht. Het is bij Spinoza dat Negri het multitudinebegrip als dusdanig aantreft; het duidt er de veelvuldigheid aan van singulariteiten die zich in een bepaalde orde plaatsen. Ook daarvoor werd het begrip al gebruikt maar dan voornamelijk als een soort van ongevormde ruwe materie. In Spinoza's teksten krijgt het concept een eigen zin en dit omdat de idee van een externe veroorzaking wegvalt. In de *Ethica* en in het *Theologisch Politiek Traktaat* toont Spinoza zich een materialistische denker die zich streng bepaalt tot het immanente niveau en elke externe oorzaak van de realiteit ontkent. Wanneer hij in de *Politieke Verhandeling* het probleem stelt van de veelvuldigheid van singulariteiten en van democratie, doet hij dat dan ook op immanent niveau. Democratie is de vorm waarin de multitude een algemeen willen uitdrukt dat geen buiten kent en geheel autonoom is. De ideeën van multitude en van absolute democratie worden een project van het republikeinse denken. Dit republicanisme ontstond reeds in de Renaissance in Italië, bij Machiavelli met name en in het kritische perspectief van de republikeinse crisis in Firenze. Spinoza refereert direct en expliciet naar Machiavelli wanneer hij het dispositief van de multitude als absolute democratie ontwikkelt.<sup>12</sup> Van meet af aan is er bij Spinoza een element aanwezig dat via de inbreng van Nietzsche in het hedendaagse denken van Deleuze en Foucault wordt uitgedrukt, namelijk de definitie van subjectiviteit als product van een geheel van relaties. Met deze definitie wordt politieke subjectiviteit de subjectiviteit tout court. Het subject wordt niet langer negatief in tegenstelling tot object gedefinieerd maar verkrijgt een affirmatief, positief statuut. Het subject wordt gedefinieerd doorheen zijn relatie met het geheel. Dit betekent ook dat het subject slechts kan bestaan in relatie. En inderdaad, de republikeinse stroming van het moderne denken kent niet het

11 Cfr. *Contrapunt 5*, p. 96

12 Negri verwijst hier ook naar Pocock: Negri, 2003: 111

individualisme dat samenhangt of samenvalt met de idee van eigendom en van toe-eigening zoals aanwezig in het werk van Hobbes.<sup>13</sup>

In het postmoderne tijdperk hecht het multitudeconcept zich vast aan het bestaan van singulariteiten die gedefinieerd worden door hun vermogen om immateriële arbeid te verrichten en door hun vermogen om zich de productie eigen te maken via de immateriële arbeid of activiteit. De postmoderne arbeidskracht toont zich in de vorm van de multitude. De politieke vorm die past bij de postmoderne productie is bijgevolg de absolute democratie. Multitude, cognitieve arbeid en absolute democratie leiden naar het begrip van 'sociaal individu', exact zoals Marx het had voorgesteld in de *Grundrisse*. Het sociaal individu is een complex subject dat zich vormt in de samenwerking. Volgens Negri is de benadering van Marx te economisch aangezien het subject exclusief als een productief element wordt gezien. Vandaar het concept van multitude dat het voordeel heeft niets af te doen van de productieve dimensie maar dat ook het vermogen toont van singulariteiten die zich uitdrukken in verschillende richtingen en blijk geven van een vrijheid.

Negri heeft het over multitude vanuit sociologisch en maatschappelijk filosofisch oogpunt als een geheel of veelvuldigheid van subjecten of singulariteiten. Hij stelt voor de klassieke term van arbeidersklasse te vervangen door 'sociale klasse'. De term veelvuldigheid wijst op het autonome vermogen van deze sociale klasse voor wie de term 'massa' niet van doen is want te verpletterend en dwingend. In de keuze van al deze termen en in de eerste plaats van de term 'multitude' wordt de hypothese ingesloten dat deze klasse democratisch vermogen in zich draagt. Vrijheid en arbeid komen samen en worden gecombineerd tot de productie van het 'algemene/gemeenschappelijke'.

In de lopende discussies over het thema van sociaal individu die doorgaans de verbinding maken met taalkundige reflecties, neigt men ertoe de algemene kennis of, om de term van Marx te gebruiken, het 'general intellect' te zien als de ondersteuning van de onveranderlijke elementen van de productie, waarbij de onveranderlijkheid te maken heeft met het vermogen.<sup>16</sup> Negri ziet het geven van een politieke vorm aan de uitdrukking van de multitude als de grootste uitdaging in de huidige context. Bij de talige uitdrukking van een betekenis (het vormen van een zin) kan men gemeenschappelijkheid vinden en ook omgekeerd stellen we vast dat betekenis (of zin) ontstaat en zich vormt in de taalkundige samenwerking.

13 o.c., p. 51

14 Marx, 1983: 602. Marx heeft het over "gesellschaftliche Wissen", "knowledge" of "Kenntnisse" en "general intellect" of "allgemeinen Verstandes".

15 De term 'comune' bevat: 'gemeenschappelijk', 'algemeen', 'gewoon' en 'gemeen'. Ik opteer beurtelings voor de eerste twee varianten of combineer ze en als het gezien de context opportuun is, opteer ik ook eens voor de laatste twee varianten. Het concept 'comune' is een andere maar analoge toegang tot het in deze studie gethematiseerde kluwen van problemen als het concept 'multitude'. Cfr. *Quodlibet*, p. 476. Zie ook: Illuminati, A., *Del comune. Cronache del general intellect*, Manifestolibri, Roma, 2003; Casarino & Negri (2008); Hardt & Negri (2009); Negri, A., *Inventer le commun des hommes*, Bayard, Montrouge, 2010

16 Ik kom hier op terug bij de behandeling van Virno in *Contrapunt* 17, pp. 380-384



De multitude van de immateriële arbeid bestaat in en doorheen surplus en exodus. De macht van de multitude bestaat niet zozeer in het vermogen om de soevereiniteitsrelatie te vernietigen dan wel in het vermogen deze relatie uit te hollen, ervan weg te gaan, ze in waarde te doen verminderen en dit via een radicale ontkenning. Door de ontkenning pleegt de multitude exodus en vormt ze de grens van de soevereine relatie. In biopolitieke termen uitgedrukt betekent dit grenskaracter macht, constituerende macht. Tussen constituerende macht en de multitude is een duidelijke verwantschap maar Negri geeft toe dat hij pas laat het thema van de multitude heeft ontdekt, niet pas nadat hij het thema van de constituerende macht heeft uitgewerkt, in tweede instantie dus. Te laat vindt hij nu; hij beoordeelt de volgorde waarin hij te werk is gegaan, als fout. We vermoeden dat hij door de lectuur van Agamben en vooral van Virno tot dit inzicht is gekomen. Misschien is hij overigens te streng voor zichzelf: veel wijst er op dat hij precies lering trekt uit wat anderen met zijn vondsten doen. Waarmee enkel bevestigd wordt wat hij in deze vijf lessen heeft proberen duidelijk te maken: zoals de multitude plooiën de methode en de talige uitdrukking van de gedachte zich naar de gebeurtenis; ze worden gebeurtenis. Een onderzoek of een kritische beoordeling van ideeën en hun uitdrukkingen kijkt daarom ook altijd vooruit. Van belang is waartoe een gebeurtenis leidt.



## Contrapunt 7 Spinoza. Leven, werk en politiek

### Italiaans perspectief

Negri noemt drie redenen waarom het belangrijk is Spinoza te lezen en over zijn teksten na te denken, drie redenen die innig samenhangen met elkaar en te maken hebben met het sociale perspectief. Eerste reden: de filosoof van de Gouden Eeuw meet kennis af aan praktijk en politiek, en koppelt politieke kennis aan de sociale realiteit waar hij zelf deel van uit maakt. Tweede reden: de introductie van het perspectief van gewone mensen in de filosofie is een immanent materialisme en een atheïsme. Derde reden: zowel op principieel en theoretisch vlak als op concreet en politiek vlak is de blikrichting altijd en consequent 'gewoon', 'common sense', 'comune'. Dit is geen onschuldig woordenspel; het ziet er immers naar uit dat Negri het 'communistiche' paradigma, eerder dan van Marx, meekrijgt van Spinoza. Op politiek vlak betekent zijn materialistische benadering dat hij de constitutie van een politieke ordening verbindt met de kwestie van de productie, en zijn immanente benadering dat hij de staatskwesties beoordeelt met betrekking tot hun resultaat, van onderuit gezien. Zo ontwikkelt hij een niet illusoire, niet mystificerende opvatting van democratie, dit wil zeggen voor en door de gewone mensen, de menigte. Door de voortdurende terugkoppeling naar de realiteit zoals ze is, zijn zijn uitspraken ontdaan van elk heroïsch drama en leggen ze elke illusie bloot. Deze radicale verlichting leidt niet tot cynisme en is zelfs geen scepticisme; ze wordt positief en constitutief omgebogen in de realiteit, zonder zich iets voor te spiegelen maar toch met een perspectief, op de toekomst gericht. Op theoretisch vlak betekent zijn immanente benadering dat hij oorzaken niet verbindt met oorsprong doch met hun gevolgen en het mogelijk resultaat voor de gewone mensengemeenschap. Zijn materialisme is een kritische metafysica waarin geen tijd is voor vragen naar eerste oorzaken, van natuur of God.

Dit perspectief van Negri op Spinoza heeft een aantal gevolgen voor dit onderzoek. Ten eerste zijn de opvattingen en uitspraken van Spinoza nog steeds actueel. Ze zijn dat in het algemeen, op een principiële manier, en ze zijn dat ook op een concrete inhoudelijke wijze. De kwestie die hij aan de orde stelt, is die van democratie, wat democratie betekent op niveau van de productie en economie, en wat ze inhoudt met betrekking tot religie, geloof en morele criteria. Of anders geformuleerd: hij heeft het over de menselijke conditie en het samenleven, over geluk en ongeluk en wat we eraan kunnen doen. De uitdrukking 'nog steeds actueel' is op het eerste gezicht contradictoair. Ofwel is een thema altijd geldig en is het 'nog steeds', ofwel wordt een vraag opgeworpen omwille van wat er op het precieze moment en op de bepaalde plek gebeurt, is ze 'actueel' en a fortiori nu, meer dan 3 eeuwen na datum, niet meer. Spinoza thematiseert echter het probleem van actualiteit of van kennis betrokken op de gebeurtenissen als dusdanig; hij doet dat op een principiële en algemene manier waarmee zijn opvattingen actueel blijven. Dus is hij nog steeds politiek

interessant, niet omdat hij blijvende waarheden heeft verkondigd doch precies omdat hij op zijn actualiteit betrokken oordelen heeft geformuleerd. Zijn uitspraken overstijgen de grens van Nederland en de 17<sup>de</sup> eeuw in de mate dat ze gebeurd zijn in een bepaald historisch en maatschappelijk perspectief. Dit betekent dat een zogenaamd 'objectieve' benadering van zijn teksten zinloos is zoals ook een naast elkaar plaatsen van zoveel mogelijk perspectieven.<sup>1</sup> De immanente benadering van Spinoza waar Negri op wijst, houdt juist in dat alles aankomt op de noodzaak of de gegrondheid van het perspectief dat wordt ingenomen. De teksten van beide filosofen kunnen bijgevolg niet anders dan ook op een dergelijke immanente manier benaderd worden. Er moet worden nagedacht over het perspectief van Negri en van Spinoza niet door er zich buiten te plaatsen doch omgekeerd door er zich midden in te plaatsen.

De beoordeling van Negri's benadering van Spinoza kan enkel bestaan in een rechtstreekse interpretatie van de teksten van Spinoza, en op haar beurt kan deze interpretatie enkel betekenen dat wordt nagegaan wat ze oplevert, voor ons, gezien vanuit ons perspectief. Dit onderzoek dient stil te staan bij het eigen perspectief. Dit is de reden waarom in de komende contrapunten een eigen Spinozalectuur naar voor wordt geschoven. Voorafgaandelijk dient daarover te worden opgemerkt dat deze eigen lectuur beïnvloed is door de lectuur van Negri, door de lectuur van Althusser, Balibar, Bove, Deleuze, en door de lectuur van wat gemakshalve de Italianen wordt genoemd: Del Lucchese, Illuminati, Morfino, Visentin.<sup>2</sup> Voorafgaand aan die beïnvloeding werd Spinoza echter ook al gelezen, dus er is tevens sprake van een lectuur die niet beïnvloed is door Negri (en bij uitbreiding de Franse en andere Italiaanse interpretaties) maar die omgekeerd zelf de Negrilectuur heeft bepaald. Die eerdere lectuur gebeurde evenwel nog steeds door de Italiaanse bril van Machiavelli. De eigen lectuur streeft dus geen volledigheid na en evenmin objectiviteit maar wil moedwillig kijken in een bepaald perspectief naar een bepaald profiel van de werkelijkheid. We verenigen onze blik om in alle vrijheid hypothesen te wegen, concepten te vormen, en na te gaan of vragen overbodig dan wel nodig zijn.

Negri heeft het over Spinoza als anomalie. Ook in deze studie is de Hollandse denker een anomalie: hij is geen Italiaan; zijn teksten zijn niet geschreven in het Italiaans. Maar zoals gezegd wordt hij wel bekeken door de bril van de Italiaanse receptie en hij vormt zelf een lens op het Italiaanse denken, van Machiavelli in de eerste plaats, en verder van

1 Dit onderzoek gaat uit van de stelling dat mogelijkheid én wenselijkheid van een 'objectieve benadering' bediscussieerbaar zijn en bouwt argumenten op voor een tegenovergestelde 'subjectieve benadering', dit niet uit onvermogen maar als een keuze. Cfr. *Ricerca* 1, pp. 16-19  
2 Cfr. *Contrapunt* 4, pp. 75-86; Balibar, É., *Spinoza e la politica*, Roma, Manifestolibri, 1996; Bove, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996; 'Le réalisme ontologique de la durée chez Spinoza lecteur de Machiavel' in *La recta ratio. Criticiste et spinoziste?* Textes réunis par Laurent Bove, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1999; Del Lucchese (2004); Morfino, V., *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, LED, Milano, 2002; Visentin (2001)

Ariosto, Petrarca, Boccaccio, Dante, etc.<sup>3</sup> Het gebruik van het concept van multitudine ter vertaling van het sociale perspectief in de politica is volgens Negri een heropnemen door Spinoza van iets dat al eerder was gebeurd, in de renaissance.<sup>4</sup> Bij Machiavelli worden voor het eerst op expliciete wijze perspectief, multitudine, kennis en politiek met elkaar in verband gebracht. Filosofen koesteren graag het vooroordeel dat Plato de alles bepalende auteur is in de humanistische beweging van de renaissance. Maar historici en vooral kunsthistorici weten dat in de artistieke en literaire renaissance de Griekse atomisten en het Joods-Arabisch denken veel nadrukkelijker aanwezig zijn. In vogelvlucht: Dante bijvoorbeeld introduceert realisme en het alledaagse perspectief in de poëzie en haalt rechtstreeks zijn inspiratie bij de dichters ambtenaren van het Siciliaanse hof van Frederik II.<sup>5</sup> Aan dat hof worden de Joods-Arabisch auteurs gelezen en leert men via hun vertalingen de Griekse filosofie kennen; denk aan Averroës' commentaar op Aristoteles.<sup>6</sup> Petrarca vindt in Dante een voorbeeld; Machiavelli in Petrarca. Op theoretisch vlak, in academies en aan universiteiten wordt het verlichte humanisme en ketterdenken verder gezet door mensen als Giordano Bruno. Denk vervolgens aan het exemplarische karakter dat diezelfde vroege Siciliaanse vorst, de eerste die de staat opvat als een kunstwerk, heeft in de vorming van theorieën over en zelfs het concept van de 'renaissance' door de Duitse kunsthistoricus Jacob Burckhardt.<sup>7</sup> Het renaissancebegrip wordt uitgevonden in de 19<sup>de</sup> eeuw, tegen de achtergrond van de verlichting en de sociale revoluties. Marx' belangstelling voor het Griekse materialisme en atomisme is in die context een vanzelfsprekendheid. Het concept van renaissance is van meet af aan geklonken aan het politieke en sociale perspectief van het gemeen, de bonte menigte. In dit opzicht en in de Italiaanse literaire traditie is Negri's gezichtspunt haast klassiek te noemen. Dat Spinoza via Italiaanse poëzie op het idee komt om het machtsvraagstuk te verbinden met het thema van

3 Esposito heeft het over Spinoza als de meest Italiaanse van alle filosofen, en de enige die het denken van Machiavelli heeft geassimileerd tegen het 'monisme van Hobbes' in: *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 2010, pp. 55-56; Ciccarelli, R., 'Un'intervista con Roberto Esposito', in *Il Manifesto* van 14/10/2010. De in dit onderzoek besproken denkers Agamben, Negri en Virno spelen een belangrijke rol in Esposito's beschouwing over (de anomalie van) het Italiaanse denken, de eerste twee erkend als dusdanig, de laatste in zoverre de auteur diens reader over het radicale denken uitgegeven samen met Hardt (1996) als vertrekpunt neemt: 4-5; 218-224; 237-243

4 Deze stelling van een teruggaan naar de renaissance werd ook verdedigd in het artikel: Lavaert, S., 'Multitudine. Een Marxrenaissance bij Italiaanse radicale denkers (Agamben, Illuminati, Morfino, Negri, Virno, Zanini)', in *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, jaargang 43, nummer 1, Imavo, Brussel, 2009, pp. 61-67

5 Cfr. Auerbach, E., *Mimesis. De weergave van de werkelijkheid in de westerse literatuur*, Amsterdam, Agon, 1991, pp. 157-182; Agamben, G., *Categorie italiane. Studi di poetica*, Venezia, Marsilio, 1996, pp. 3-27; Stanze. *La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977 (2006), pp. 121-129; Casarino & Negri, 2008: 8-13

6 Cfr. Illuminati, A., *Averroë e l'intelletto pubblico*, Roma, Manifestolibri, 1996; Leenzenberg, M., *Islamitische filosofie. Een geschiedenis*, Amsterdam, Bulaaq, 2002

7 Burckhardt, J., *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860 (*La civiltà del rinascimento in Italia*, Firenze, Sansoni, 1980); Garin, E., *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970

liefde, de gevoelswereld, verbeelding en een realistische blik op de condition humaine, ligt voor de hand.<sup>8</sup>

### Biografie en geschiedenis

Voor de hedendaagse multitude zou een renaissance van Spinoza, van een immanentiefilosofie en de ervaring van strijd en exodus, goed van pas komen, aldus Negri. Op voorwaarde dat men niet zijn leven gaat vertellen.<sup>9</sup> De biografische illusie zou aan Spinoza's filosofie ontnemen wat er het meest typisch aan is: het materialisme en de democratische politiek. Dit wil zeggen dat het een radicaal atheïstische filosofie is, een revolutionaire filosofie die de rode draad legt van de Italiaanse renaissance van Machiavelli en Giordano Bruno naar de verlichting en het revolutionaire materialisme van de 19<sup>de</sup> eeuw.<sup>10</sup> Vulgariserende biografieën beitelten de filosoof echter vast in de 17<sup>de</sup> eeuw. Zelfs in de beste gevallen, zoals van Spinozaspecialist en biograaf Steven Nadler, zijn dit soort verhalen nutteloos, illusoir, indien ze al niet schadelijk zijn. De aandacht die Nadler bijvoorbeeld besteedt aan de banvloek van de joodse gemeenschap, de cherem in 1656, verdoezelt de buitengewone originaliteit van het werk. En precies het atheïsme toont nochtans aan dat dit werk in niets betrokken is op cherem of joodse gemeenschap. Met alle positieve beweringen die Negri doet over de filosoof, ben ik het eens. Maar de negatieve kritiek die hij verbindt met biografieën, wil ik hier omkeren. Niet ter ontcrachting van zijn hypothese over de politieke betekenis doch juist om de politieke lectuur te bevestigen. Immers, uitspraken kunnen maar een politieke betekenis hebben als ze die ooit op een concrete manier hebben gehad, in hun actualiteit dus. Zoals eerder gezegd, als we nu nog baat hebben bij of verontrust worden door teksten geschreven in de 17<sup>de</sup> eeuw, is dat omdat die teksten ook in hun context dat effect hadden. De betekenis van Spinoza's woorden afleiden uit zijn levensverhaal of ze daartoe herleiden, heeft weinig zin. Nagaan of Spinoza politieke bedoelingen had daarentegen wel, en of er een publiek effect was, een politieke betekenis, en welke. Daartoe worden in dit fragment enkele passages gelezen uit de Briefwisseling: commentaren, antwoorden, verduidelijkingen, weerleggingen en zelfkritiek.

De briefwisseling is in alle opzichten te beschouwen als een intellectuele dialoog en is geenszins minderwaardig of in tegenspraak met andere uiteenzettingen. Een van de grote kenmerken van Spinoza's werk is de

8 In Spinoza's bibliotheek stond een verzamelband van Machiavelli's werken in het Italiaans, een vertaling in het Latijn van *Il Principe* en *De vita solitaria* van Petrarca. Naar Ariosto verwijst hij in het *Theologisch Politiek Traktaat*: zie verder *Contrapunt 9*, p. 158. Voor een beschrijving van zijn bibliotheek zie Koehler & Lucas, 1994: 149-172

9 Negri, A., 'Steven Nadler, una biografia senza pensiero Non raconte la vita dell'ateo' in *Alias* n. 11, bijlage bij *Il Manifesto* van 16/3/2002

10 Deze rode draad wordt ook duidelijk gemaakt in de mooie Italiaanse bloemlezing samengesteld door en met een inleiding van Ciliberto, voorzitter van het Istituto nazionale di Studi sul Rinascimento: *Biblioteca laica. Il pensiero libero dell'Italia moderna*, a cura di Michele Ciliberto, Laterza, Roma-Bari, 2008.

consistentie, dat alles met alles samenhangt en een logisch geheel vormt. Het is Jonathan Israel die wijst op dit systematische karakter en op het feit dat elk element in het oeuvre overwogen en functioneel is.<sup>11</sup> Ik leg Negri's dringende aanbeveling om niet te letten op biografische details naast me neer en lees, in de marge maar met aandacht, de eerste biografen Bayle, Colerus, Lucas, de meer of minder recente biografieën, en de *Vrije Politieke Stellingen* van Van den Enden die voor het verloop van zijn leven zo belangrijk was.<sup>12</sup> Israels werk is een leidraad: zijn interpretatie van de verlichtingsdenker die een radicale aanval pleegt op traditionele politiek en gevestigde godsdienst, harmonieert met Negri's lezing zoals overigens de meeste historische lezingen dat doen. Spinoza is een politiek subversieve denker die sociale veranderingen eist, het ancien régime bekritiseert en daarom godsdiensten ontmaskert als machtsinstrumenten in handen van het establishment en de traditionele machtsklasse.

De verlichting is niet ontstaan in Engeland met Locke of in Frankrijk met Diderot, meent Israel, maar in Holland in het midden van de 17<sup>de</sup> eeuw waar een kleine groep denkers, met in hun centrum Spinoza, een denkreolutie heeft voltrokken. In de geschiedenis hebben daarna enkel nog Marx en Nietzsche zo openlijk en provocerend het geloofssysteem van de maatschappij aangevallen. Spinoza is een atheïst die vindt dat men op de Bijbel, op de Koran en op de Thora het licht van de rede moet laten schijnen. Mirakelen, hemel, hel en duivels zijn fantasie-ideeën die voortkomen uit angst en angst dient lijdzaamheid. Politiek is daarvan het tegenovergestelde. Politiek heeft te maken met mensen die zichzelf bepalen of tenminste zelf iets proberen te betekenen, weliswaar niet tegenover de natuurlijke orde der dingen die is wat ze is en zich door mensen niet laat beheersen en dwingen, maar tegenover elkaar. Het vergt moed om zich niet te laten bepalen door anderen, moed om zich niet passief te laten meevoeren en om de angst het hoofd te bieden. Mensen mogen weinig kunnen uitrichten tegenover de natuur, - wij mensen zijn onderdeel van de natuur en die natuur is onbedwingbaar wat ze is -, maar we kunnen wel een verschil maken tegenover

11 Israel, J., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001; *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006; *In strijd met Spinoza. Het failliet van de Nederlandse Verlichting (1670-1800)*, Amsterdam, Bert Bakker, 2007. Israel verdedigde deze stelling tijdens een lezing gehouden op 7 juni 2007 aan de Universiteit van Amsterdam ter gelegenheid van het 375ste geboortejaar van Spinoza. Zijn lezing kaderde in een reeks van drie; de andere twee lezingen werden gehouden door Spinoza-kenners Herman De Dijn en Steven Nadler. Tijdens de studiedag Spinoza and the Sciences die plaatsvond de dag daarna op 8 juni, gingen dezelfde drie conferenciers in discussie; Israel en Nadler verdedigden het historische of politieke perspectief en een materialistische Spinoza terwijl De Dijn de visie van een metafysische en cognitieve Spinoza naar voor bracht. Sommige van Israels uitspraken gehoord tijdens de lezing en de studiedag hebben een artikel geïnspireerd dat gepubliceerd werd in het *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*: Lavaert, S., 'Geloof, angst, moed en macht: de elementen van Spinoza's politica' in *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, jaargang 43, nummer 3, Brussel, Brussel, 2009, pp. 21-30

12 Van den Enden, F., *Vrije Politieke Stellingen*. Met een inleiding van W. Klever, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1992

elkaar. Spinoza zien als de vuurlont tot een radicale verlichting heeft als gevolg dat zijn politieke betekenis centraal komt te staan. Het is niet verwonderlijk dat hij in zijn tijd op grote weerstand stuitte; hij stelde immers de traditionele verdeling van macht en klassen in vraag. Overigens heeft hij die verontrustende politieke betekenis ook nog vandaag; het voltrekken van zijn denken vergt nog steeds een grote dapperheid. Spinoza is de eerste filosoof in de geschiedenis die “systematisch de voordelen van democratie, individuele vrijheid en ook gelijkheid bepleitte als grondslag van een zuivere seculiere sociale en ethische theorie”.<sup>13</sup> Seculier want goed en kwaad zijn zonder betekenis tenzij in relatie tot de ethische en sociale systemen; seculier want om te weten dat ethische opvattingen relatief zijn aan reële machtsverhoudingen, moet men mensen bestuderen als natuurverschijnsel. Israel beklemtoont de consistentie en het systematische karakter; het komt erop neer dat je de elementen van Spinoza’s leer niet kunt scheiden. Je moet het hele pakket nemen: als je democratie wil, moet je de moed hebben voor atheïsme.

De these van Israel wordt gedeeld door biografen en historici. Wallerstein bijvoorbeeld schrijft in het tweede deel van zijn magnum opus dat de intellectuele grondslagen van de Franse Revolutie te vinden zijn bij Spinoza.<sup>14</sup> Overigens heeft dat belang van de filosoof alles te maken met de historische context waarin hij zich bevond. Er zijn 3 breekmomenten in de geschiedenis van de moderne wereldeconomie: rond 1500, rond 1650 en rond 1800 waarbij 1500 het begin markeert van het kapitalistische wereldstelsel, 1800 staat voor industrialisering als beslissende verandering en 1650 staat voor de vorming van de moderne denkbeelden en de stichting van de eerste kapitalistische staten waaronder Nederland. Spinoza bevond zich middenin. In zijn verhaal van het hegemonieverloop in de wereldeconomie (en in politiek) legt Wallerstein de nadruk op het belang van religie. Van in het begin was religie een bindende kracht die verschillende belangen van een machtsbeweging bij elkaar hield en een propagandamachine leverde zodat de eerste politieke partijen konden worden gevormd. Interessant is voorts nog dat de drie historische contexten ongeveer deze zijn van de drie auteurs waarop Negri zijn verhaal bouwt: Machiavelli, Spinoza en Marx. Doch niet enkel marxistische geschiedkundigen, ook de door Negri bekritiseerde Spinozabiograaf Steven Nadler bepleit de politieke betekenis die onlosmakelijk verbonden is met de radicale kritiek van het geloofssysteem. In *Spinoza’s Heresy* onderzoekt hij waarom de filosoof op zo’n strenge en onverbiddelijke manier werd verbannen uit de joodse gemeenschap.<sup>15</sup> Hij meent dat er meer aan de hand was dan een ontkenning dat de *Thora* het letterlijke woord van God is, of het joodse volk uitverkoren. Er was meer dan de verwerping van de antropomorfe kenmerken van God, dat deze enkel in filosofische zin zou bestaan. Dit is inderdaad godslaster-

<sup>13</sup> Israel, 2007: 5

<sup>14</sup> Wallerstein, I., *Het moderne wereldstelsel II. Mercantilisme en de consolidatie van de Europese Wereldeconomie 1600-1750*, Heureka, Weesp, 1983, pp. 5, 52-55

<sup>15</sup> Nadler, S., *Spinoza’s Heresy. Immortality and the Jewish Mind*, Oxford University Press, New York, 2001



lijk, de ketterij was een feit maar op zich lijkt ze onvoldoende reden voor een dergelijke straf. Wel werd ze voldoende reden met wat ze politiek betekende. Dat Spinoza zijn beweringen deed in de context van de onstuimige Hollandse politiek, speelde beslist een rol. Maar wat de boosheid vooral moet hebben opgewekt, is zijn verwerping van de onsterfelijkheid van de ziel. Op het moment dat Spinoza zijn onthullingen deed, probeerde de joodse gemeenschap zich net te herstellen van een grote crisis ontstaan rond de twist over de eeuwige straf. De inzet van die ruzie had te maken met machtspositioneringen tussen rivaliserende rabbijnen en met het dwingende belang van regels en rituelen, of de machtspositie van de rabbijnen tegenover de joodse menigte. De standpunten van de twistende partijen waren aan beide zijden gebaseerd op de persoonlijke, individuele onsterfelijkheid van de ziel. Daarbij komt dat de gemeenschap net van de Hollandse overheid een zekere erkenning had gekregen, en een plaats om haar doden te begraven. Precies op dat gevoelige moment dreigden Spinoza's opvattingen en uitspraken het broze interne en externe evenwicht te verstoren; het was er echt het moment niet voor.

Een van de belangrijkste bronnen van zowat alle hedendaagse biografieën, ook die van Nadler, is het 'magistrale' *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studiën over Hollandse vrijgeesten* van K.O. Meinsma, oorspronkelijk verschenen in 1896.<sup>16</sup> Het is een uitvoerige studie van de filosoof én zijn omgeving met in bijlage uittreksels uit historische documenten. Meinsma laat zijn verhaal over Spinoza beginnen samen met dat van de Hollandse libertijnen in de strijd tegen de "Roomsche kerk en de Spaansche inquisitie" in het jaar 1512 toen in Den Haag Herman van Rijswijck wegens ketterij op de brandstapel werd gebracht. Reeds 10 jaar eerder was van Rijswijck al eens veroordeeld omwille van stellingen waartoe hij "op grond zijner Averroïstische wijsbegeerte geraakt was".<sup>17</sup> Dat hij niet meteen op de brandstapel belandde, mag verbazing wekken. In het vonnis van de inquisiteur stonden stellingen opgesomd die geen regering van het christelijke Spanje zou hebben geduld: de wereld bestaat in eeuwigheid en nam geen aanvang met de schepping; God heeft nooit engelen geschapen, noch goede, noch slechte; er bestaat geen hel; op dit leven volgt geen ander: samen met Socrates stierf ook zijn ziel zoals zij met zijn lichaam een aanvang nam; Aristoteles en zijn commentator Averroës waren zeer dicht bij de waarheid in tegenstelling tot Christus, een dwaas, die schadelijk was voor het mensdom.<sup>18</sup> Meinsma beschrijft hoe daarna langzaam een cultuur van verdraagzaamheid en vrijdenkerij ontstaat in de lage landen. Hij citeert met name burgemeester Hooft (vader van de dichter) en diens invloed ten gunste van deze evolutie. Ter verdediging van

16 Meinsma, K.O., *Spinoza en zijn kring: Historisch-kritische Studiën over Hollandse Vrijgeesten*, Den Haag 1896, herdruk Utrecht 1980; Nadler, S., *Spinoza A life*, Cambridge University Press, Cambridge MA, 1999

17 Meinsma, 1980: 3. Spinoza's verhaal begint volgens Meinsma in de jaren waarin Machiavelli actief was: in 1502 werd hij diplomaat in functie van de Florentijnse republiek, in 1512 werd hij in ballingschap gestuurd. Zie verder *Contrapunt* 12, pp. 198-201

18 o.c., p. 2

een eenvoudige ambachtsman, de fluweelwerker Vogelsangh die naar aanleiding van de godsdienstoorlogen zelf de Bijbel was gaan lezen, daarvoor zelfs Latijn, Grieks en Hebreeuws was gaan studeren en moeilijkheden kreeg toen hij ijverig zijn nieuwe inzichten ging verbreiden, hield Hooft een betoog in de regentenraad. Waarom, vroeg hij hen, “zijn wij tegen de Spaanse dwingelandij opgestaan? Was het niet omdat wij geen gewetensdwang en vrijheidsbekorting konden dulden?” “Ik begrijp niet, dat gijlieden de menschen niet rustig in hunne eigen overtuiging kunt laten leven, zoolang zij geen gevaar veroorzaken voor de gemeene vrijheid. Handelend op de wijze, zooals gij voornemens schijnt te handelen, vervalt gij uit afkeer van wreedheid tot wreedheid, en eer gij zelve vrij zijt, gaat gij al heerschen over andersdenkenden”.<sup>19</sup> Tegen het midden van de 17<sup>de</sup> eeuw, met de vele twisten over godsdienstige kwesties, waren velen hun godsdienst kwijtgeraakt en stonden dichter bij het atheïsme dan bij het christendom: “tal van overtuigde atheïsten en vrijdenkers liepen op Hollandschen bodem rond: zóó, dat men nauwelijks wist of de Nederlanden dan wel Italië in dat opzicht de kroon spande”.<sup>20</sup> Als Vanini goddeloze stellingen wilde verkondigen waarvoor zijn durf ontbrak, legde hij ze in de mond van een “Amsterdamschen atheïst”.<sup>21</sup> En het bleef niet bij libertijnen, de Utrechtse Voetius kende in 1648 tal van soorten: “Atheïsten, Politieken en Machiavellisten; Epicuristen, Lucianisten en Naturalisten; Pelagianen, Socinianen en Enthousiasten... een katalogus zonder einde”.<sup>22</sup>

In die context wordt Spinoza geboren, in Amsterdam in 1632, als zoon van een joodse handelaar, een banneling gevlucht voor de inquisitie uit Portugal.<sup>23</sup> De jonge Baruch volgt onderwijs in de Talmoed Thoraschool van de sefardische gemeenschap. Hij leert Hebreeuws en maakte zich vertrouwd met de filosofische, literaire en theologische joodse traditie. Rond zijn twintigste vult hij zijn opleiding aan met lessen Latijn bij Frans Van den Enden, een voormalige jezüetenpater afkomstig uit Vlaanderen. Zo leert hij de klassieke literatuur kennen. In dezelfde periode en kringen maakt hij kennis met de actuele filosofie en wetenschap, en met de leer van Descartes. Daarmee slaat hij een weg in die haaks staat op de voor hem verwachte bestemming, namelijk de voortzetting van zijn vaders handelszaak in oosterse waren en een leven binnen de traditie van de joodse gemeenschap. Al snel komt aan beide een einde. Zijn verwijdering van de joodse gemeenschap en zijn onorthodoxe opvattingen leiden tot verbanning uit de synagoge. De zwaarte van deze ‘straf’ doet sommigen vermoeden dat de joodse gemeenschap met deze banvloek een signaal

19 o.c., pp. 10-11

20 Ibid.

21 o.c., p. 34

22 Ibid.

23 Meinsma beschrijft uitgebreid de joodse context van Spinoza en laat dat verhaal beginnen op 31 maart 1492 toen 800.000 joden met een banvonnis gedwongen werden Spanje te verlaten. Naast Meinsma is deze biografische samenvatting gebaseerd op de lectuur van Spinoza's brieven, op de historische biografieën en enkele recente werken, respectievelijk: Bayle, P., *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg, 1983; *Over Spinoza*, bezorgd door H. Krop en J van Sluis, Budel, Damon, 2006; Koehler & Lucas (1994); Gullan-Wuhr, M., *Within Reason – A life of Spinoza*, St. Martins Press, New York 1998 (*Spinoza, een leven volgens de rede*, Lemniscaat, Rotterdam, 2000); Nadler (1999) en (2001); de Vries, T., *Spinoza Biografie*, Amsterdam, de Prom, 2003 (1972)

wilde geven aan de Hollandse overheden dat zij ketterij ten zeerste veroordeelden, dat zij geen subversieve elementen duldden, dat zij de leden van hun gemeenschap onder controle hadden.<sup>24</sup> Spinoza op zijn beurt reageert ongewoon en opmerkelijk op de banvloek, namelijk hij doet niets. Banvloeken waren een vrij gewone maatregel, zij het in dit geval dat maatregel en overtreding totaal niet in verhouding waren, en de getuchte kon mits excuses meestal een opheffing van de ban krijgen. Hij trekt zich echter niets aan van de hele zaak. Hij biedt geen verontschuldigingen aan, onderneemt niets. Daarmee wordt zijn uitbanning een feit wat het einde betekent van zijn handelsactiviteiten. Hij kiest voor het sobere bestaan van intellectueel die in alle onafhankelijkheid zoveel mogelijk tijd besteedt aan lezen en schrijven en een eenvoudige job doet, lenzenslijper, om in zijn levensonderhoud te voorzien.

Spinoza consolideert de nieuwe koers in zijn leven door te verhuizen naar het platteland, naar Rijnsburg bij Leiden, later naar Voorburg en nog later naar Den Haag. Hij is dan ongeveer 30 en in zijn halvelings zelf gekozen ballingschap begint hij te schrijven: aan de *Korte Verhandeling*, de *Verhandeling over de Verbetering van het Verstand* en *De beginselen van de wijsbegeerte van René Descartes*.<sup>25</sup> De laatste tekst publiceert hij op vraag van en ten behoeve van vrienden en kennissen. Het is de uitgeschreven tekst van zijn uitleg over Descartes' leer, een soort van syllabus van het privécollege dat hij hield voor geïnteresseerde gelijkgestemden, niet zijn eigen denken. Hij begint te schrijven aan de *Ethica* maar onderbreekt alle systematisch onderzoek voor het schrijven van een tekst die dringend is, waarin hij zich genoodzaakt ziet politiek stelling te nemen en die anoniem wordt gepubliceerd: het *Theologisch Politiek Traktaat*. Van de *Ethica* circuleren ondertussen delen en samenvattingen maar Spinoza komt niet toe aan publicatie. Het is te gevaarlijk of hij is niet tevreden. Hij heeft contact en schrijft brieven met andere schrijvers en intellectuelen zoals Boyle en Leibniz. Ook schrijft hij een *Grammatica van het Hebreeuws*.<sup>26</sup> Aan de *Ethica* wordt altijd verder geschaafd en een nieuw project wordt opgezet: een systematische verfijning en/of herziening van zijn politieke reflecties nu niet onder tijdsdruk van de dringende omstandigheden. De *Politieke Verhandeling* zal onafgewerkt blijven. Drie jaar voor zijn dood wordt het *Theologisch Politiek Traktaat* verboden. Op 45-jarige leeftijd sterft Spinoza aan longtuberculose, vermoedelijk het gevolg van zijn beroep.<sup>27</sup>

24 Meinsma wijst op het feit dat de Amsterdamse marranen naar het voorbeeld van de katholieken en de protestantse predikanten (zoals blijkt uit de verdedigingsrede die Hooft hield voor Vogelsangh), hun eigen inquisitie in het leven riepen en "hoe zij, op hunne beurt inquisiteurs geworden, de waanzinnige poging doen om de gedachte aan banden te leggen, tot een voorgeschreven geloof te dwingen": Meinsma, 1980: 44. Hij beschrijft dit aan de hand van het verhaal van Uriel da Costa: 44-54. Nadler volgt deze interpretatie, net als de Vries.

25 Spinoza, *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs welstand; Vertoog over de Verbetering van het Verstand*; René Descartes, *Beginselen van de Wijsbegeerte*, en *Metafysische Gedachten*, in *Korte Geschriften*, bezorgd door F. Akkerman, H.G. Hubbeling, F. Mignini, M.J. Petry, N. & G. Van Suchtelen, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1982

26 Spinoza, *Abrégé de Grammaire hébraïque*, Vrin, Paris, 2006

27 Gullan-Wuhr, 2000: 353-354

De man die hij op zijn 20<sup>ste</sup> leert kennen als leraar Latijn zal in vele opzichten een leermeester blijken. Van het *Theologisch Politiek Traktaat* over de *Ethica* tot in de *Politieke Verhandeling* herkennen we structuur en inhoud van de *Vrije Politieke Stellingen*. En in het leven dat hij leidde, was hij een voorbeeld voor Spinoza. De in 1602 in Antwerpen geboren Frans Van den Enden trad als jongeling toe tot de orde der jezuiten en studeerde filosofie, klassieke filologie en theologie. Rond zijn dertigste was hij wegens dwalingen uit de orde weggezonden, een gebeurtenis waarna alles anders wordt. Daarna studeert hij geneeskunde, gaat reizen, fungeert als politiek adviseur. Hij huwt, krijgt kinderen, verhuist naar Amsterdam waar hij eerst een geneeskundige praktijk vestigt, daarna een 'kunstwinkel' die prenten en schilderijen tentoonstelt en boeken uitgeeft. Als hij 50 is, gaat de uitgeverij failliet en begint Van den Enden een Latijnse school die al snel een goede naam verwerft. Zo krijgt hij Spinoza als leerling. Baruch is ouder dan zijn gewoonlijke cursisten en briljant waardoor hij hem tot een soort van assistent benoemt. Een van de geliefkoosde onderwijsmethodes van de Vlaamse vrijdenker is het declameren van Latijnse toneelstukken die hij minstens in één geval zelf schreef.<sup>28</sup> Van den Enden is atheïst en een radicale democraat. Als hij 60 is – Spinoza is dan 30 – komt hij in conflict met de Amsterdamse stedelijke overheid wat zijn activisme alleen maar aanmoedigt, het komt steeds meer op de voorgrond. In die periode publiceert hij de *Vrije Politieke Stellingen*. Op zijn 70<sup>ste</sup> zijn de conflicten dusdanig dat hij niet in Amsterdam kan blijven; hij verhuist met zijn school naar Parijs. Ook daar is hij politiek actief en raakt betrokken bij een samenzwering tegen Lodewijk XIV. Hij wordt verraden, gearresteerd, ter dood veroordeeld en op zijn 72<sup>ste</sup> opgehangen op de Place de la Bastille – in datzelfde jaar, drie jaar voor het overlijden van Spinoza – wordt het *Theologisch Politiek Traktaat* verboden.

Van den Enden buigt zich in de *Vrije Politieke Stellingen* over de vraag hoe de Staat kan worden ingericht, rekening houdend met de menselijke natuur, met het feit dat iedereen streeft naar welstand en wetende dat men in dat streven in zijn eentje zwak is en verenigd sterk. Essentieel in dit onderzoek is de analyse van de passies. Er worden 'goede' passies onderscheiden die ons drijven tot samenwerking en 'slechte' passies die we met andere passies moeten tegenwerken. Godsdienst heeft met politiek te maken en moet dus politiek beoordeeld worden. Van den Enden is van oordeel dat de actuele godsdienst mensen heeft gereduceerd tot slaven. Voor de stabiliteit van de staat is gelijkheid en lotsverbetering van de sociaal zwakken essentieel. Ook is het steeds de macht van de menigte die de wet stelt. De menigte is niet een massieve unitaire massa doch een bont geheel van mensen die veel verschillende dingen denken en willen. Strevingen naar het eigen voordeel inzake eer en rijkdom moeten gebruikt worden als hefboom voor de publieke zaak. Dit lukt het best in een democratie want enkel een democratie kan zichzelf voortdurend verbeteren.

28 Van den Enden, F., *Philedonius*. Édition critique de Marc Bedjaï, Kimé, Paris, 1994

## Verborgen in een biografie

Na het overlijden van Spinoza en Van den Enden verschijnen een aantal teksten die erop wijzen dat hun atheïsme en democratiegedachten een zeker publiek bestaan kennen. Zo is er de *Dictionnaire historique et critique* met een uitvoerig “Lemma Spinoza” geschreven door Pierre Bayle.<sup>29</sup> Deze Franse protestant woonde en werkte in Rotterdam de laatste twee decennia van de 17<sup>de</sup> eeuw nadat hij was gevlucht voor de vervolgingen waaraan protestanten onder Lodewijk XIV onderhevig waren. Tot aan zijn dood in 1706 leefde hij teruggetrokken en wijdde zich aan de studie en aan het schrijven van artikelen over wetenschap en geschiedenis, boekrecensies voor zijn tijdschrift *Nouvelles de la république des lettres* en veel brieven aan familie en geleerden verspreid over West-Europa. We refereerden reeds naar Israëls oordeel dat niet de radicale ideeën van Spinoza afzonderlijk genomen nieuw waren, wél de integratie ervan in een systematisch geheel. En dat elk onderdeel van zijn redenering één coherent geheel vormde, moet schokkend geweest zijn. Als geen ander heeft Bayle dit ingezien. “Spinoza’s prime contribution to the evolution of early modern Naturalism, fatalism, and irreligion, as Bayle – and many who followed Bayle in this – stressed, was his ability to integrate within a single coherent or ostensibly coherent system, the chief elements of ancient, modern, and oriental ‘atheism’”<sup>30</sup>. De lengte van zijn artikel, het was het langste in zijn *Dictionnaire*, wijst op het belang dat de ‘philosophe de Rotterdam’ hechtte aan dit onderwerp. Zo lang was het lemma dat het een jaar na de oorspronkelijke Franse verschijning afzonderlijk in Nederlandse vertaling werd uitgegeven; ook de vertaling wijst op het belang dat eraan werd gehecht. En dan vallen nog een aantal zaken op. In tegenstelling tot tijdgenoten bespreekt Bayle de opvattingen van Spinoza op een neutrale, zakelijke toon. Niet dat hij het met hem eens is, verre van. Bayle neigt tot het aannemen van een dualisme en een zelfstandig beginsel voor het kwaad terwijl God enkel oorzaak van het goede is. Voor Spinoza is de substantie oneindig en dus is er maar één substantie die gelijk is aan God en de natuur: buiten God of de natuur is er niets. Dit doorgedacht komt hij uit op een volstrekt niet antropomorfe God wiens beeld wordt ontdaan van elk kenmerk van een persoon. Als men dit doordenkt, wordt de voorzienigheid van God ontkracht en bijgevolg het gezegd dat hij zou lenen aan politieke instellingen. Daar was Bayle het niet mee eens maar zijn toon is opvallend neutraal plus hij beperkt zich tot een filosofische beginselkritiek en gaat niet in op de theologische kwestie, laat staan op de politieke consequenties. Israel wijst er op dat het in die tijd een beproefde methode was bepaalde denkbeelden te propageren onder het mom van een kritiek. Wat de vraag doet rijzen of Bayle werkelijk Spinoza bestreed of omgekeerd, hij zijn inzichten heimelijk propageerde.

Dan is er nog het libertijnse pamflet, een tekst die vermoedelijk werd geschreven op het einde van de 17<sup>de</sup> eeuw en voor het eerst in 1712 werd gepubliceerd onder de titel *L’esprit de Spinoza*, verborgen in en voorafgegaan

29 Bayle (1983); Bayle (2006)

30 Israel, 2001: 230; Bayle, 1983: 29 (2006: 62)

door een biografie, *La vie de Monsieur Benoit de Spinoza*.<sup>31</sup> Het verhaal van de oude biografieën is ingewikkeld. Na het overlijden van Spinoza in februari 1677 publiceren zijn vrienden op het einde van datzelfde jaar het verzamelde werk met in het *Præfatio* van Jarig Jelles enkele woorden over zijn leven.<sup>32</sup> Twintig jaar later publiceert Bayle zijn *Dictionnaire* met het Spinozalemma waarin ook enkele biografische aantekeningen. In 1705 wordt door de Duitse lutheraan Johannes Kohler of Colerus de eerste echte biografie gepubliceerd in het Nederlands. Hij baseerde zich op Bayle en op aantekeningen bij de Duitse publicatie van Spinoza's verzameld werk.<sup>33</sup> Aan verwijzingen in *La vie* kan men aflezen dat de auteur zich de laatste decenia van de 17<sup>de</sup> eeuw in Nederland bevond en dat de tekst in manuscriptvorm reeds veel vroeger dan 1712 moet hebben gecirculeerd. Bijgevolg neemt men aan dat de auteur Jean Maximilien Lucas is, een Franse journalist die gedurende een periode in ballingschap leefde in Nederland.<sup>34</sup> En dat zijn biografie dateert van 1678, door Bayle reeds werd gelezen en betrouwbaarder is dan die van Colerus.<sup>35</sup> Naar de auteur van het boek dat werd verborgen in de biografie blijft het gissen maar volgens Israëls bronnen zou het gaan om Jan Vroesen.<sup>36</sup> "Het boek, een samenraapsel van Spinoza's meest omstreden ideeën, waaronder vertaalde fragmenten uit de *Tractatus* en de *Ethica*, gekruid met een vleugje Vanini, werd met meer dan de gebruikelijke ijver door de Staten van Holland verboden; de meeste exemplaren werden in beslag genomen en vernietigd".<sup>37</sup> Dit veroordeelde het boek tot een ondergronds bestaan van samizdat en handgeschreven kopieën die ons nu met tal van varianten zijn overgeleverd. Niettegenstaande de titel die men gaf in de recente publicatie, *Traité des trois imposteurs*, heeft de tekst weinig kenmerken van een verhandeling. De stellingen worden niet gepresenteerd op de genuanceerde manier zoals dat wel het geval is bij Machiavelli en Van den Enden, of op de voorzichtige en overwogen manier als van Spinoza. De hoofdthese van het pamflet is dat de drie monotheïstische (en bij uitbreiding alle) religies fabels zijn geïnspireerd door en aanvaard omwille van de angst van mensen. Het zijn fabels uitgevonden door bedrieglijke bewindslui die zo angstige mensen tiranniseren. De stijl is een andere dan die van Spinoza maar inhoudelijk worden op dezelfde

31 *L'esprit de Spinoza – Traité des trois imposteurs Moïse, Jésus, Mahomet*, Max Milo Editions, Paris, 2001; *Livre des trois imposteurs*, Édition établie et préfacée par Raoul Vaneigem in *L'Art de ne croire en rien*, Payot, Paris, 2002; *Over drie bedriegers Mozes, Jesus, Mohammed*, Uitgeverij Voltaire, Hertogenbosch, 2008. Ik heb deze drie uitgaven doorgenomen, geen van allen kritische uitgaven en met onnauwkeurigheden. De Nederlandse vertaling door I. Gay is gedeeltelijk gebaseerd op de Franse uitgave van 2001 en op een Latijns manuscript *De tribus impostoribus* dat is opgenomen in een proefschrift van J. Presser, *Das Buch 'De tribus impostoribus'*, Amsterdam, 1926.

32 *Opera Posthuma*. Amsterdam 1677, Riproduzione fotografica integrale a cura di P. Totaro e con prefazione di F. Mignini, Quodlibet, Macerata, 2008, pp. 1-37; Koehler & Lucas, 1994: 113-117

33 Koehler & Lucas, 1994: 121-145

34 Ibid.

35 Meinsma, 1980: 7; Koehler & Lucas, 1994: 122-126

36 Israel, J., *De republiek 1477-1806*, Franeker, Van Wijnen, 1996 (*The Dutch republic. Its Rise, Grætness, and Fall, 1477-1806*, Oxford, 1995), pp. 1153-1154; Israel, 2006: 696

37 Israel, 1996: 1153

manier religies politiek beoordeeld en is de opzet een ontmaskering van religieuze en morele vooroordelen, om de mensen te bevrijden van of tenminste te leren leven met hun angst.

## Niet voor publiek

Een van de redenen om Spinoza's brieven erbij te nemen, is de hoop op een vrijmoedig geformuleerd en minder voorzichtig commentaar op de actualiteit. Het is wel duidelijk dat men in zijn tijd veel ervaring had met het verbreiden van opvattingen en uitspraken op een ondergrondse manier. Dat men teksten verspreidde, verborgen in andere en opvattingen communiceerde onder het mom van iets anders. Spinoza's voorzichtigheid is legendarisch, 'caute' zijn handtekening. Zijn verborgen schrijfwijze is overigens uitgebreid bestudeerd.<sup>38</sup> We lezen dus de brieven met de vraag in gedachten of die tekstvariatie iets reveleert over wat hij nu eigenlijk wilde zeggen. Dit zijn immers persoonlijke aantekeningen, woorden geschreven aan vrienden of gelijkgestemden, zinnen die nooit voor publicatie bestemd waren. Hij wisselde van gedachten met bekende en onbekende geleerden, met vrienden en kennissen uit het culturele milieu in Amsterdam, met bewonderaars, pupillen en heel soms met verontruste tegenstanders. Thema van veel van die virtuele discussies was hetgeen waarover iedereen toen sprak: de leer van Descartes, of Bacon. Volgens Spinoza zijn ze beiden fout. Hun vergissing bestaat daarin dat ze niet de oorzaak hebben kunnen achterhalen van het menselijke dwalen. Dit komt omdat ze beiden denken dat de menselijke wil vrij is. Ze maken zichzelf wijs dat het verstand wordt gevoed met de wil, of zoals Bacon zegt, geolied met de wil.<sup>39</sup> Reeds in een van de oudste brieven die ons is overgeleverd, gericht aan Oldenburg en geschreven vanuit Rijnsburg in 1661, drukt Spinoza ideeën uit die de kern zullen vormen van de *Ethica*. Hij ziet de wil namelijk als een gedachteconstructie, meer nog, de wil is denken. Wat we denken, willen we, en wat we willen, denken we. Maar betekent dit ook dat we kunnen realiseren wat we willen, dat we beheersen wat we willen, dat ons denken bergen kan verzetten? Neen, zo is het niet want de wil is niet vrij. Ze is "gedetermineerd door uitwendige oorzaken".<sup>40</sup> In zijn antwoord drukt Oldenburg Spinoza op het hart dat deze vrij zijn gedachten kan uitspreken, niemand anders komt de brieven te zien. Hij weet dat publiek maken van bepaalde opvattingen gevaarlijk is. De man in Londen bericht over hetgeen waar ze in zijn kring mee bezig zijn, "het samenstellen van een studie over de mechanische vlakken, in de overtuiging dat de vormen en hoedanig-

38 Cfr. Leo Strauss in *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelswissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, in *Gesammelte Schriften*, vol 1, Metzler, Stuttgart-Weimar, 1996, en in *La persécution et l'art d'écrire*, Éd. De l'Éclat, 2003, pp. 177-253 (*Persecution and the Art of Writing*, Chicago, 1952)

39 Briefwisseling, p. 75; Bacon, F., *The New Organon*, Indianapolis, 1960, p. 52: "The human understanding is no dry light, but receives an infusion from the will and affections;"

40 Briefwisseling, p. 76

heden der dingen het best kunnen worden verklaard vanuit mechanische grondbeginselen, dat alle verschijnselen in de natuur door beweging, gedaante en structuur en hun verschillende verbindingen teweeggebracht worden, en dat wij onze toevlucht niet hoeven te nemen tot onverklaarbare vormen en verborgen hoedanigheden, als in een wijkplaats der onwetendheid”.<sup>41</sup> Hij heeft het over een boek dat hij zal sturen, van Boyle vermoedelijk. En bekritiseert de stellingen die zijn Hollandse vriend in zijn vorige brief heeft uiteengezet. Spinoza repliceert prompt met een aantal verduidelijkingen die we, opnieuw, bijna letterlijk terugvinden in het begin van de *Ethica*. Het bestaan van een gedefinieerde zaak vloeit niet voort uit de definitie; wel geldt dit voor de definitie van een attribuut. Een attribuut is iets dat in en door zichzelf begrepen wordt, uitgebreidheid bijvoorbeeld, of ook God. Attribuut staat voor het wezen van een substantie, en substantie is de term die wordt gebruikt wanneer hij het heeft over het noodzakelijke dat op zijn beurt onderscheiden wordt van ‘modificatie’ of ‘accidentie’, wat niet noodzakelijk is. Daar buiten, buiten noodzakelijkheden en toevalligheden, “in de werkelijkheid, dat wil zeggen buiten ons verstand, bestaat niets”<sup>42</sup>. In deze dialoog met Oldenburg lezen we dat het punt van discussie niet is of Descartes of Bacon gelijk heeft, of de ervaring moet gezien worden als grondslag voor kennis of de rede; Descartes en Bacon hebben beiden geen gelijk. Spinoza is het niet eens met vakfilosofen, met geleerden uit professie. Beiden dwalen omdat ze de illusie koesteren dat wij mensen vrij zijn. Het vooroordeel dat hij wil doorprikken, is dat van de filosofie die denkt alles te kunnen beheersen via kennis, hetzij vertrekkende van de ratio, hetzij zich baserend op de empirie. Niet dat er geen onderscheidingen dienen gemaakt te worden. Wat noodzakelijk is wat het is en wat anders kan zijn dan het is; wat door zichzelf is wat het is en wat door iets anders is wat het is; binnen en buiten: dit zijn de onderscheidingen die hij maakt. Op grond van de juiste onderscheidingen kiest men vervolgens de juiste woorden: mensen worden niet geschapen doch “slechts verwekt”. Deze juiste woorden leiden op hun beurt tot betere inzichten zoals dat “hun lichamen reeds van tevoren bestonden, zij het ook in een andere vorm”.<sup>43</sup> Niets ontstaat uit het niets; er bestaan geen wonderen. Descartes’ visie is een verkapt moralisme: door te menen dat mensen vrij zijn in wat ze willen, worden ze persoonlijk verantwoordelijk, ja schuldig, voor wat fout loopt. In een volgende etappe van de correspondentie bediscussiëren de twee vrienden het werk van Boyle over het salpeter; Spinoza’s replieken zijn in de gekozen terminologie en standpunten een bevestiging van het materialisme. Een vraag van Oldenburg naar de eerste oorzaken laat hem toe de verbinding te maken met zijn *Verhandeling over de Verbetering van het Verstand* dat hij nog niet durft te publiceren want hij weet dat de theologen er een schandaal van zullen maken. Immers, hij keert alle geïstitutionaliseerde opvattingen om. Wat men als geschapen ziet, is een attribuut van God, en wat men als een attribuut van God ziet, is volgens

41 o.c., p. 79

42 o.c., pp. 82-83

43 o.c., p. 83



hem geschapen. Plus onderscheidt hij God niet op die wijze van de natuur zoals men gewoonlijk doet.<sup>44</sup>

In Amsterdam heeft Spinoza vrienden die hem in Rijnsburg bezoeken en gesprekken voeren die dan verder worden gezet per brief. Onderwerp van die gesprekken is de filosofie van Descartes en Spinoza's opvattingen daar tegenover die hij neerschrijft in de *Ethica*, dezelfde onderwerpen waarover met Oldenburg van idee wordt gewisseld. In een brief aan een van de bevriende clubleden Simon de Vries wordt verduidelijkt dat attribuuft en substantie gewoon hetzelfde zijn, en dat het feitelijke bestaan van iets nooit uit definities kan afgeleid worden, daarvoor hebben we ervaring nodig.<sup>45</sup> Omgekeerd hebben we geen ervaring nodig voor dingen wier bestaan niet valt te onderscheiden van de essentie want ervaring leert ons nooit de essentie van iets kennen. Dingen waarvan existentie en essentie samenvallen zijn eeuwige waarheden, bijvoorbeeld dat uit niets niets kan ontstaan: dit soort eeuwige waarheid bestaat enkel binnen onze menselijke geesten. Nu zegt Spinoza het niet met zoveel woorden maar je kunt dit toch niet anders begrijpen dan dat er een onderscheid is tussen het feitelijke bestaan en de ideeën die een bestaan hebben enkel in mensengeesten en waarvan bestaan en essentie overigens samenvallen; voor dingen die feitelijk bestaan, geldt dit niet.

De arts, auteur van een Nederlands woordenboek en directeur van de Amsterdamse schouwburg, Lodewijk Meyer, is ook een van de vrienden van de club die graag discussieerde met Spinoza en een rol heeft gespeeld in de uitgave van sommige van zijn werken.<sup>46</sup> In een brief aan hem van 1663 zet de filosoof nog eens op een rijtje wat hij begrijpt onder substantie, modus, eeuwigheid en duur.<sup>47</sup> Het probleem met theologen maar ook filosofen is dat ze die termen danig met elkaar verwarren. Substantie is wat noodzakelijk is en wat noodzakelijk is, is nooit meervoudig en is oneindig. Daar tegenover is een modus contingent, eindig dus, veranderlijk en bijgevolg wel meervoudig; verandering is altijd verandering van vorm. Een verwar- ring tussen substantie en modus komt neer op gedachteconstructies voor werkelijkheid nemen en dit vormt de basis voor de verwarring tussen eeuwigheid en duur, en vervolgens voor een verkeerde opvatting van tijd en duur. Wanneer men de aard van gedachten (= substantie) verwacht met feitelijke dingen (= modi), denkt men dat de duur bestaat uit ogenblikken, een absurditeit die te vergelijken is met een "getal vormen uit de optelling van enkel nullen".<sup>48</sup> "Maat, tijd en getal zijn niets anders dan wijzen van denken of lie- ver van zich voorstellen", want ook tussen de voorstelling en het begrip van iets dient men een onderscheid te maken. "Als iemand de duur abstract opvat en door die met de tijd te verwarren in stukken gaat verdelen, dan zal hij nooit kunnen begrijpen hoe het mogelijk is dat er bijvoorbeeld een uur voorbijgaat". En tenslotte "als iemand alle

44 o.c., p. 101

45 o.c., pp. 112-113

46 o.c., pp. 120-129; 144-145

47 o.c., p. 124

48 Ibid.

bewegingen van de stof die er tot nu toe geweest zijn zal willen bepalen, door namelijk die bewegingen zelf en hun duur tot een bepaald getal en een bepaalde tijd te herleiden, dan zal die poging niets anders zijn dan een streven de lichamelijke substantie, die wij als niet anders dan als bestaand kunnen denken, van haar verschijningswijzen te beroven en te bewerkstelligen dat zij de geaardheid die zij heeft, niet heeft”.<sup>49</sup>

In dezelfde periode dat Spinoza discussieert met Meyer en de Vries, vindt de verhuis naar Voorburg plaats en blijven er brieven gestuurd worden van en aan Oldenburg: zo lezen we dat het boek over Descartes' filosofie wordt gepubliceerd, een soort van syllabus bestemd voor de vrienden van de club. Oldenburg vraagt drie keer na elkaar of hij niet beter zijn eigen gedachten zou publiceren in de plaats van deze uiteenzetting waarvan we weten dat hij het er niet mee eens is.<sup>50</sup> Vrienden van dezelfde kring als Meyer en Jelles waren Pieter Balling en Johannes Bouwmeester; de eerste vertaalde Spinoza's werk over Descartes in het Nederlands, de tweede was mededirecteur van de Amsterdamse schouwburg en vertaalde, naast een roman uit het Arabisch, samen met de Vries stukken van de Ethica. “Het heeft er veel van dat Spinoza's wijsgerige activiteit ook die van zijn eerste, Amsterdamse volgelingen heeft geprikkeld: zij allen studeren, vertalen, publiceren”.<sup>51</sup> De toon van zijn brieven aan hen is kameraadschappelijk, liefdevol, mild, rustig en genuanceerd als het op de inhoud aankomt. Te noteren is een uiteenzetting over de verbeelding die hij overigens koppelt aan woorden van troost voor Balling wiens zoon-tje is overleden. “De verschijnselen van de verbeelding komen voort uit de gesteldheid of van het lichaam of van de geest” en we “kunnen ook bijna niets met het verstand begrijpen of de verbeelding maakt zich daarvan meteen een voorstelling”.<sup>52</sup>

Een geheel andere toon slaat Spinoza aan tegen Willem van Blijenbergh en Jacob Ostens via wie hij van gedachten wisselt met Lambertus van Velthuysen. Van Blijenbergh en van Velthuysen hebben kritiek op zijn ideeën zonder dat ze er volgens de filosoof bijster veel van begrijpen; ze beschuldigen hem van atheïsme, zijn reactie is geïrriteerd, ongeduldig, scherp. Van Blijenbergh is een slechte lezer die meer uitleg verdient dan van Velthuysen wiens onrechtstreekse aanval een wonde slaat en wiens valse tong Spinoza en zijn vrienden kwaad berokkent, zo blijkt hij het te zien. Vanuit Schiedam waar hij enkele weken logeert in het begin van 1665 probeert Spinoza het misverstand met van Blijenbergh op te helderen. Dat misverstand berust op onduidelijkheid en verwarring omtrent het kwaad, de wil, en de rol van God. De Bijbel is een boek geschreven voor gewone mensen en spreekt daarom “geduurigh menschelyker wys”, daarom “hebben de propheten een heele parabel gedicht” en hebben ze God uitgebeeld als een koning en wetgever.<sup>53</sup> Van Blijenbergh is hardleers en in een volgende brief weet Spinoza niet of het veel zin heeft de correspondentie verder te zetten; ze zijn het immers “niet enkel oneens over dingen die uiteindelyk uit de eerste beginselen zijn af

49 o.c., p. 126

50 o.c., pp. 114-119; 140-143; 146-148

51 de Vries, 2003: 117

52 Briefwisseling, p. 150

53 o.c., pp. 161-162

te leiden, maar ook over die beginselen zelf”.<sup>54</sup> Misschien laat zijn correspondent zich overigens leiden door wat er vanwege kerk en institutie van iemand in zijn positie verwacht wordt; zijn hun standpunten zo verschillend omdat de behoefte te behagen aan machtsinstanties Spinoza volkomen vreemd is. Het is omgekeerd, hij wenst juist vanuit het tegenovergestelde standpunt van dat van de instituties, de gevestigde visie in vraag te stellen. Spinoza ambieert geen positie, zoekt de verborgenheid van een gewone conditie en de onafhankelijkheid van een gewone ambachtsman, naar het voorbeeld van de schilders in wiens gezelschap hij zich vaak ophoudt. God heeft geen enkele menselijke eigenschap; hij is het absolute tegendeel van mensen en een antropomorfe God als rechter is uitgesloten. Je hoeft dan ook niet te handelen uit vrees voor Gods verdict of om zijnen ‘t wille. Handelingen dienen beoordeeld te worden naar hun intrinsieke waarde en “niet naar het vermogen van de werker”.<sup>55</sup> Wie enkel uit vrees voor straf op een bepaalde manier handelt, is zeker niet deugdzaam te noemen. De punten waarop de meningsverschillen rusten, zijn de interpretatie van Descartes’ leer en op een verder plan, de oorzaak van het kwaad, geloof, vrijheid, noodzaak, toeval en kennis, kortom de criteria die men aanneemt om te handelen. Gebeden kunnen nuttig zijn, Spinoza wil het niet ontkennen, maar dat betekent nog niet dat zijn zienswijze, de omgekeerde zienswijze die gebeden niet nodig heeft, schadelijk is. Zijn zienswijze is voor wie “niet door vooroordelen of kinderlijk bijgeloof bevangen” is, de enige manier. Zowel de ene handelswijze, de zijne die rechtstreeks gebaseerd is op ‘noodzakelijke’ criteria en in die zin niet willekeurig, als de andere handelswijze die afgeleid is en voor wie niet zonder vooroordelen en bijgeloof kan, is gebaseerd op het feit dat mensen een beperkt verstand hebben en een onbeperkte wil. Menselijke vrijheid bestaat niet in willekeur of in toeval doch in het zonder willekeur (maar gegrond met argumenten) bevestigen of ontkennen, in het oordelen dus. Er gaan nog brieven over en weer waarin Spinoza hamert op het feit dat God niet antropomorf is. Hij is maar weinig onder de indruk van de Bijbelinterpretatie van de theologen, vooral wanneer ze “van het slag zijn dat de schrift altijd letterlijk neemt en naar haar uiterlijke bedoeling”.<sup>56</sup> Voor hem is duidelijk dat de Bijbel “haar bedoeling in parabelen of gelijkenissen uitdrukt”.<sup>57</sup>

Deze discussie vindt plaats in een periode dat Spinoza ongeveer halfweg is in het schrijven van de Ethica. Zo lezen we in een brief van juni 1665 aan Johannes Bouwmeester: “Wat het derde deel van onze filosofie betreft, ik zal binnenkort een stuk daarvan aan u, als gij de vertaler wilt zijn, of aan vriend De Vries toezenden. Hoewel ik besloten had niets weg te sturen voor ik het hele deel af had, wil ik u beiden toch, nu het langer wordt dan ik gedacht had, niet te lang laten wachten. Ik zal het u dan zenden ongeveer tot aan stelling 80”.<sup>58</sup> Maar hij onderbreekt deze activiteit want slechts enkele maanden later lezen we in een brief van Oldenburg hoe deze

54 o.c., p. 185

55 o.c., p. 187

56 o.c., p. 193

57 Ibid.

58 o.c., p. 219

zijn verbazing uit over het nieuws van een nakende publicatie waarin niet zozeer wordt gefilosofeerd doch getheologiseerd, “immers over engelen, profetie en wonderen stelt gij uw gedachten te boek!”.<sup>59</sup> Wat kan zijn motivatie zijn om zich met theologische kwesties in te laten, wil Oldenburg weten. Het zijn woelige tijden, antwoordt Spinoza hem, tijden die geen aanleiding geven tot lachen noch tot tranen, zij sporen hem “veeleer aan te filosoferen en de menselijke natuur beter te observeren. Want ik geloof dat ik niet het recht heb met de natuur te spotten en nog veel minder over haar te klagen, wanneer ik bedenk dat de mensen evenals al het andere slechts een deel zijn van de natuur”.<sup>60</sup> Hij schrijft een verhandeling over de Bijbel die niet zijn filosofie tegenspreekt maar er een noodzakelijk deel van vormt; het is noodzakelijk de vooroordelen van de theologen te doorprikken. Het zijn immers deze vooroordelen die mensen belemmeren om zich toe te leggen op de filosofie, om zelf te denken. Het *Theologisch Politiek Traktaat* is een opkomen voor de vrijheid om te denken en te zeggen wat hij denkt, een vrijheid die “vanwege het al te grote gezag en de brutaliteit van de predikanten op alle mogelijke manieren wordt onderdrukt”.<sup>61</sup> Enkele maanden later, ongeveer een jaar na zijn belofte over de *Ethica*, beklaagt Spinoza zich in een nieuw schrijven aan Bouwmeester over de vele bezigheden en zorgen die hem in beslag nemen waardoor hij nauwelijks nog zichzelf is en er niet toe komt te antwoorden op de brieven van zijn geliefde en bijzondere vriend. Net over het thema van tijd voor concentratie en nadenken in een leven dat doorgaans beheerst wordt door toevallige zorgen, vraagt Bouwmeester hem of er geen methode bestaat. Identieke vraag die Spinoza zich meermaals stelt: in de *Verhandeling van de Verbetering van het Verstand* en in de *Ethica*. En hij heeft goed nieuws, hij denkt “dat het verstand niet, zoals het lichaam, aan toevalligheden is onderworpen”, er is een methode.<sup>62</sup> En deze bestaat in wat hij zelf probeert te doen, namelijk onderscheid maken tussen verstand en verbeelding, tussen ware ideeën en “fictieve, onware, twijfelachtige en in het algemeen alle ideeën die alleen van het geheugen afhangen”.<sup>63</sup>

Jacob Ostens stuurt de bespreking van het *Theologisch Politiek Traktaat* van Lambertus van Velthuyzen naar Spinoza wie de moed ontbreekt om te antwoorden en dat tenslotte enkel doet omdat hij het beloofd heeft. Hij ziet zijn bedoelingen verdraaid, uit sluwe boosaardigheid of onwetende bijgelovigheid, het valt niet uit te maken, beide getuigen gelijkelijk van een slecht karakter. Hij voelt zich persoonlijk aangevallen door de beschuldiging van atheïsme. De discussie is interessant omdat ze wijst op de receptie die het *Theologisch Politiek Traktaat* in die tijd te beurt viel, en welk beeld men van Spinoza en zijn *Traktaat* had in zijn tijd, los van het feit of hij of wij het eens zijn met dat beeld en die interpretatie. Gezagsdragers stonden versteld van zoveel vrijmoedige lef en vanuit theologische hoek kon men niet anders dan het *Traktaat* te lezen als atheïsme. Spinoza mag dan zeggen dat men zijn

59 o.c., p. 222

60 o.c., pp. 225-226

61 o.c., p. 226

62 o.c., p. 253

63 o.c., p. 254

bedoelingen verdraait maar zoals reeds vermeld, kondigt hij in eerdere brieven aan dat predikanten en theologen het niet met hem eens zullen zijn. De publicatie, overigens anoniem, is precies een statement en een opkomen voor vrijheid van denken en uitdrukken daarvan. Om bepaalde gedachten door te denken zijn gevestigde geleerden echter te gezagsgetrouw, of te afhankelijk van eigen hartstochten, of van hun broodheren. Daarom is de discussie ook interessant omwille van het inhoudelijke antwoord. We herkennen de eerder geformuleerde argumenten dat handelen uit vrees voor goddelijke straf niets te maken heeft met deugd, dat God geen menselijke eigenschappen heeft, dat de Bijbel niet letterlijk te lezen valt. In feite komt zijn antwoord neer op een volharding in zijn stellingen. En consequent is hij wanneer hij in 1673 bedankt voor het aanbod van Ludwig Fabritius om hoogleraar te worden aan de academie van Heidelberg. Hij wil liever niet afzien van het bevorderen van de filosofie ook al is het om de jeugd te onderwijzen. En hij zou niet weten in welke mate hij zichzelf moest censureren om de indruk te vermijden dat hij “*de van staatswege gevestigde godsdienst zou willen verstoren*”.<sup>64</sup>

Aan zijn vriend Jelles legt hij uit wat het belangrijkste verschil is van zijn opvattingen over de staatkunde met de visie van Hobbes.<sup>65</sup> Het is in de correspondentie dat Spinoza uitdrukkelijk zijn plaats bepaalt ten aanzien van zijn tijdgenoten. Het verschil met Hobbes inzake politiek is dat voor Spinoza het natuurrecht altijd geldt; het houdt nooit op, ook niet wanneer een politieke instelling gevestigd wordt.<sup>66</sup> Recht is niets anders dan macht; dit is de centrale stelling van de *Politieke Verhandeling*. In dezelfde brief staat hij stil bij een kennistheoretische kwestie die wanneer men ze begrijpt naar haar politieke consequenties mogelijk dynamiet bevat. Hij noemt vorm niets anders dan een bepaling en bepaling is altijd ontkenning. Een bepaling kan nooit een positieve blauwdruk zijn. In datzelfde jaar 1674 worden enkele op het eerste gezicht frivole brieven gewisseld met Hugo Boxel over het bestaan van spoken. Wat in aanvang onnozel divertissement lijkt, wordt al gauw een verdieping van de discussie over noodzaak en toeval. Verhalen over spoken worden opgedist om dromen, geloof, meningen en stoutmoedigheid te rechtvaardigen. Boxels gepieker over spoken en de moeite die hij ervaart om de kritiek op zijn bijgelovigheid te aanvaarden, blijken opnieuw in verband te staan met een verwarring van principes en de verkeerde onderscheidingen. Hij ziet geen tegenstelling tussen noodzakelijkheden en toevalligheden, wel tussen noodzaak en vrijheid. Maar vrijheid en noodzaak zijn geen tegenstellingen zoals Boxel en iedereen alsmaar meent. Het is dat iedereen noodzaak verwacht met geweld of dwang. “*Dat een mens wil leven, liefhebben enz. is geen dwang maar wel een noodzaak*”.<sup>67</sup> Natuurlijk is het ook niet zo dat we in ons gewoon dagelijks leven voortdurend als filosofen de waarheid

64 o.c., p. 301

65 o.c., p. 309

66 In *Contrapunt 19* komt dit thema ter sprake met betrekking tot Virno's interpretatie van de controversie multitude versus volk: pp. 431-437

67 *Briefwisseling*, p. 331

als criterium hanteren, en al helemaal niet de zekere waarheid. Integendeel, in het gewone leven moeten we afgaan op wat het waarschijnlijkste is. “Een mens zou van honger en dorst omkomen, als hij niet wilde eten en drinken voordat hem het afdoende bewijs was geleverd dat de spijs en drank hem van nut zouden zijn”.<sup>68</sup> Boxel probeerde nog het gezagsargument van de grote namen aan te voeren waarop Spinoza antwoordt weinig waarde te hechten aan Aristoteles, Plato en Socrates. Zijn grote voorbeelden zijn de atomisten waar nooit naar verwezen wordt. Dat is niet verwonderlijk; spoken zijn juist verzonnen om afbreuk te doen aan het materialisme van Epicurus, Democritus en Lucretius. Wie spookverhalen en andere beuzelarijen uitvindt, doet dat om het gezag van de atomisten te ondermijnen.

In brieven aan Schuller, Burgh en Stensen blijft Spinoza insisteren op dezelfde punten. Vrijheid bestaat niet in een vrij wilsbesluit want de menselijke wil is niet vrij maar bepaald. Vrijheid vormt een koppel met noodzakelijkheid in de zin dat vrij is wie bestaat en handelt volgens de noodzaak van zijn natuur. Daartegenover is niet vrij wie gedwongen wordt door een factor buiten hemzelf en buiten zijn aard om op een bepaalde manier te bestaan en te werken. Deze stelling is zeer moeilijk te aanvaarden omdat men er een excuus in begrijpt voor elke slechte handeling. Maar Spinoza oppert dat slechte mensen toch niet minder te vrezen en verderfelijk zijn “wanneer zij noodzakelijkerwijze slecht zijn!”<sup>69</sup> Het punt waarop de discussie telkens uitkomt, hapert en wordt herhaald, is dat van de innerlijke logica tegenover een uitwendige bepaling. Hij ziet innerlijke noodzaak als niet in strijd met vrijheid. Hij definieert vrijheid zelfs als de mate waarin innerlijke noodzaak of logica staat tegenover een bepaling door uitwendige factoren, door krachten die vreemd zijn aan jezelf, die van buiten komen. Afhankelijkheid van krachten die van buiten komen noemt hij dwang, geweld, onvrij. Omdat zijn opposanten ontkennen dat er iets als innerlijke noodzaak bestaat, zoeken zij criteria en verantwoording buiten zichzelf, buiten de mensen en uiteindelijk in wonderen.

Ook in de laatste brieven met Oldenburg, zijn meest trouwe en stabiele correspondent, gaat het over de wonderen en de betekenis van het *Theologisch Politiek Traktaat*. Zijn vriend schrijft dat een ontkenning van de wonderen waarop christenen hun geloof baseren, vanzelfsprekend leidt tot een vermoeden van atheïsme. Het is niet verwonderlijk dat Spinoza nogmaals volhardt en nogmaals stap voor stap zijn standpunt uiteenzet. God is de immanente oorzaak van alle dingen.<sup>70</sup> De wijsheid van de leer kan niet gebaseerd worden “op wonderen, dat wil zeggen op onwetendheid”.<sup>71</sup> Het is nodig anders te gaan denken over “die eeuwige zoon van God, dat wil zeggen Gods eeuwige wijsheid”, namelijk niet naar het vlees.<sup>72</sup> God is natuur; er zijn geen wonderen. Maar de lezers, repliceert Oldenburg, menen dat, “als men dit toegeeft en

68 o.c., p. 332

69 o.c., p. 343

70 o.c., p. 399

71 o.c., p. 400

72 Ibid.

staande houdt, daarmee de zenuw van alle wetten, van iedere deugd en godsdienst wordt doorgesneden en dat alle beloningen en straffen zinloos zijn”.<sup>73</sup> Dat hebben ze juist gezien, zo is het inderdaad. Het is absurd te handelen uit vrees voor een goddelijke straf want God straft niet, hij is niet op een plaats, manifesteert zich niet buiten de wereld in een door de mensen verzonnen denkbeeldige ruimte. En mocht je toch geloven in wonderen en dat God een persoon is die zich bevindt op een bepaalde plaats, liefde voelt en goed of afkeurt, dan is het nog steeds zinloos iets te doen of niet te doen omwille van het verlangen naar zijn goedkeuring of liefde om de eenvoudige reden dat dit verlangen niets met de zaak te maken heeft. Handelen om redenen die niets te maken hebben met het object of doel van de handeling, zoals verlangens naar goedkeuring of naar liefde, is naast de kwestie, letterlijk. Dit is handelen om afgeleide redenen. Niet afgeleide redenen komen rechtstreeks vanuit de innerlijke wereld van mensen en zijn gericht op de buitenwereld; dat zijn de liefde zelf en de goedkeuring, niet het verlangen ernaar. Terugkerend op Spinoza's stappen dient gezegd dat wonderen gelijk zijn aan onwetendheid. Een godsdienst baseren op wonderen komt neer op iets duister willen verklaren met iets dat nog duisterder is. Mensen zijn beperkt en kunnen maar beter hun oordeel opschorten over dingen die ze niet kunnen verklaren en evenmin kunnen aantonen dat ze ongerijmd zijn. Het echte probleem is dat mensen nu eenmaal geen sterke geest hebben en dat het niet in hun macht ligt een gezonde geest en een gezond lichaam te hebben. Het is niet de mensen hun schuld als ze ziek worden van een dollehondenbeet, maar ziek worden ze wel. Net zoals het niet hun schuld is als ze zichzelf te gronde richten door hun begeerten niet te beteugelen. Mensen zijn onderdeel van de natuur en hebben daar schuld noch deel aan: dit is geen kwestie van schuld. Waarom de Bijbel dan toch in termen spreekt van toorn, zondaars en een God opvoert die onderzoeken instelt als een politiecommissaris en vonnissen velte als een rechter, is omdat het niet de bedoeling is filosofie te onderwijzen en mensen geleerd te maken doch gewoon, of omgekeerd, mensen te brengen tot gehoorzaamheid.

73 o.c., p. 402





## Contrapunt 8 Methode en verbeelding de zoektocht naar een levensvorm

### Preliminair

“Toen ik op zekere morgen, terwijl het al licht werd, uit een zeer zware droom ontwaakte, bleven de beelden die mij in de droom verschenen waren, mij zo levendig voor ogen staan alsof ze werkelijk bestaande dingen geweest waren, en wel in het bijzonder het beeld van een zwarte, schurftige Braziliaan die ik nooit tevoren had gezien. Dit beeld placht grotendeels te verdwijnen wanneer ik, om mij af te leiden, mijn ogen op een boek of iets anders richtte; zodra ik echter mijn ogen weer daarvan afwendde en ze zonder aandacht op iets anders richtte, verscheen mij datzelfde beeld van die Moor met dezelfde levendigheid steeds maar weer, tot het langzamerhand uit mijn gezichtskring verdween.”<sup>1</sup> Deze episode uit een brief aan Balling doet Negri denken aan het complexe personage Caliban uit Shakespeare’s *Tempest*.<sup>2</sup> Caliban of de bevrijdende kracht van de ‘wilde’ verbeelding staat centraal in Spinoza’s filosofische reflectie over kennis en methode. Hij schrijft aan zijn vriend dat de verbeelding “blijkens de ervaring in alles de voetstappen van het verstand volgt” en dat we dan ook bijna niets met het verstand kunnen begrijpen of “de verbeelding maakt zich daarvan meteen een voorstelling”.<sup>3</sup> Dit lopen van de verbeelding, overal doorheen, stelt oneindig veel problemen, zegt Negri. Mensen zijn ondergedompeld in een zee van verbeelding, namelijk de zee van het bestaan zelf. Wat een verschil met de diepe zee van twijfel waarin het cartesiaans subject is ondergedompeld, zegt hij ook. Descartes is op zoek naar een kennismethode die zekere resultaten garandeert. De maatstaf die hij zoekt, is een vast punt buiten het individuele bestaan, een begin vanwaar de kennis in een rechte lijn naar hoge toppen kan voeren. Terwijl bij Spinoza de erkenning van de existentiële situatie en van haar duistere complexiteit geen enkele verwijzing inhoudt naar een ruimtelijk punt daarbuiten, ons nergens heen leidt aan gene zijde van onze ingewikkelde problemen en er dus ook geen redding bestaat voor menselijk verlies en verlorenheid. We kunnen niet ontkomen aan ons leven en vandaar ook niet aan de verbeelding. Dit probleem van de ‘wilde verbeelding’, zoals Negri het met de figuur van Shakespeare’s tragedie aanduidt, duikt op in een schrijven aan Pieter Balling wiens zoontje net is overleden. Een onhandige en volgens Negri ongepaste filosofische ironie maar ook te lezen als woorden van troost. Balling, overmand door verdriet, vraagt zich vertwijfeld af of hij misschien nog iets had kunnen doen, had hij de voortekenen maar goed geïnterpreteerd. Maar er waren geen voortekenen toen zijn kind nog gezond was; dit is verbeelding achteraf. Met zijn verwijzing roept Negri in één klap, één stormachtig beeld, het probleem op van kennis die ten dienste staat van het leven en van de menigte van gewone mensen. Hij roept het probleem op in al zijn complexiteit, met alle vertakkingen, verbindingen, verstrooiingen, lagen en kanten, en leidt de lezer die op zoek is naar een methode en een

1 Briefwisseling, p. 149

2 Negri, 1981: 114-117

3 Briefwisseling, p. 150

weg, naar het labyrintische hart van de zaak waar geen rechtlijnige methodes of wegen naar buiten voeren. Hij leidt de lezer naar zichzelf. Caliban staat voor de gewone sterveling, de ongeleerde, primitieve, natuurlijke bewoner van het eiland van het leven die door de geciviliseerde Prospero wordt verbeeld als een te temmen monster en behandeld als een slaaf. Maar de 'wilde' Caliban is eigenwijs, staat ook voor verzet en vrijheidsstrijd, onberekenbare dwarsbomer van Prospero's plannen.

Via Caliban gaat Negri van Spinoza naar Machiavelli, van maat naar wilde buitensporigheid, van methode naar verbeelding en van kennis naar politiek en perspectieven. Door in één adem kennis van de werkelijkheid zoals ze is, te verbinden met de problematiek van verbeelding en vrijheid – Caliban – wordt duidelijk dat voor Spinoza – volgens Negri dus – het ethische statuut van de modale realiteit in de eerste plaats komt en dat deze niets te maken heeft met utopie. “Maar dat betekent een radicale breuk met de logica die voorheen werd uitgewerkt en we zijn dan ook niet verrast dat de *Verhandeling over de Verbetering van het verstand onafgewerkt is gebleven*”, meent de auteur van *Anomalia selvaggia*. “Het is hoe dan ook zeker dat een systematische, zeer diepe cesuur is tussenbeide gekomen”.<sup>4</sup> De verbeelding is oorzaak van onwetendheid, bijgeloof, vooroordelen. Ze leidt mensen af van zichzelf en van wat ze willen, maakt ze zwak en slaafs in de relatie met andere mensen en bijgevolg ongelukkig. Maar de verbeelding is ook onderdeel van de gesteldheid van mensen, ze is onafwendbaar verbonden met het bestaan, ze is des mensen. En de verbeelding is onderdeel van hypothetisch denken, essentieel dus in ethische en historische bepaling: ze beweegt, verplaatst, verzet. Verbeelding hoort bij de vorming van iets nieuw zowel inzake politieke inrichting, creatie van werkelijkheid als begripsbepaling. Met deze drieledige opening maakt Spinoza een cesuur van betekenis tegenover heersende opvattingen en betreft hij politiek in de metafysica. Maar is er waarlijk een breuk in zijn oeuvre zelf zoals Negri beweert?

Opvallend in deze kwestie en bijzonder moeilijk om onder woorden te brengen, is de tollende reflectie van de perspectieven. Net als Spinoza speelt Negri met de woorden waarmee hij de lezer een variatie van betekenisprofielen laat waarnemen, onopgemerkt verschuivingen in betekenisvorming bewerkstelt en letterlijk ideeën en betekenissen verplaatst. Een voorbeeld uit zijn commentaar op de Balingbrief: hij citeert “*gli effetti dell’immaginazione derivano dalla costituzione o del Corpo o della Mente*”.<sup>5</sup> In de Nederlandse vertaling luidt deze zin “de verschijnselen van de verbeelding komen voort uit de gesteldheid of van het lichaam of van de geest”.<sup>6</sup> In aanvang interpreteert Negri het Latijnse ‘constitutio’, ‘constituzione’ in het Italiaans, niet anders dan als het Nederlandse ‘gesteldheid’. Maar gaandeweg heeft hij het over ‘constituzione’ als ‘vorming’ van een ‘werkelijkheid’ waaraan men moedwillig ‘meewerkt’.

4 Negri, 1981: 117 “Ma ciò significa una rottura radicale con tutta la logica precedentemente elaborata e non stupiremo, a questo punto, se il “Trattato dell’emendazione dell’intelletto” resta incompiuto.” “Cosa certa è comunque che una cesura sistematica, estremamente profonda, è intervenuta”

5 o.c., p. 114

6 Briefwisseling, p. 150

En verlegt hij het accent van passief naar actief, van een werkelijkheid die, afgesloten, is wat ze is, naar een werkelijkheid die aan het worden is. Een ander voorbeeld uit dezelfde alinea is een eigenaardige dubbelzinnigheid of verschuiving van het grammaticale subject<sup>7</sup>. Onmiddellijk na enkele aan elkaar geschreven citaten van Spinoza die in zijn brief spreekt in de eerste persoon, gaat Negri in zijn commentaar tevens in de eerste persoon spreken terwijl hij eerder de onpersoonlijke stem voor zijn commentaar voorbehold. Waarmee hij een persoonsverwisseling aannemelijk maakt tussen zijn 'ik' die is 'ondergedompeld in deze zee van verbeelding' en Spinoza's stem. In de zinnen die volgen heeft hij het over het reeds aangehaalde verschil tussen Descartes en Spinoza waarvoor hij verder bouwt op de metafoor alsof die door Spinoza werd uitgesproken. Van in het begin van de lange alinea vergelijkt hij de redenering in de brief met het *Tempest*-verhaal en vandaar de beeldspraak leven/verbeelding met stormen op de zee van ons bestaan. In feite doet Negri met deze werkwijze precies zoals Spinoza die eveneens woorden aanwendt om de aandacht te 'verplaatsen', metaforen construeert, knipoogt naar Ovidius of Dante, geijkte uitdrukkingen inzet voor eigen gebruik, omkeringen bewerkstelligt, kortom geen retorisch middel schuwt om zijn lezers te verleiden tot bepaalde betekenissen en inzichten. Daarin bestaat net de cesuur met Descartes, daarin bestaat zijn anomalie, zijn 'wildheid', het materialisme en de immanente aanpak, daarin ook zijn erkenning van de onberekenbaarheid en onmatigheid van de reële gebeurtenissen op het eiland van het leven, en van de oneindige leegte en het eeuwige niets daarbuiten, vandaar zijn radicale perspectief van onderuit, van binnenuit, vanuit zichzelf. Deze werkwijze van verplaatsing en verschuiving, het kluwen van verbeelding en constitutie, de zoektocht naar een methode en een filosofie in functie van het leven, al deze onderdelen van Spinoza's systeem of politieke denken, zijn paradigmatisch voor Negri's reflectie. Daarom staat dit fragment stil bij de vragen die Negri opwerpt, de 'systematische cesuur' die hij ziet in Spinoza's oeuvre of de structuur van de semantische cohesie en het probleem van methode al of niet versus de stormachtige verbeelding.

### Postuum vooraf

Het werk waarin Spinoza focust op de methode is een van de eerste werken die hij heeft geschreven maar bij zijn leven nooit gepubliceerd, de *Verhandeling over de verbetering van het verstand*.<sup>8</sup> Het verhaal van dit werk over-

7 Negri, 1981: 114-115

8 Na een vergelijking met de vertaling bezorgd door Nico Van Suchtelen, *Vertoog over de verbetering van het verstand en over de weg waarlangs dit het best tot ware kennis van de dingen kan worden gebracht*, in *Korte Geschriften* (1982), werd ervoor gekozen om, tenzij anders vermeld, te verwijzen uit de vertaling van W. N. A. Klever, *Spinoza. Verhandeling over de verbetering van het verstand. Tekst en uitleg*, Ambo, Baarn, 1986, in het vervolg aangeduid als *VVV*. Voor wat de inleiding betreft, werden deze twee vertalingen vergeleken met de vertaling van Theo Zweerman in *Spinoza's Inleiding tot de filosofie. Ethiek als verhuiskunde*, Boom, Amsterdam, 2006. De uiteenzetting die hier volgt, werd een eerste keer geschetst in een artikel 'Over de verbetering van het verstand, een verantwoordelijkheid', gepubliceerd in *Vlaams Marxistisch Tijdschrift* 43/3: 41-51.

spant zijn hele productieve leven. Reeds in het begin van 1662, wanneer hij dertig jaar oud is en sinds kort verhuisd uit Amsterdam, schrijft de filosoof aan zijn vriend Oldenburg die in Londen toeft: "... over de verbetering van het verstand, heb ik een heel boekje samengesteld; met het uitschrijven en corrigeren ervan ben ik nog bezig. Maar soms laat ik dit werk rusten, omdat ik helemaal nog geen vast plan heb betreffende de uitgave ervan."<sup>9</sup> Als reden voor het ontbreken van een dergelijk plan zegt hij bang te zijn dat de theologen er aanstoot zullen aan nemen. "En om u te doen weten wat er in dit werk van mij staat dat de predikanten enigszins aanstoot zou kunnen geven, deel ik u mee dat vele attributen die zij – en allen voor zover ik weet – aan God toekennen, door mij als geschapen beschouwd worden. Van andere daarentegen, die zij uit vooroordeel als geschapen beschouwen, beweer ik dat het attributen Gods zijn, die door hen slecht begrepen zijn. En verder dat ik God niet op die wijze onderscheid van de natuur als allen van wie ik kennis heb, gedaan hebben."<sup>10</sup> Spinoza is bekend, door zijn familiale achtergrond en door wat hij zelf heeft mogen meemaken, met allerlei vormen van onderdrukking en censuur. Hij weet welke dramatische gevolgen een verkeerd uitgesproken woord kan hebben. Dat maakt dat hij lang aarzelt vooraleer hij iets durft te zeggen. En dat zorgt er ook voor dat hij zelfs in brieven aan vrienden uitermate voorzichtig in zijn uitdrukkingen is.

De correspondentie met Oldenburg die bijna zijn hele leven zal duren, verloopt in twee episodes. Tijdens de hele eerste episode, tot 1665, komt Oldenburg op de aangekondigde verhandeling terug. Telkens weer maant hij Spinoza aan toch niet zo bang te zijn en zijn bevindingen te publiceren. Zo lezen we in een brief van 1663: "het zij mij hier dadelijk aan het begin vergund u te vragen, of gij dat hoogst belangrijke werkje, waarin gij de oorsprong der dingen en hun afhankelijkheid van de eerste oorzaak, alsmede de verbetering van ons verstand behandelt, reeds hebt voltooid. Het is mijn vaste overtuiging, beste vriend, dat er niets gepubliceerd kan worden dat waarlijk geleerde en scherpzinnige mannen aangenamer en meer welkom zal zijn dan een dergelijke verhandeling. Daaraan moet een man van uw geest en gaven meer gelegen zijn dan aan de vraag wat bij de theologen van onze tijd en zeden in de smaak valt: want die bekommeren zich minder om de waarheid dan om hun eigen belangen."<sup>11</sup> Spinoza daarentegen komt nooit meer rechtstreeks op de verhandeling terug, wel op het thema. In een brief van 1666 aan zijn Amsterdamse vriend Bouwmeester zet hij uiteen dat er noodzakelijkerwijze een methode moet bestaan waardoor wij onze voorstellingen kunnen besturen en verbinden en waardoor het verstand niet aan allerlei toevalligheden is onderworpen. Er moet een manier zijn voor de mensen om zichzelf te besturen, hun lot in eigen handen te nemen. Er moet zo'n methode zijn, en die gaat hij zoeken in de kennis van het zuivere verstand. Om tot kennis van het zuivere verstand te kunnen komen, moet men vooreerst een onderscheid maken tussen de verbeelding en het verstand, of "anders gezegd tussen ware ideeën en de overige, namelijk de fictieve, onware en twijfelachtige en in het algemeen alle ideeën die

9 Briefwisseling, p. 101

10 Ibid.

11 o.c., pp. 118-119

alleen van het geheugen afhangen”.<sup>12</sup> Deze redenering loopt parallel met de inhoudstafel van de bewuste verhandeling. En omdat deze niet is afgewerkt, is het einde van de brief betekenisvol. Spinoza wijst er op dat voor deze methode “een voortdurend nadenken, een zeer standvastig karakter en een grote doelbewustheid vereist is”.<sup>13</sup> De duurzame methode die moet fungeren als antidotum voor de nadelen van het veranderlijke toeval, is nooit af. Ze is altijd te herbeginnen, en bijt zichzelf in de staart. En toch vraagt ze een gerichtheid en een karaktervastheid wat erop wijst dat ze allesbehalve vanzelf gaat; ze is een lastige karwei.

Ook al kwam hij er niet toe, hij moet altijd voort hebben overwogen of hij de tekst al of niet zou publiceren. In 1675 schrijft de Duitse filosoof Tschirnhaus aan Spinoza: “Wanneer zullen wij uw methode om de rede in rechte banen te leiden bij het verwerven van kennis van onbekende waarheden, alsmede uw algemene waarheden in de natuurkunde in handen krijgen? Ik weet dat gij op deze gebieden reeds grote vorderingen hebt gemaakt. Ten aanzien van het eerste was mij dat al bekend, en wat het laatste betreft blijkt het uit de hulpstellingen toegevoegd aan het tweede deel van de Ethica, waardoor vele moeilijkheden in de fysica gemakkelijk op te lossen zijn”.<sup>14</sup> Aangezien hij expliciet de Ethica noemt als een reeds voor hem bekend werk, kan Tschirnhaus, net als Oldenburg voor hem, niets anders dan de immer aangekondigde verhandeling bedoelen. Spinoza blijft echter aarzelen en zo komt het dat de *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, zijn eerste werk, voor het eerst verschijnt in de *Nagelaten Schriften* in 1677.<sup>15</sup>

Bij de postume publicatie schrijft Jarig Jelles, ook een van de Amsterdamse vrienden, een voorrede: “De Handeling van de Verbetering van ’t Verstand enz. is een van des Schrijvers eerste werken geweest, gelijk zijn stijl en gedachten zelfs getuigen. De waardigheid van de zaak, die hy daar in verhandelt, en het nuteinde, ’t welk hy in ’t zelfde beoogt heeft, dat is de weg te banen, langs de welk het verstant op het beste tot de ware kennis der dingen zou kunnen geleid worden, hebben hun geduriglijk doen overwegen de zelfde op te maken, en te voltojen. Maar het gewicht van de zaak, de diepe bespiegelingen, en de wjuitgestrekte kennis, die daartoe verëischt wierden, hebben een zeer trage voortgang aan ’t werk gegeven; ’t welk veroorzaakt heeft dat het ook onvolmaakt is gebleven, niet alleenlijk ten opzicht van dat het niet ten einde is gebracht, maar zelfs ten opzicht van ’t geen, dat hier en daar gebreekt . . .”.<sup>16</sup> Misschien is Jarig Jelles al te vlug met zijn oordeel en zijn de gebreken die hij merkt, te wijten aan de moeilijkheid en belangrijkheid van het onderwerp, aan ‘het gewicht van de zaak’ zoals hij het zelf formuleert. Zogenaamde gebreken wekken nieuwsgierigheid. Is het zo dat het werk in zichzelf botst? Of hebben we te maken met een werk dat de aanvaardbaarheid van de tijdsgeest tegenspreekt en is daarom de kroniek van zijn verschijningsgeschiedenis zo tegendraads? Van wat we uit Spinoza’s brieven weten, dringt het vermoeden van een zekere inwendige tegensprekelijkheid zich op. Immers de onderwerpsbepaling en

12 o.c., p. 254

13 Ibid.

14 o.c., p. 344

15 Cfr. Verantwoording door Van Suchtelen in *Korte Geschriften*, pp. 439-441

16 In zijn verantwoording citeert Van Suchtelen de tekst van Jarig Jelles’ Voorreden, p. 440

de vraagstelling presenteren zich als een kennisleer en als de afbakening van een methode, maar bij nader inzien vindt Spinoza redenen om aan elke methode te twijfelen. Er worden aanzetten gegeven om de verhandeling te lezen als een ethica, net als het werk dat die titel draagt. In weerwil van zijn uitgangspunt dat een verbeterd verstand, een verlichte rede, een methode, of een weg om weerwerk te bieden aan de veranderlijkheid van het lot, te zoeken zou zijn in kennis van het zuivere verstand, of kennis van de eerste oorzaken, of nog eeuwige kennis van God of natuur, wat hetzelfde is, komt hij op de een of andere manier tot een omgekeerd besluit. Misschien is dat zo omdat de vraag van de praktijk al van meet af aan in zijn perspectief besloten ligt. ‘Kennis van het zuivere verstand’ of ‘eerste kennis’ wordt in de praktijk geboren, beschrijft een cirkel en keert naar haar begin terug.

### Een inleiding

Ook Zweerman noemt de *Verhandeling* en zeker de inleiding een autobiografische tekst die levenservaring en filosofische reflectie op elkaar betreft.<sup>17</sup> Hij leest die inleiding als een verslag van de keuze voor een filosofische levenswijze op grond van de vaststelling dat het bestaan van de meeste mensen vervreemd en verworden is, een verslag in verhalende en wervende stijl. Aangezien dit soort relaas over het ‘begin van een nieuw leven’ een geijkt literair genre is – wie denkt niet aan Dante’s *Vita nuova*? – past hij er de ontledings- en onderscheidingsprocedures van de literatuurwetenschap op toe. Het ambachtelijk karakter van dit schrijven is overigens opvallend en doet denken aan het geduldige schaven aan de facetten van een diamant of slijpen van een lens. Het doet denken aan de miniaturen waarmee vroeger de initiaal van een belangrijk manuscript verluchtigd werd. Al bij een eerste lectuur vallen verder allerlei kunstgrepen op waarmee de auteur de aandacht van de lezer probeert te trekken: cesuren, verspringen van genre, plotse of tersluikse veranderingen van perspectief. Het vermoeden van een doordachte compositie dringt zich op. Na een gedetailleerde interpretatie van de tekst met speciale aandacht voor structuur en opbouw, komt Zweerman in een samenvattende analyse tot de bevinding dat de inleiding gekenmerkt wordt door een inclusiestructuur waarbij het 1<sup>ste</sup> en 6<sup>de</sup> deel met elkaar ‘rijmen’, net als het 2<sup>de</sup> en 5<sup>de</sup> deel terwijl de middelste delen 3 en 4 elkaar onderling weerspiegelen.<sup>18</sup> Ik voeg daar aan toe: het hele oeuvre van Spinoza vertoont een dergelijke inclusieve bouwstructuur waarbij onderdelen van bepaalde werken rijmen met onderdelen van andere, details uitvergroot reflecteren in het geheel, en elk subelement een ander stut. De inleiding van de *Verhandeling* rijmt met het slot van de *Ethica*; de hele *Verhandeling over de Verbetering van het Verstand* vertoont een onderlinge weerspiegeling met de *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand* die op haar beurt ‘stelkunstig’ vertaald en gereflecteerd wordt in de *Ethica*; het

<sup>17</sup> Zweerman, 2006: 25

<sup>18</sup> o.c., pp. 199-200

*Theologisch Politiek Traktaat*, kunstig en verleidend opgebouwd, is samen met de *Ethica* een hernomen deel van de *Politieke Verhandeling*. De inclusiestructuur wordt volgens Zweerman vooral bewerkstelligd door herhaling van thema's en literaire herhalingsmotieven. Daarnaast zijn er 'focalisatoren' en 'open plekken' die de lezer verleiden tot een 'visie'. Spinoza wisselt in zijn inleiding (en verder in de hele *Verhandeling*) op strategische plaatsen van perspectief, van 'ik' naar 'wij' naar 'men' en terug naar 'ik', en sticht zo verwarring omtrent het profiel dat zich aan de lezer presenteert. Door stadia in de redenering over te slaan en de kunst van het weglaten, creëert hij onbepaalde, open plaatsen in de tekst en geeft een doorkijk op het eindpunt of de horizon. Deze procédés en het gebruik van metaforen met centraal de ene overspannende beeldspraak van de bouw van een huis, versterken de iconiciteit van de tekst. De opbouw van de tekst is een afbeelding van de inhoud, van hoe het er in werkelijkheid in het leven van de filosoof toegaat. We bouwen zelf aan ons huis, richten ons leven zelf in maar we hebben niet te kiezen over het lot van de omgeving: dit is een 'verhuiskunde' waarvan de eindbestemming onbepaald en open blijft verschuiven. Pas met de dood komt een eind aan het zoeken. En tot en met in de onafgewerktheid en de abrupte onderbreking vertonen structuur van de tekst en levenswerkelijkheid een gelijkenis.

## Het motief

"Nadat de Ervaring mij geleerd had, dat alles wat in het alledaagse leven veelvuldig voorvalt, ijdel en futiel is, en toen ik zag dat alle dingen die ik vreesde of waarvoor ik bang was, in het geheel geen goed of kwaad in zich bevatten tenzij voor zover de ziel erdoor bewogen wordt, kwam ik uiteindelijk tot het besluit om te gaan onderzoeken of er iets bestaat dat waarachtig goed is, dat zich laat verwerven en dat alleen, zonder alle overige goederen, in staat is de ziel te vervullen, dat wil dus zeggen of er iets bestaat waarvan ik, nadat ik het gevonden en verworven had, eeuwig zou kunnen genieten in een voortdurende en maximale vreugde".<sup>19</sup> Het is opmerkelijk dat Spinoza's eerste woord een tijdsaanduiding is. Het tijdsverloop komt het eerst ter sprake en wordt van meet af aan, na een herhaling op het einde van de zin, geplaatst tegenover eeuwigheid. Alsof tijdgebondenheid slechts kan gevat worden op grond van tijdloze structuren. Wie is overigens die ik-figuur die grammaticaal gesproken opkomt als lijdend voorwerp van de ervaring, vraagt Zweerman zich af.<sup>20</sup> Ook dit is opmerkelijk: hij die alom bekend staat als filosoof van de rede begint met spreken over ervaring, tijdgebonden ervaring, ervaren tijdgebondenheid. De ervaring leert dat er een rechtstreeks verband is tussen de veelheid van het 'gewone' en futiliteit, ijdelheid. Actualiteitrubrieken en kronieken van alledaagse voorvallen ontberen elk reliëf en zin; ze leiden ons in de tegenovergestelde richting van wat 'waarachtig' en 'goed' is, van wat 'vervult', 'laat genieten', 'voortduurt' en 'vreugde' brengt. De ik-verteller

<sup>19</sup> *VVV*, p. 61

<sup>20</sup> Zweerman, 2006: 43

Spinoza zoekt iets dat niet ijdel en futiel is doch werkelijk en duurzaam goed, zo duurzaam dat hij zou kunnen genieten in een voortdurende en maximale blijheid. Zijn motivatie is persoonlijk. Enerzijds is hij teleurgesteld, over de ijdelheid van veel alledaagse ervaringen. Misschien maak je wel prettige dingen mee maar ze verdampen zo snel tot niets. Tel daarbij de minder prettige ervaringen – het lot was hem niet altijd gunstig – en het wordt duidelijk dat het in dit leven veel vaker kommer en kwel dan wat anders is. Anderzijds heeft hij gemerkt dat de dingen die hij vreesde niet vanuit zichzelf vreeswekkend zijn doch veeleer iets vertellen over zijn gevoelens. De kommer en kwel zitten in hemzelf. Kan hij die innerlijke angsten bezweren? Is er iets te vinden waarmee hij zijn zielenroerselen kan managen? Bestaat er iets dat duurzaam en waarachtig goed is en hem zou kunnen gelukkig maken? Hij mikt op wat in de *Korte Verhandeling* ‘welstand’ heet en wil een “zielshuishoudkunde” opzetten, “zoals men een staathuishoudkunde beraamt”. Immers, in het samenspel van beide huishoudens is “zelfbehoud en zelfbestuur te verwerklijken, die de ware ‘welstand’ van de mensen uitmaken.”<sup>21</sup>

In de volgende paragrafen gaat Spinoza in die richting verder. “Ik zeg ‘dat ik uiteindelijk tot het besluit kwam’. Op het eerste gezicht immers leek het niet raadzaam om iets zekers los te laten omwille van een zaak die toen nog onzeker was; ik kende namelijk de voordelen, die men uit eer en rijkdom verkrijgt, en ik zag dat ik gedwongen zou zijn ze niet meer na te jagen, indien ik een ernstige poging wilde wagen mij op een andere en nieuwe zaak te richten. Ik besepte dat als dan het hoogste geluk misschien toch in die dingen was gelegen, ik het zou moeten ontberen. Het hoogste geluk zou mij echter eveneens ontgaan, indien het daarin niet was gelegen en ik ze toch met veel inspanning zou nastreven. Ik wenelde in mijn binnenste de gedachte, of het misschien mogelijk zou zijn in een nieuwe gesteldheid te komen of althans daaromtrent zekerheid te krijgen, zonder de gang van mijn dagelijks leven en de gewone toestand te wijzigen. Dat heb ik dikwijls geprobeerd, doch tevergeefs”.<sup>22</sup> De alledaagse ervaringen zijn onderhevig aan veranderlijkheid maar zijn tezelfdertijd zeker. Alledaagse, veranderlijke en zekere ervaringen hebben te maken met geld, roem en lust. In het vervolg van zijn onderzoek wil hij niet afgeleid worden door geld, roem of lust, niet omdat hij onverschillig zou zijn voor de gevoelens die daarmee samenhangen. Net als alle mensen zou hij het liefste vasthouden aan die ‘zekere’ dingen en de ‘gewone toestand’ van zijn ‘dagelijks leven’ niet wijzigen doch de intensiteit van de verstrooiing is te groot. Hij moet zich concentreren op zichzelf en dus komt hij ‘uiteindelijk tot het besluit’ om de buitenwereld en de gewone verlokkingen op te schorten. Overigens blijken die geneugtes altijd over te gaan in iets minder aangenaam. Van genot word je naderhand vaak droevig en neerslachtig en van roem en rijkdom word je slaaf. Het is bijgevolg nodig er afstand van te nemen, maar dat is moeilijk want “hoewel ik dit in mijn geest helder waarnam, was ik daardoor toch nog niet in staat alle hebzucht, wellust en eerezucht af te leggen”.<sup>23</sup> De verstrooiingsproblemen veroorzaakt door het

21 o.c., p. 49

22 VVV, p. 61

23 o.c., p. 64



achternalopen van je begeerte en de nadelen van geldzucht en roemzucht zijn niet dezelfde. Zolang geld en erkenning als middel worden gezien om iets anders te bereiken, is er niets mis mee, maar blijkbaar werken ze zichzelf altijd op van middel tot doel. Door wat geld bijeen te garen, wil je meer geld en dat gaat altijd verder, tot een zekere ondergang. Ook eer heeft een dergelijk zelfbevestigend corrumperend karakter dat je in een moeras van zelfvervreemding leidt. Met het libido daarentegen stelt zich een ander probleem. Het ritme tussen verlangen en bevrediging dat in de mateloosheid van geldzucht en eerzucht verdwenen was, vind je hier nog wel. Doch met betrekking tot lust wordt de ziel zozeer opgespannen dat je “ten zeerste verhinderd wordt om aan iets anders te denken. En na het genieten van die lust volgt een zeer grote droefheid, die de geest wel niet buiten werking stelt maar toch verstoort en afstompt”.<sup>24</sup> In de ban van geld en roem verliezen mensen zich in wat vreemd is aan henzelf terwijl ze na het consumeren van lust diep in zichzelf wegzinken.

Spinoza besluit tot ascese om aan die zelfvervreemding en verstrooiing te ontkomen, om zich aldus te kunnen concentreren op zichzelf, niet omdat hij neigt tot ascese of ascese een waarde op zich zou zijn. Er bestaat immers niet zoiets als een waarde op zich. In de aanloop naar de omschrijving van zijn doel en ambitie waarschuwt hij vooreerst voor een dergelijke illusie. Men moet in het oog houden “dat de predikaten ‘goed’ en ‘kwaad’ slechts in betrekkelijke zin gebruikt worden, zodat een en dezelfde zaak goed of kwaad genoemd wordt naar gelang de verschillende opzichten. Hetzelfde geldt voor ‘volmaakt’ en ‘onvolmaakt’. Niets immers zal, naar zijn wezen beschouwd, volmaakt of onvolmaakt worden geheten, vooral niet wanneer we hebben leren begrijpen dat alles wat geschiedt, zich voltrekt overeenkomstig een eeuwige orde en volgens zekere Natuurwetten”.<sup>25</sup> Goed en kwaad zijn betrekkelijk en hangen af van het gezichtspunt dat je inneemt. Waarmee meteen is verklaard waarom hij zich zoveel moeite getroost om zijn uitgangspunt met redenen te omkleeden. Wanneer Spinoza ‘goed’ en ‘kwaad’ relateert, doet hij dat enerzijds met de veelheid en wisseling van perspectieven in gedachten, en anderzijds denkende aan de betrekkelijkheid van een mensenleven dat niets anders is dan een kort interim in het tijdloze, zinloze niets.

Alvorens dan eindelijk te beginnen voegt Spinoza nog twee belangrijke relativeringen toe. Want niet alleen gevoelsmatig kunnen we door teugelloze verlangens, strevingen en ambities ons van onszelf wegvoeren, ook via het verstand en dus het normaliter relativerende en afstandsnemende denken kunnen we dat. Of nog: ook het denken kan verziekt en van zichzelf vervreemd zijn. Spinoza begrijpt onder denken niets anders dan de verzameling begrippen of ideeën in het menselijk bewustzijn. En uiteraard kunnen de afzonderlijke delen van die verzameling verkeerd zijn, moeten ze aan kritiek onderhevig zijn, kunnen ze gewijzigd en verbeterd worden. Er moet een manier uitgedacht worden “om het verstand te genezen en het, voor zover

24 o.c., p. 62

25 o.c., p. 64

in het begin mogelijk, te zuiveren, opdat het de dingen gemakkelijk, en zonder dwaling en optimaal begrijpe”.<sup>26</sup> Na deze lawine van gestrengheid merkt Spinoza deemoedig op dat we natuurlijk, om al die dingen te bereiken waarvoor we ons moeite willen geven, vooreerst ‘moeten leven’. Vandaar wordt ook en ten tweede male de ascese gerelativeerd. Want we hebben wel altijd zoveel geld nodig om in ons levensonderhoud te voorzien en om onze gezondheid te beschermen. Voorts is het voor het behoud van de gezondheid eveneens noodzakelijk zich te omringen met een zekere mate van genot. En tenslotte zal het beste zijn te “spreken naar het bevattingsvermogen van de menigte”, een aanpassing met mate die noodzakelijk is om zich met zijn afwijkende, subversieve ideeën staande te houden én met het bijkomende voordeel dat hij zo misschien dan toch een welwillend oor vindt.<sup>27</sup>

## De methode

Zo gezegd gaat Spinoza over tot de zaak zelf, met name de verbetering van het verstand zodat dit geschikt wordt om de dingen te begrijpen, een vereiste voor het bereiken van zijn doel. Hij geeft een samenvatting van alle kennissoorten of ‘waarnemingswijzen’ zoals hij ze noemt, om daaruit de beste te kunnen kiezen. Ten eerste is er de waarneming die we hebben van horen zeggen of via een ander teken verworven. Spinoza doelt op de kennis die we opdoen via opvoeding en traditie en die we als vanzelfsprekend ervaren, die we oppikken, oprapen van straat, de instant-meeneemkennis. Deze kennis van horen zeggen zonder eigen inzicht wordt al snel afgedaan als oninteressant. Aangezien ze bestaat in een klakkeloos overnemen zonder inwendige activiteit, is ze nauwelijks haar naam waard. Ze is maar-net-kennis. Ten tweede is er de waarneming die we halen uit zwerfende of vage ervaring, uit ervaring die nog niet bepaald is door het verstand. Het verschil met de eerste waarneming is dat hier wel zelf ervaren wordt. Je neemt niet over van horen zeggen, maar ervaart zelf aan den lijve dat het bijvoorbeeld koud is. Je weet niet waardoor de koude wordt veroorzaakt en daarom is deze ervaring vaag. Verkieslijk is deze kennis evenmin want ze gaat enkel over bijkomstigheden. Ten derde is er waarneming waar het wezen, ook al is dat inadequaat, uit een andere zaak wordt afgeleid. Dit is indirecte kennis in die zin dat we ze halen vanuit het effect of vanuit een algemene eigenschap. Het verschil met de tweede waarneming is dat het verstand nu wel wordt gebruikt. De kennis of waarneming komt er door te redeneren en te deduceren. Deze derde wijze kan al meer rekenen op zijn goedkeuring doch

<sup>26</sup> o.c., p. 65

<sup>27</sup> *Korte geschriften*, p. 448, omwille van de vertaling ‘menigte’. Klever vertaalt dit met ‘volk’: *VVV*, p. 98, terwijl ook Zweerman vertaalt met ‘menigte’. Zie ook de reflectie van Cristofolini over de vertaalkwestie ‘moltitudine’, ‘multitude’, ‘menigte’ of ‘volk’: Cristofolini, P., ‘Il sostrato materiale delle idee. Esperienze di edizione e traduzione’ in Baldi, M. & De Mottoni, B.F. (a cura di), *Edizioni e traduzioni di testi filosofici*, FrancoAngeli, Milano, 2006, pp. 207-213; ‘Popolo e moltitudine nel lessico politico di Spinoza’ in Caporali, R., Morfino, V. & Visentin, S. (cur.), *Spinoza: individuo e moltitudine*, Società editrice “Il Ponte Vecchio”, Cesena, 2007, pp. 145-161. Zie uiteraard alle plaatsen in deze studie waar deze kwestie ter sprake komt.

ze is nog steeds niet het middel om het doel, duurzaam geluk, te bereiken. Ten vierde is er waarneming waarbij de zaak gezien wordt door zijn wezen of zijn naaste oorzaak. Deze wezenskennis is een lastige zaak en laat zich niet precies omschrijven. Spinoza geeft toe dat hij nog maar weinig zaken met een dergelijke kennis heeft kunnen begrijpen. Desalniettemin stelt hij er al zijn hoop in. *“Alleen de vierde waarnemingswijze bevat het adequate wezen van de zaak en wel zonder gevaar van dwaling. Daarom moeten wij deze vooral gebruiken. Hoe zij moet worden aangewend, opdat de onbekende zaken door ons volgens die kenniswijze begrepen worden en dit langs de kortste weg geschiedt, zullen wij trachten uit te leggen”*.<sup>28</sup> Ook al begrijpen we niet ten volle wat die wezenskennis precies is, het hoe vertelt ons misschien iets over het wat. We gaan over naar de methode.

Het uitgangspunt van zijn overpeinzingen over de methode is de (vast)stelling dat een waar idee onderscheiden is van wát het denkt, van de werkelijkheid die het denkt. Zelfs voor een onstoffelijke werkelijkheid is dat het geval: een cirkel is iets anders dan de idee van een cirkel. Aangezien de cirkelidee onderscheiden is van wat ze denkt – ze heeft met andere woorden haar eigen werkelijkheid –, is ze zelf iets waarover kan gedacht worden. Over een idee kun je ideeën hebben. De methode is overigens niets anders dan precies die idee van de idee, of de reflexieve kennis. *“En omdat er geen idee van de idee bestaan kan als er niet eerst een idee is, zal dus ook geen methode kunnen bestaan zonder een vooraf gegeven idee”*.<sup>29</sup> De methode is niet los te denken van de zelfbeweging van het denken. Het is daarom dwaas vooraf een methode te willen bepalen, alvorens het echte werk te beginnen. De methode is er pas met de idee, tegelijk dus met het eigenlijke werk. Maar, hoe moeten we dan te werk gaan om tot het vooraf gegeven idee te komen? Of, waar vandaan komt het eerste idee? En, is deze redenering van Spinoza niet een pleidooi voor een antimethode, of voor een houding die zich niet bekommert om methodes?

Er is het vermoeden dat je, zoals Negri opmerkt, deze stellingen moet plaatsen tegenover die van Descartes die de grenzen van de kennis wil trekken van buitenaf. Volgens Spinoza stuurt en normeert het kennen zichzelf vanuit de inzichten die het verworven heeft. Er komt een beweging op gang die zichzelf gaande houdt. Door meer te begrijpen, verkrijgt de geest andere instrumenten waardoor hij weer makkelijker voortgang maakt in het begrijpen. Hoe meer de geest kent, des te beter hij zichzelf en wat buiten zichzelf ligt, de natuur bijvoorbeeld, begrijpt. Hoe beter hij zichzelf begrijpt, des te gemakkelijker kan hij zichzelf sturen. Hoe beter hij de natuur begrijpt, hoe makkelijker hij het nutteloze kan laten. *“En daarin bestaat de gehele Methode”*.<sup>30</sup> De methode is het filosoferen zelf. Voeg daaraan toe dat de waarheid uiteindelijk altijd zichzelf openbaart. De vraag is onvermijdelijk: waarom Spinoza zo nodig een methode zoekt, als toch alles vanzelf gebeurt. Hij stelt zich die vraag ook zelf. Niet gespeend van ironie, meent hij in dit verband te moeten opmerken dat mensen nu eenmaal gewend

28 o.c., p. 71

29 o.c., p. 75

30 Ibid.

raken aan hun inwendige meditaties en dat zorgt ervoor dat de juiste orde in hun denken zoek raakt. Methode zou niets anders zijn dan een kritische zelfreflectie om niet vast komen te zitten in fixerende zelfgewenning. Daarnaast zijn er ook heersende vooroordelen waar eigenlijk niemand aan ontsnapt. Ze stralen altijd af op iemands denken. Vooroordelen, net als de zelfgewenning van het denken, verzieken het verstand en maken een verbetering ervan nodig. Een derde belemmering voor een goed en gezond denken is de zeer veranderlijke toestand van de menselijke dingen, de politieke situatie zeg maar. Deze bemoeilijkt de kennis precies omwille van haar veranderlijkheid. De reden waarom Spinoza ijvert voor de verbetering van het verstand, namelijk een goed leven leiden, wat moeilijk is met de wisselvalligheid van politieke conjuncturen, wordt door die zelfde wisselvalligheid ingehaald. Of met andere woorden, je kunt wel afstand nemen van het veranderlijke politieke gekrakeel maar je belandt er uiteindelijk toch weer in, en dat is zo omdat het net die contingentie is die de kenniskritiek motiveert en fundeert.

### Verbeelding

Het eerste deel van de methode bestaat in het onderscheiden van de ware ideeën van de onware, fictieve en twijfelachtige ideeën. De fictieve of ingebeelde ideeën vormen een belangrijk onderdeel waaraan de nodige aandacht wordt besteed. Ze zijn onder te verdelen in bestaansficties, die het al of niet bestaan van iets betreffen, en wezensficties. Een inbeelding dat iets bestaat is altijd gebaseerd op een mogelijkheid, en niet op een noodzaak of een onmogelijkheid want deze hangen beide af van uitwendige oorzaken. Van zodra we iets weten omtrent noodzaak of onmogelijkheid, kunnen we er ons onmogelijk nog iets rond inbeelden. Weten we echter niets over de uitwendige oorzaken van een ding, dan kunnen we het bestaan (of niet-bestaan) van dat ding als mogelijk inbeelden. Betekenisvol is wat de filosoof verbindt met de beschreven verhouding tussen mogelijkheid, noodzaak en onmogelijkheid. Ten eerste, onszelf. Eens “ik weet dat ik besta, kan ik niet meer fingeren of denken dat ik besta of niet besta”.<sup>31</sup> En ten tweede, God: “als ik Gods natuur ken, kan ik ook niet meer de fictie vormen dat hij bestaat of niet bestaat”.<sup>32</sup> Hoe concreter iets is, hoe moeilijker het wordt je er iets over in te beelden. Met betrekking tot het feit of je er bent of niet, is geen fantasie mogelijk. En evenmin is fictie mogelijk betreffende wat Spinoza noemt de eeuwige waarheden. Wat bedoelt hij daarmee? Gewoon, dat God bestaat, maar dat is hetzelfde als dat een oneindige natuur bestaat. En tegelijk in één adem voegt hij hier aan toe dat spoken niet kunnen bestaan. De bewering – een eeuwige waarheid – dat God bestaat komt op hetzelfde neer als de bewering dat spoken niet bestaan. In voetnoot lezen we dat twijfelen aan het bestaan van God neerkomt op een verkeerd gebruik van woorden, dat men bij die twijfel de naam met een voorstelling verbindt

<sup>31</sup> o.c., p. 80

<sup>32</sup> Ibid.

die er niet bij hoort. De onware ideeën verschillen van gefingeerde ideeën met betrekking tot veronderstelde instemming en bijgevolg hoeven ze voor de verbetering niet verder besproken te worden. De twijfelachtige ideeën vormen een interessanter tussengebied, namelijk dat waar geheugen, verbeelding en taal een rol spelen.

Het geheugen is een bijzondere zaak. Het kan door het verstand versterkt worden. Iemand met veel verstand heeft doorgaans ook een beter getraind geheugen. Of hoe beter iets verstaan wordt, hoe makkelijker het wordt vastgehouden, en omgekeerd. Een hoeveelheid onsamenhangende woorden is moeilijker te onthouden dan dezelfde woorden opgedist in een verhaal. En toch heeft het geheugen het verstand niet echt nodig. Het kan ook zonder, en wel door de kracht waarmee de verbeelding wordt bewogen door een bijzonder lichamelijk iets. De verbeelding ondergaat alleen van bijzondere dingen een inwerking en alleen van lichamelijke dingen, of zo je wil, van stoffelijke, materiële dingen. Het geheugen is bijgevolg niet gelijk aan het verstand en het is ook niet het verstand dat onthoudt of vergeet. Wat is het geheugen dan wel? “Niets anders dan het bemerken (sensatio) van de indrukken van de hersenen, tegelijk met de gedachte aan een bepaalde duur van deze gewaarwording (sensatio)”.<sup>33</sup>

Het lijkt niet meteen de grote breuk met de traditie en toch kunnen we zeggen dat Spinoza voorzichtig maar gestaag beweegt naar het punt dat hem bezighoudt. Wat is de weg die hij heeft afgelegd tot nu? “Zo hebben wij dus nu onderscheiden tussen de ware idee en de overige waarnemingen, en hebben wij aangetoond dat de ficties, de onware ideeën en de overige ideeën hun oorsprong hebben in de verbeelding (imaginatione); dat wil zeggen, dat zij ontstaan uit toevallige (fortuitis) en losse (solutis) sensaties (om zo te zeggen), die niet voortkomen uit de macht van de geest zelf maar uit uitwendige oorzaken, naar gelang het lichaam, slapend of wakend, verschillende bewegingen ontvangt”.<sup>34</sup> Wat is het punt dat aan de horizon verschijnt? “Of als men dit liever wil: versta hier onder verbeelding wat gij wilt, mits zij maar onderscheiden wordt van het verstand en wordt opgevat als iets, waarin de ziel in lijdende toestand verkeert. Het maakt immers niet uit hoe wij de verbeelding opvatten, eenmaal dat wij hebben ingezien dat zij zwervend (vagum) is, iets wat de ziel ondergaat, en tevens weten, hoe wij ons met behulp van het verstand van haar kunnen bevrijden”.<sup>35</sup> En nog wat dichterbij: “dat valt samen met wat de ouden hebben gezegd, namelijk dat de ware wetenschap procedeert van de oorzaak naar het gevolg, behalve dan in zoverre dat zij, voor zover ik weet, nooit, zoals wij hier doen, de ziel hebben begrepen als handelend volgens zekere wetten en als een soort geestelijke automaat (automa spirituale)”.<sup>36</sup>

De term ‘automaat’ springt in het oog en suggereert dat Spinoza de mens, met zijn geest en zijn denken, betitelt als een soort machine die als vanzelf functioneert, volgens wetten die reeds sinds eeuwen vastliggen, wetten die geen tijd kennen, altijd zo geweest zijn en dat altijd zullen blijven. Zeker is dat het denken volgens wetten verloopt. Maar de zin loopt

33 o.c., p. 95

34 o.c., p. 96

35 Ibid.

36 Ibid.

ook nog twee andere kanten uit die beide net zo goed in de logica liggen van wat we tot dusver in de tekst hebben gelezen. Ten eerste, de term 'automa' duidt evenzeer op iets dat in zichzelf en autonoom werkt als dat het duidt op het machinale, als vanzelf lopende. De ziel, of het denken van iedere individuele mens, werkt als een soort automaat. Dit wil zeggen, elke mens is een autonoom wezen dat in zichzelf en vanuit zichzelf werkt of optreedt. In het algemene panorama is de mens niet vrij maar gezien vanuit een punt temidden het menselijke landschap, lijken alle andere mensen autonoom functionerende entiteiten. De mens is vrij en autonoom in zijn denken ten aanzien van andere mensen. Dat je de zaak op deze manier moet begrijpen, is ook duidelijk uit het woord 'handelend' wat de tweede richting is van de weg die deze zin loopt. Spinoza begrijpt de ziel als handelend. De ziel is de bijzondere, autonome, innerlijke wereld van elke concrete mens die telkens anders is dan bij andere mensen. En elke bijzondere mens met zijn bijzondere innerlijke wereld handelt, treedt op, interfereert, komt tussenbeide in de loop der dingen. Maar tegelijk is elke concrete mens passief en onderworpen; zijn ziel verkeert veelal in lijdende toestand. Daarom is het nodig een traktaat te schrijven over de verbetering van het verstand. Opdat mensen hun verstand weer goed zouden gebruiken en weerwerk leveren aan de grillen van het toeval. Niet goed is de lijdende toestand waarin de waarnemende mens geheel ten prooi is aan verbeelding die ficties, onware ideeën en twijfel veroorzaakt. De verbeelding is iets dat de ziel ondergaat. We kunnen deze onderworpenheid enkel te boven door een goed gebruik van het verstand.

*“Ook zullen wij er niet meer verbaasd over zijn, hoe het komt dat wij sommige dingen begrijpen, die op geen enkele manier tot de verbeelding spreken en er andere dingen in de verbeelding zijn, die in strijd zijn met het verstand, naast weer andere, die met het verstand overeenstemmen. Wij weten nu namelijk, dat die werkingen, waardoor de verbeeldingen worden voortgebracht, zich voltrekken volgens andere wetten, die geheel verschillen van de wetten van het verstand, en dat de ziel wat de verbeelding betreft slechts in een passieve toestand verkeert”.*<sup>37</sup> Als het verstand anders werkt dan hetgeen de verbeelding voortbrengt, en als hetgeen de verbeelding voortbrengt, samenvalt met een passieve toestand van de ziel van de individuele mens, dan kan het verstand niet anders dan samenkomen met een actieve toestand van de individuele mens. In het begin van de redenering waarlangs Spinoza gekomen was tot het begrip verbeelding, lazen we dat inbeeldingen, een soort verbeelding, altijd gebaseerd zijn op mogelijkheden. Spinoza plaatste die mogelijkheden aan de ene kant tegenover een andere kant, de kant van de noodzaak en de onmogelijkheid. Noodzaak en onmogelijkheid horen samen en zijn van een tegengestelde orde dan mogelijkheid. Nu mat Spinoza de verhoudingen tussen die categorieën af aan het meest concrete gegeven en het meest abstracte gegeven. Het meest abstracte betreft het bestaan van God. Waarom Spinoza in dit verband over God begint, is omdat God en zijn ideeën daarover, in feite de inzet zijn van de hele zaak, maar dat moet nog duidelijk

<sup>37</sup> o.c., pp. 96-97

worden. Ook doet hij dat om te tonen hoe bijzonder klein de stap is van het meest abstracte naar het meest concrete, en ook omgekeerd. En er is meer. Zonder het met zoveel woorden te zeggen, lijkt hij te suggereren dat er helemaal geen stap nodig is. Het is in het meest concrete dat je het meest abstracte vindt. God zit in jezelf.

Het meest concrete is het bestaan van onszelf. Daar kan geen fictie over worden gebouwd of twijfel rond bestaan. Ik weet immers dat ik besta, want dat ik besta, openbaart zichzelf. De redenering doet denken aan de befaamde uitspraak van Descartes maar is er bij nader inzien misschien wel het tegenovergestelde van. Niet voor het eerst komt het vermoeden op dat Spinoza's verhandeling onder andere moet begrepen worden als een kritiek op Descartes.<sup>38</sup> Ik denk dus ik besta, want bestond ik niet, ik zou helemaal niet kunnen denken. Maar, had Spinoza het zo bedoeld, dan zou hij het toch ook zo simpel hebben gezegd, hij die uitblinkt in helderheid, elk woord wikt en weegt. Het feit dat hij niet gewoon de woorden van Descartes herhaalt, moet zijn redenen hebben. Overigens krijgt de nog niet eerder vernoemde derde voetnoot bij het begin van zijn redenering hier betekenis. Daarin staat te lezen dat het geenszins een eeuwige waarheid is 'dat Adam denkt' en evenmin 'dat Adam niet denkt'.<sup>39</sup> Het 'ik weet' in de zin die verder loopt in 'dus ik besta', heeft alleen in het concrete bijzondere geval van mezelf 'dat ik besta' een noodzaak. Van zodra je het perspectief en het grammaticale subject verandert, heeft het werkwoord van de zin 'dat hij denkt', geen enkele noodzaak meer. We kunnen gerust aannemen dat het meest concrete – het mezelf waarvan ik mij bewust ben – de noodzaak krijgt 'dat ik besta' omdat ik dat nu eenmaal voel. Het 'ik besta' weet je omdat je het voelt en aan die gevoelens ontleent het zijn noodzaak of de onmogelijkheid van zijn ontkenning. Het klinkt paradoxaal: het 'zekere' is 'dat wat je nu eenmaal ondergaat' en dus niet 'wat je zelf doet' – want 'gevoelens doe je niet', je 'voelt ze' of 'ondergaat ze' –, en dat 'zekere' ligt aan de basis van de verbeelding. Wat de verbeelding voortbrengt, zijn de gevoelens en die komen samen met een passieve toestand van de individuele mens. Voor de verbetering zal het er dus op aan komen te kunnen onderscheiden wat en hoe het verband is tussen de gevoelens, het verstand en de verbeelding daartussen. Want we mogen dan al weten dat gevoelens aan de basis liggen van de verbeelding, opdat we met die wetenschap iets kunnen aanvangen, moeten we eerst nog weten hoe en of er wegen zijn tussen die werelden. Spinoza vermoedt en beweert immers dat die werelden van elkaar onderscheiden zijn, dat er een hoge muur tussen loopt, de muur tussen passie en actie. En hoe klim je over de muur? Verder zal het er ook op aankomen te begrijpen wat en of er een verband is en een weg loopt tussen het mogelijke, het onmogelijke en het noodzakelijke.

38 Negri, 1981: 32-36

39 VVV, pp. 80-81

## Words words words

“Aangezien vervolgens woorden een deel van de verbeelding zijn, dat wil zeggen dat wij tal van begrippen vormen naar gelang er ten gevolge van een lichamelijke dispositie op onbepaalde wijze in het geheugen woorden ontstaan, daarom valt het niet te betwijfelen, dat ook woorden, evenals de verbeelding, de oorzaak kunnen zijn van vele en grote dwalingen, tenzij wij daarvoor ten zeerste op onze hoede zijn”.<sup>40</sup> Woorden kunnen oorzaak zijn van dwaling, bijgevolg wordt een taalkritiek nodig. Dit is op zich een voor Spinoza’s tijd revolutionair idee dat minstens tot het einde van de negentiende eeuw en zelfs tot in de twintigste eeuw heeft liggen wachten om terug opgehaald en uitgewerkt te worden.<sup>41</sup> Taal is niet alleen een neutraal middel waarvan we ons vrij kunnen bedienen om een los daarvan staande denkinhoud mede te delen. Het middel tast immers het doel aan omdat taal hoort tot het tussengebied van de mogelijkheden, een gebied waar het ook allemaal fout kan lopen. De essentie van een mogelijkheid is immers dat ze ook kan ‘niet zijn’. Woorden zijn een deel van de verbeelding. Woorden ontstaan en we gebruiken ze ten gevolge van een lichamelijke dispositie. Al of niet door ons verstand bepaald en steevast door onze gevoelens bepaald komen woorden in ons op, in ons geheugen. Via woorden die in ons geheugen en in ons lichaam opwellen, sluipt het gevoel buiten onze wil om het verstand binnen. En het verstand wordt zo aangetast. Het verstand is immers ook aangewezen op het gebruik van diezelfde woorden. Het kan er al eens een nieuw uitvinden, maar in grote mate kan het niet elke keer dat het een zin wil formuleren vanaf het prille begin alles opnieuw uitvinden. Het verstand heeft diezelfde woorden die een veel hechter koppel vormen met ons lichaam en onze gevoelens nodig om naar buiten te komen, om daadwerkelijk op te treden, en om te doen zoals het in zijn aard ligt, namelijk doen. Dit speelt zich mogelijks af in elke afzonderlijke mens. Komt daar nu nog bij dat de corrumperende werking van woorden niet ophoudt bij het feit dat ze ‘willekeurig gevormd zijn’. Daarnaast wordt de vervorming geïntensifieerd omdat woorden ook altijd gevormd zijn ‘naar het bevattingvermogen van de menigte’. Immers één afzonderlijk iemand, intellectueel boven het gemiddelde begaafd en met een grote gemoedsrust, kan misschien een uitzonderlijke hygiëne in acht nemen en nauwgezet de woorden kiezen na een afgewogen onderzoek om te zeggen wat hij of zij echt wil zeggen. Zo’n inzet komt echter maar voor bij wie er veel aan gelegen is dat iets al of niet gezegd wordt, bij iemand met een ongewone boodschap, een uitzonderlijk iemand dus en vooral in een uitzonderlijk geval. De grote massa woorden daarentegen, voor dagelijks gebruik, woorden die neigen naar en passen in pasklare zinnen waar een grote menigte mensen zich in de massa van de omstandigheden waarin ze iets zeggen, van bedient, beantwoordt aan andere criteria. De bruikbaarheid van deze woorden wordt afgemeten aan de gemakkelijkheid waarmee je ze kunt voorstellen in de verbeelding. “Dit blijkt duidelijk hieruit, dat men aan al die dingen, die slechts in het verstand en niet in de

40 o.c., p. 97

41 In de literatuur is misleiding en bedrog van taal daarentegen een klassiek thema. Denk aan Polonius’ woorden in Shakespeare’s *Hamlet*. Zie ook Quodlibet, pp. 467-480



verbeelding zijn, dikwijls negatieve namen heeft gegeven, zoals bijvoorbeeld: onlichamelijk, oneindig enz. en dat men ook veel dingen die in werkelijkheid positief (affirmativa) zijn, negatief uitdrukt, en omgekeerd, zoals: ongeschapen, onafhankelijk, oneindig, onsterfelijk enz., omdat het tegendeel van deze begrippen veel gemakkelijker in de verbeelding voorgesteld wordt”.<sup>42</sup> Het is veel makkelijker je voor te stellen dat iemand sterfelijk is, eindig en afhankelijk, want dat maak je nu eenmaal voortdurend mee. Je voelt het aan den lijve.

“Bovendien hebben wij een andere belangrijke oorzaak van verwarring te vermijden, welke bewerkt, dat het verstand zich minder over zichzelf buigt. Wanneer wij namelijk geen onderscheid maken tussen verbeelding en het begrijpen, menen wij dat datgene wat wij ons gemakkelijker in de verbeelding voorstellen, voor ons ook duidelijker is en menen wij ook te begrijpen wat wij ons kunnen voorstellen. Een gevolg hiervan is dat wij vooropstellen wat achterop geplaatst moet worden en aldus de ware orde van het voortschrijdend onderzoek wordt omgekeerd en er helemaal niets meer op wettige wijze wordt gededuceerd”.<sup>43</sup> Een goed gebruik van het verstand is zelfreflecterend: het verstand dient zich ter zijner verbetering over zichzelf te buigen. En dit wordt bemoeilijkt door te menen dat begrijpen hetzelfde is als het je in de verbeelding voorstellen. Een iconische voorstelling kan evengoed fictie zijn of onwaar. Wel is het zo dat van waarheden, nadat ze begrepen zijn, voorstellingen in de verbeelding worden gemaakt, en woorden. Dat doet men om ze makkelijker te onthouden, om ze over te dragen, door te geven of om er een traditie en vanzelfsprekendheid van te maken. Maar menen dat iets onthouden ook hetzelfde is als iets begrijpen, komt neer op ‘vooropstellen wat achterop geplaatst moet worden’ en dus een complete omkering van de orde der dingen.

Altijd voort blijft Spinoza de absurditeiten opnoemen en alle problemen in kaart brengen die verbonden zijn met vooraf en van buitenaf bepalen van methodes. Niettemin blijft hij er eveneens op hameren dat er een dergelijke methode moet bestaan. Er moet een ‘fundament’ zijn, heet het nu, dat onze gedachten leidt. En “omdat de methode gelegen is in de reflexieve kennis zelf, (kan) dit fundament, dat onze gedachten moet leiden, in niets anders bestaan dan in de kennis die de waarheidsvorm constitueert en de kennis van het verstand, alsmede van zijn eigenschappen en krachten. Wanneer wij deze kennis verworven hebben, beschikken wij over een fundament waaruit wij onze gedachten kunnen afleiden en een weg waarlangs ons verstand, voor zover zijn capaciteit reikt, kan komen tot kennis van de eeuwige dingen, overeenkomstig zijn verstandelijke krachten”.<sup>44</sup>

## Reflectie

Het fundament dat onze leidraad kan vormen, is de reflexieve kennis omdat het kennen autonoom is en zichzelf stuurt vanuit de inzichten die het verworven heeft. Het is fundament voor het verwerven van eeuwige waarheid, kennis van de natuur, kennis van de eerste oorzaken, een alles funderende, eerste kennis. En waarom wou Spinoza zoiets vinden, waartoe

42 VVV, p. 97

43 o.c., p. 98

44 o.c., p. 104

moest dat een leidraad zijn? Dat soort kennis zou ons uit de miserie en frustratie helpen van de veranderlijkheid van het lot. Dat soort kennis zou kunnen dienen als tegengif voor de problemen die komen met het veranderlijke, alledaagse, concrete geluk. Waarom moet dat alledaagse geluk zo nodig aangevuld worden met een ander? Wel, precies omdat het zo snel verandert en dus verdwijnt. Wat Spinoza wil, is een anker om de goede tijdingen mee vast te houden. En waar vindt hij zulk een houvast? In de reflexieve kennis, in het 'ken uzelf'. De alles funderende, eerste kennis is deze die zich over zichzelf buigt. Het is deze die haar eigen vooropstellingen, doelstellingen en middelen die ze heeft gebruikt, probeert bloot te leggen en afweegt tegenover elkaar. Het is de kritiek, actief, uitdrukking van een wil en gericht naar de toekomst.

Dit is de conclusie waartoe je komt wanneer je de zaken doordenkt volgens de beschreven methode, terugkerend of voortgaand volgens een oorzakelijke reeks, één stap zettend na de ander. Tegelijkertijd kunnen we echter niet de ogen sluiten voor een soort tegenspraak in de tekst. De redenering vloeit niet echt. Alsof je voortdurend teruggefloten wordt door een woord dat naar iets anders wijst. De letterlijke woorden neigen naar wegen die een andere richting inslaan. Misschien kun je zelfs net zo goed beweren en bewijzen dat Spinoza enkel het werk van Descartes dunnetjes heeft overgedaan. De tegensprekelijkheid spreekt echter ook dit tegen, om twee redenen. Ten eerste, we hebben net geleerd van Spinoza wat woorden kunnen uithalen met ons verstand. Taalkritiek is altijd een noodzakelijk onderdeel in elke verbetering van het verstand en hij geeft ons de pap in de mond om deze ook op zijn tekst toe te passen. Ten tweede, veel uitspraken van Spinoza in zijn brieven, antwoorden van zijn vrienden, kennis van de toenmalige context en biografische gegevens van de filosoof wijzen erop dat woorden ook maar woorden zijn. Dat Spinoza er zeer voorzichtig mee was, dat hij ze soms listig en dubbelzinnig gebruikte, niet om te liegen, doch om waarheid binnen te smokkelen in dit leugenachtige tranendal dat de mensenwereld nu eenmaal is. Iets ongehoords duidelijk maken kun je maar door in en met de taal van de goegemeente diezelfde taal met de inhoud een klein beetje te verschuiven. Het is nog eens een keer hetzelfde: omdat het middel niet een neutraal kleedje is doch de bevatte gedachten aantast, is het omgekeerd ook zo dat bepaalde gedachten een aangepast kleedje behoeven. Maar de stof van het kleedje is wat ze is; de mogelijkheden zijn niet onbepaald. Dus is het soms wijs een bestaand woord te gebruiken om er een iets gewijzigde inhoud mee aan te duiden. En tegelijk moet je ook duidelijk maken dat je dat doet, anders heeft niemand in de gaten dat je het over iets anders hebt dan altijd reeds werd aangenomen. Maar je moet het tersluiks duidelijk maken. En het moet meerduidig zijn.

Spinoza plaatst woorden en uitdrukkingen op zo'n manier tegenover en naast elkaar dat de aandacht wordt gevestigd op een andere relatie dan de gebruikelijke. Zoals de Nederlandse moderne schilder Piet Mondriaan in bepaalde van zijn abstracte werken (zoals *Compositie in blauw, grijs en roze*, of *Pier en oceaan*) wisselende schema's neerzet, vormen die transformatie in

zich bevatten. Al naargelang de kijker focust op de lijnen of op de tussenruimtes, neemt hij verschillende beelden waar. Zo tonen de ogenschijnlijk eenvoudige abstracte doeken oneindig veel facetten waar je eindeloos kunt naar kijken, altijd opnieuw, en waarin je telkens nieuwe beelden of profielen ontdekt. Zo ook leest de *Verhandeling*, zo heeft de filosoof ze gemaakt. Zoals Zweerman zegt over de inleiding – en nogmaals, ik meen dat je dit kunt uitbreiden niet enkel naar de hele *Verhandeling* maar zelfs naar het hele oeuvre – Spinoza wil zijn visie en keuze introduceren bij de lezer: daartoe moet hij de aandacht vangen van het publiek, en die aandacht daarna gaande houden.<sup>45</sup> Dat doet hij door middel van een door-dachte literaire compositie en het gebruik van stijlfiguren van de klassieke retorica. Ongetwijfeld kwam zijn vakkunde van lenzenlijper hem daarbij goed van pas. Hij maakt zijn teksten immers zoals hij glas of diamanten slijpt, en net als die diamanten weerspiegelen zijn geduldig gepolijste teksten verschillende profielen, facetten en perspectieven. Ze verleiden met hun spiegelingen en spiegelen de lezer met zijn eigen blik. Wat ik wil onderlijnen is het kunstige van zijn werk. Zweerman heeft het ook over een breuk. Hij ziet de ‘verhalende en wervende’ trant enkel in de inleiding; daarna zou de verhandeling ‘kentheoretisch en methodisch van aard’ zijn. Hoewel hij een breuk tussen enerzijds wervend en verhalend en anderzijds methodisch en wiskundig zelf relateert wanneer hij Spinoza’s woorden uit de *Ethica* aanhaalt dat elke wellevenskunst – ethica – een beroep moet doen op de stelkunde die zekerheid geeft – de stelkunst of wiskunde.<sup>46</sup> Ik zie toch vooral een alles samenhangend betekenisgeheel tot en met in de vorm en de inhoud. Zegt Spinoza niet zelf dat je wel altijd moet spreken ‘naar het bevattingsvermogen van de menigte’? En alles wat hij zegt over kennis, spreken daarover en methode past hij toe in de tekst die deze inhoud mede deelt. Dus spreekt hij in de *Verhandeling* naar het bevattingsvermogen van de menigte, want hij spreekt voor en tot de menigte, niet tot professoren en geleerden van de Heidelbergse Academie. Kennis staat ten dienste van het leven, van ieders concrete leven: daarin wordt ze geboren en daar komt ze in uit. Maar dan staat kennis bijgevolg ten dienste van de menigte gewone mensen: in dat perspectief wordt ze gevormd en dat is het perspectief dat ze biedt. Zo interpreteer ik de hele stijlkwesatie van Spinoza’s werk: elk onderdeel is geschreven als een kunstwerk, een literair kunstwerk, dat zich niet richt tot een specialistisch beroepenveld en de ‘addetti al lavoro’ maar gewoon tot de menigte.

In de plaats van met ‘methode’ is het probleem dat Spinoza stelt in de verhandeling ook te beschrijven in termen van ‘vorm’; zo vertaald worden zijn beweringen overigens veel herkenbaarder en sluiten ze aan bij een common sense. Om uit te stijgen boven de futiliteit en ijdelheid van veel alledaagse ervaringen, om het hoofd te bieden aan tegenslagen en te koeste-

45 Zweerman, 2006: 27-33

46 o.c., p. 48

ren wat blijheid brengt, is het interessant een eenheid te scheppen in zijn leven, en dat waar men toe neigt, waar men van houdt, wat men goed kan en wat kenmerkend is voor zijn concrete individualiteit, uit te bouwen, te worden als het ware. Het geeft troost, zin en vervulling een structuur aan te brengen in de losse en toevallige feiten die zich voordoen in het leven, vooruitblikkend door plannen te maken, achteruitblikkend door de ervaringen aan elkaar te verbinden in een levensverhaal. Men noemt dit: een vorm geven aan zijn leven; een vorm van leven vinden. De ethos waar Spinoza naar zoekt, is een 'vorm van leven'; hij wil 'vorm geven aan zijn leven' zoals hij vorm geeft aan de lenzen en glasstenen die hij slijpt of de teksten die hij schrijft. Hij probeert van zijn leven een werk te maken, een kunstwerk. Dat de verbeelding daarin een wezenlijke rol speelt, hoeft eigenlijk geen betoog. Waarmee we terug aangekomen zijn bij het begin van deze reflectie over methode of levensvorm, bij Negri en Caliban. Tegen de Italiaanse filosoof in zie ik geen breuk in het oeuvre van Spinoza en dat precies omwille van de systematische breuk die hij bewerkstelligt zowel tegenover traditie als tegenover het moderne rationalisme van Descartes en minder, maar ook, het moderne empirisme van Bacon, dus precies omwille van zijn 'wilde anomalie'. Ook in de *Verhandeling van de Verbetering van het Verstand* heeft de stormachtige verbeelding in 'de zee van ons bestaan' het laatste woord.

## Contrapunt 9 Kairós

### Keerpunt

“Wanneer Spinoza in 1670 de “voorrede” schrijft tot het “Theologisch Politiek Traktaat” en dit anoniem publiceert, en in dezelfde periode verhuist naar Den Haag, kunnen we de tussenfase volgend op een crisis in de eerste redactie van de *Ethica* als afgesloten beschouwen. Deze tussenfase staat centraal in de ontwikkeling van zijn denken. De verklaarde intentie van het “Theologisch traktaat” is te strijden tegen het monarchistische absolutisme en de verdediging en uitbreiding van de republikeinse vrijheden”.<sup>1</sup> We weten, onderlijnt Negri, en hij merkt in de voorrede dat ook Spinoza weet, de afbraak van de heersende orde vereist een maatstaf voor de sociale heropbouw die gefundeerd is in de werkelijkheid. De oude wereld heeft haar volkse legitimering in een bepaalde kerk en theologie. We weten dat een bepaalde politieke strekking, de monarchistische, het politiek fanatisme organiseert: “de basis van de legitimatie bestaat in een corrupte verbeelding” en in het bijgeloof.<sup>2</sup> “Voor wie de revolutionaire traditie van het humanisme kent, van de Florentijnse kanseliers tot de republikeinse protestanten, zal dit niet vreemd in de oren klinken: de vernieuwing van Spinoza is een continuïteit”.<sup>3</sup> De anomalie en onmaat van zijn project bestaan in iets anders, in het feit namelijk dat hij die dingen zegt en schrijft in een periode die massaal in een andere richting evolueert. De rationaliteit van Spinoza is revolutionair en buitenmaats tegenover de concrete historische situatie van zijn tijd; ze gaat wild tekeer tegen de toenmalige heersende cultuur. Zijn tragedie is die van elke filosofie die zich stelt tegen haar tijd, “tegen deze tijd en deze realiteit”.<sup>4</sup>

Om de idee van tragische breuk te ondersteunen volgt Negri een aantal besprekingen van het traktaat en de reacties van de auteur. De breuk die Spinoza maakt, zit ook in zijn eigen werk: tussen de *Verhandeling van de Verbetering van het Verstand* en de *Politieke Verhandeling*, tussen de eerste redactie van de *Ethica* en de tweede, en daartussen, in het keerpunt zelf, zit het *Theologisch Politiek Traktaat*. Er is Spinoza veel gelegen aan het oordeel van de republikeinse de Witt-aanhanger Lambert van Velthuysen die het traktaat recenseert in een brief aan Ostens.<sup>5</sup> De bespreking blijkt een woedende aanval te zijn die de buitenmaatsheid van het traktaat onderlijnt. Van Velthuysen herkent de metafysische ommekeer van de godsdienstkritiek en ziet de consequenties: dit is een verborgen promotie van atheïsme op basis waarvan de ethische ‘cupiditas’ ontologische ‘potentia’ wordt met het begrip van toe-

1 Negri, 1981: 151 “Quando Spinoza, nel 1670, scrive la “prefazione” del “Trattato teologico-politico” e lo pubblica anonimamente, e nello stesso periodo trasferisce la sua residenza all’Aia, possiamo riconoscere compiuta la fase interlocutoria, succeduta alla crisi della prima redazione dell’*Ethica*. Fase interlocutoria ma centrale nello sviluppo del pensiero spinoziano. L’intento dichiarato del “Trattato teologico” è la lotta contro l’assolutismo monarchico e la difesa e l’espansione delle libertà della Repubblica.”

2 Ibid. “la base di legittimazione consiste nell’immaginazione corrotta”

3 o.c. p. 152 “Per chi conosca la tradizione rivoluzionaria dell’umanesimo, dai cancellieri fiorentini ai repubblicani protestanti, questo non risulta strano: è una continuità, quella che Spinoza rinova.”

4 o.c. p. 153 “contro questo tempo e contro questa realtà”

5 Cfr. Contrapunt 7, pp. 122-123 en Briefwisseling, pp. 267-291

eigening, sleutelbegrip in de revolutie van de verhouding tussen mens en natuur, of mens en God. In zijn verontwaardigde reactie op de aantijgingen van atheïsme herhaalt de filosoof van zijn kant de motieven van zijn ommekeer en wrijft nog wat zout in de wonde. “Maar met dit al begrijpen we maar weinig van de diepte van de wending van het spinozische denken als we het niet om zo te zeggen in spanning plaatsen met de dramatische culturele en politieke crisis die de Nederlanden in die jaren doormaakten”.<sup>6</sup> Negri heeft het niet in de eerste plaats over de wrede moord op de Witt, ook al was onze auteur daarover zeer geëmotioneerd; veel belangrijker lijken hem de reflecties over de ellende van de oorlog, die aanslepende oorlog die zowel het oligarchische regime als de Hollandse democratie kapotmaakte. En dat oorlogen gevoerd werden in naam van een godsdienst. Het *Theologisch Politiek Traktaat* is doorweven van vragen naar het verband tussen godsdienstoorlogen en een bepaald soort politiek regime. Precies op dit punt keert de filosofie van Spinoza, “ze keert zich tegen en overwint de repressieve pacificatie die bestaat in een evenwicht van oorspronkelijke accumulatie en mercantilisme, die de hoop ontnemt aan de humanistische revolutie en haar tenslotte degradeert en institutionaliseert”.<sup>7</sup>

Negri beschrijft dit keerpunt als buitenmaatsheid, als een onmaat, of als een uiteenvallen van historische tijd en reële tijd, een *kairós*.<sup>8</sup> Om uit te leggen wat hij bedoelt, haalt hij de drie punten aan waarin Spinoza aan zijn vriend Jarig Jelles de ommekeer beschrijft. Ten eerste: “Wat de staatkunde betreft, het verschil tussen Hobbes en mij, waarnaar gij vraagt, bestaat hierin, dat ik het natuurrecht onverkort laat gelden, en dat in mijn opvatting de hoogste overheid in iedere stad niet meer recht over haar onderdanen toekomt dan naar de mate van de macht waarmee zij de onderdaan overtreft, hetgeen in de natuurlijke staat altijd het geval is.”<sup>9</sup> Ten tweede: “Naar aanleiding voorts van het bewijs, dat ik in het *Aanhangsel* van mijn *Geometrische bewijzen bij de Principia* van Descartes staande houd, namelijk dat God niet anders dan zeer oneigenlijk één of enig genoemd kan worden, antwoord ik dat een ding alleen ten opzichte van zijn bestaan, maar niet ten opzichte van zijn essentie één of enig genoemd wordt; want wij begrijpen de dingen pas onder getallen, nadat ze onder een gemeenschappelijke soort zijn gebracht.”<sup>10</sup> Ten derde: “Nu over het punt dat vorm ontkenning

6 Negri, 1981: 156 “Ma, con tutto ciò, poco intendiamo ancora della profondità della svolta del pensiero spinoziano, se non la mettiamo, per così dire, in tensione con la drammaticità della crisi culturale e politica che i Paesi Bassi attraversarono in questi anni.”

7 Negri, 1981: 157 “si oppone e supera questa pacificazione repressiva, quest’equilibrio dell’accumulazione originaria e del mercantilismo, che toglie speranza e infine degrada ed istituzionalizza la rivoluzione umanistica.”

8 Negri, A., *Kairós, Alma Venus, Multitudo*, Roma, Manifestolibri, 2000. De term in de titel van Negri’s werk geeft aan dat een definitie van *kairós* niet in één zin te geven is. In woordenboeken vind je een uitleg die ongeveer als volgt leest: *kairós* is onze (menselijke) tijdelijkheid, ons optreden in het tijdsverloop, onze manier van omgaan met tijd en realiteit inspelend op tijdelijke omstandigheden. De Grieken gebruikten de term om de (fortuinlijke) samenloop van omstandigheden van het hier en nu aan te duiden. Dit hele onderzoek is een poging om inzicht te krijgen in ‘*kairós*’ dat immers ook een synthetisch woord is om de problematiek aan te duiden van het gewone menselijke handelen, de multitudo, de noodzakelijke vrijheid, het vraagstuk algemeen/gemeenschappelijk. Het thema zit derhalve verweven in alle fragmenten maar wordt uitdrukkelijk behandeld in *Contrapunt 13* (Machiavelli), *Canon 1* (Machiavelli en Spinoza), *Contrapunt 15* (Agamben), *Contrapunt 19* (Virno).

9 Briefwisseling, p. 309

10 Ibid.

is en niet iets positiefs: het is duidelijk dat de stof als geheel, onbepaald beschouwd, geen vorm kan hebben, en dat er van vorm alleen sprake kan zijn bij eindige en bepaalde lichamen. Want wie zegt dat hij zich een vorm voorstelt, geeft daarmee niets anders te kennen dan dat hij zich een bepaald ding en hoe het bepaald is, voorstelt. Deze bepaling dan behoort niet tot het ding naar zijn wezen, maar is integendeel zijn niet-wezen. Omdat nu vorm niet anders dan bepaling, en bepaling ontkenning is, kan hij – zoals gezegd – niets anders dan ontkenning zijn.”<sup>11</sup> In het eerste punt ziet Negri een enorm potentieel: het genetische denken wordt productief denken op de lijn van de ‘potentia’ die immer wordt opengehouden.<sup>12</sup> Deze betekenis krijgt evenwel pas haar beslag wanneer het metafysische kader er de voorwaarden toe schept, en dat is precies wat gebeurt in het tweede punt: het goddelijke is het geheel van de potentiële kracht. Het genetische denken wordt denken over en van de oppervlakte. In het derde moment wordt de ontkenning iets anders dan afzondering, ontneming, privatie. Ontkenning wordt bepaling en daarmee veronderstelt ze niet langer een andere term waartegenover ze zich verhoudt of een metafysische betekenis die ze ver-tegenwoordigt, ver-taalt; ze wordt absoluut, ‘bepaling’. Deze drieledige wending vormt de kern van Negri’s Spinozalectuur, van Negri’s algemene motief en zoals ik zal proberen te tonen in de volgende contrapunten, van de ommekeer die de verschillende radicale denkers bewerkstelligen met hun reflecties van en in de praktijk, als in een laboratorium, van onderuit.<sup>13</sup> Op de structuur van deze drieledige wending bespreekt Negri de ‘systematische breuk’ die Spinoza realiseert tegenover zijn tijd, tegenover de canon van de traditie en tegenover zichzelf.<sup>14</sup> De breuk is systematisch wat wil zeggen dat hij overal en consequent wordt doorgevoerd. De breuk is een omkering wat wil zeggen dat er twee perspectieven in het geding zijn waarvan de blikrichting wordt omgekeerd. De eerste redactie van de *Ethica* wordt omgekeerd in de zin dat wat eerst een mogelijkheid leek, namelijk dat ze werd gelezen als de bouwstelling van een materiële constructie van ‘oppervlakte’ en van een praktische heropbouw van de wereld, dit nu wordt gerealiseerd. Er was van meet af aan sprake van verdubbeling en hernemen van betekenislagen; nu worden de dubbele lagen opgelost in een duidelijke theoretische keuze, voor materialisme, en een duidelijke praktische bepaling, de constitutie van iets nieuw.

De ommekeer gebeurt wanneer in de teksten de metafysische opstelling wordt onderbroken en contextuele, politiek sociale factoren, het tijdsgezicht, een rol gaan spelen. Voordien heerste de spontaneïteit van de spanningsverhouding en de paradox tussen veelvoudigheid en eenheid. Daarna, in de reconstructie, blijft de spontaneïteit behouden maar de paradox en het

11 o.c., p. 310

12 Virno werkt de stelling uit dat natuurrecht onverkort geldt en ik zal er in zijn verband op terugkomen in *Contrapunt* 19.

13 Ook wat het laboratoriumdenken betreft, ligt een verwijzing naar Virno voor de hand. Het is echter Michael Hardt die deze term lanceert in zijn inleidende tekst tot de reader samengesteld met Virno: Hardt & Virno, 1996: 1-10. Voor de ommekeer gestructureerd rond de drieledige wending zie *Contrapunt* 18 en 19.

14 Hij volgt wat dat betreft de interpretaties van Deleuze, Gueroult en Matheron.

probleemkarakter van de verhouding worden opgeheven. Het oneindige wordt basis van de veelvoudigheid en de voltooiing iets open. Dit is volgens Negri de kern van Spinoza's anomalie: de opheffing van het probleem in de verhouding tussen het oneindige en het onbepaalde. Op dat probleem rust immers elke rationalistische filosofie die naar idealisme tendeert. De anomalie bestaat in de weigering van een metafysisch plan dat tegenover het veelvoudige initiatief een transcendentale synthese plaatst, in een ontologisch antiplatonisme dat gelijke tred houdt met een theologische antichristenheid. Vandaar de materialistische mensopvatting: als activiteit en als toe-eigenend vermogen. En er is meer. De mens is een proces waarin de menselijke individualiteit wordt gevormd als collectieve entiteit. De materialistische bepaling van het constitutieve proces wordt gekenmerkt door deze laatste modaliteit: het collectief, de multitude.<sup>15</sup> Negri situeert de anomalie in een openheid ten aanzien van de concrete actualiteit, in de ernst waarmee de filosoof reflecteert over de materiële problemen en noden die zich aandienen, in de systematische breuk die hij realiseert met heersende opvattingen van filosofen en theologen, in de ontmaskering eerst en de abstractie, onthouding, ontkenning daarna van heersende machtsverhoudingen. In de geest van die these wil ik het belang dat Negri hecht aan de breuk binnen in het denken van Spinoza relativeren. Of tenminste het keerpunt dat het *Theologisch Politiek Traktaat* is, zelf verkennen, te beginnen met de voorrede.<sup>16</sup>

### Fortuna en virtù

“Als de mensen in staat waren al hun zaken volgens een vast plan te regelen of als het lot hun altijd goed gezind was, zou het bijgeloof geen vat op hen hebben. Maar aangezien zij dikwijls zo in het nauw gedreven worden dat ze zich geen raad meer weten, en meestal jammerlijk heen en weer geslingerd worden tussen hoop en vrees – doordat ze de onzekere gunsten van het lot zo mateloos begeren – zijn ze doorgaans al te zeer geneigd aan alles maar geloof te schenken”.<sup>17</sup> Als er geen oorlog, geweld of tegenslag waren, zou bijgeloof niet bestaan. Maar er is oorlog: dit is de semantische gevolgtrekking van deze irreële hypothetische zin waarmee de voorrede aanvangt en de context waarin Spinoza schrijft. Er is oorlog en dat is geen goed nieuws. Wat moet je doen als je een einde wil maken aan het ongelukkig fortuin van geweld en oorlog? Hopen op betere tijden? In een brief aan Oldenburg waarin hij zijn bezorgdheid uit over de oorlog, verklaart hij dat deze hem niet beweegt tot tranen of tot lachen maar veeleer tot “filosoferen en de menselijke natuur beter te observeren”.<sup>18</sup> In tegenstelling tot wat het ongunstig lot met mensen meestal

15 Virno besteedt aandacht aan het thema van de menselijke individualiteit als een proces en als collectief en baseert zich daarvoor op de individuatietheorie van Simondon. Zie verder *Contra-punt* 18, pp. 406-410

16 Spinoza, *Theologisch-politiek traktaat* uit het Latijn vertaald, ingeleid en van verklarende aantekeningen voorzien door F. Akkerman, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1997; in het vervolg aangeduid als TTP.

17 TTP, p. 82

18 *Briefwisseling*, p. 225



doet, – ze hopen, vrezen en gaan aan alles geloof schenken –, meent hij zelf iets te moeten doen, maar iets anders, iets dat tegengesteld is aan ‘hoop, vrees en zomaar geloven’. Misschien betekent de omkering van de irreële hypothetische zin ook iets in de werkelijkheid.

De combinatie van een onzeker lot en de ongeorganiseerdheid van mensen zorgt voor veel bijgeloof. Twijfel die wordt opgejaagd door vrees, slaat makkelijk om in een blind geloof en dit als reactie op de kleinste aanleiding. Iets ongewoons wordt geduid als goed of slecht voortekenen en mensen verzinnen “oneindig veel dingen en verklaren de hele natuur op de wonderlijkste wijzen, alsof die even krankzinnig was als zijzelf”.<sup>19</sup> De wankelmoedigheid kan doorslaan in ongegronde hoop of in sombere angst. Deze angst is oorzaak van het ontstaan, voortduren en toenemen van bijgeloof, en ook van waanzin. Aangezien dit zo is, kunnen alle mensen ten prooi vallen aan waanzin en zijn ze onderhevig aan bijgeloof. Bovendien is bijgeloof onstandvastig omdat het voortkomt uit deze krachtige emotie. Zo gemakkelijk als mensen op de een of andere manier bijgelovig worden, zo moeilijk volharden ze in dat specifieke bijgeloof. Mensen zijn nu eenmaal rusteloos en hechten zich vooral aan hetgeen hen nog niet teleurgesteld heeft. Zoals Curtius zei: “Niets regeert de menigte effectiever dan het bijgeloof” en dat is reden tot grote bezorgdheid.<sup>20</sup> De ongedurigheid en onstandvastigheid van de menigte wordt immers door machthebbers uitgebuit. Men kan de menigte er makkelijk toe brengen van de ene dag op de andere een koning te vereren als een God, dan weer hem te vervloeken als de pest. Omwille van die wisselvalligheid ook, het geloof plooit zich naar zijn motief, heeft men godsdiensten altijd omkleed met rituelen en luister. Spinoza onderscheidt eerst nog tussen loze en ware godsdiensten, – ‘loze’ staat voor bijgeloof, ‘ware’ voor geloof –, maar nog in dezelfde alinea haalt hij het voorbeeld aan van de Turken, en wijst op het succes dat deze, de moslims dus, hebben geboekt in het opleggen van een verbod op de vorming van een eigen oordeel dat afwijkt van wat de schriftgeleerden en godsdienstige rituelen voorschrijven. Ze zijn daar zo goed in geslaagd dat er geen ruimte over bleef voor gezond verstand of twijfel. Onmiddellijk aansluitend stelt hij dit als het grootste geheim van een monarchaal bewind. Het is alleen in het belang van een dergelijk beleid “de mensen in dwaling te houden, en de vrees waarmee men hen moet beteugelen met de schoonklinkende naam van godsdienst te verbloemen – want zodoende strijden zij voor hun slavernij als ging het om hun heil en achten het niet een schande, maar de allerhoogste eer hun bloed en leven veil te hebben ter meerdere glorie van één man”.<sup>21</sup> Tegenover dit soort despotische alleenheerschappij dat godsdiensten gebruikt om mensen in dwaling te houden omtrent hun belangen staat een “vrije republiek” met “gemeenschappelijke vrijheid” waar het “volstrekt in strijd” is het “vrije oordeel van de enkeling met vooroordelen in beslag te nemen” en zelfs het “op enigerwijze aan banden

19 TTP, p. 83. In *Contrapunt 8* heb ik reeds gewezen op parallele thema's in Shakespeare's tragedies zoals *The Tempest* en *Hamlet*: pp. 129-130. Het motief van ongeluk dat tot waanzin leidt, doet uiteraard denken aan *Hamlet*.

20 TTP, p. 84 “*nihil efficacious multitudinem regit, quam superstitio*”.

21 TTP, p. 85

te leggen”.<sup>22</sup> Er is een verband tussen alle besproken termen, een rechtstreeks verband tussen irrealistische hoop, angst, waanzin, bijgeloof, slavernij, koningen en oorlog enerzijds, en anderzijds, in een omgekeerd maar onderling rechtstreeks verband tussen realiteitszin, vrijheid, vrede, republiek.

Door een verplaatsing van de termen ‘bijgeloof’, ‘geloof’ en ‘godsdienst’ van nu eens onderwerp van de zin naar lijdend voorwerp creëert Spinoza in de eerste 6 alinea’s van de voorrede een verwarring tussen de grammaticale zinsdelen. Het is een beproefde procedure om betekenissen te verschuiven en in dit concrete geval om een vaagheid en dubbelzinnigheid op te roepen omtrent het statuut van godsdienst en geloof. In het begin is niet duidelijk of de filosoof enkel bijgeloof wenst te onderscheiden van waar geloof of dat hij godsdiensten in het algemeen bekritiseert. Of liever: hij doet alsof hij enkel bijgeloof viseert maar gaandeweg blijkt hij dit te hebben uitgebreid zonder evenwel expliciet te worden. In contrast met die vaagheid spreekt hij zich in de 7<sup>de</sup> alinea ondubbelzinnig en duidelijk uit: vooroordelen, bijgeloof en godsdienst zijn in strijd met een vrije republiek; het zijn instrumenten van een monarchaal bewind dat erin slaagt mensen oorlog te laten voeren als betrof het hun heil terwijl het eigenlijk hun slavernij dient. De verwarring hoort bij de waan en bij zowel waar als loos geloof. De verwarring heeft een verborgen agenda, een geheim (arcanum): het is een machtsinstrument.<sup>23</sup> In de voorrede kondigt Spinoza twee punten van zijn programma aan. Hij wil de waan en de vooroordelen die mensen onder de duim houden ontmaskeren; hij wil zijn meningen publiek maken en mensen overtuigen van ideeën die goed voor hen zijn, ideeën die overeenstemmen met een vrije republiek. Voor het eerste moment van zijn programma dient hij tekst en taaluitingen kritisch te onderzoeken, middelen en doelen van uitgedrukte en heersende ideeën te onderscheiden, het omhulsel af te breken, de sluier naar beneden te halen zodat komt bloot te liggen voor wie ideeën en instellingen goed zijn. Dit is de godsdienstkritiek waarop het eerste deel van de titel duidt. Voor het tweede, politieke moment gebruikt hij zelf retorische middelen. Dit lijkt verrassend goed op de programmastructuur van Foucaults oeuvre of op de deconstruatiemethode van Derrida.<sup>24</sup> Zijn belangrijkste idee is dat in een vrije republiek het vrije oordeel van een enkeling noodzakelijk is: “aantonen dat deze vrijheid niet alleen kan worden toegestaan met behoud van de vroomheid en van de vrede in de staat, maar dat zij bovendien slechts kan worden opgeheven samen met juist de vrede in de staat en de vroomheid. Ziedaar het voornaamste wat ik mij voorgenomen heb in dit traktaat uiteen te zetten. Hiertoe was het allereerst noodzakelijk de belangrijkste vooroordelen betreffende de godsdienst, dat wil zeggen de sporen van de oude slavernij, aan te wijzen, en vervolgens ook

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Cfr. verwijzing naar Tacitus in de verklarende noten van Akkerman: TTP, p. 464 en Klever, W., *Spinoza classicus. Antieke bronnen van een moderne denker*, Damon, 2005, pp. 123-152

<sup>24</sup> Foucault (1971); Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967; voor de deconstruatiemethode in werking zie *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967. In het fragment *Canon 2* wordt aangegeven op welke manier de structuur van *L'ordre du discours* lijkt op de structuur van *Il Principe* en bijgevolg ook van het TTP. Het spreken legt zichzelf methodische en retorische eisen op die doen denken aan de deconstruatiemethode van Derrida: pp. 233-238.

de vooroordelen betreffende het recht van de hoogste overheden. Met brutale onbeschaamdheid trachten velen dit recht voor een groot deel naar zich toe te halen; onder het mom van godsdienst trachten ze de massa, die nog in de ban van heidens bijgeloof verkeert, van de overheid te vervreemden, opdat alles weer tot slavernij vervalt.”<sup>25</sup>

Spinoza kan dit probleem stellen omdat hij het geluk heeft in relatieve republikeinse vrijheid te leven, niet onder het juk van een goddelijke of koninklijke dwingeland zoals de arme Turkse moslims. Zijn context is de Hollandse republiek maar de vrijheid hangt aan een zijden draadje en wordt langs vele kanten bedreigd: christelijke predikanten liggen op de loer om hun macht uit te breiden; de teugelloze menigte is belust op zondebokken en offerlammeren om aan schand- en executiepaal te nagelen; overal in Europa rukt het absolutisme op. Daarbij ziet Spinoza zoveel christenmensen die geweld en oorlog verbreiden, zelfs in die mate dat men ze eerder herkent aan geweldpleging en oorlogszucht dan aan het belijden van deugden als liefde en vrede. Van het christelijk geloof is evenmin als van het moslim en joodse geloof iets anders overgebleven dan “*uiterlijke verschijning*”, “*bijgelovigheid en vooroordeel*”.<sup>26</sup> Om die reden neemt de denker zich voor het christelijke geloof en de bijbeltekst te onderzoeken, zonder vooroordelen.<sup>27</sup> En hij anticipeert ook voorzichtig de conclusie waartoe dit onderzoek zal leiden: de inhoud van de geopenbaarde kennis heeft niets van doen met kennis over natuur en alles met gehoorzaamheid; mensen denken veel verschillende dingen en daarom moeten ze vrij zijn inzake geloofskwesties; vroomheid kan men enkel maar beoordelen op grond van de werken die iemand doet.

## Ontmaskering

Het beeld van een bouwwerk dat herhaaldelijk opduikt, wordt in de hand gewerkt door de strakke structuur die deze tekst kenmerkt. Na de voorrede die als voorportaal fungeert en dus buiten het eigenlijke werk staat, onderscheiden we in het traktaat drie delen. Van hoofdstuk 1 tot 6 is het thema wonderen en voorspellingen of profetieën. Van hoofdstuk 7 tot en met 15 wordt een interpretatie gemaakt van het Oude Testament. In de hoofdstukken 16 tot 20 komt de auteur dan tot het eigenlijke onderwerp namelijk politiek, zoals reeds eerder opgemerkt, een onderwerp dat het noodzakelijk maakt dit traktaat op dit eigenste moment te publiceren. De politieke situatie is van dien aard dat elk ander werk wordt onderbroken en eerst, nu, het traktaat wordt geschreven en gepubliceerd. Formeel bekeken doet de structuur denken aan *Il Principe* van Machiavelli, een tekst die

25 TTP, p. 86. Spinoza verwijst in deze passage naar Curtius en Tacitus en haalt hun woorden aan. In de 16<sup>de</sup>, 17<sup>de</sup> eeuw is het concept ‘arcanum’ een term geworden voor een geheime leer van Staten om de macht te behouden. Zie ook de verklarende noten van Akkerman: TTP, pp. 464-465 en Klever, 2005: 124

26 TTP, p. 87

27 Het Oude Testament is overigens een basistekst voor de drie religies. Spinoza beperkt zijn kritiek en bespreking grotendeels tot het jodendom en het christendom.

Spinoza goed kent en zoals we in de latere *Politieke Verhandeling* vernemen, een exemplum. Dit alleen is al een reden om het *Theologisch Politiek Traktaat* te zien als een strategische tekst waarin de auteur zijn lezers wil overtuigen van een politiek programma. Ook Machiavelli komt pas in de laatste hoofdstukken tot zijn politieke boodschap en overigens is de inhoud van die boodschap dezelfde: politiek is essentieel democratie; vrijheid van denken en spreken is een voorwaarde tot politiek; vrijheid is noodzaak. Het samenkomen gaat verder dan de vormelijke structuur, of, de vorm is ook inhoudelijke keuze. Net als *Il Principe* wordt het hele traktaat geschraagd door de vraag wat te doen om oorlog en dreiging af te wenden, het absolutisme een halt toe te roepen, de kiemen van vrijheid niet te verspelen, zijn lot in eigen handen te houden.

In de eerste 5 hoofdstukken zet Spinoza al zijn elementen uit als voorbereiding op de behandeling in hoofdstuk 6 van de wonderen, een cruciaal thema in zijn denken over politiek. Interessant zijn telkens de dingen die hij niet zegt maar die volgen uit hetgeen hij zegt, de verbindingen die hij maakt met bepaalde termen en thema's, de materiële organisatie van zijn tekst. Uitgezonderd Christus, luidt het in het begin, is er niemand die openbaringen van God heeft ontvangen, tenzij met behulp van de verbeelding, oftewel woorden en beelden. Daaruit volgt dat om profetieën uit te spreken men niet zozeer een grote intelligentie dient te bezitten doch eerder een levendige verbeelding. Met andere woorden: profetieën zijn het werk van verbeelding. En het verbeeldingsvermogen valt samen met de handigheid in 'woord en beeld'. Hij bekommert zich verder niet om de oorzaken van profetische kennis maar herhaalt in allerlei toonaarden dat profeten vooral ideeën opdoen buiten de grenzen van het verstand. Men kan immers veel meer ideeën samenstellen met beelden en woorden dan op grond van beginselen van natuurlijke kennis. Dat profetieën afhankelijk zijn van de verbeelding, betekent dat ze beïnvloed worden door de lichamelijke gesteldheid van iedere profeet die een profetie opstelt of uitspreekt, en door de meningen die hem zijn bijgebracht. Verbeelding is iets zintuiglijk, lichamenteel. Dus zijn profetieën erg variabel. Er is ook veel wat de profeten niet weten. In feite weten ze enkel iets af van liefde en levenspraktijk. Omdat hun actieradius daartoe is beperkt, moeten we van hun zogenaamde openbaring enkel het doel en de substantie, het dragende principe, geloven. Zoals met wel meerdere woorden gebeurt, wordt 'openbaring' in letterlijke zin gebruikt: een openbaring is een openbaar maken, een publiek maken, een uitgesproken of neergeschreven idee met een bedoeling in een tekst zoals bijvoorbeeld het *Oude Testament*. En zo komt de auteur stap voor stap tot de vraag wat de betekenis is van het *Oude Testament*. Na 'profetieën' is het begrip van 'uitverkorenheid' aan de orde in een mooi staaltje van 'deconstructie'. Om te begrijpen wat dit woord dat zo'n gewicht heeft in de heilige schrift, eigenlijk betekent, staat hij eerst stil bij wat geluk is. Het ware geluk bestaat enkel in de genieting van het goede en helemaal niet in het feit dat men als enige geniet van het goede, met uitsluiting van anderen. Waar geluk heeft bijgevolg niets van doen met 'uitverkorenheid' als deze wordt begrepen als

exclusief genot of exclusiviteit tout court, en uitsluiting. Geluk heeft te maken met ‘genieten van het goede’ en het goede is niets meer of minder dan ‘wat we begeren’. Alles wat we begeren is terug te voeren tot drie activiteiten: de dingen begrijpen via hun eerste oorzaken (kennis); de passies beheersen (ethica); veilig en gezond leven (politica). De middelen om een veilig en gezond leven te realiseren zijn immers gelegen in uitwendige, materiële zaken, en men kan dat veilig en gezond leven het beste realiseren in een gemeenschap. De term ‘uitverkorenheid’ komt in het Oude Testament voor in associatie met het Hebreeuwse volk. Spinoza leest dit anders dan men gewoon is; hij keert het om. Het Hebreeuwse volk is niet uitverkoren door God maar is erin geslaagd een duurzame gemeenschap te vormen en uit te blinken als politieke gemeenschap. “Hun uitverkiezing en roeping heeft dus uitsluitend in de tijdelijke voorspoed van hun staat en de daaruit voortvloeiende voordelen gelegen”.<sup>28</sup> En van de tijd van vroeger en de legendarische excellentie komt hij tot de tegenwoordige tijd wat uiteraard ook een manier is om talige uitdrukkingen op materiële, sociale werkelijkheid te betrekken en dus op tijdsverloop. De joden van nu, schrijft Spinoza, hebben niets meer dat hen boven andere naties plaatst. Het is slechts de haat van andere volkeren die hen instandhoudt. Een interessante reflectie is voorts over rechten van minderheden, integratie en gettovorming. Hij staat lang stil bij de betekenis van het woord ‘wet’ en het onderscheid tussen goddelijke en menselijke wet. Hij insisteert op het principe dat goed is wat men zelf beslist, in vrijheid, terwijl slecht is wat we doen uit vrees. Slecht is leven onder de heerschappij van iemand anders. Spinoza evolueert gestaag naar de politieke context en stelt dat een staat of politieke gemeenschap noodzakelijk is om veilig te leven en om op een efficiënte manier de middelen te beheren. In hun eentje ontbreekt het mensen aan tijd en vaardigheid. “De kracht en de tijd, zeg ik, zouden de enkeling ontbreken als hij alleen moest ploegen, zaaien, oogsten, malen, koken, weven, naaien en zeer vele andere dingen doen om het leven in stand te houden. En dan zwijg ik nog maar van kunsten en wetenschappen, die eveneens hoogst noodzakelijk zijn voor de vervolmaking van de menselijke natuur en voor ‘s mensen gelukzaligheid.”<sup>29</sup> In functie van ieders eigenbelang is gemeenschapsvorming noodzakelijk. De meeste mensen zijn echter niet redelijk in het nastreven van hun eigenbelang en daarom neemt de staat zijn toevlucht tot dwang. Evenwel verdragen mensen van nature ook geen dwang. Daaruit concludeert de auteur dat er maar twee mogelijkheden zijn: ofwel is de macht gemeenschappelijk en zijn allen onderdaan van zichzelf (wat men democratie noemt), ofwel is de macht in handen van één persoon die een beroep doet op geloof. In beide staatsvormen is het niet goed dat wetten worden nageleefd uit vrees; ze moeten nageleefd worden in de hoop op iets goeds. Een krasse stelling is dat democratie en gehoorzaamheid niet met elkaar corresponderen. Een alleenheerschappij of aristocratie veronderstelt gehoorzaamheid en deze op haar beurt veronderstelt het geloof van de massa in een transcendentiaal principe. In

28 TTP, p. 141

29 TTP, p. 176

het 6<sup>de</sup> hoofdstuk kan Spinoza dan ook stellen dat geloven in wonderen een vooroordeel is en dat wonderverhalen en profetieën altijd politiek dienen gelezen te worden.

Aldus gewapend gaat hij in het tweede deel de betekenis na van het Oude Testament. Om de bijbel te begrijpen moeten we niet anders doen dan wanneer we de natuur of om het even welk fenomeen willen begrijpen; we moeten namelijk beschrijven en kijken welke gevolgen er uit af te leiden zijn zonder een beroep te doen op iets anders dan het fenomeen in kwestie. Dit is wat Negri een denken van de oppervlakte en materialisme noemt, een immanente analyse.<sup>30</sup> Elk fenomeen dient zo te worden benaderd: je beschrijft het zoals het zich voordoet nu, en je gaat niet terug naar een oorsprong maar onderzoekt omgekeerd wat de mogelijke gevolgen zijn. Bijgevolg dient ook de bijbelstudie twee zaken te bevatten: een uiteenzetting over de taal waarin de bijbelboeken geschreven zijn (het Hebreeuws) en een verzameling en rubricering van uitspraken per boek.<sup>31</sup> Een dergelijke studie dient niet om de waarheid van de bijbelboeken te achterhalen als waarheid refereert aan een corresponderende gebeurtenis die ooit heeft plaatsgevonden. Het doel van dit onderzoek is de betekenis of de bedoeling van de tekst te achterhalen. In het specifieke geval van het Oude Testament stellen zich een aantal moeilijkheden bij deze onderneming. Eerst en vooral, de taal is iets dat wordt bewaard en overgeleverd door geleerden samen met de gewone mensen die de taal spreken. Boeken daarentegen worden bewaard en overgeleverd enkel door geleerden met als gevolg dat de taal van die boeken anders evolueert dan de taal die door iedereen dagdagelijks wordt gebruikt. Het is ook de vraag hoe men in Spinoza's heden, de 17<sup>de</sup> eeuw, aan een volledige kennis kon komen van het Hebreeuws. Overigens is dat Hebreeuws sowieso een erg dubbelzinnige taal. Letters worden er verruild; dezelfde voegwoorden en bijwoorden hebben veel verschillende betekenissen; er zijn geen tijds onderscheidingen voor de werkwoordvormen; klinkers worden niet neergeschreven; in het oude Hebreeuws worden zinnen niet van elkaar gescheiden door leestekens. Nog een moeilijkheid is dat we de auteurs van de bijbelboeken onvoldoende kennen. Men leest het Oude Testament op een heel andere manier dan bijvoorbeeld de *Orlando Furioso* van Ariosto terwijl nochtans de verhalen in beide boeken even wonderlijk zijn. Niemand zal zoeken naar waar de gebeurtenissen hebben plaatsgevonden die verteld worden in *Orlando Furioso* en dit omdat men Ariosto kent. Men weet wanneer hij heeft geleefd (begin 16<sup>de</sup> eeuw), waar (in Ferrara), en in welke context (als ambtenaar cultuur aan het hof van d'Este). Tenslotte is een laatste complicatie dat de bijbelboeken enkel zijn overgeleverd in verta-

30 Zie *Contrapunt* 6, pp. 99-105

31 De grammatica van het Hebreeuws is op te vatten als een onderdeel of vervolgstudie van het TTP. Een recente uitgave is de reeds vermelde Franse vertaling *Abrégé de Grammaire hébraïque* (2006). Deze methode van Spinoza om het Oude Testament te lezen motiveert in dit onderzoek de close reading van Spinoza's en Machiavelli's teksten, de nadruk op tekst en taal in het algemeen, de aandacht voor de materiële organisatie van alle besproken teksten en de eigen vertalingen uit het Italiaans voor alle Italiaanse bronteksten.

ling. Na de opsomming van de problemen komt de auteur evenwel toch tot bepaalde oordelen. Het gaat om de uitgedrukte inhoud in het *Oude Testament* en men mag niet blijven steken bij de woorden en de zinnen waarin die inhoud wordt uitgedrukt. De bijbel is een verzameling van zedelijke leerstukken die gehoorzaamheid willen aanleren. Of ook: geloof en filosofie dienen gescheiden te worden omdat filosofie gericht is op waarheid en zich baseert op algemeen aanvaarde begrippen terwijl geloof gericht is op gehoorzaamheid en zich baseert op taal, verhalen en geschiedenis(sen). Geloof is het hebben van bepaalde meningen over God die, wanneer men ze niet had, de gehoorzaamheid jegens God zou worden opgeheven. Geloof is niet heilzaam op zichzelf maar enkel maar vanuit het oogpunt van de gehoorzaamheid. Geloof op zichzelf, wat wil zeggen zonder betrekking op de werken die in haar naam gebeuren, is leeg en dood. We kunnen maar oordelen over de gelovigheid van iemand op basis van de werken die hij of zij doet of nalaat te doen. Wie geloof en filosofie niet van elkaar onderscheidt, discussieert over de vraag of de rede dienstbaar is aan de Bijbel of omgekeerd. Wie het eerste beweert is dogmatisch; wie het tweede beweert, zoals Maimonides, is sceptisch. Nu zijn zowel dogmatici als sceptici dwaas, de een met rede, de ander zonder. Scepticisme is dwaas omdat het gezond verstand ontbeert. Immers, waarom iets versmaden "waaruit een zo grote troost voortkomt voor hen die minder met rede begaafd zijn en waaruit een niet gering nut voor de staat voortvloeit, iets wat wij volstrekt zonder gevaar of schade kunnen geloven" alleen maar omdat het niet wiskundig bewezen kan worden?<sup>32</sup> Tegenover de dwaasheid van dogmatische theologen en sceptische filosofen staat de 'common sense' van mensen die nadenken in functie van de praktijk en de sociale werkelijkheid. Spinoza is aanbeland bij de kwestie waar het hem om te doen is.

### Het politieke moment

Tussen mensen en natuurdingen en tussen mensen onderling is er geen verschil wat essentiële zaken betreft. Of ze nu slim zijn of dom, redelijk of gek, verstandig, onbesuisd of zwakzinnig, mensen zijn altijd een klein deel van de natuur. En in de natuur is niets verboden. Het natuurrecht verbiedt niets tenzij dat wat niemand wil of kan doen. Dit wil in feite zeggen dat allerlei negatieve houdingen, impulsen en gevoelens zoals conflicten, haat, toorn of bedrog des mensen zijn. Het heeft geen zin ertegen te fulmineren of er verontwaardigd en zuur over te doen. Tranen baten niet. Zo is nu eenmaal de mensenwereld. Maar even onvermijdelijk als deze negatieve tendensen is het feit dat mensen in leven willen blijven, in veiligheid willen leven en zonder vrees. Dit kan best worden gerealiseerd in een politieke gemeenschap. Is dit niet in sourdine hetzelfde refrein als: "*The finall Cause, End, or Designe of men, (who naturally love Liberty, and Dominion over others,) in the introduction of that restraint upon themselves, (in which wee see tem live in Commonwealths,) is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby;*

32 TTP, p. 344

that is to say, of getting themselves out from that miserable conditon of Warre, which is necessarily consequent (as hath been shewn) to the naturall Passions of men ...”<sup>33</sup> Op het eerste gezicht lijken de twee redeneringen op elkaar maar Spinoza heeft zich uitdrukkelijk gedistantieerd van Hobbes’ opvatting. Het verschil zit in hoe de zin in de *Leviathan* verder loopt: “...when there is no visible Power to keep them in awe, and tye them by feare of punishment to the performance of their Covenants ...”, en verder: “of themselves, without the terrour of some Power, to cause them to be observed, are contrary to our naturall Passions ...”.<sup>34</sup> Voor Spinoza geldt het natuurrecht onverkort, altijd en ook in de staat. De natuurlijke hartstochten zijn niet te overwinnen. Als men dat toch probeert te doen, via dwang en door angst in te boezemen, komt men uit bij oorlog. Dit is nu echter wat vermeden diende te worden. Hobbes’ behandelingsmethode van de kwaal bestaat in een injectie van de ziektekiem. Om angst te vermijden, dient men angst op te wekken? Niet zo Spinoza. Voor hem is goed niets anders dan wat veiligheid en een leven zonder angst realiseert. Het hoogste recht is de hoogste macht. Waar Hobbes vertrekt van chaos van de menigte en ongelijkheid in de natuur die hij tot een eenheid wil dwingen (in de staat, onder het bewind van een *Leviathan*), vertrekt Spinoza van eenheid in de natuur en blijft het doel open. De ongeordende menigte met haar botsende natuurlijke hartstochten vormt een eenheid in de zin dat iedereen een mens is, onderdeel van de natuur. Het doel is een politieke gemeenschap vormen waarin de meningen verschillen.<sup>35</sup> Ook in tegenstelling tot Hobbes bouwt Spinoza op basis van deze premissen een pleidooi uit voor een regeringsvorm waarin de macht gemeenschappelijk is. Argumenten pro: omwille van zijn behoud zelf is de staatsmacht erop gericht het algemene of gemeenschappelijke belang te behartigen. In een democratie heeft men minder te duchten voor onredelijke beslissingen want het is quasi uitgesloten dat er eensgezindheid kan gevonden worden over iets dat onredelijk is. In een democratie leven onderdanen die zich onderscheiden van slaven. Spinoza noemt onderdanen mensen die handelen in functie van het algemene belang. Slaven daarentegen noemt hij mensen die handelen in het belang van wie beveelt, en die bijgevolg nutteloos zijn voor zichzelf. Onderdanen gehoorzamen en gehoorzaamheid is niet hetzelfde als slaafsheid. Het is de grond van het handelen die maakt of iemand zich gedraagt als een slaaf of niet. Ik wil hier opmerken dat Spinoza een marge van onduidelijkheid laat, een marge die belangrijk is in de lectuur van Negri en ook voor Virno, zoals ik later zal tonen. Op bepaalde plaatsen in het traktaat suggereert hij dat democratie en gehoorzaamheid niet samengaan. Gehoorzaamheid heeft een intrinsieke band met geloof dat een beproefd middel is van aristocratieën en monarchieën. Democratie daarentegen veronderstelt atheïsme. Maar dit

33 Hobbes, T., *Leviathan*, ed. C.B. Macpherson, 1968, Penguin Books, Harmondsworth, 1980, p. 223

34 Ibid.

35 Virno stelt dat voor Hobbes eenheid een belofte is terwijl voor Spinoza eenheid in de zin van algemeenheid of gemeenschappelijkheid iets is waar hij van vertrekt en dat hij verbindt met ‘multitude’ en met het natuurrecht dat altijd geldt. Cfr. *Contrapunt* 11 en in Virno’s verband *Contrapunt* 19, resp. pp. 181-196; 431-437



zegt Spinoza nooit uitdrukkelijk. Die vaagheid, onbepaaldheid of dubbelzinnigheid is uiteraard omwille van zijn lijfsbehoud; in Spinoza's context was atheïsme gevaarlijk. Maar ze hangt ook samen met zijn fundamenteel verschillende zienswijze op natuurrecht, dat het namelijk altijd blijft gelden. Op politiek vlak betekent dit iets heel anders dan men altijd had aangenomen, breekt het een stevig opgetrokken fort open, slaat een bres in vast verankerde stellingen, wrikt een gat in de omheining van de machtswallen. In een democratie draagt niemand zijn natuurlijke recht of macht (wat hetzelfde is) in die mate over dat hij of zij zich niet meer kan beraden. Overigens geldt dit eigenlijk altijd en overal: mensen doen nooit zodanig afstand van hun natuurlijke macht dat ze niet worden gevreesd door wie van hen de macht heeft overgenomen. Elke persoon met macht heeft te vrezen en is afhankelijk van de goedkeuring en erkenning van diegene over wie hij macht heeft. Dus in zekere zin, of men daar nu voor is of niet, de angst van de kant van de bevelhebber toont dat er steeds een open marge is die ontsnapt aan de machtsinstelling, een restgebied van ongeordende natuurtoestand. Het voordeel van een democratie is dat ze dit niet probeert te verstoppen maar erkent; ze probeert zich te handhaven met die kwetsbaarheid. Als ze daarin lukt, is haar macht stabiel. De meest stabiele macht is daar waar onderdanen handelen uit eigen initiatief, als men het hart van de onderdanen heeft veroverd, als de onderdanen niet te vrezen hebben en als ieders eigenbelang wordt behartigd. Eigenbelang is immers de kern en het leven van elke menselijke handeling.

Het denken en het voelen kan niet geheel ondergeschikt worden gemaakt aan een ander hoe sterk de macht ook is. Dat het natuurrecht onverkort blijft gelden, betekent dat geen enkele macht ooit kan beletten dat mensen "naar hun eigen zin een oordeel vellen over welk onderwerp ook" of "door dit of dat affect worden aangedaan".<sup>36</sup> Het politieke domein heeft geen uitstaans met de innerlijke wereld. Het is bijgevolg niet nuttig mensen te laten spreken enkel op voorschrift van de regering. Dat staatsbestel is het meest gewelddadig waar mensen niet mogen denken en zeggen wat ze willen. Men mag niet vergeten: het doel van politiek is niet dwang uit te oefenen. Het is omgekeerd, het doel van politiek is vrijheid te realiseren, zodat mensen volgens hun eigen besluit redeneren, oordelen, spreken. Het doel van politiek is de enkeling van vrees te bevrijden zodat hij zijn "recht om te bestaan en zich te doen gelden zonder schade voor zichzelf en voor een ander optimaal behoudt".<sup>37</sup> In een democratie komen allen overeen om volgens een gemeenschappelijk besluit te handelen maar ze komen niet overeen om volgens een gemeenschappelijk besluit te oordelen, redeneren en spreken. Opnieuw omgekeerd, de vrijheid om nieuwe en betere zaken te ontdekken, bedenken en verwoorden is een noodzaak; het is zelfs "het doel van de politiek", een noodzakelijk doel.<sup>38</sup> "Wat kan men als een groter kwaad voor de politiek bedenken dan dat hoogstaande mannen, omdat zij andersdenkend zijn en niet kunnen veinzen, als booswichten in ballingschap

36 TTP, p. 425

37 o.c., p. 427

38 Ibid.

gezonden worden?”<sup>39</sup> Onderdrukking van andersdenkenden en opposanten is een herhaling en een bevestiging van het probleem dat zich aanvankelijk stelde; het is derhalve het tegengestelde van een oplossing. “Hoe minder dus de mensen de vrijheid om te oordelen wordt toegestaan, des te meer wijkt men af van de staat die de meest natuurlijke is en des te gewelddadiger is dientengevolge de regering”.<sup>40</sup> Logischerwijze zoekt Spinoza een alternatief voor oorlog en wat ermee samenhangt in het omgekeerde van het tegengestelde. Zoveel perspectieven zijn er immers niet. Met de omkering van het tegenovergestelde komt hij terug bij het perspectief van de mensen die in werkelijkheid en in het algemeen, met hun natuurlijke en veranderlijke hartstochten, zijn zoals ze zijn. Dit is het perspectief van de menigte.

39 o.c., pp. 432-433

40 o.c., p. 434

## Contrapunt 10 Menselijk al te menselijk

### Wendingen

In zijn systematische lectuur van de *Ethica* houdt Negri vast aan de idee van een interne breuk in het werk van Spinoza: er zou een eerste en een tweede fundering zijn.<sup>1</sup> In zekere zin ben ik het daar mee eens en toch ook niet. Eens je de klassieke metafysische benadering hebt doorbroken en opteert voor een benadering die standpunten, argumentaties, vragen, plaatsen en perspectieven ernstig neemt, gaat dit ten koste van de vanzelfsprekende en continue zekerheid. Relativiteit die zelf ook wordt gerelativeerd, zorgt ervoor dat de uniciteit van het subject tegenover de exclusiviteit van het object worden opgeheven in een discontinue, asymmetrische en open reeksmatigheid. Tussen subject en object is de grenslijn niet langer duidelijk zodat je overvloeiing en overgangen krijgt. De scheidingslijnen tussen subject en object zijn met andere woorden beweeglijk en de maatcriteria niet te berekenen volgens de aritmetica. Prioriteit verlenen aan ervaren werkelijkheid laat tijdsverloop toe in de reflectie en daarmee doen wendingen hun intrede. Maar dat betekent dat de cesuur of de breuk waar Negri op insisteert, eigen is aan dit denken en niet een teken van onrijpheid eerst en inzicht dat pas later komt. De *kairós* waarop menselijke aangelegenheden botsen, maakt dat standpunten nu eens passen, dan weer niet. Overigens houden standpunten niet rechtstreeks een keuze in op leven en dood; om überhaupt een standpunt te kunnen innemen, moet men vooreerst leven. Een standpunt wordt ingenomen omdat men in het leven wil volharden. Wat niet betekent dat in sommige, concrete gevallen niet kan gekozen worden voor de dood of dat standpunten soms met de dood worden bekocht. Wat ik bedoel is: geen enkel menselijk bestaan staat hier ter discussie; elk concreet mensenleven is absolute basis. Bijgevolg kan de discontinuïteit niet ter discussie staan, zeker niet als die samengaat met systematische cohesie en coherentie, kenmerk van Spinoza's denken zoals ik heb proberen te tonen in de eerdere fragmenten.<sup>2</sup> De manier waarop Negri insisteert op een breuk tussen de *Verhandeling over de verbetering van het verstand* en de *Politieke Verhandeling* of tussen de eerste en tweede fundering van de *Ethica* lijkt een restant van het ontwikkelingsdenken dat hij nochtans zelf bekritiseert, alsof elk moment in de loop der gebeurtenissen (van Spinoza's biografie, van de filosofiegeschiedenis, van het westerse kapitalisme) kan worden geplaatst op een ononderbroken opwaartse (of neerwaartse) rechte lijn. Anderzijds dient opgemerkt dat verschillende focuspunten van Negri's lezing betreffende een tweede fundering hun verdienste hebben, meer zelfs, dat ze herhaaldelijk het niet-lineaire benadrukken en zelf een wending voltrekken. Maar het is moeilijk om die wending te beschrijven.

1 Negri, 1981: 176-216

2 Cfr. *Contrapunt 7* en *8*, pp. 107-148

Negri's fascinatie voor Spinoza heeft veel te maken met een reeks publicaties eind de jaren 60 die op verschillende manieren een alternatief boden voor de moderne filosofie en die de aankondiging waren van een beweging waarin de Hollandse denker symbool staat voor een 'andere' moderniteit. Die publicaties kwamen op een opmerkelijk moment, vindt Michael Hardt, gezien de dominante rol in die jaren van de 'meesters van het wantrouwen' Marx, Nietzsche en Freud.<sup>3</sup> Anderzijds kan men stellen dat dit meestertrio het alternatief en de wending mee heeft geïnspireerd: hun inhoudelijke verwantschap met Spinoza springt in het oog. Deleuze schreef en publiceerde in 1968: *Spinoza et le problème de l'expression*, Gueroult een commentaar op deel 1 van de *Ethica: Spinoza, Dieu en Matheron* een proefschrift over de delen 3, 4 en 5: *Individu et Communauté chez Spinoza*.<sup>4</sup> Zowel Gueroult en Matheron als Deleuze kozen "voor een overwegend 'empathische' houding ten opzichte van Spinoza's tekst" en probeerden "zijn argumentatie zo exact mogelijk 'na te denken' vanuit de interne logica van het spinozistisch 'systeem'".<sup>5</sup> De drie auteurs delen met elkaar verder ook nog de overtuiging dat de filosoof van de 17<sup>de</sup> eeuw de ontwerper is van een radicaal immanente zijnsleer, die breekt met een idealistisch perspectief, en met name door Hegel compleet verkeerd werd geduid. Er is geen oorspronkelijke goddelijke eenheid waarvan de modale realiteit een uitvloeisel is en er is dus ook niets in de realiteit dat dichter kan staan bij een bron, geen hiërarchie ook bijgevolg. De modi zijn een noodzakelijke uitdrukking van de attributen van de substantie, en de uitdrukking is onmiddellijk. De modus slaat op het fenomeen in de werkelijkheid zoals wij mensen het ervaren, een lichaam bijvoorbeeld; het attribuuft is "een zaak die het verstand kent als iets wat het wezen van een substantie vormt", zoals 'uitgebreidheid' en 'denken'; de substantie "iets dat in zichzelf is en door zichzelf begrepen wordt", een abstract concept, natuur of God.<sup>6</sup> Deleuze noemt de verhouding tussen de attributen expressionistisch en het expressionisme leidt rechtstreeks naar een praktisch denken. De opvolger van *Spinoza et le problème de l'expression* is dan ook *Spinoza Philosophie pratique*.<sup>7</sup> Dit komt allemaal samen in *L'anomalia selvaggia*: Negri zoekt in het spoor van Deleuze, Matheron en Gueroult naar een andere moderniteit in de teksten van Spinoza. We zien de volgende concepten en verbanden die op een wending duiden. Deel 3 van de *Ethica* dat gericht is op het verband tussen spontaneïteit en subjectiviteit, wordt een genealogie genoemd, een fenomenologie van de innerlijke mensenwereld. In deze optiek worden het begrip 'conatus' en de overgang van 'conatus' naar subject uitgewerkt. Op de achtergrond is er de lectuur van Deleuze en

3 Hardt, M., *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Londen, UCL Press, 1993, p. 76; zie ook van Bunge, W., 'Spinoza' in Romein, E., Schuilenburg, M. & van Tuinen, S., *Deleuze Compendium*, Boom, Amsterdam, 2009, pp. 97-108

4 Gueroult (1968); Deleuze (1968); Matheron (1969)

5 van Bunge in Romein, Schuilenburg & van Tuinen, 2009: 98

6 Spinoza, *Ethica*, vertaald en ingeleid door Henri Krop, Amsterdam, Prometheus/Bert Bakker, 2002 p. 57. Tenzij anders vermeld zal in het vervolg verwezen worden naar de uitgave en vertaling van Krop met de titel *Ethica*.

7 Deleuze (1970)

diens nadruk op het probleem van de expressie waarmee de cirkel wordt rond gemaakt: de genealogie alias fenomenologie is expressionistisch. Deel 4 wordt gezien als een algemene opruimbeurt en een herschikking van alle instrumenten; het proces dat heeft geleid van conatus naar subject wordt hernomen en zoals we dat ondertussen gewend zijn van Spinoza, wordt daarbij een en ander ‘verplaatst’: het proces wordt resultaat. Negri brengt het axioma van deel 4 in verband met stelling 43 van deel 3 en stelling 13 van deel 2: “Er bestaat in de werkelijkheid geen individueel ding, dat niet door een ander in vermogen en kracht overtroffen wordt. Welk individu men ook neemt, er bestaat altijd een ander met een groter vermogen dat het kan vernietigen”.<sup>8</sup> “Vriendelijkheid of bescheidenheid is de begeerte te doen wat mensen bevalt en te vermijden wat hun mishaaft”.<sup>9</sup> “Het lichaam is het object van de idee dat de menselijke geest vormt, met andere woorden een bepaalde actueel bestaande modus van uitgebreidheid en niets anders”.<sup>10</sup> In dit driedelig verband ziet hij het dynamisch centrum van de spinozianse filosofie en de omkering van de hobbesiaanse transcendentale oplossing die nu voorgoed wordt verworpen: het oneindige wordt een maatstaf, een criterium voor instelling en organisatie. Deel 5 tenslotte is de echte overgang naar de *Politieke Verhandeling* en gaat over de ‘disutopie’ en relativiteit van de vrijheid. De fenomenologie waarover sprake lost niet op in een dialectiek zoals bij Hegel en is ook geen utilitarisme; Negri onderlijnt de fysische dimensie en de beschrijvingen aan of van de oppervlakte. Nog een andere focus is op het onderscheid gemaakt tussen ‘vermogen’ (potentia) en ‘macht’ (potestas) in de stellingen 34 en 35 van deel 1.<sup>11</sup> Deze logische onderscheidingen vormen het fundament voor de *Politieke Verhandeling* en voor het concept van ‘multitude’ dat maakt dat de moderne idee van democratie (die hier wordt gevormd) een andere is dan die van de oudheid. Om te beginnen is het concept van ‘multitude’ een ‘universeel’ concept en breidt/breekt het uit of verplaatst het de democratie van de klassieke polis naar de wereld en naar alle mensen.<sup>12</sup> De stellingen 34 en 35 laten zich in hun thema echter in de eerste plaats beschrijven als dat van de menselijke vrijheid: vrijheid is niet van de wil doch van de noodzaak. Vrijheid is daadwerkelijke oorzaak, geen ‘vrije wil’ (de wil is niet vrij) maar ‘vrije noodzaak’, of nog: vrijheid staat niet tegenover noodzaak of werkelijkheid maar wordt erdoor geïmpliceerd. De verschillende invalshoeken of onderdelen van Negri’s uiteenzetting laten zich moeilijk beschrijven en ophelderen terwijl ze nochtans telkens hernemingen zijn van hetzelfde. Vandaar wordt ook hier geopteerd om te doen zoals Negri en dus voor een eigen systematische lectuur van de

8 *Ethica*, p. 351

9 *Ethica*, p. 337

10 *Ethica*, p. 149

11 *Ethica*, I, Prop. 34 en 35, p. 115

12 Negri gebruikt de term ‘universeel’ op een onzorgvuldige manier, in tegenstelling tot Virno die ‘universeel’ consequent onderscheidt van ‘algemeen/gemeenschappelijk’. Het onzorgvuldige negriane taalgebruik leidt soms tot verwarring. Anderzijds stoort Negri zich aan Virno’s nadruk op taal en logica die een naturalistisch determinisme zou impliceren. Zie ook Casarino & Negri, 2008: 127-128. In deze discussie volg ik eerder Virno dan Negri.

*Ethica* die perfect kan bestaan in een empathisch volgen van Spinoza's weg; systematiek is immers zijn handelsmerk. De idee is dat zo meer de interpretatie van Negri wordt getoetst of bevestigd dan wanneer hij op de letter wordt gevolgd. De idee is ook op die manier iets meer duidelijkheid te creëren: Spinoza reikt meer dan de actuele denker naar een niet professionele lezer en is in die zin helderder in zijn teksten. En de idee is tenslotte op die manier, door de aandacht net iets te verplaatsen, aan wat bestaat iets toe te voegen.

De aspecten die volgens mij een alternatief modern denken geconcentreerd rond 'multitude' ondersteunen, zijn op een rijtje: niet het onderscheid tussen gevoelens en denken is wezenlijk, wel dat tussen de perspectieven en dus met andere woorden tussen wat zich binnenin mensen afspeelt (gevoelens en denken) en hetgeen waar tegenover de innerlijke processen zich verhouden (het buiten waarop ze zijn gericht). In de thematisering van de asymmetrische verhouding tussen het binnen en het buiten bestaat het materialisme van de *Ethica*. Daarbij aansluitend is er de onderkenning van twee fundamentele houdingen, activiteit en passiviteit, die het ethische denken structureert, er het motief van vormt, en duidelijk maakt dat het politiek geïnspireerd is. Tot die onderkenning komt Spinoza via een immanente analyse van de menselijke conditie, van de innerlijke wereld en daarin is het onderscheid tussen directe en afgeleide gevoelens zeer belangrijk. Uiteraard is de onderscheiding tussen de drie soorten kennis een kwestie om bij stil te staan en dit met speciale aandacht voor de derde soort kennis, wat die juist is, of de intuïtieve kennis naast artistiek, poëtisch, productief, misschien 'politiek' is? Het gehanteerde oorzaakbegrip tenslotte dat is opgevat als een veelvoudigheid en samenkomen van factoren, staat in functie van praktische kennis. Spinoza gaat overigens niet op zoek naar wezenlijke eigenschappen, wel naar relaties. Hij concentreert zich op wat zich voordoet, de feitelijke gebeurtenissen, en is gericht op de gevolgen van iets, niet op de oorsprong.<sup>13</sup> Een 'oorzaak' is voor hem niet de reconstructie van een verhaal en van gebeurtenissen die hebben plaatsgevonden in een ver verleden. Helemaal aan het begin van zijn redenering wijst hij op de absurditeit van de oorsprongsvraag voor de natuur. De natuur is oorzaak van zichzelf en is eeuwigheid. Ze is bijgevolg niet een vorm van tijdelijkheid. Natuur is zuivere onafhankelijkheid, substantie, letterlijk wat ten grondslag ligt. Je kunt dit niet tijdelijk opvatten en de vraag of er ooit iets heeft plaatsgevonden dat met het concept 'natuur' correspondeerde, is niet aan de orde.<sup>14</sup> Iets

13 Op de kwestie van oorzaakgericht en oorspronggericht denken kom ik terug in *Canon 1*, pp. 252-257; zie ook Morfino (2002), Del Lucchese (2004), Althusser (1994)

14 In het *TTP* behandelt Spinoza een kwestie die hier zijdelings mee te maken heeft. Het literaire werk *Orlando Furioso* van Ariosto wordt doorgaans en terecht geïnterpreteerd als een parabel, als een verhaal dat iets duidelijk wil maken en men gaat bijgevolg niet op zoek naar een oorsprong in de geschiedkundige realiteit. Spinoza betreurt dat men niet hetzelfde doet met het *Oude Testament* en noemt het absurd op zoek te gaan naar de vermeende geschiedkundige oorsprong van de Bijbelteksten zoals men altijd doet. Cfr. *Contrapunt 9*, p 158

gelijkaardig is het geval met de 'oneindigheid': voor elke concrete mens is de menswereld, het denken of de orde van leven en dood een oneindig (en onmeetbaar) gegeven. Mijn interpretatie is dat je het eerste deel van de *Ethica* niet dient te lezen als een verhaal over God en het ontstaan van wereld en mensen, wel als een afbakening van het onderwerp, een bepaling van de vragen en van de methode, een uiteenzetting van het motief en een verwijzing naar de context waarin de vragen worden gesteld. Hij heeft het over 'noodzaak' van kennis omwille van de context. 'Noodzaak' en 'vrijheid' gaan samen in zijn aanpak. Omdat hij dezelfde ingesleten taal gebruikt als alle filosofen voor hem maar iets anders probeert duidelijk te maken, iets waar filosofen tot zover geen blijk van verstand van hebben gegeven, begint hij met aan die taal een kleine wrong te geven. Woorden zijn, ook de woorden die theologen en filosofen doorgaans gebruiken, niet anders dan kleuren en pigmenten van een schilder, de materiële instrumenten waarmee betekenissen worden uitgedrukt. Hij moet ze bijgevolg ontdoen van ballast, er het stof van afblazen, ze terugbrengen tot de neutrale materie. Daartoe stalt hij alle begrippen uit die hij opdiept uit zijn filosofische materiaalbak en plaatst ze op zijn kleurenpalet in voorbereiding van het kunstwerk waar hij op het punt staat aan te beginnen.

## De methode

Anders dan Negri, ik herhaal, volg ik graag de weg van Spinoza in de volgorde zoals hij die heeft bepaald. Geen enkel onderdeel van zijn onderneming lijkt immers overbodig en het is in de samenhang dat de meest belangwekkende betekenissen tevoorschijn komen. Door zo te werk te gaan blijf ik overigens in de logica van een immanente materialistische benadering en ga met opzet oppervlakkig te werk. De ambitie van de *Ethica* is het begrijpen van de gemeenschappelijke conditie van de mensen. In de *Politieke Verhandeling* lezen we dat een dergelijk begrip nodig is om vervolgens een politieke theorie op te baseren.<sup>15</sup> We lezen er ook dat filosofen menselijke gevoelens of aandoeningen zoals hij ze noemt, altijd opvatten als gebreken, en dat filosofen geen verstand hebben van politiek.<sup>16</sup> Van alle theorieën en wetenschappen is de politieke theorie het verst verwijderd van elke praktijk. En de beste teksten die men kan vinden over politiek zijn geschreven door politici zelf. Wat alleen maar bewijst dat het onmogelijk is om te komen tot inzicht in politieke aangelegenheden door zuiver nadenken, op afstand van het politieke gebeuren en in de afzondering van een bibliotheek. Om over politiek een begrip te ontwikkelen en inzicht te verkrijgen, dien je in het gebeuren zelf te staan, vertrekken van de ervaren werkelijkheid. Daartoe is een

15 Spinoza, *Hoofdstukken uit de Politieke Verhandeling* ingeleid, vertaald en van commentaar voorzien door W. Klever, Boom, Meppel, 1989 (1985), pp. 39-43

16 o.c., pp. 39-40

inzicht in de menselijke gedragingen noodzakelijk en Spinoza wil de kwestie aanpakken met dezelfde vrijheid als waarmee we ons buigen over mathematische problemen. Waarmee hij aangeeft hoe de geometrische methode dient te worden gelezen. De *Ethica* is de studie van menselijke aandoeningen zoals haat en liefde die niet als gebreken worden gezien doch als eigenschappen van de natuur te vergelijken met hitte of koude. De geometrische methode slaat op de vrije manier van denken, zonder meteen klaar te staan met een oordeel, zonder morele vooroordelen, observerend zoals je zou doen met fenomenen en gevoelens waarvan je weet dat ze zich nu eenmaal voordoen. De 'vrijheid' slaat op neutraliteit en een bevrijd zijn van theorieën die in de weg zitten, hinderlijke vooroordelen om tot een begrip te komen van reacties op daadwerkelijke en actuele gebeurtenissen. Teleologisch denken is zo'n vooroordeel. Je kunt de geometrische methode dan ook lezen als een positiebepaling in de oude discussie over doelloorzaken of niet. Spinoza neemt stelling aan de kant van Lucretius, dat is op vele plaatsen in de *Ethica* te merken, en van in het begin, in de ondertitel en in de woorden 'meetkundige ordening'.<sup>17</sup> Hij wil inzicht krijgen in menselijke gevoelens die zijn wat ze zijn (neutraal), geen gebreken (niet negatief) of realiseringen van een vooropgezet doel (niet positief) want in het abstracte universum van de natuur is er geen doel. Aan gene zijde van de mensenlevens bestaat geen doelmatigheid; er is enkel toeval en de angstwekkende leegte. Het uitgangspunt van het *Theologisch Politiek Traktaat* is: mensen zijn altijd onderhevig aan bijgeloof en vooroordelen omdat ze allen omwille van hun vergankelijkheid te maken krijgen met angst. Het uitgangspunt van de *Politieke verhandeling* is: mensen zijn altijd onderhevig aan passies. In beide gevallen is de studie van de menselijke conditie, de *Ethica*, de basis waarop de politieke theorie wordt vormgegeven. De meetkundige trant waarin het werk is geschreven, heeft weinig te maken met wiskundige zekerheid doch slaat op een denken in alle vrijheid, een neutraal, zakelijk denken.

Dat je dit zo moet zien, wordt bevestigd door een ander aspect van de stijl. Deleuze heeft het over een aanwezigheid in de *Ethica* van een continue stroom van definities, stellingen, bewijzen en bijkomende stellingen waarin men de vorming van concepten herkent. Onder de naam 'scholiën' duiken 'discontinue incidenten' op die een gebroken keten vormen waarin de echo weerklinkt van het conflict tussen blijd-

17 In de *Ethica* en in de correspondentie zijn er verschillende verwijzingen naar de discussie over de doelloorzaken en naar auteurs van het Griekse atomisme zoals Epicurus of Lucretius waarbij Spinoza altijd hun kant kiest. Dit thema wordt uitgebreid behandeld door Althusser en uiteraard ook door Marx. In Spinoza's tijd was de discussie over doelloorzaken zeer levendig; we vinden er sporen van bij Bacon. In alles wat Spinoza schrijft, blijkt een positiebepaling ten aanzien van de filosofieën van Descartes, Hobbes en Bacon en op een verder plan ten aanzien van Aristoteles, Plato en Socrates. Als hij het over 'filosofen' heeft die hij bekritiseert en waarvan hij zich distantieert, kan men telkens concreet invullen met het oude en moderne triumviraat. Zie ook Klever, 2005: 65-92; *Briefwisseling*, pp. 330-334



schap en droefheid. Deze tweede *Ethica* loopt op een ander ritme en verdubbelt de beweging van het concept met de kracht van het affect.<sup>18</sup> Als je beweegt van de definities, axioma's, stellingen en toegiften naar de commentaren of scholiën valt de stijlverandering op: in wat Deleuze 'discontinue incidenten' noemt, wordt Spinoza veel explicieter en concreter, voert hij redenen aan, roept realiteit op, is hij meer discursief en gebruikt meer beelden. Hij verplaatst zich van een principieel plan en een minimalistische stijl naar een concrete, alledaagse, gewone tekst. De zinnen van het eerste stijlniveau kun je in veel gevallen omkeren. Een voorbeeld. In deel 1 gaat het over God. Stel dat Spinoza daarmee eigenlijk iets duidelijk maakt over zijn negatief, namelijk de mens en daarover in de eerste plaats wat mensen niet zijn, namelijk zoals God, een veronderstelling die je makkelijk kunt maken dankzij de meetkundige trant, dan levert dat het volgende op. God is oneindige noodzakelijkheid, is substantie, is in zichzelf, is onafhankelijk, is wat noodzakelijkerwijze is en waarvan het bijgevolg geen zin heeft te vragen naar een oorzaak, is wat geen tijd kent en is niet te verklaren door de eigenschappen van mensen. Dan is het negatief daarvan, een mens, eindig, niet noodzakelijk, niet in zichzelf, afhankelijk, veroorzaakt en in de tijd. God is substantie, is natuur, is hetgeen ten grondslag ligt van. Dit is een begrip, niet een realiteit die je ervaart tenzij als ontkenning en als machtiger dan jezelf, als hetgeen je krachten te boven gaat. Een niets waaraan de gedachte zich opdringt. Een niets dat we niet niet kunnen denken. De hele problematiek ontstaat omdat de verhouding niet symmetrisch is; mensen zijn een deel van de natuur, of, ze hebben iets gemeenschappelijk. In het commentaar legt Spinoza dit uit in mensentaal en zegt uitdrukkelijk wat zijn visie is. Je kunt de wendingen van het commentaar niet omkeren, je kunt niet spelen met de woorden. De commentaren in de *Ethica* zijn letterlijk te begrijpen, zoals ook het geval is met de tussenkomen van het koor in een klassieke tragedie die de stem van gewone mensen vertolkt.<sup>19</sup> De idee dat alles in de

18 Deleuze, 1968: 313-322; Deleuze, 1970: 40-43; Deleuze, G., *Lettre à Réda Bensmaïa sur Spinoza*, *Lendemains*, nr 53, 1989, in *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, p. 223; Deleuze & Guattari, 1991: 49-52. In het meest recente werk van het schrijverscollectief Hardt & Negri, *Commonwealth*, volgt het duo een gelijkaardige opbouw als Spinoza in zijn *Ethica*, met scholiën aan het einde van elk deel die in een meer economische synthetische stijl gesteld zijn. Om de aard van dit vormelijk experiment ten volle te begrijpen, dien je het werk uiteraard helemaal te lezen, maar je krijgt enig idee van de inhoudstafel en van de bijsluitende regieaanwijzing in de 'Preface': Hardt & Negri, 2009: v-vi, xiii. De keuze van de vorm in dit onderzoek is tevens geïnspireerd door vormelijke preoccupaties à la Spinoza en Machiavelli en door de wil om beeldrijk, synthetisch en economisch te schrijven, maar is onafhankelijk van Hardt en Negri's experiment tot stand gekomen. Hun publicatie is recentier dan het moment waarop ik dit onderzoek ben beginnen uitschrijven en ik een ontmoeting had met Negri in levende lijve. De gelijkensis in ons vormelijke zoeken is daarom een ondersteuning van de hier naar voor gebrachte theses en de bevestiging van een juist begrip van Negri's werk.

19 Cfr. reflecties van Leopardi over de Griekse tragedies en de rol van het koor, in *Contrapunt 3*, pp. 67-68

natuur zoals mensen en God, gericht is op een doel, noemt hij een vooroordeel.<sup>20</sup> Dit vooroordeel is verantwoordelijk voor bijgeloof. Het bijgeloof beheerst het ethisch denken en reduceert mensen tot slaven. Slaven zijn mensen die geen eigen oordeel hebben. Een eigen oordeel staat in functie van het eigenbelang. Slaven zijn dus mensen die in het beste geval nutteloos zijn voor zichzelf. Vandaar is kritiek nodig. De *Ethica* is die kritiek.

## Il catalogo è questo

Stelling 13, deel 2: “Het lichaam is het object van de idee dat de menselijke geest vormt, met andere woorden een bepaalde actueel bestaande modus van uitgebreidheid en niets anders.”<sup>21</sup>

In deel 2 focust Spinoza op mensen. Worden benadrukt: de contingentie en het materiële verankerd zijn. Mensen bestaan uit geest en lichaam plus het lichaam bestaat zoals we het ervaren, voelen. Lichaam is een uitgebreidheid; een idee is een concept dat de geest zich vormt; de geest is handelend. Overigens is het enige dat we voelen lichamen en manieren van denken. Over manieren van denken: dat zijn onder meer liefde en begeerte. Speciaal evenwel en anders dan bij andere ideeën is de tweeledigheid van liefde (*amor*) en begeerte (*cupiditas*); ze gaan steeds gepaard met de idee van wie of wat wordt bemind of begeerd. Dit kun je zomaar en onomstotelijk aannemen; daarom noemt de auteur het axioma's. Wat hij uit de axioma's afleidt, noemt hij stellingen. Zoals wie of wat wordt bemind, is altijd lichaam. En van wie of wat de geest zich een idee vormt, is ook een lichaam of, met andere woorden, een vorm van uitgebreidheid. In dit tweede deel wordt het instrumentarium nogmaals uitgestald, de woordenlijst herschikt. Ook de uitgangspunten, het perspectief, het motief, de gevolgde methode die allemaal in het eerste deel reeds zijn genoemd, worden hier hernomen en nu leven ingeblazen. Het architecturale geraamte wordt gevuld met woorden en beelden, met dingen die tegenover elkaar worden geplaatst, met concepten. De *grammatica* wordt aangevuld met werkwoordvormen.<sup>22</sup> In deze context onderscheidt Spinoza de drie soorten kennis waar Deleuze in de aanhaling deels naar verwijst. De eerste soort is inadequaat, noemt hij

20 Zoals vermeld in n17, p. 168, stelt Spinoza zich in de klassieke en moderne discussie over de doelloorzaken aan de kant van Lucretius en tegen de theorie van Aristoteles: er zijn geen doelloorzaken in de natuur. De critici van Plato kennen meer gewicht toe aan de ervaring en sluiten bijgevolg aan bij Aristoteles; niet zo echter Spinoza. Hierin doet hij zoals Machiavelli. Zie ook verder *Canon 1*, pp. 243-247; 252-257

21 *Ethica*, p. 149

22 De manier waarop Spinoza de *Ethica* opbouwt doet denken aan een *grammatica* van een bepaalde taal waarin ook altijd eerst een morfologisch deel te onderscheiden is dat op zijn beurt eerst de substantieven, adjectieven, lidwoorden, voorzetsels et c. behandelt en vervolgens de werkwoordvormen onderscheidt. Daarna komt de syntaxis aan de beurt en dan de semantiek. De filologische studies van verschillende talen, het opstellen van een *grammatica* Hebreeuws, en de preoccupatie met schrijven, publiceren en vertalen maken deze veronderstelling aannemelijk.

mening, verbeelding, ‘affect’ en komt tot stand op grond van iets individueel of van horen zeggen, van wat je je herinnert, van wat je ergens gelezen hebt. De tweede soort is adequaat, ‘concept’ en komt tot stand door met het verstand gemeenschappelijke begrippen te vormen over eigenschappen van dingen. De derde soort is tevens adequaat en noemt hij intuïtief, ‘percept’ en bereikt het wezen van de dingen.<sup>23</sup> De wil is hetzelfde als het verstand, of omgekeerd, het verstand is hetzelfde als de wil. In de bepaling van de geometrische stijl in deel 1 dirigeert Spinoza de lezer naar dit soort omkeringen. Daar zei hij: God is gelijk aan substantie, is gelijk aan natuur. Het kan lijken alsof God daarmee is gered maar evengoed dat God definitief van de baan is. Een gelijkheidsfunctie kun je omkeren zoveel als je wenst: de natuur is ook gelijk aan God. Maar wat is natuur? Weten we dat dan? Dit is dé tekst van omkeringen, reflecties, weerspiegeling en ontduubeling waarin betekenissen staan of vallen al naargelang de plaats van een woord of zinswending. Spinoza dirigeert de lezer ook voortdurend naar een toepassing van zijn uitspraken op zichzelf, de lezer, op zichzelf, de auteur en op zichzelf, de voorliggende tekst.

De wil is niet vrij. Het is een vooroordeel te denken dat menselijke wil niet is veroorzaakt; de geest hangt immers vast aan het lichaam. Dit vooroordeel leidt tot een verwarring tussen ideeën, woorden en beelden. Ideeën impliceren altijd bevestiging of ontkenning, een positief of negatief willen, en zijn steeds een antwoord op iets dat wordt opgeworpen door het lichaam. Met woorden en beelden is dit niet het geval. Woorden met name kun je nazeggen en kun je gebruiken zonder iets te zeggen. De kritiek tegen vooroordelen die Spinoza hier verwoordt, is nodig en heeft een direct nut voor het dagelijks leven. Zijn kritiek heeft te maken met de marge die we hebben om te handelen. De redenen om te handelen moeten niet buiten onszelf gezocht worden, bijvoorbeeld in de verwachting van beloning of uit vrees voor straf, maar aan de andere kant moeten we ook niet denken dat alles zal plooiën naar onze wil. In het commentaar bij dit tweede deel wordt het onderzoek nogmaals en uitdrukkelijk verbonden met politiek: *“Deze leer levert tenslotte een grote bijdrage aan de gemeenschap, omdat ze leert hoe men de burgers moet besturen en leiden, namelijk niet om hen dienstbaar te maken, maar om hen in vrijheid het beste te laten doen”*.<sup>24</sup>

## Job

Stelling 43, deel 3: *“Vriendelijkheid of bescheidenheid is de begeerte te doen wat mensen bevalt en te vermijden wat hun mishaaft”*.<sup>25</sup>

Ofwel handelen mensen wanneer ze zelf oorzaak zijn van iets dat binnen of buiten hen gebeurt, ofwel ondergaan ze wanneer ze niet zelf oorzaak zijn. De hartstochten vergroten, verkleinen, werken tegen of stimule-

<sup>23</sup> Cfr. Deleuze & Guattari, 1991: 154-188

<sup>24</sup> *Ethica*, p. 221

<sup>25</sup> *Ethica*, p. 337

ren het handelend vermogen; ze hebben dus handelen of ondergaan tot gevolg. Alles wat is, streeft naar volharding in zijn bestaan, zo ook mensen en hun geest. Spinoza onderscheidt de wil (geestelijk streven), de drift (lichamelijk streven) en de begeerte (bewuste drift), en drie soorten hartstochten: blijdschap (vermeerdert je werkelijkheid), begeerte (is neutraal) en droefheid (vermindert je werkelijkheid). De analyse die hij op deze basis maakt, is helder, verhelderend, verlichtend, troostrijk tot therapeutisch.<sup>26</sup> Bijvoorbeeld maakt hij een onderscheid tussen liefde en verlangen naar liefde en hoe door de verwarring tussen die twee de meeste negatieve emoties ontstaan. Mensen proberen zoveel mogelijk te veroorzaken wat hen blijdschap geeft en ze doen zoveel mogelijk wat anderen blijdschap geeft. Als dat laatste lukt, bekijken ze zichzelf met blijdschap. Een volgende stap is dat ze ook zonder iets te doen verlangen naar die blijdschap van anderen in hun verband. Dit is liefdesverlangen. De reden waarom liefdesverlangen ervoor zorgt dat mensen elkaar tot last worden, is dat iedereen er onderhevig aan is; iedereen is gelijk in die dingen. Hartstochten hebben ook altijd een bevestigend effect: liefde doet liefhebben, haat doet haten, etc. Beelden zijn bepalend in verband met hartstochten: anderen zien lachen als teken van blijdschap doet lachen. Verschillende mensen kunnen verschillende hartstochten ervaren voor hetzelfde object. Tijd speelt een belangrijke rol. Eenzelfde persoon kan op verschillende momenten verschillende hartstochten ervaren voor hetzelfde object. Er zijn zoveel vormen van afzonderlijke, gecombineerde en afgeleide hartstochten als er objecten zijn die ons 'aandoen'. Het verschil tussen de hartstochten van twee individuen is even groot als dat tussen henzelf. Spinoza geeft een zeer eenvoudige en bruikbare definitie van liefde en haat: ze zijn respectievelijk blijdschap en droefheid met het idee van een uitwendige oorzaak. Altijd meet hij een hartstocht af aan haar relatie tot het handelend vermogen en zelfbehoud. Blijdschap en begeerte zijn bestaanbevestigend, droefheid is in deze inadequaat.

Waarover gaat het in een mensenleven? Begin en einde, levenskracht en amechtigheid tegenover de dood, geometrie van spiegelingen, de illusie van controle over wat zich binnen in je ziel afspeelt tegenover de weerbarstigheid van wat buiten je gebeurt, to be or not, wel en niet: dit is waarover het in deze "shakespeariaanse bladzijden" gaat.<sup>27</sup> Vele commentatoren van de *Ethica* beginnen hun analyses bij deel 3 en dus bij het begin van ons aller verhaal, het menselijk begin, de *conatus*, oftewel de streving, de kracht, de drift, het nopen en genoopt zijn, zonder doel vooraf. Ik word geboren en terwijl er in de tijd voor mijn geboorte vanuit mijn

26 Negri distantieert zich van elke psychologiserende interpretatie en bijgevolg van het adjectief therapeutisch. Het is Van Rey en die dit 'therapeutische' onderlijnt: van Rey, M., *Spinoza. De geest is gewillig, maar het vlees is sterk*, Kampen, Klement/Pelckmans, 2008, pp. 108-111. De verwijzing naar Freud is ongetwijfeld mede geïnspireerd door Deleuze, 1970: 27-43. Deleuze's lektuur van Spinoza is evenwel, net als die van Negri, hoegenaamd niet psychologiserend en er wordt dan ook nooit gerept over therapie. De reden waarom ik dan toch naar Van Rey verwijst, is omwille van het verband met Freud door haar belicht: zie verder.

27 Negri, 1981: 185

standpunt geen doel was, enkel leegte en het niets, ontstaat nu en onmiddellijk de bestaansdrang, het krachtige streven om te volharden in mijn bestaan. Zo gaat de interpretatie van Negri terug naar dat begin, aangemoedigd door de Franse marxistische lezingen zoals van Matheron, later zelf dergelijke lezingen aanmoedigend zoals in het geval van Bove.<sup>28</sup> Het principe van die lezingen, van Negri en ook van de andere radicale Italiaanse denkers is: een mens is niet een autonoom subject. Het menselijk lichaam ondergaat vele invloeden waarvan het zelf niet de oorzaak is en die buiten zijn controle vallen. Geconfronteerd met het absolute streven naar zelfbehoud, dus ook van in het begin, levert de buitenwereld de ervaring op van beperking en tegenstand. Bove noemt dit het verzet en de strategie van de conatus: “*Résistance et stratégie suivent nécessairement de l’essence même de chaque être existant*” net zoals uit zijn natuur noodzakelijk voortvloeit “*ce qui sert à sa conservation*”.<sup>29</sup> Met de analyse van Bove kunnen we de koppeling van Negri aan de stellingen 34 en 35 van deel 1 beter duiden; hij maakt die koppeling ook, ziet deze stellingen niet als de basis voor een opbouw vanuit God als principe, wel vanuit het denken als principe, en vanuit het principe van het denken. Spinoza nodigt de lezer uit te denken, onmiddellijk, in één keer, zich op deze weg zonder begin of eind te begeven, die realiteit (van het denken) produceert. Er is een verband tussen de ‘doelmatige’ actie van het subject en de causale relatie. Ageren voor het subject is middelen inzetten voor een doel, ‘oorzaken’ dus waarvan men bepaalde gevolgen noodzakelijk acht. De causale relatie is verweven in elke actie die wij ondernemen. Wij ondernemen acties omdat we doelen nastreven die we goed achten, dit wil zeggen dat we denken dat ze nuttig zijn voor ons zelfbehoud. In de liefde (en zijn er gedragingen die niet door liefde geïnspireerd worden, vraagt Bove zich af) willen we het geliefde object vervoegen, dit wil zeggen het object dat we nuttig achten voor ons voortbestaan.<sup>30</sup> Het subject ontdekt in de liefde zijn doelmatigheidsstructuur en engageert zich in actie: het is het affect (de aandoening) dat het subject tot actie aanzet. Liefde is blijdschap, een aandoening of ondergaan, met het idee van een uitwendige oorzaak. De invloeden van buitenaf hebben dus feitelijke gevolgen voor het streven naar volharding in het bestaan. Net als aan dieren geven die invloeden aan mensen een gevoel van lust of onlust. In zijn zucht naar neutraliteit plaatst Spinoza dieren en mensen op hetzelfde plan. Bove daarentegen maakt een onderscheid tussen dieren en mensen op het punt van de voorstelling en de tijd. De tijdelijke differentiatie tussen object en subject laat het menselijke subject toe deels te ontsnappen aan een onbezonnen najagen van lust zonder aan de toekomst te denken. Het lustprincipe wordt verplaatst doordat mensen zich dingen kunnen voorstellen in de tijd. En het plezier verbonden aan de voorstelling gaat zelfs al snel het onmiddellijke zintuiglijke

28 Bove (1996)

29 *Ethica*, p. 241; Bove, 1996: 14

30 Bove, 1996: 69

plezier overheersen. Een gevolg van dit primaat van de voorstelling is een natuurlijke onaangepastheid van mensen aan hun omgeving. Tegenover dieren die wel passen in hun omgeving en die natuurlijk en vanzelf gebonden zijn aan wat nuttig is voor hun voortbestaan, zien we dat mensen niet beschikken over een natuurlijk weten omtrent wat goed voor hen is. Ze hebben geen natuurlijke 'Umwelt' en moeten het goede en dus nuttige voor de conatus zoeken en leren. Daarin bestaat de ethica, of de politica. Vandaar ook dat er niet één juist antwoord is. Met Virno kom ik terug op deze kwestie.<sup>31</sup> Deleuze had dit thema ook al opgepikt en Spinoza's naturalisme in verband gebracht met de ethologie van von Uexküll. Deze etholoog analyseerde dieren in termen van affecten of aandoeningen. De teek bijvoorbeeld definieerde hij aan de hand van drie fundamentele affecten die telkens te maken hebben met de manier waarop de teek zich verhoudt tegenover zijn omgeving. De teek wordt 'aangedaan' door licht, geur en temperatuurschommelingen, en al naargelang door welke factor gaat het diertje telkens iets anders doen. Deleuze was van mening dat Spinoza's ethica veel meer van doen had met ethologie dan met moraal. Ook in dit perspectief kom ik op de kwestie terug, met Agamben.<sup>32</sup> Het is geen toeval dat zowel Agamben als Virno die volgens mij een essentiële bijdrage leveren voor een politiek denken van onder uit, in hun filosofische parcours iets hebben met kunst en esthetica. Het is geen toeval dat voor de beide filosofen niet alleen Deleuze, maar ook Simondon en Debord paradigmatische figuren zijn. En alle twee brengen ze de reflectie over politiek en ethiek in een perspectief van taal en tijd.

Om nog even bij Spinoza te blijven, die al deze denkers op weg heeft gezet, ook volgens hem komt bij de aandoening in het denken een voorstelling, een idee, want de geest wil de gevoelens van lust en onlust koppelen aan een oorzaak. De wil is een woord, een naam die mensen geven aan de conatus. Wij streven niet iets na "omdat wij van mening zijn dat het goed is. Integendeel, wij zijn van mening dat iets goed is omdat wij het nastreven, willen, verlangen en begeren".<sup>33</sup> Daarom is het streven om zichzelf te handhaven de grondslag van de deugd. Spinoza's naturalisme en relativisme van het subject is geen belemmering voor ethiek maar fungeert omgekeerd als fundament waarop het probleem van de ethiek wordt gesteld. Je merkt het niet meteen maar dit is dezelfde invalshoek als in het verhaal van Job zoals door Negri geduid in *Il lavoro di Giobbe*.<sup>34</sup> Op de vertwijfelde vraag van Job, als er een God is, waarom is dan het kwaad?, luidt het antwoord dat er in

31 Deze stelling van een ontbreken van een natuurlijke Umwelt ligt aan de basis van de reflectie van Virno. Zie *Contrapunt* 19, pp. 420-431

32 Agamben, G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002; van Bunge, 2009: 102-103; Borghi, S., *La casa e il cosmo. Il ritornello e la musica nel pensiero di Deleuze e Guattari*, Verona, Ombre corte, 2008, pp. 13-28. De individuatietheorie van Simondon heeft ook te maken met deze problematiek en Simondon heeft een belangrijke rol gespeeld in het denken van Deleuze, Agamben en Virno. Er wordt op teruggekomen in *Contrapunt* 18, pp. 342-345

33 *Ethica*, p. 241

34 Negri (2002, 1992). Cfr. *Contrapunt* 3, pp. 57-63

de natuur geen gebrek is, geen falen of gemis, eenvoudigweg omdat er ook geen bedoeling is en geen recht op iets anders dan wat is. Van tweeën één: of er is geen kwaad, of het is God die het kwaad wil en doet. Moreel goed en kwaad bestaan niet in de werkelijkheid, ze zijn een manier van denken, denkdingen die enkel bestaan in ons hoofd. Daarom is de wijze mens aan gene zijde van goed en kwaad. Aangezien er geen absoluut kwaad is, is er ook geen concreet kwaad en bijgevolg is er geen zonde, geen vergeving, geen schuld. Slecht vindt Spinoza wat indruist tegen de aard van mensen, bijvoorbeeld wanneer ze afhankelijk worden van trieste passies waaronder met name schuldgevoelens, waardoor ze niet handelen uit eigen kracht en inzicht doch afhankelijk zijn van anderen. Slecht is wat haaks staat op zelfbehoud, wat mensen van zichzelf vervreemdt, wat ze doet lijden, waardoor ze wegwijnen, wat hen leven en integriteit ontnemt. Zo is trieste passie altijd haar eigen straf want ze verdubbelt de ellende. Omgekeerd is actieve kennis aan gene zijde van goed en kwaad, en geeft vreugde, leidt tot liefde. Dit is een omwaardering van de waarden.<sup>35</sup>

De Nederlandse auteur Van Reijen toont aan dat Spinoza op het punt van de innige band tussen gevoelens en denken, gelijk krijgt van de moderne neurowetenschappen.<sup>36</sup> Alles wat er in en aan het lichaam gebeurt, wordt geregistreerd door de geest, ook als we het ons niet bewust zijn. Ik herhaal: ondergaan van externe invloeden gaat gepaard met lust en onlust. Wanneer we ons van die aandoeningen bewust zijn, spreekt Spinoza over affecten of gevoelens die dus een idee zijn van een aandoening. Hij onderscheidt blijdschap, voor lust, en droefheid, voor onlust, en in deze lijn ook actieve affecten of acties en passieve gevoelens of passies. En zoals ook reeds gezegd, liefde is een blijdschap gekoppeld aan de idee van iets of iemand als oorzaak van dit gevoel. Mensen kunnen zich vergissen in de idee van oorzaak en dus in de oorzaak van hun blijdschap maar ze vergissen zich nooit in de blijdschap zelf. Wanneer iemand zegt dat de liefde over is, dan was het eigenlijk geen liefde voor die bepaalde persoon, alleen dacht hij of zij dat maar, en in feite werd de blijdschap veroorzaakt door iets of iemand anders (de aandacht die men kreeg, het niet alleen zijn, een aspect van de persoon, etc.). Met de verandering is de integriteit niet in gevaar; in de blijdschap was geen vergissing. Het verband met Freud dringt zich op: zijn mensbeeld, radicaal determinisme, ontkennen van de vrije wil, onderkennen van drift die uit is op zelfbehoud en zelfrealisering, verklaren en niet beoordelen. Zijn belijdenis tegen ascese en kritiek op de godsdienst als een illusie: op al die fundamentele punten is er gemeenschappelijkheid. Het ware te onderzoeken welke rol de auteur van de 17<sup>de</sup> eeuw heeft gespeeld in de analyses van

35 Cfr. Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, Carl Hanser Verlag, München, 1966. Naar Nietzsche en meer bepaald zijn werk *Zur Genealogie der Moral, eine Streitschrift* wordt in dit verband ook verwezen door Deleuze, 1970: 34

36 van Reijen, 2008: 88-95; Damasio, A., *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, London, William Heinemann, 2003

Freud, of de zielenarts, naast de schilderijen van Rembrandt die hij graag mocht bekijken, even vaak teruggreep naar de *Ethica*.<sup>37</sup> De parallel met Freud ondersteunt de focus op de breuklijnen binnen/buiten en activiteit/passiviteit en freudiaans gesproken, onrust/rust, levensdrift/doodsdrift. Net als de opening naar de kunst van Rembrandt zou een onderzoek naar de samenhang met Freud en Nietzsche te ver leiden maar het zijn interessante onderzoeklijnen, verbanden aan de oppervlakte. De connectie met Freud anticipeert ook het antwoord op de vraag die straks wordt opgeworpen: de rede werkt pas als ze zelf aandoening is geworden en heeft maar effect als ze affectief met lust beladen is.

## Medea

Axioma deel 4: “Er bestaat in de werkelijkheid geen individueel ding, dat niet door een ander in vermogen en kracht overtroffen wordt. Welk individu men ook neemt, er bestaat altijd een ander met een groter vermogen dat het kan vernietigen”.<sup>38</sup>

Maar wat baat het te weten wat goed voor je is als je dan toch daartegenin handelt? Als de droefheid (dat zijn alle negatieve gevoelens zoals verdriet, haat, afgunst, toorn, jaloersheid,...) vreet aan jezelf en je gedachten dwingt tot het object van die droefheid waardoor je nog droeviger wordt? Als je dit weet, waarom kun je de droefheid dan niet achter je laten? Waarom handelen mensen niet naar wat ze weten dat goed voor hen is? Het antwoord van Spinoza is interessant. Een hartstocht (of kennis van de eerste soort) is altijd sterker dan adequate kennis omdat adequate kennis de hartstocht niet kan tegenwerken; dat kan alleen een hartstocht die sterker is. Een spillbegrip in deze problematiek is afhankelijkheid. Mensen hebben anderen nodig in functie van hun zelfbehoud. Daar is niets mis mee; het is goed dat mensen zich inzetten voor hun eigenbelang en zelfbehoud. Passieve hartstochten leiden echter af van het zelfbehoud en ook zijn ze zelf afgeleid. Het zijn in feite hartstochten naar hartstochten die net als het verlangen naar liefde, een afgeleid gevoel, afleidt van het zelfbehoud, dit in tegenstelling tot liefde. Het komt er bijgevolg op aan de passieve, afgeleide hartstochten te neutraliseren. Men kan dat door er zich een helder en onderscheiden idee van te vormen. Passief is immers ook altijd verward (inadequaat betekent tevens verward). Door iets te overdenken, maakt men het van passief tot actief. De conclusie is dat de rede of de geest wel degelijk de hartstochten kan beheersen, via intuïtieve kennis, door ze te plaatsen in een groter tijds kader, er de uitwendige oorzaken van te onderscheiden, het verband te zien met noodzakelijkheden en door ze in een rangorde te plaatsen.

37 Cfr. Freuds relaas over een reis naar Engeland via Amsterdam en Den Haag speciaal om in het Rijksmuseum en het Mauritshuis aldaar de schilderijen van Rembrandt te zien: *De psychopathologie van het dagelijks leven*, Amsterdam, Boom, 2001, pp. 260-261. In datzelfde werk is er tevens een verband met Spinoza's overtuigingen over de 'vrije wil': 273-315, waar Freud onderzoekt wat dit soort vooroordelen (dat de wil vrij zou zijn) betekenen voor het taalgebruik.

38 *Ethica*, p. 351



Het zijn allemaal aanbevelingen van het gezonde verstand, alleen blijft de vraag waarom we niet handelen naar wat we weten dat goed is voor ons. Spinoza suggereert een antwoord op die tragische vraag met zijn reflectie over de intuïtieve kennis. Hij herneemt zijn initiële schema van de drie soorten kennis en toont nu dat wat hij over de eerste soort kennis, de hartstochten, had beweerd ook geldt voor de derde soort intuïtieve kennis: het onderscheid tussen actief en passief, het zelfbevestigend effect. Het ziet ernaar uit dat de affecten (eerste soort kennis), wanneer ze niet in een breder tijdsperspectief worden geplaatst, er geen verband met uitwendige oorzaken en noodzaak wordt gezocht, dus wanneer niet de tweede soort kennis (concepten) eraan te pas komt, passief zijn, een ondergaan, lijdend. Terwijl wanneer die dingen wel gebeuren, ze actief worden, handelend en dat daarin de intuïtieve kennis bestaat. Zoals het woord eigenlijk al deed vermoeden: intuïtieve kennis is betrokken op het lichamelijke voelen, op de ervaring van behoeftige mensen. Het is affect waarvan men vertrekt en waarop men concepten vormt die terug uitmonden in affect. Spinoza verbindt het schema van de drie soorten kennis aan afhankelijkheid en contingentie van mensen. Affecten staan voor de werkelijkheid. Maar de contingentie en afhankelijkheid betekenen niet dat mensen enkel passief kunnen ondergaan. Integendeel, omwille van de afhankelijkheid vormen mensen concepten en voegen werkelijkheid toe. Naarmate iets meer werkelijk wordt, is het werkzaam en ondergaat het minder, en omgekeerd, naarmate iets werkelijkheid verliest, is het onwerkzaam en lijdt het meer. Het komt erop aan actief te zijn. En de ultieme motivatie is: naarmate mensen meer adequaat kennen (concepten vormen), handelen ze en hebben ze minder angst voor de dood.

Deel 4 gaat over de onmacht van de rede en alludeert aan Medea.<sup>39</sup> In alles kijkt Spinoza naar het leven zoals het is. Het gaat over de realiteit zoals we die kennen. Hij gaat uit van gewone ervaring. En de ervaring toont dat de rede, de tweede soort kennis, de kennis waarvan men aanneemt dat hij ze verkiest boven de verbeelding, niet voldoende is om mensen te laten leven en handelen onder haar leiding. Het thema van het goede doen in overeenstemming met kennis van het goede was een belangrijk thema bij Aristoteles; 'acrasia' heet het wanneer deze kennis samengaat met onmacht. Dit is ook het thema van Medea zoals in de klassieke tragedies of bij Ovidius in de *Metamorphosen*: Medea weet wat goed is, ze vindt het zelf ook goed maar slaagt er niet in te doen wat ze goed vindt. Het Medeamotief is belangwekkend als je denkt aan de betrokkenheid van Spinoza bij het theaterleven in het Amsterdam van de 17<sup>de</sup> eeuw. De invloeden van dat toneel in zijn werk springen immers in het oog. In het toneelstuk *Philedonius* geschreven door zijn leraar Latijn Frans Van den Enden had Spinoza als geprivilegieerde leerling een rol; hij kende dus goed dit script gelardeerd met allusies aan Ovidius.<sup>40</sup> Veel tijdgenoten van

39 *Ethica*, pp. 232-233, 342-343, 368-369; zie ook Klever, 2005: 47-63

40 Cfr. *Contrapunt 7*, p. 116

Van den Enden en Spinoza waaronder sommige van zijn correspondenten schreven een Medea. Bij allemaal en ook bij Van den Enden komen geen morele categorieën voor, is er geen vrije keuze, telt enkel het eigenbelang. Ook de klassieke tragedieschrijver Terentius wordt door Spinoza enkele malen opgevoerd.<sup>41</sup> De visie van Terentius is dat passies de mensen beheersen, altijd, ook in het geval ze redelijke opvattingen hebben. De uitspraak van Medea 'ik zie het goede en keur het goed, maar doe het verkeerde' wordt drie keer aangehaald in de *Ethica*. Het zijn de plaatsen van kritiek op Descartes en de stoïcijnen, beiden onrealistisch en moraliserend. Medea kon niet anders dan begeren, wraak nemen en het slechte doen terwijl ze nochtans wist wat goed was en wat slecht. De traditionele ideële hiërarchie tussen lichaam en geest is omgekeerd evenredig met de feitelijke machtsverhouding tussen de zintuigen en het denken, en het is altijd het sterkste dat wint.<sup>42</sup> Meestal is dit het lichamelijke begeren. Zoals ook de doodsdrijf, die volgens Freud rechtstreeks in verband staat met het overlevingsinstinct, meestal primeert en zo het niets dat ze wil bezweren in de wereld brengt.

Zoals reeds gezegd, er zijn verschillende soorten kennis met elk een andere relatie tot het voelen en doen, of in spinozianse termen, het zijn telkenmale andere manieren van voelen. De stoïcijnse en cartesiaanse rede heeft geen macht over de aandoeningen; daarvoor is ze te cerebraal of 'alleen maar waar'. Dit gaat eigenlijk niet over 'onmacht van de rede' want er is geen onmacht: al wat 'on' is, is niet. Wat wel is, is macht. Er is meer of minder sterke macht. Er is macht die doorweegt op een andere macht.<sup>43</sup> En toch spreekt Spinoza over passief versus actief. Of liever: daarom spreekt Spinoza over passief versus actief. Passief is van buitenaf gedwongen terwijl actief van binnenuit gedreven is. Het redelijke denken noemt hij van binnenuit gedreven. Wat destructief is, komt altijd van buitenaf. Het punt is vanuit welk perspectief men de zaken betracht of hoe men zich verhoudt ten aanzien van de reële machtsverhoudingen. Of men zomaar aanvaardt en zich onderwerpt of zich weerbaar opstelt en zelf overweegt wat goede beslissingen zijn. De onmacht van de rede betekent dat iets anders meer heeft doorgewogen. Medea kon niet anders handelen dan ze deed zoals niemand ooit anders kan. Iets denken te willen en het niet doen, is een illusie: als je het niet doet, is dit omdat je 'het niet wil'; het is 'onwil', 'mauvaise foi' die weliswaar geen vrije keus is maar bepaald.<sup>44</sup> Na het Medeacitaat in het commentaar bij stelling 14 haalt Spinoza onmiddellijk een zinsnede aan uit het boek *Prediker*: 'Wie kennis vermeerdert, vermeerdert smart'. Maar dit is enkel zo bij ratione-

41 Klever, 2005: 31-46; *Ethica*, pp. 232-233, 368-369

42 Cfr. de interpretatie van van Reijen (2008) en Matheron (1988, 1969)

43 Dit stemt helemaal overeen met het perspectivisch denken van Nietzsche: de omwaardering van de waarden en niet moralistische ethica corresponderen met een 'machtsfilosofie'. Cfr. Deleuze, 1970: 34

44 Freud, 2001: 273-315; Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips* in *Gesammelte Werke*, Band 13, Imago Publishing Co. London / Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1947

le kennis, van de tweede soort, niet bij werkelijk inzicht, van de derde soort.<sup>45</sup> Inzien dat Medea niet anders kon dan handelen zoals ze deed, betekent dat je de grenzen van je kunnen en kennen accepteert als een veroorzaakt en bepaald gegeven. Daarin, en in niets anders, bestaat de menselijke tragedie.

## Politiek

Stelling 40, deel 5: “Naarmate iets volmaakter is, is het werkzamer en ondergaat het minder. Omgekeerd, hoe meer iets werkt, hoe volmaakter het is”.<sup>46</sup>

In het laatste deel van de *Ethica* gaat het over de macht van de rede. Ter herinnering, in deel 3 gaat het over het begin van het bestaan en de bestaansdrang, de *conatus*, die de beweging voorwaarts inzet maar herhaaldelijk tegengewerkt wordt door tegenslagen, het lot en het wegtikkende leven zelf, wat aan Job de vraag ontlokt: als God is, waarom is dan het kwaad? In deel 1 stelde de auteur voorzichtig al een eerste keer de vraag van Job, maar onder de vorm van een afbakening van plaatsen en toonhoogtes, een afstemmen van de instrumenten op elkaar. In deel 2 worden tevens noten, maten, toonaard aangegeven en elk instrument geïntroduceerd. Met Medea in deel 4 wordt het einde zichtbaar. Het menselijke leven is zoals een klassieke tragedie; het botst op zijn grens, op ontkenning en onmacht. In het laatste deel wordt het thema gesteld van de macht en de vraag: wat kunnen we wél doen? Ook al veroorzaakt verbeelding passies, ze is niet enkel negatief want ze is noodzakelijk voor de vorming van algemene begrippen. De eerste soort kennis is met andere woorden noodzakelijk voor de vorming van de tweede soort kennis nog afgezien van het feit dat verbeelding artistiek creatief is, en aangenaam. Om aangename gevoelens is het tenslotte te doen. Verbeelding is overigens ook nooit onwaar. Wel is het onwaar wanneer men verbeelding aanziet voor waarheid. De overgang van de tweede naar de derde kennis is moeilijk; je merkt het aan de aarzeling en terughoudendheid, onduidelijkheid ook, van Spinoza's beschrijvingen in dit laatste deel van de *Ethica*. Zo helder als Spinoza schrijft, zo vaag blijft uiteindelijk de intuïtieve kennis. Van Reijen beweert dat er geen overgang is van tweede naar derde kennis, dat het meer een 'doorbraak' is, en: het is geen andere kennis maar een andere manier van kennen, 'verinnerlijkt' namelijk.<sup>47</sup> De associatie die zij maakt is ook in dit verband die met Freud, nu met zijn uiteenzettingen in *Der Witz* over de indrukwekkendheid van humor die mensen in staat stelt zich te verheffen boven hun lijden, over het verband tussen humor en levenswil, over het fundamenteel relativerende van ironie.<sup>48</sup> Met Freud lees je Spinoza op een effectieve manier; hun discoursen zijn geschreven in een andere taal maar zeggen in wezen hetzelfde: de ratio wordt op twee manieren gerelativeerd. Ze heeft nooit het laatste woord,

45 van Reijen, 2008: 145; *Ethica*, pp. 368-369

46 *Ethica*, p. 511

47 van Reijen, 2008: 168-173

48 *Der Witz* van Freud is een paradigmatische tekst voor Virno. Zie *Contrapunt* 18, pp. 402-405

evenmin het eerste. Ze is begrensd aan twee kanten en zit geklemd tussen de begeerte en de intuïtie. Intuïtieve kennis is niets anders dan inzicht in de beperkingen door de begeerte of ons lijfelijke zijn dat autonoom van onszelf en automatisch erop gericht is te blijven bestaan. Inzicht in de concrete machtsverhoudingen ook, en in het eigen perspectief. Dit in te zien is een hogere vorm van kennis.

Voortschrijdend met weerhaken, spelend met woorden, verleidend, omtrekkende bewegingen makend, terugkerend op zijn stappen, voorzichtig, relativerend, zelfspiegelend, met ironie en met mededogen voor de al te menselijke conditie, komt Spinoza op het punt waar het allemaal om draait. Wat we willen, is geen vrije keus, geen willekeur: waarmee niet de wil en de vrijheid worden afgeschaft, wel worden ze verbonden met wat er toe doet voor de gewone mensen. De wil is bepaald door onze materiële omstandigheden. Inzicht in beperkingen, bepalingen en in de menselijke conditie is geen vrijbrief om alles over zich heen te laten gaan. Het is omgekeerd. Het is een aansporing om in gang te schieten, te ontwaken, en actief na te denken over wat te doen. Het blijft moeilijk om de intuïtieve kennis te vatten. Een van de kenmerken van deze actieve manier van kennen is dat je er niets over kunt zeggen vooraleer ze in werking is. Er is geen model voor, geen patroon, geen vastgelegde criteria. Dat ze actief is, betekent juist dat de criteria opnieuw worden bepaald, ze worden telkens opnieuw uitgevonden. Concepten die men overneemt van de traditie of van anderen overstijgen niet de mening en de eerste soort kennis; ze zijn inadequaat zoals de verbeelding. Slechts concepten die men nieuw vormt, kunnen adequaat zijn. Intuïtieve kennis is een beginnen, is nieuw, 'una vita nuova'. Ze is handelen en dat is moeilijk. Het vereist immers moed om zich te stellen tegenover iets en zich niet alleen te laten leiden. Maar deze actieve houding is nodig, precies omwille van de afhankelijkheid en contingentie van mensen. In een laatste commentaar vergelijkt Spinoza de slaafse houding vol vooroordelen – dit is de houding van iemand die handelt in functie van wie beveelt in de plaats van voor zichzelf – met de onzinnige houding van iemand die liever vergif inneemt omdat hij zich toch niet kan verzekeren van het eeuwige leven.

## Contrapunt 11 Multitude

### Spinoza sovversivo

Spinoza zet alles op zijn kop. In een traktaat over theologie stelt hij in de plaats van de religie het politieke probleem centraal, iets wat zijn tegenstanders volstrekt onaanvaardbaar vinden. In 1675 ontvangt hij uit Firenze twee omstandige brieven van Albert Burgh en van Nicolas Stensen met dwingende kritiek op de anoniem gepubliceerde tekst.<sup>1</sup> Blijkbaar is zijn auteurschap geen geheim. Stensen windt zich op over het feit dat de filosoof “alles betreft op de veiligheid van de staat” en op die manier “allen toestaat om over God te denken en te spreken zoals het hun goeddunkt”.<sup>2</sup> In feite is de kritiek gericht op het materialisme dat volgt uit een dergelijk godsdenken; immers dit “komt op hetzelfde neer als het beperken van het ganse welzijn van de mens tot het welzijn van het staatkundig bestuur, dat wil zeggen tot het welzijn van het lichaam”.<sup>3</sup> Oldenburg had hem nog gewaarschuwd niets te publiceren “dat ook maar enigszins de indruk zou kunnen wekken de beoefening der godsdienstige deugden te ondermijnen”.<sup>4</sup> De weinig anonieme auteur drukt verbazing en verbijstering uit over het alom verspreide gerucht dat hij zou proberen “aan te tonen dat er geen God bestaat”, en of zijn vriend kan zeggen wat toch de reden is voor dit valse gerucht.<sup>5</sup> Waarop Oldenburg geduldig uiteenzet wat precies “in het Godgeleerd-staatkundig vertoog de lezers aanstoot heeft gegeven”. Spinoza is verontwaardigd over de kritiek omdat die zijn subversiviteit bevestigt en in die zin gevaarlijk is, maar hij volhardt in zijn ideeën en houdt zijn onschuld staande. “Want wat mij voorkomt met de rede overeen te stemmen, dat acht ik tevens van het grootste nut voor de deugd”.<sup>6</sup> Op zijn beurt vat hij de kernpunten samen. Zijn “stelling is namelijk dat God de immanente, zoals men zegt, en niet de voorbijgaande oorzaak van alle dingen is”.<sup>7</sup> Voorts is het zijn overtuiging dat “de zekerheid van de goddelijke openbaring alleen op de wijsheid van de leer, en niet op wonderen, dat wil zeggen op onwetendheid kan worden gebaseerd”.<sup>8</sup> Tenslotte is het volstrekt niet noodzakelijk “Christus naar het vlees te kennen” en moeten we andersom “geheel anders denken over die eeuwige zoon van God, dat wil zeggen eeuwige wijsheid”.<sup>9</sup> Waarop Oldenburg het nogmaals nodig acht duidelijk op een rijtje te zetten wat de emotionele recensies uitlokt. Wat zowel protestanten als katholieken niet kunnen verteren van het *Theologisch Politiek Traktaat* is de introductie van een fatale noodzakelijkheid in alle dingen en acties. Als men dit staande houdt, menen zij dat “daarmee de zenuw van alle wetten, van

1 Briefwisseling, pp. 361-390

2 o.c., p. 376

3 Ibid.

4 o.c., p. 351

5 o.c., p. 387

6 o.c., p. 388

7 o.c., p. 399

8 o.c., p. 400

9 Ibid.

iedere deugd en godsdienst wordt doorsneden en dat dan alle beloningen en straffen zinloos zijn.”<sup>10</sup> Subversiviteit ten aanzien van de religie betekent subversiviteit in de politiek want politiek is gegrond in de idee van rechtspraak, beloning en straf.

Met Spinoza's omkering wordt de “zenuw van alle wetten, van iedere deugd en godsdienst” doorsneden. De indruk ontstaat dat dit veel verder gaat dan een omkering van wat wordt gezien als goed en slecht. De procedure van de ‘omkering’ wordt zo opvallend vaak toegepast doorheen zijn werk dat de lezer elk vast ankerpunt verliest. Dat is ook wat hij beoogt: de ontkenning van transcendentie ankerpunten en denklijnen vastgelegd door de havenopzichters van gevestigde en/of despotische machtsimperia (religieuze gezagsdragers, stedelijke autoriteiten, absolutistische vorsten, potentaten, legers en oorlogvoerende naties). Mijn hypothese is dat die voortdurende, steeds herhaalde ‘omkeringen’ de bedoeling hebben de aandacht van de lezer te trekken op het mechanisme als dusdanig, op de relativiteit van de ‘deugden’ of met andere woorden op het feit dat alles afhangt van specifieke conjuncturen en het perspectief daarop. Spinoza voert een soort van procedureslag van de omkering om ‘de aandacht te verplaatsen’, ‘de focus te verschuiven’ naar de blikrichting als dusdanig waardoor vragen anders worden gesteld. Dit gaat in feite niet over andere antwoorden, wel over een andere vorm van vraagstelling met betrekking tot God, deugd en wet. Niet God is in het geding; God is niets anders dan natuur. En de natuur is evenmin in het geding want ze is niets anders dan substantie. Substantie, natuur, God zijn niet meer dan abstracte begrippen. Ze worden gekenmerkt door de afwezigheid van tijd: ze gaan niet voorbij. Ze openbaren zich niet via wonderen: ze zijn een weten terwijl ‘wonderen’ semantisch in verband staan met on-wetendheid. Begrippen zoals God of eeuwige wijsheid zijn niet ‘naar het vlees’ te kennen. Als kennis en waarheid in functie staan van perspectieven en machtsconjuncturen wordt de werkelijke vraag deze wie belang heeft bij de ene of andere zienswijze. Voor wie pakt iets positief uit en voor wie is een opvatting negatief, dit is waar je waakzaam voor moet zijn. Zich laten leiden door beloningen en straffen bij het vormen van opvattingen en het nemen van beslissingen is wel het omgekeerde van zich laten leiden door zijn eigen belang. De vraag ‘in wiens belang’ een bepaalde stelling is, en in dit geval in wiens belang Spinoza's materialisme, wordt door Negri consequent doorgevoerd en op alles toegepast. Het is ook een vertaling van de interpretatiestelling dat filosofische reflectie in eerste en laatste instantie betekenis krijgt in de actuele, politieke context en gestructureerd is door perspectieven en belangen. Het *Theologisch Politiek Traktaat* en de (volgens hem 2<sup>de</sup> redactie van de) *Ethica* leiden tot de *Politieke Verhandeling* als een noodzakelijk vervolg. “Maar noodzakelijk betekent niet lineair”.<sup>11</sup> In dit fragment wil ik opnieuw Negri's interpretatie toetsen door er een eigen

<sup>10</sup> o.c., p. 402

<sup>11</sup> Negri, 1981: 220 “*Ma necessario non significa lineare.*”

lectuur van de Politieke Verhandeling naast te plaatsen en door er de commentaren bij te betrekken van Bove en Israël, respectievelijk in verband met de verhouding van macht tot natuurrecht en tot tijd.<sup>12</sup> Op de achtergrond zijn Del Lucchese en Visentin aanwezig met hun exemplarische studies over de noodzaak van vrijheid en strijd, zoals ook Balibar en Deleuze met hun exemplarische essays over de ‘philosophie pratique’ en ‘politique’ van Spinoza *sovversivo*.<sup>13</sup>

## Potentia en potestas

Het eerste hoofdstuk van de *Politieke Verhandeling* is een methodische inleiding op politiek of liever, een methodische polemieek. Spinoza richt zich tegen de scholastiek, tegen filosofie in het algemeen en tegen iedereen die de passies niet onderkent als de realiteit waar een politieke theorie dient van te vetrekken. Politiek is niet het domein van wat moet zijn en “Machiavelli van hoofdstuk 15 van *Il Principe* wordt hier zowat *geparafraseerd*”.<sup>14</sup> Dat gaat als volgt. Filosofen vatten de passies op als gebreken. Daarom hebben ze de gewoonte mensen “uit te lachen, te betreuren, te hekelen” of “te verachten”.<sup>15</sup> Met als gevolg dat de politieke theorieën die ze bedenken hersenschimmen zijn, van alle wetenschappen “nog het meest van de praktijk verwijderd”.<sup>16</sup> Politici die duidelijk veel meer verstand hebben van politieke zaken en aan wie we de beste teksten over politiek te danken hebben, worden gewantrouwd (en niet in het minst door theologen). Spinoza meent dat het politieke inzicht van de politici toont dat je in die materie niet tot inzichten komt door enkel na te denken maar wel door de ervaring. De ervaring (per definitie van de omstandigheden en van het toeval) reikt inzichten aan die tot voordeel strekken van de gehele samenleving. Vandaar wil hij nadenken over menselijke gedragingen met eenzelfde vrijheid als waarmee hij met wiskunde bezig is. Het is een ongebruikelijke associatie: kennis uit de ervaring, vrijheid en wiskundige problemen. Ervaring, een zaak van omstandigheden en toeval, wordt met wiskunde verbonden en vrijheid met de dingen die nu eenmaal zijn wat ze zijn, met noodzaak dus. Dit betekent alvast dat de tegenstellingen niet symmetrisch zijn en in de realiteit misschien zelfs inherent aan hetzelfde fenomeen.

10 o.c., p. 402

11 Negri, 1981: 220 “*Ma necessario non significa lineare.*”

12 Naast de vertaling van een deel van de tekst bezorgd door Klever, in het vervolg aangeduid als *Politieke Verhandeling*, en de Franse vertaling van Francès, aangeduid als TP, wordt de Latijnse (fotografische) uitgave verzorgd door P. Totaro met de titel *Opera posthuma* vermeld: *Tractatus politicus in Opera posthuma Amsterdam 1677*, Roma, Quodlibet, 2008, pp. 305 (206)-394 (354); Bove (1996); Israël, N., *Spinoza. Le temps de la vigilance*, Paris, Payot, 2001

13 Balibar (1996) en (1997); Deleuze (1970); Del Lucchese (2004); Negri (1998); Visentin (2001). Op de problematiek van macht ten opzichte van opvattingen van tijd en causaliteit wordt expliciet teruggekomen wanneer Spinoza en Machiavelli in hun verband worden behandeld in *Canon 1*, pp. 243-260

14 Negri, 1981: 220 “*Il Machiavelli del XV capitolo de Il Principe è qui quasi parafrasato.*”

15 *Politieke Verhandeling*, p. 39

16 *Ibid.*

“Op die manier heb ik menselijke aandoeningen als bijvoorbeeld liefde, haat, toorn, afgunst, eerzucht, medelijden en de overige hartstochten niet als gebreken van de menselijke natuur, maar als haar eigenschappen beschouwd, die evenzo tot haar behoren als dat hitte, koude, storm, donder en dergelijke tot de natuur van de lucht behoren”.<sup>17</sup> Dat mensen noodzakelijk onderhevig zijn aan passies, betekent dat ze noodzakelijk ernaar streven dat anderen zich schikken naar hun inzichten of met andere woorden dat iedereen streeft naar minstens zoveel macht zodat hij of zij niet gedwarsboemd wordt in de handhaving van zichzelf. Daarom zal een staat afhankelijk van een enkeling labiel zijn. Omdat tenslotte alle mensen hun gewoonten met elkaar verbinden en een staat vormen, moeten “de oorzaken en natuurlijke fundamente van een staat niet gezocht worden in argumenten van de rede, maar moeten ze worden afgeleid uit de gemeenschappelijke natuur of conditie van de mensen”.<sup>18</sup>

Centraal in deze machiavelliaanse redenering staat de deterministische opvatting dat wij mensen, net als dieren, onderdeel zijn van de natuur en bijgevolg bepaald zijn in onze gevoelens en handelingen. De filosofen menen dat mensen door eigen schuld vervallen tot passies die zij als gebreken zien, maar niet volgens Spinoza. Hij ziet passies niet als gebreken en mensen kiezen er niet voor te voelen wat ze voelen. Anderzijds dient opgemerkt dat mensen inzichten vormen elk voor zichzelf. Ook al zijn ze bepaald door allerlei natuurlijke en biologische factoren, ten aanzien van elkaar streven mensen naar geestelijke vrijheid. Of liever, ze willen in hun denken dat hen tot een individu maakt, niet bevolen worden door andere mensen. Die twee enigszins tegengestelde strevingen hebben als gevolg dat iedereen wil dat anderen zich schikken naar hun inzichten. Spinoza vat dit conflictuele kluwen van de praktijk samen in het begrip van ‘vrije noodzaak’. De praktijk is inherent aan de ervaring; de menselijke conditie is inherent aan de constitutie van vrijheid. Negri brengt dit methodisch begin van de *Politieke Verhandeling* in verband met een ander conflict met name tussen vermogen en macht. De antinomie van vermogen en macht leest hij af met behulp van Gueroults interpretatie van de stellingen 34 en 35 van deel 1 van de *Ethica*: “Gods macht is zijn wezen” en “Alles waarvan wij inzien dat het binnen Gods beschikkingsmacht ligt, is noodzakelijk”.<sup>19</sup> In deze twee zinsneden is echter onduidelijk waar het onderscheid gebleven is en de betekenis van de stellingen stelt ons dan ook voor een raadsel. Terwijl nochtans in de opbouw van de tekst de stellingen een cruciale plaats innemen, vlak voor de laatste cruciale stelling 36 en een lang *Aanhangsel* waarin Spinoza de motieven van de *Ethica* uiteenzet en haar de plaats geeft die haar toekomt met name in het leven en de ‘politiek’. De Latijnse brontekst naast de vertaling lost het raadsel op. “*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*” en “*Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est*”.<sup>20</sup>

17 o.c., p. 41

18 o.c., p. 43

19 *Ethica*, p. 115; Negri, 1981: 225-228; Gueroult, 1968: 387-389

20 *Ethica*, p. 114



De voor het overige voortreffelijke vertaling van Krop is op dit punt gewoon gebrekkig. Ter verbetering stel ik voor: “*Gods vermogen is zijn wezen*” en “*Alles waarvan wij inzien dat het binnen Gods macht ligt, is noodzakelijk*”. Nu hebben we dus wel een onderscheid tussen ‘potentia’ en ‘potestas’. Gezien de zorg en nauwkeurigheid waarmee Spinoza tewerkgaat, moet dit onderscheid zijn redenen hebben. Volgens Negri heeft het verschil tussen ‘potestas’ (‘potere’ in het Italiaans) en ‘potentia’ (‘potenza’ in het Italiaans) een polemische functie: ze spreekt de bewering tegen dat de wil vrij zou zijn. Ze polemiseert met de idee van een wanverhouding tussen hetgeen mogelijk is uitgaande van de natuur van God en de actuele wereld. Spinoza neemt hier met andere woorden deel aan de toentertijd levendige discussie omtrent het liberum arbitrium, het vrije wilsbesluit. Of mensen vrij zijn om te handelen, vraagt hij zich af, zowel met betrekking tot de begeerten en hartstochten die hen altijd in de greep houden (dit antieke adagium volgt hij) als met betrekking tot een metafysisch determinisme van de natuur waar mensen tenslotte deel van uit maken (in die zin stelt hij het probleem in scholastieke termen maar met een antwoord dat zich van scholastiek afzet en opnieuw terugkeert naar het antieke adagium). Ook volgens Gueroult dient het verschil tussen ‘potentia’ (vermogen) en ‘potestas’ (macht) als argument in de weerlegging van de heersende, scholastieke opvattingen omtrent de uitoefening van Gods vermogen (of een vermogen van nature). Daarom volgt na het onderscheid onmiddellijk een ontkenning van het onderscheid in stelling 36: “Niets bestaat in de natuur waaruit niet een gevolg voortvloeit.” (“*Nihil existit, ex cuius naturâ aliquis effectus non sequatur*”).<sup>21</sup> Stelling 35 is polemisch gericht op de theorie van het ‘liberum arbitrium’ die een wanverhouding ziet tussen wat mogelijk is vanuit de essentie van de natuur en wat daadwerkelijk gegeven is. Volgens Negri klopt deze interpretatie van Gueroult en tegelijk klopt ze niet want ze wordt tegengesproken in wat hij de tweede fundering noemt: het onderscheid tussen vermogen en macht is gericht op het openen van een tegenstelling tussen de totaliteit van het zijn (natuur, God, substantie, of hetgeen ‘blijft’ en ‘geen tijd kent’) en de actuele bepaling van de modaliteit (politiek, levensvormen, of hetgeen ‘verandert’). Die tegenstelling is evenwel niet definitief; het is een open en productieve oppositie. Openheid en letterlijke onbeslistheid zijn moeilijk onder woorden te brengen en zorgen bovendien voor een zekere dubbelzinnigheid in elke formulering. In de daaropvolgende delen van de *Ethica* gaat de tegenstelling over in constitutie en het onderscheid verliest zijn polemische functie, of met andere woorden de ‘potestas’ wordt ondergeschikt gemaakt aan de ‘potentia’. Dit is opnieuw een omkering die Spinoza bewerkstelligt: ‘potestas’ of macht kan niet anders dan ‘potentia’ zijn.

21 o.c., pp. 114-115

## Strategie van de multitudinis potentia

Het tweede hoofdstuk van de *Politieke Verhandeling* gaat uit van deze vooropstellingen en van de vrije noodzaak. “Hieruit nu, dat namelijk de macht (*potentia*) van de natuurlijke dingen waardoor zij bestaan en werken, precies de macht (*potentia*) zelf van God is, valt gemakkelijk te begrijpen wat het recht van de natuur is. Aangezien immers God recht heeft op alles en het recht van God niets anders is dan de macht (*potentia*) van God voor zover deze als absoluut vrij wordt beschouwd, volgt hieruit, dat elk natuurlijk ding van nature zoveel recht heeft als het macht (*potentiae*) heeft om te bestaan en te werken. De macht (*potentia*) immers, waardoor elke natuuring kan bestaan en werken, is geen andere dan Gods macht (*potentia*) zelf, die absoluut vrij is”.<sup>22</sup> “”Potentia” – “jus” – “libertas”: het verband kan niet sterker en meer bepaald worden, – en vooral zijn potentialiteit en spontaneïteit kunnen niet duidelijker worden aangegeven”, becommentarieert Negri.<sup>23</sup> De analyse keert terug naar haar begin. “Natuurrecht is de wet van de natuur zelf, in zijn onmiddellijkheid; het is onmiddellijke uitdrukking van de *cupiditas* of verlenging van de *conatus*”.<sup>24</sup> We volgen Spinoza’s voortgang stap voor stap. Alle mensen, of ze nu goed zijn of slecht, barbaars of beschaafd, verbinden hun gewoonten en vormen een politieke gemeenschap, een staat, een imperium. Daaruit volgt dat de fundamenteen voor een imperium niet af te leiden zijn uit redelijke argumenten maar dat ze aansluiten bij de menselijke conditie. Na de samenvatting van de besluiten over die condition humaine, doorloopt Spinoza dezelfde argumenten en redenering als in de *Ethica*, anders geformuleerd maar toch op zijn ondertussen bekende en typische manier. Verplaatsend of verhuiskundig: hij begint bij God, wisselt die in voor de natuur, en gaat zo naar mensen.<sup>25</sup> In de *verhandeling* begint hij bij concepten, wisselt die in voor dingen, en gaat ook hier over naar mensen. In eerste instantie stelt hij dat het ontstaan en bestaan van natuurlijke dingen niet kan afgeleid worden uit definities. Elk natuurlijk ding heeft zoveel recht als het macht heeft om te bestaan en te werken. Verder wordt dat: het natuurlijk recht van de natuur en dus van elk menselijk individu strekt zo ver als zijn macht. Al wie leeft, heeft het recht om te leven. De vertaling in het Nederlands blijft ons parten spelen; overigens meen ik te kunnen begrijpen wat Negri bedoelt zelfs zonder de beschikking over twee verschillende courante woorden zoals in de Latijnse talen.<sup>26</sup> En het besluit van een tweede fundering waarbij ‘macht’ wordt gezien als ondergeschikt aan ‘vermogen’, maakt eveneens de onderscheiden termen overbodig. Blijft de nood-

22 *Politieke Verhandeling*, p. 45; *Opera posthuma*, pp. 310, 311 (270, 271)

23 Negri, 1981: 227 “”Potentia” – “jus” – “libertas”: il nesso non potrebbe essere più evidenziate.”

24 *Ibid.* “Il diritto naturale è dunque la stessa legge della natura, nella sua immediatezza, espressione diretta della “*cupiditas*”, prolungamento, proiezione del “*conatus*”.”

25 cfr. Zweerman (2006); *Contrapunt* 8, pp. 134-135

26 Het Latijnse ‘*potentia*’ wordt in het Italiaans ‘*potenza*’ en in het Frans ‘*puissance*’. ‘*Potestas*’ wordt in het Italiaans ‘*potere*’ en in het Frans ‘*pouvoir*’. In de Nederlandse vertalingen van de *Ethica* door Krol en door van Suchtelen (1979) lezen we voor de beide termen nagenoeg telkens ‘*macht*’ of ‘*beschikkingsmacht*’. In de gedeeltelijke vertaling in het Nederlands van het *Tractatus Politicus* door Klever lezen we voor de beide termen ‘*macht*’. Een onderscheid had een nauwkeurige lectuur makkelijker gemaakt en de Franse en Italiaanse interpretaties vanzelfsprekend.

zaak van een besef dat het machtsconcept niet eenduidig is. Een controle in de originele Latijnse tekst van het 2<sup>de</sup> hoofdstuk van de *Politieke Verhandeling* levert tot zover telkens de term 'potentia' op: het natuurlijk recht van elk individu strekt zo ver als zijn vermogen.<sup>27</sup>

Mensen worden meer geleid door begeerte (cupiditas) dan door rede, bijgevolg moet macht die leidt tot handelen, worden gedefinieerd door begeerte en niet door rede. Het is ook niet de redelijke begeerte die handelingen inspireert, het zijn de passies (affecten). Maar of een mens nu wijs is dan wel onwetend, altijd is hij of zij er op gericht te blijven bestaan. In onwetendheid verkerende mensen verstoren echter meestal de orde van de natuur. Ze zoeken vertwijfeld naar het gezag van een hoger principe om zich te verheffen uit wat ze als een minderwaardige toestand zien en hebben tegelijkertijd te kampen met overmoed. Het zijn zij, de onwetenden, die beweren dat de menselijke ziel door God wordt geschapen in plaats van dat deze veroorzaakt is door natuurlijke oorzaken. Zij beweren ook dat de menselijke ziel onafhankelijk is en de absolute macht bezit om zichzelf te bepalen. Edoch, ervaring leert ons dat het niet in onze mensenmacht ligt te zorgen voor een gezonde ziel en dito lichaam. Eenieder wordt door zijn begeerte voortgetrokken en is onderhevig aan zijn aandoeningen, om maar te zwijgen van ziektes die op de loer liggen en de verglijdende tijd die ons doet aftakelen en voert naar verval en het einde. Al wat in een mens getuigt van zijn onvermogen kan niet geschreven worden op rekening van de vrijheid. Een mens is gewoon niet vrij. De natuur wordt niet beheerst door de menselijke rede die gericht is op het nut en het zelfbehoud van mensen. De natuur wordt beheerst door allerlei wetten die in verband staan met de gehele natuur waarvan mensen maar een klein deeltje zijn.

Wanneer dit alles is opgeklaard, buigt Spinoza zich over dat waaraan mensen wél richting kunnen geven, de organisatie van recht en samenleving. Iemand is onder andermans jurisdictie als hij of zij in diens macht is. Wat is macht? Daarvan geeft hij een meervoudige, positieve en negatieve definitie. In de Latijnse tekst vanaf artikel 9, waar het over dit soort macht gaat, van mensen onderling en niet tegenover de natuurkrachten, duikt de term 'potestas' op.<sup>28</sup> Men heeft macht over iemand als men hem of haar gevangenhoudt, als men alle middelen tot verdediging en ontsnapping heeft ontnomen, als men vrees inboezemt en als men iemand door weldaden aan zich gebonden heeft. In de eerste twee gevallen heeft men enkel macht over het lichaam van de persoon, zijn of haar uitgebreidheid. In de twee laatste gevallen heeft men macht over lichaam én ziel, dus ook over het innerlijke, het denken en voelen. In de gevallen dat de macht zich uitstrekt over het innerlijke, duurt die maar zo lang als de persoon die de macht ondergaat, bereid is de macht te aanvaarden, of zolang die persoon zich onderwerpt, door te vrezen of te hopen. In een zekere zin is die persoon dus actief. Macht over het innerlijke van iemand anders veronderstelt

<sup>27</sup> *Opera posthuma*, pp. 310-318 (270-278)

<sup>28</sup> o.c., p. 314 (274)

een wederzijdsheid. Verder is macht over het innerlijke bijzonder omdat het innerlijke kan bedriegen en vooral bedrogen worden. Daarin heeft de rede een rol: de ziel is namelijk baas over zichzelf als ze de rede juist gebruikt.

Spinoza stelt een rangorde en criteria in met betrekking tot de machtsuitoefening. Menselijke macht moet niet aan lichaamskracht gemeten worden, wel aan geesteskracht. De eerste twee soorten machtsuitoefening hebben bijgevolg minder te betekenen in de mensenwereld dan de twee laatste. Bovendien is macht gekoppeld aan hoop sterker dan macht gekoppeld aan vrees. Maar hoop kan een eigen leven gaan leiden. Vandaar is een ander criterium: een mens heeft meer macht naarmate hij of zij zich meer laat leiden door de rede. De redenering is dat 'zich laten leiden door rede' 'vrij zijn' kan genoemd worden, en bijgevolg macht creëert. "Want vrijheid heft (zoals we in art. 7 van dit hoofdstuk hebben aangetoond) de noodzakelijkheid van het handelen niet op, maar veronderstelt die juist".<sup>29</sup> Artikel 7 is waar hij de vrijheid relateert en het over vermogen en onvermogen heeft. Deze zin blijkt in de Franse vertaling niet anders te luiden dan in het Nederlands, en Negri insisteert op geen onderscheid, staat vreemd genoeg niet stil bij de paragraaf.<sup>30</sup> Toch heb ik de indruk dat de zin op twee manieren kan gelezen worden en de contrastieve lectuur daarbij helpt. De verwijzingen tussen haakjes weglatend: "Nam libertas agendi necessitatem non tollit; sed ponit" wordt in het Frans "La liberté en effet, loin d'exclure la nécessité de l'action, la présuppose".<sup>31</sup> Een 'gewone', niet filosofische lezing van deze zin luidt volgens mij: vrijheid heft niet op maar stelt integendeel de noodzaak tot handelen, of nog: dat we vrij zijn, betekent niet dat we niet moeten handelen maar omgekeerd, we zijn vrij om te handelen en dus moeten we handelen. De dingen komen immers niet vanzelf in orde. Vrijheid maakt handelen nodig. In het licht van een dergelijke gewone lezing wordt de term van 'vrije noodzaak' aannemelijk. Het is een moeten dat in de natuur en in de gelegenheid besloten ligt. De temporele omstandigheden maken het nodig. Taalkundig is overigens met betrekking tot het werkwoord 'moeten' van alles te zeggen. In het Italiaans en in het Frans is er, naar het Latijnse 'posse', geen onderscheid tussen 'moeten', 'kunnen' en 'mogen'. Daarom zou men kunnen aannemen dat het verlies in het Nederlands van de nuancering tussen vermogen en macht goedge maakt wordt door dit onderscheid ware het niet dat de verschillende vertalers weinig geneigd zijn Spinoza te vertalen 'in gewone mensentaal' of hem te lezen in een politieke context waarvan hij nochtans uittrenturen de 'noodzaak' aangeeft. Ook 'necessitas' is een dergelijke complexe term.<sup>32</sup> Ter ondersteu-

29 *Politieke Verhandeling*, p. 50

30 Het is vreemd dat hij bijna elk artikel van hoofdstuk II becommentarieert uitgezonderd art. 11 dat precies over de 'vrije noodzaak' gaat en waarin de problematiek van macht/vermogen – vrijheid/noodzaak ter sprake komt: Negri, 1981: 225-231

31 *Opera posthuma*, p. 314 (274); TP, p. 928

32 Wat betekenissen betreft van de termen 'liberté' (libertà, libertas, vrijheid), 'nécessaire' (necessario, necessitas, nodig, noodzakelijk), en 'puissance' (potentia, vermogen) zie Deleuze, 1970: 113-115, 121-123, 134-143. Zie ook Giacotti Boscherini, E., *Lexicon Spinozanum I-Z*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970, resp. pp. 650-656, 754-764, 850-855; en aldaar voor 'potestas', pp. 855-857

ning van een flexibele ('vrije') bejegening van het semantische veld is er verder het argument van Spinoza's effectieve biografische context. Door zijn familiaal linguïstische afkomst was hij in de gelegenheid Latijnse woorden en uitdrukkingen te betrekken op dagdagelijkse contexten en niet enkel op geleerde traktaten en metafysische discoursen die je in boeken vindt. En zo komen we via de taal weer terug bij de machtscriteria en de rede. Geboren en getogen in de harde wereld van ingeweken handelaars zullen misleiding en bedrog Spinoza niet onbekend geweest zijn. Dat macht over de geest en door de rede geleid sterker is dan wanneer dit niet het geval is, volgt uit het bestaan van leugen en bedrog. De rede is een beschermmaatregel die werkelijke noden kan onderscheiden van leugens, realistische hoop van illusies en bedrieglijke beloftes van simpele vergissingen. Zo ook geven de gebundelde krachten van twee mensen meer macht dan deze van een mens alleen. Als mensen gekweld worden door toorn, afgunst of haat, zijn ze elkaars tegenstanders. Macht is nietig zolang het macht van een enkeling is. En tenslotte: in de natuur bestaat geen zonde. Niets wordt verboden in absolute zin door het natuurrecht. Bijgevolg bestaat er ook geen absolute fundering van een staatsbestel. Zonden, loyaliteit, rechtvaardigheid of onrechtvaardigheid bestaan slechts in en gerelateerd aan een concrete politieke samenleving. "Alles is van allen, van hen namelijk die de macht hebben om het zich toe te eigenen".<sup>33</sup> Moraal bestaat enkel in het politieke; er is enkel maar 'goed en slecht' in het perspectief van de reële machtsverhoudingen.

Volgens Laurent Bove is het politieke denken van Spinoza, net als zijn ethische denken, in de eerste plaats een strijd, met een eigen strategie en georganiseerd op de situatie van de tijd. De tegenstander van die strijd is de theoloog en in diens kielzog de tiran.<sup>34</sup> In het *Theologisch Politiek Traktaat* ontwikkelt hij de idee van een individualiteit die eigen is aan een collectief lichaam zoals een 'natie'. Deze individualiteit heeft analoge eisen als een menselijk individu dat zich inspant om te volharden in zijn bestaan. De collectieve individualiteit bevestigt zichzelf in en door zijn vermogen problemen te stellen en oplossingen te bepalen die adequaat zijn en verbonden aan zijn voortbestaan. Ze vormt zich volgens dezelfde principes als de menselijke individualiteit, volgens de principes namelijk van de gewoonte, het genot, de herinnering en de verbeelding. Dit isomorfisme laat toe om een strategie te denken van het collectieve lichaam als strategie van de 'multitudinis potentia', of om elke strategie van het 'conatus' te zien volgens het model van de bepaling en oplossing van problemen. Instellingen, regels en wetten worden niet verklaard door hun redelijke oorsprong of nut maar het is omgekeerd de beweging van de begeerte in zijn strategische logica van verzet en actie die aan de instellingen redelijkheid en nuttigheid verleent. Bove toont dit (en toont dat Spinoza toont) aan de hand van de geschiedenis van het joodse volk. Het pact waardoor een maatschappij zich organiseert en handhaaft is in de eerste plaats een nieuwe vorm van cohesie van

33 *Politieke Verhandeling*, p. 56

34 Bove, 1996: 241

de multitude: de multitude als lichaam in haar singuliere complexiteit. Alles wat Spinoza in de *Ethica* op een rijtje zet voor een individuele mens kan vervolgens verplaatst worden naar het collectieve domein. Zoals blijdschap en droefheid zijn de eerste strategische gegevens die de dynamiek van de 'conatus' oriënteren: zowel individueel als collectief. Wat de band met taal betreft: het is door gewoonte en herhaling dat woorden de zin hebben die wij hen geven en dat woordendisposities leiden tot bepaalde gedragingen. Het collectieve lichaam produceert in de bijzondere verbindingen die het aanknoopt terwijl het zich aan het vormen is (dit wil zeggen door te volharden in zijn bestaan) volgens dezelfde beweging als het individuele lichaam een eerste tijdwerkelijkheid, met ritmes, snelheden en traagheden, reactiemogelijkheden, agressiviteit of moeheid, levendigheid of lankmoedigheid. Deze tijd is de tijd van de 'conatus', van de 'gewoonte', van het collectieve lichaam in zijn eigen temperament. De immanente tijd die een maatschappij ontwikkelt in en door de bevestiging van haar bestaan, kan niet verward worden met de imaginaire tijd van de kalender en haar organiserende betekenis, ook al zijn die twee tijden nauw met elkaar verbonden. Met de veranderingen van de immanente duur ontstaan grote veranderingen in de orde van de 'verbeelde tijd' en in de betekenissen die daardoor worden ondersteund. Hoe meer de instellingen het vermogen van de multitude uitdrukken, hoe duurzamer ze zullen zijn. Er is een funderend belang van de dynamiek van de verwachting en met de gewoonte ontdekt Spinoza de 'conatus' van de multitude die de basis vormt van de identiteit en de tijdelijkheid eigen aan een natie. Zo heeft de verbeelding als vermogen tot praktische rationaliteit een essentiële plaats in de kern van het proces van politieke zelforganisatie. Het verbeeldingsvermogen van de multitude wordt de essentie van politiek.

Deze gevolgtrekkingen uit het verhaal van het joodse volk worden in de *Politieke Verhandeling* hernomen, ontdaan van hun specifieke tijdsbetrokkenheid en verplaatst naar een neutraler kader. Het statuut van de staat is als een individu van individuen te vergelijken met een menselijk individu. De gevolgen daarvan zijn volgens Bove dat het politieke lichaam gedefinieerd wordt door een veelvoud waarbij de elementen een evenwicht vinden in een relatie van beweging en rust.<sup>35</sup> Het politieke lichaam heeft een geschiktheid om aan te doen en aangedaan te worden (zowel naar buiten met andere lichamen als naar binnen met de lichamen waardoor het wordt gevormd). Het complexe lichaam bezit een constitutief vermogen tot verbinding van affecten. Door zijn complexiteit kan het lichaam gedacht worden als een praktisch subject. Een volgend punt is de gehoorzaamheid. In elke maatschappij wordt er gehoorzaamd en toch kan men het gehoorzamen van een burger in een vrije republiek niet vereenzelvigen met het gehoorzamen in een tirannie. Het menselijke individu is bij de geboorte ongeschikt om in leven te blijven, onaangepast aan zijn omgeving en aan de eigen noden. Al zijn inspanningen zijn er van meet af aan op gericht zich

35 o.c., p. 244

aan te passen aan de wereld of de wereld aan hemzelf aan te passen. Hetzelfde gebeurt in een politiek georganiseerde maatschappij, de vorming namelijk van een sociaal aangepast en gehoorzaam individu. In een tirannie is die aanpassing en gehoorzaamheid perfect en lijkt de menigte een leger van automaten: een beeld dat opdoemt bij de lectuur van Hobbes' *Leviathan*.<sup>36</sup> In een vrije republiek daarentegen blijft het schorten aan gehoorzaamheid en de aanpassing 'duren'; ze is nooit af. In het licht daarvan veronderstelt de dynamiek van de adequate strategie van de 'multitudinis potentia' het bestaan van zowel vrije meningsuiting als onderwijs. De vrije meningsuiting moet uitmonden in het nemen van beslissingen bij consensus. Het onderwijs moet zorgen voor een imperfecte gehoorzaamheid zodat de confrontatie van opinies niet verwordt in verwarring en een onvermogen tot nemen van beslissingen. Ook dient het onderwijs krachten te neutraliseren die de vrije meningsuiting willen afschaffen. De vorming van een kritische publieke opinie is volgens Spinoza noodzakelijk en dit is het teken voor Bove dat hij voorrang verleent aan de 'potentia' boven de wet of 'potestas'.<sup>37</sup> In een vrije republiek komt het erop aan niet perfect gehoorzamen de mensen te vormen die in staat zijn tot verzet.

### Tijd van de waakzaamheid

In de interpretatie van Bove staat het onderscheid tussen vermogen en macht en het natuurlijke recht verbonden aan de 'conatus' centraal. Vandaar heb ik het hele verhaal dat uiteraard voor de *Verhandeling* begint en verder loopt na hoofdstuk 2 toch betrokken in deze voorstelling. We keren nu terug naar de tekst van Spinoza. In hoofdstuk 3 wordt de reeds gebruikte terminologie, in de eerste twee hoofdstukken en terloops in de *Ethica* en het *Theologisch Politiek Traktaat*, nu expliciet uitgespeld: 'imperium' voor de staat wiens taken bestaan in overheidszaken en wiens toestand burgerlijk is; 'multitude' of 'menigte' voor onderdanen die zich schikken naar de wetten van de staat en die we burgers noemen voor zover ze genieten van de voordelen van de staat. Een nieuwe stelling wordt geponeerd: het recht van de overheid is niets anders dan het natuurlijke recht en dat is op zijn beurt niets anders dan de macht ('potentia') van de menigte. Om terug stil te staan bij de terminologische onderscheidingen in het Latijn: nu lijkt 'potentia' te horen bij macht voor zover die van onderuit komt, van de menigte of multitude terwijl 'potestas' hoort bij macht voor zover die van boven komt, van de staat of overheid, en ingesteld is bij wet.<sup>38</sup> Natuurlijk recht of het feit dat "ieder zijn eigen rechter is", houdt op in de burgerlijke toestand. Maar op de keper beschouwd "houdt ieders natuurrecht in de burgerlijke toestand niet op".<sup>39</sup>

36 o.c., pp. 265, 266; cfr. Balibar, 1996: 75, 76; Balibar, 1997: 75

37 Bove, 1996: 275. In de redenering van Bove weerklinken de individuatietheorie van Simondon en de biosemiotiek van von Uexküll. Cfr. *Contrapunt* 18 en 19, pp. 406-410; 420-431

38 *Opera posthuma*, pp. 319-323 (279-283)

39 *Politieke Verhandeling*, p. 59

Natuurlijk recht betekent dat mensen worden geleid door hoop of vrees en dat elkeen bedacht is op zijn eigen voordeel. In een zekere zin houdt dit dus op in de burgerlijke toestand maar toch ook weer niet. In de burgerlijke toestand handelen mensen ook bedacht op hun eigen voordeel en worden ze geleid door hoop of vrees. Burgers of onderdanen blijven altijd een menigte. Men kan zich afvragen of het niet tegen de rede ingaat om zich te onderwerpen aan het oordeel van een ander en of de burgerlijke toestand niet in strijd is met de rede. Dit nadeel is er soms, aldus Spinoza, maar wordt gecompenseerd door het voordeel dat men meestentijds haalt uit de civiele toestand. Van twee kwaden kiezen mensen redelijkerwijze altijd het minste. Onderdanen vallen onder de jurisdictie en macht van de staat voor zover ze zijn macht vrezen of verkiezen. Niets waartoe niemand kan verleid worden door beloning of uit vrees behoort evenwel tot het recht of de macht van een staat. En aangezien niemand zijn oordeelsvermogen kan afstaan, blijft de macht van de menigte altijd overeind. Naarmate mensen verontwaardigd zijn over iets, hoort het minder tot de staatsbevoegdheid. Of ook neemt het recht of de staatsmacht af met de samenzweringen die worden gepland. De wetten waardoor de menigte haar macht overdraagt aan een overheid, worden geschonden wanneer het algemeen belang daar om vraagt. De macht van een overheid houdt in dat zij de eerste is om te oordelen over de noden van algemeen belang. Maar het blijft een relatieve macht; de overheid heeft taken en haar macht dient een doel: vrede en veiligheid realiseren voor de menigte. Opstanden, oorlogen en wetsovertredingen zijn daarom niet te wijten aan de kwaadaardigheid van de burgerbevolking maar aan een gebrekkige staatsorganisatie. De natuurlijke gevoelens van mensen zijn immers altijd en overal dezelfde.

Ook Nicolas Israël wijst erop, “*la puissance de la multitude est cause immanente et non transitive de l’État*”.<sup>40</sup> Het is omdat de multitude immanente oorzaak is van de staat dat het natuurrecht blijft gelden in de burgerlijke toestand. We situeren deze zin iets omstandiger in de reflecties van Israël omdat op die manier bepaalde overgangen beter gedragen worden. Aangezien deze auteur ook behoort tot de interpretatieschool van Matheron, herkennen we een aantal begrippen en redeneringen van Bove. Israël plaatst het recht van de overheid en de transfer van het natuurlijke recht uitdrukkelijk in het kader van de tijdsproblematiek. Tijd noemt hij eindig en bepaald. Duur daarentegen is onbepaald en oneindig. Tijd is iets van de verbeelding of van de innerlijke wereld van affecten en denken zoals ook getallen en maat dat zijn; duur is inherent aan het bestaan van dingen. Tijd is de dimensie van het mogelijke. In een tijds kader geplaatst zijn gebeurtenissen niet noodzakelijk doch contingent: ze kunnen zijn en ze kunnen niet zijn. Je kunt deze zin ook omkeren: het mogelijke ontplooit zich in de tijdsdimensie die zowel tijd als mogelijkheid denkbaar maakt. Wanneer Spinoza tijd en duur politiek situeert, krijgt het onderscheid een nieuwe dimensie. Het is niet de transfer van de natuurlijke macht (de ‘*potentia*’) die de belofte garandeert

40 Israël, 2001: 229



maar het is omdat er altijd al een feitelijke transfer bestaat dat mensen ertoe worden gebracht te beloven. In het *Theologisch Politiek Traktaat* is de belofte niet weg te denken; in de *Politieke Verhandeling* lijkt ze haast te verdwijnen. Dat is omdat de macht ('potentia') van het politieke lichaam op elk moment de trouw van de onderdanen ten aanzien van de overheid reproduceert. De politieke maatschappij berust niet op een origineel pact maar op het oneindige voortduren en de onophoudelijke reproductie en herhaling van overeenkomsten en beloftes. Het is contradictoir: precies het oneindige duren wijst op de kwetsbaarheid van elke overeenkomst of belofte. De onophoudelijke herhaling is een gevolg van een originele onbeslistheid en de voortdurende mogelijkheid dat beloftes worden gebroken. De bron van de soevereiniteit valt samen met de affectieve duur van de multitude.<sup>41</sup> Wanneer Spinoza doorgaat op tijd, gaat zijn reflectie zich steeds meer concentreren op de vraag van het gunstige moment. De gelegenheid vindt haar oorsprong in de temporele natuur van de soevereiniteit en daardoor wordt ze bron van een constituerend vermogen van de politieke ruimte. Vandaar wordt tijd waakzaamheid voor het gunstige moment, een vorm van voorzichtigheid, voorzorg, voorzien en voorkomen. Eén mens kan echter nooit voldoende tegenwoordigheid van geest hebben en altijd waakzaam zijn. Het is enkel in een democratie dat de beweging rond is en oneindig voortduurt omdat de multitude er op elk moment haar temporele vermogen uitoefent.

### Multitude en constituerende macht

De hoofdstukken 4, 5 en 6 worden steeds machiavelliaanser. Als er ergens meer criminaliteit heerst, ligt dat aan het feit dat de staat minder voor eendracht, vrede en veiligheid heeft gezorgd. Waar mensen niet de wapenen opnemen uit vrees voor represailles, zegt men overigens beter dat die staat zonder oorlog is dan dat er vrede is. Vrede betekent nog iets anders dan dat er geen oorlog wordt gevoerd. Een imperium is optimaal als mensen in eendracht leven maar dan moet dit wel een 'menselijk leven' zijn, dit wil zeggen een leven bepaald door de rede en de kracht van het innerlijke. Een 'menselijk leven' veronderstelt een sterk, groot, rijk en levendig innerlijke. Dit optimum kan worden bereikt in een staat die ingesteld is door een 'vrije menigte', een menigte die meer door hoop wordt geleid dan door vrees. Een menigte die meer door angst wordt geleid, is onderworpen en niet vrij. Wie door hoop wordt geleid, tracht een leven te ontplooiën. Wie door angst wordt geleid, zoekt slechts de dood te vermijden.

De *Verhandeling* stopt abrupt in het begin van hoofdstuk 11 nog voor de bespreking van de democratie echt begonnen is. Misschien is het net dit ontbreken van het eigenlijke thema dat ons een inkijk geeft in de bedoe-

41 o.c., pp. 213-219; cfr. lemma *Durée* in *Index des principaux concepts de l'"Ethique"*, in Deleuze, 1970: 86-87

lingen van de auteur en de politieke lading duidelijk laat zien. Dit gaat niet alleen over strategie; dit is ook zelf weer een strategische tekst. Spinoza neemt ons mee van een bepaalde overtuiging naar een andere. Net als Machiavelli naar wie hij enkele keren lovend verwijst, – de enige auteur overigens naar wie hij verwijst –, somt hij in zijn uiteenzetting van een ‘goede’ monarchie in hoofdstuk 7 criteria op voor een democratie, meer nog, hij spreekt over ‘macht van de menigte’.<sup>42</sup> Hij heeft het niet over volk in tegenstelling tot zijn tijdgenoot Hobbes, een omissie die betekenisvol moet zijn. Waarin verschilt een menigte van een volk? Hobbes verkiest de term ‘volk’ boven ‘menigte’ naar de organisatie en politieke instellingen die hij verkiest.<sup>43</sup> Hij vindt het nodig een menigte om te vormen tot een volk omdat een menigte oncontroleerbaar is, alle richtingen opgaat, intern niet een uniforme massa vormt maar in contradictie is met elkaar, kortom, omdat de menigte haar eigen onvoorspelbare en meervoudige zeg heeft. Een volk daarentegen is een gedisciplineerde menigte, een perfect gehoorzamende menigte, die gedwongen en gekanaliseerd is in één baan, één richting, als een leger van gedachteloze slaven. Een volk spreekt niet tegen en heeft bij voorkeur ook geen eigen mening, laat staan veel verschillende meningen. De politieke visie van Hobbes is in overeenstemming met zijn woordenkeuze: hij schrijft niet vanuit de oppositie doch omgekeerd zoekt hij een rechtvaardiging voor de absolute heerschappij van een soeverein, een koning die denkt in de plaats van zijn onderdanen, een Leviathan. Hij is een hofschrijver. Spinoza is bekend met de teksten en gedachten van Hobbes, dat weten we uit zijn brieven.<sup>44</sup> We kunnen dus aannemen dat zijn uitdrukkelijke woordenkeuze, anders dan die van Hobbes, zijn redenen heeft. Ook hierin is Spinoza consequent. Hij neemt een immanent standpunt in van onderuit; dat is nu eenmaal de plaats waar hij zich bevindt; hij is een gewone man van de menigte. Hij heeft het over wat is, en wat is, heeft het recht om te bestaan. Dus heeft hij het over de menigte met haar besognes en verzuchtingen. Net als hij in het *Theologisch Politiek Traktaat* en in de *Ethica* de lezer meeneemt van (een geloof in) God naar een atheïstisch standpunt, neemt hij in deze tekst de lezer mee van een oligarchisch perspectief naar een democratische visie, en van een politiek onverdacht en objectief traktaat naar radicale en subversieve uitspraken.

Ik had het in het begin over de strategie van de omkering. De lectuur van de *Politieke Verhandeling* en de aanvullingen van Bove en Israël maken duidelijk dat Spinoza in zijn fenomenologie van de macht het perspectief van onderuit en de multitude belicht. Het gebruik van verschillende woorden voor macht die van de overheid komt en macht die van de menigte komt, is een teken aan de wand. Macht van de menigte bedenkt hij met hetzelfde woord als de natuurkracht die blijvend en evident,

42 *Politieke Verhandeling*, pp. 80, 81, 86, 87, 92

43 Hobbes, T., *Leviathan*, ed. C.B. Macpherson, 1968, Penguin Books, Harmondsworth, 1980, p. 229

44 *Briefwisseling*, p. 309

natuurlijk is. Het woord voor de macht van de overheid treedt een eerste keer op om de macht aan te duiden die bestaat tussen de mensen onderling. Het is duidelijk: aan de natuur (en aan God) valt weinig te tornen terwijl de instellingen voortdurend worden veranderd. In die zin wordt de macht van de overheid ondergeschikt aan de macht van de menigte. De differentiering is daarbij synchroon met de logica van de tekst en met de denklijnen van zijn andere werken zodat je zelfs met een foute vertaling, zoals dat het geval is in het Nederlands, toch de juiste zin hoort. Want dat er een macht van de menigte is, beperkt vooreerst en structureert vervolgens de macht van elke overheid. Precies zoals de natuur (lijke orde der dingen) de macht van de mensen beperkt en er tegelijk de onderliggende structuur van vormt. De beste overheid voor de menigte is “waar mensen hun leven in eendracht kunnen doorbrengen”, een menselijk leven wel te verstaan.<sup>45</sup> Waar vind je dit? In een staat “die een vrije menigte heeft ingesteld, niet echter een Staat die door oorlogsrecht op een menigte veroverd wordt. Een vrije menigte immers wordt meer door hoop dan door vrees geleid, een onderworpen menigte meer door vrees dan door hoop”.<sup>46</sup> Een vrije menigte probeert leven te ontplooiën terwijl een onderworpen menigte slechts de dood zoekt te vermijden. Het is bijgevolg niet in het belang van de menigte en van het algemeen welzijn dat de staatszaken “in absolute zin” worden toevertrouwd “aan de trouw van een enkeling”.<sup>47</sup> Niemand kan eisen van een ander wat hij niet “van zichzelf kan vragen, namelijk dat hij liever voor een ander dan voor zich waakt”.<sup>48</sup> “Bovendien is dit zeker dat een staat altijd meer gevaren te duchten heeft van zijn burgers dan van de vijanden” waaruit volgt dat “aan wie de gehele rijksmacht is toevertrouwd altijd meer de burgers dan de vijanden zal vrezen en bijgevolg voor eigen belang zal opkomen in plaats van te zorgen voor de onderdanen”.<sup>49</sup> De strategie van de omkering leidt ons naar de juiste vraagstelling. Ze laat toe de vraag te stellen in ons belang, in het belang van het algemeen welzijn. De strategie van de omkering maakt het mechanisme duidelijk waarin macht wordt gevormd in de mate dat ze wordt toegekend, ondersteund en erkend, en omgekeerd, wordt afgebroken in de mate van het verzet.

Spinoza vindt aansluiting bij Machiavelli, ik kom er nog op terug, en verwijst graag naar Italiaanse dichters. Soms lijkt het alsof hij persoonlijk hun levensverhaal heeft gekopieerd, ook dat van Machiavelli, dat hij de half gedwongen ballingschap vrijwillig heeft opgenomen om net als zij vrijmoedig te schrijven over aangelegenheden van de wereld. Van in het begin is de Italiaanse poëzie een onderzoek geweest, een ‘ricercar’ naar de menselijke conditie en heeft ze zich gebogen over het thema van liefde en politiek. Dante presenteert in het raamwerk van een reis en een geometrisch afgebakende tijdsspanne een bonte verzameling verhalen van blijdschap en droefenis, van liefde en van haat. Zoals later bij Machiavelli zijn

45 *Politieke Verhandeling*, p. 77

46 *Ibid.*

47 *o.c.*, p. 80

48 *Ibid.*

49 *o.c.*, p. 82

het óók verhalen van heerschappij en lijdzaamheid, van rebellie en volgzzaamheid, van willen en niet willen. Maar vooral zijn ze een manier om gewone mensen duidelijk te maken wat er in werkelijkheid aan de hand is en om ze op te roepen tot actie. In de hoop dat men de “woorden van Petrarca zal waarmaken:

Moed zal de wapens opnemen  
tegen geweld, en de strijd zal slechts kort zijn:  
want in het hart van de Italianen  
is de oude daadkracht nog niet dood”.<sup>50</sup>

50 *Il Principe*, p. 192 “si verificchi quel detto del Petrarca, quando disse: Virtù contro a furore prenderà l’armi, e fia el combatter corto, che l’antico valore nelli italici cor non è ancor morto.”

## Contrapunt 12 Sociaal oproer

### Machiavelli's verhaal

Een van de eerste belangrijke opstanden in de Europese geschiedenis ingegeven door sociaal economische redenen was de Tumulto dei Ciompi: een revolte van de loonarbeiders in de wolindustrie die plaatsvond in Firenze in de zomermaanden van 1378. In de loop van de eeuw was Europa getroffen door een hongersnood, de pest en oorlogen. Met bovenop de speculaties van de grondbezitters leidden deze rampen tot een crisis waarvan de materiële kosten werden afgewenteld, hoe kon het anders, op de allerarmsten. Eerst zorgden de gebeurtenissen voor een vloed van emigranten van het geteisterde platteland naar de steden zodat daar een overschot aan werkkraft op de arbeidsmarkt ontstond met als gevolg daling van de lonen, werkloosheid en tenslotte onhoudbare sociale ellende. Er waren volksopstanden in Vlaanderen, Frankrijk, Duitsland, Engeland, Polen, etc., en in Italië. Op het platteland waren ze gericht tegen kasteelheren en kerk omwille van een politiek die had geleid tot deze misère, zoals de kruistochten waarvoor hetzelfde arme 'popolo di Dio' werd geronseld zogenaamd omdat ze uitverkoren waren door God ('popolo eletto'). In de stad waren ze gericht tegen het bestuur van de gilden dat niet in staat bleek de problemen op te lossen. De Ciompi, wolkaarders en wolkammers, stonden toentertijd op een van de laagste trappen van de sociale ladder, en in het systeem van de gilden hadden zij geen rechten op politieke deelname en waren op geen enkele manier vertegenwoordigd in het publieke leven. Zij waren niet uitverkoren maar uitgesloten, gescheiden van de netjes verdeelde macht tussen leden van de Arti Maggiori of het rijke en prestigieuze 'popolo grasso' en de kleinburgerij, het 'popolo minuto' van de Arti Minori. De dagloners, arbeiders en kleine handelaars, immigranten van de provincie, 'popolo magro' genoemd, ingeweken 'godskinderen', werden een salaris betaald in kopermunten, net voldoende om te overleven.<sup>1</sup> Door

1 Om kennis van de historische achtergrond te controleren, heb ik me gebaseerd als actuele bron op Procacci, G. *Storia degli italiani. Volume 1*, Laterza, Bari, 1998. Daarnaast heb ik zaken gecheckt bij de historische auteur Guicciardini, F., *Storia d'Italia* (in 3 volumi), Einaudi, Torino, 1971. Mijn belangrijkste bron was evenwel Machiavelli zelf. De uitgave die ik heb gebruikt, is de driedelige van de verzamelde werken verzorgd door Corrado Vivanti en uitgegeven door Einaudi-Gallimard: *Opere I* met ondermeer de politieke werken *Il Principe* en *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Einaudi-Gallimard, Torino, 1997; *Opere II* met de *Lettere* (briefwisseling), 1999; *Opere III* dat de literaire werken bevat zoals *La Mandragola* en ook de *Istorie Fiorentine*, 2005. In het vervolg verwijs ik naar de werken met de oorspronkelijke Italiaanse titel en de precieze aanduiding van boek en hoofdstuk. Aangezien ik alle citaten in de tekst zelf in het Nederlands vertaal, haal ik in de noten het oorspronkelijke citaat in het Italiaans aan.

In deze inleidende passage heb ik het over de 'popolo magro, minuto en grasso'. In *Contrapunt 13* wordt dit verwarrend ogende woordgebruik van Machiavelli uitgelegd: p. 213. Deze woordkeuze en het mogelijk verwarrend gebruik zijn ingegeven door zijn stelling dat alles relatief is aan het standpunt dat je inneemt in de sociaal economische en politieke context; hij gebruikt de termen bijgevolg altijd relatief. 'Popolo minuto' staat tegenover 'popolo grasso', 'popolo magro' staat tegenover 'popolo minuto' en die categorieën liggen niet vast want er is de sociale mobiliteit (die hij eveneens thematiseert): gebeurtenissen kunnen ervoor zorgen dat men snel op een andere plaats belandt in de hiërarchie.

de crisis was de waarde van het kopergeld gedaald en het loon (voor wie werk had) niet langer voldoende; dit was de concrete aanleiding voor het Ciompi-oproer. Zoals Machiavelli schrijft in zijn *Istorie Fiorentine*, er waren arbeiders die de gevestigde Arti verantwoordelijk achtten voor hun toestand en die meenden “dat hen geen recht werd gedaan”.<sup>2</sup> Van alle gilden was die van de arbeiders in de wolindustrie bovendien de grootste met de meeste macht en autoriteit, ook al was dat geen institutionele macht; ze waren uitgesloten van deelname aan gemeentelijke machtsinstellingen. De Ciompi waren vol verontwaardiging en bovendien bevreesd voor hun eigen geweld.<sup>3</sup>

Machiavelli's vertelling van de Ciompi-opstand die een groot deel beslaat van het 3de boek van de *Istorie Fiorentine* is een belangrijke historische bron en tevens een klassiek onderwerp voor stilistische analyses van literatuurwetenschappers.<sup>4</sup> Hij beschrijft de episode vanuit het standpunt van de wolwerkers doorheen een reeks van uitgevonden dialogen, fictieve toespraken en aanwijzingen om het gekozen standpunt te expliciteren en levendiger te maken. Het resultaat mag er dan ook zijn: de tekst leest vlot, nodigt uit om zich te identificeren met de protagonisten, wekt sympathie, is mooi en spreekt tot de verbeelding. De Florentijn maakte geen geheim van zijn literaire aspiraties en schrijven was zijn grote passie. Toen hij nog een job had in dienst van de republiek en werd uitgezonden op missie als diplomaat of om politieke vormen te bestuderen en intenties te begrijpen, verzorgde hij omstandig zijn rapporten, schreef veel brieven en maakte zich de gewoonte eigen zijn gedachten uit te drukken op papier. Later schreef hij de bekende boeken die politiek en geschiedenis tot onderwerp hadden, in verhalende trant. Ook schreef hij poëzie, theaterstukken, een fabel, literair proza; hij experimenteerde veel met vorm, bleef altijd een enthousiaste brievenschrijver. Zijn levensverhaal is al vaak verteld; ik vat het samen in grote lijnen.<sup>5</sup> In 1469 geboren in Firenze in een verarmd burgergezin (zijn vader, een jurist, was een slechte schuldenbetaler en daarom verbannen van publieke functies) loopt hij school, leert Italiaanse en Latijnse grammatica en krijgt een goede humanistische vorming. In 1498 begint zijn ambtelijke carrière als secretaris. Vanaf 1502

2 *Istorie Fiorentine* III, 13, p. 443 “non pareva loro fusse fatta quella giustizia”

3 *Ibid.*

4 Cfr. de aandacht die wordt besteed door Alberto Asor Rosa in *Storia europea della letteratura italiana I. Le origini e il Rinascimento*, Einaudi, Torino, 2009 en de studies van Chiappelli over Machiavelli's taalgebruik. In de volgende werken wordt Machiavelli specifiek als auteur van literaire werken behandeld: Raimondi, E., *Politica e commedia. Il centauro disarmato*, Il Mulino, Bologna, 1972; Ridolfi, R., *Studi sulle commedie del Machiavelli*, Nistri-Lischi, Pisa, 1968. Op de achtergrond hebben de volgende algemene studies over Machiavelli een rol gespeeld in dit onderzoek: Chabod, F., *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino, 1964; Dionisotti, C., *Machiavellerie, storia e fortuna di Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1980; Dotti, U., *Niccolò Machiavelli. La fenomenologia del potere*, Feltrinelli, Milano, 1979; Sasso, G., *Niccolò Machiavelli*, Il Mulino, Bologna, 1980. Overige secundaire literatuur die ooit werd geraadpleegd en waarvan ideeën kunnen doorgesijpeld zijn, worden vermeld in de bibliografie.

5 Tommasini, O., *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, I & II, Loescher, Roma, 1911; Viroli, M., *Il sorriso di Niccolò Storia di Machiavelli*, Laterza, Roma, 1998. Zie ook de *Lettere* (1999).

wordt hij overal heengezonden als ogen en oren van de republiek die ondertussen onder het bewind staat van 'gonfaloniere' Soderini (een soort van eerste minister/schepen). In 1512 komt met de politieke wissel en met de Medici terug aan de macht aan die carrière vroegtijdig een einde en gaat hij dezelfde weg op als zijn vader: hij wordt verbannen van politiek en ambtenarij. Noodgedwongen verhuist hij naar het armzalige familie-eigendom in Sant'Andrea in Percussina, dicht bij San Casciano, op 20 km van de stad die nu voor hem verboden terrein is. Hij leest, schrijft, probeert de eindjes aan elkaar te knopen met de verkoop van wat zijn land opbrengt, legt een partijtje kaart met de dorpingen, en wil de nieuwe bewindvoerders overtuigen van zijn capaciteiten om terug te mogen keren naar Firenze. Na het schrijven van *Il Principe* krijgt Machiavelli in 1514 die toestemming maar de Medici nemen hem op uitdrukkelijk verzoek van de paus niet in dienst. Hij wordt als freelancer door handelaars of rijke kennissen af en toe voor een casestudy ergens naartoe gestuurd. Geldgebrek blijft een dagelijkse zorg. Hij werkt verder aan de *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Erkenning die leidt tot officiële opdrachten blijft uit maar toch heeft hij zijn trots en aanvaardt niet elke opdracht.<sup>6</sup> Ook de poorten van de wereld van kunst en literatuur blijven gesloten. Hij is verrukt van de lectuur van *Orlando Furioso* maar beklagt zich in een brief aan Ludovico Alamanni dat Ariosto hem in zijn opsomming van hedendaagse auteurs aan het eind van zijn epos helemaal is vergeten: "Ik heb in deze dagen *Orlando Furioso* van Ariosto gelezen, en waarachtig, het dichtwerk is zeer mooi met tal van bewonderenswaardige passages. Wanneer je de auteur ontmoet, spreek dan met hem over mij, en zeg hem dat het mij alleen maar spijt dat hij aan het eind bij het noemen van zoveel dichters mij als een lul achterwege laat, en dat ik hem niet zal aandoen in mijn Asino wat hij me heeft aangedaan in zijn *Orlando*".<sup>7</sup> Ik wil maar zeggen met dit citaat, Machiavelli had de passie van het schrijven en verhalen vertellen. Hij dacht of wist dat hij de kunst beheerste, wist wat men met het woord vermag zowel in de liefde als in de politiek. Daarom was hij zo gedreven. Overigens deed hij niet anders dan zijn grote voorbeelden, Dante en Petrarca. Maar hij herkende een mislukking. Machiavelli was een goed waarnemer aan wie men niet gauw iets wijsmaakte, hij zichzelf ook niet; illusieloos realisme en inzicht waren zijn handelsmerk. Zijn derde politieke werk *L'arte della guerra* schrijft hij omstreeks 1520 en draagt hij op aan Lorenzo Strozzi die hem in die periode introduceert bij de Medici.<sup>8</sup> De introductie levert een officieuze opdracht in Lucca op, eindelijk, een missie waarvan de ervaring als grondstof zal dienen voor *La vita di Castruccio Castracani*.<sup>9</sup> Dit verhaal is voor de overheid het bewijs van Machiavelli's

6 Hij weigert bijvoorbeeld Soderini's aanbod om naar Ragusa in Sicilië te gaan. Zie Note bij *Istorie Fiorentine*, *Opere III*, pp. 866-867

7 *Lettere*, p. 357 "Io ho letto a questi di *Orlando Furioso* dello Ariosto, e veramente el poema è bello tutto, et in di molti luoghi è mirabile. Se si truova costì, raccomandatemì a lui, e ditegli che io mi dolgo solo che, avendo ricordato tanti poeti, che m'abbi lasciato indreto come un cazo, e ch'egli ha fatto a me quello in sul suo *Orlando*, che io non farò a lui in sul mio *Asino*."

8 Note bij *Istorie Fiorentine*, *Opere III*, pp. 867-868

9 *La vita di Castruccio Castracani* is als literair werk opgenomen in *Opere III*.

literaire kunnen en leidt rechtstreeks tot de opdracht eind 1520 om de geschiedenis van Firenze te schrijven.

Het is een tijd om genoegzaam achterom te kijken voor Firenze. Al van in de 14<sup>de</sup> eeuw toen Europa (Italië inclusief) geteisterd werd door epidemieën, oorlogen en armoede, kende Firenze bloei, hadden de mensen er het beter dan elders en was er een uitzonderlijk hoog cultureel niveau. Nagenoeg alle Florentijnse kinderen leerden lezen en schrijven en veel mensen volgden een hogere opleiding. Onderwijscijfers vormen een verklaring voor het ontstaan en de bloei van de literatuur in het 'volgare', de Italiaanse volkstaal.<sup>10</sup> In tegenstelling met deze culturele rijkdom was het niveau van het politieke leven. Er waren spanningen tussen guelfen en ghibellijnen, tussen families die streden om de macht, tussen facties voor en tegen paus of dit of dat buitenland, en ook tussen rijken en het plebs. Deze chaos van conflicten, de hoge graad van zuurte en burgerlijke ontevredenheid opgeteld bij de globale crisis escaleerden tot de grote stedelijke revolutie van 1378. In de beschrijving van Machiavelli lijkt dit een groots moment waarna het volk de baas wordt in Palazzo Vecchio, maar niet voor lang. Vier jaar later komen guelfen en de rijke oligarchie hun plaats als vanouds terug innemen. In de 15<sup>de</sup> eeuw wordt het Florentijnse succesverhaal verder gezet. Dankzij de merites van haar schrijvers verwerft de stad in Italië een culturele hegemonie en via die hegemonie verspreiden zich de humanistische ideeën die op hun beurt de hegemonie consolideren. De Quattrocento op artistiek vlak staat synoniem voor uitvinding van het perspectief en toepassingen daarvan in de bouw en beeldende kunsten.<sup>11</sup> Echter, de intellectuele en artistieke uitmuntendheid ging altijd voort gepaard met militaire onkunde en een zwak of corrupt politiek beleid. Dit is Machiavelli's context. Hij is doordrongen van de culturele grootsheid; zijn paradigma is de perspectiefleer; hij wil schrijven als de schilders en dichters, beantwoorden aan hun kracht (sommige van de kunstenaars kent hij persoonlijk zoals met name Leonardo).<sup>12</sup> Firenzes zwakheden doen hem daarom des te meer pijn. Om begrijpelijke redenen kan hij niet vrijuit schrijven en laat zijn stadsgeschiedenis voorzichtig stoppen met de dood van Lorenzo dei Medici in 1492. In 1494 werd het altijd voortdurende conflict tussen rijken en armen in het voordeel van de laatste beslecht en kende Firenze een tweede periode van volksregering: 4 jaar met Savonarola en nadat deze door paus en Medici was weggevoerd en geëxecuteerd, 14 jaar de republiek die grotendeels door

10 Cfr. Procacci, 1998: 65-109. De kennis van de historische achtergrond is opgebouwd door jarenlange lectuur. Werken die in elk geval kunnen vermeld worden zijn: Burke, P., *The Italian Renaissance*, Polity Press, Cambridge, 1986; Garin, E., *Umanisti artisti scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Riuniti, Roma, 1989; Hale, J.H., *Machiavelli and Renaissance Italy*, The English University Press, 1961; Procacci, G., *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1995; von Albertini, R., *Firenze dalla repubblica al principato. Storia e coscienza politica*, Einaudi, Torino, 1970

11 Denk aan de traktaten over perspectief zoals *De Pictura* van Leon Battista Alberti. Kunstenaars die het perspectief toepasten zijn Piero della Francesca, Masaccio, Brunelleschi, Michelangelo Buonarroti, Botticelli, Ghirlandaio, Leonardo, et c.

12 Cfr. Note a *Seconda legazione al Valentino* in *Opere II*, pp. 1703-1705



Soderini werd geleid en Machiavelli in zijn hart sloot. Elke keer opnieuw lijkt ze tot mislukken gedoemd.

### Machiavelli's methode

Negri is vol bewondering over Machiavelli's historisch inzicht en schrijven. Hij heeft het over een 'methode' die hij ontdekt in de *Istorie* maar ook leest in de taal van de brieven, vooral die aan Vettori, waar "men gaat naar de gebeurtenis, naar de opbouw van de conclusie via een ononderbroken reeks van alternatieve opties waarop telkens een term wordt uitgesloten. Een geometrische methode die wordt ondersteund door een zeer droge taal. De orde van de dingen toont zich als het product van een historische actie en als bepaling van de gebeurtenis. Het komt erop neer dat in de methode van analyse de constituerende macht tevoorschijn komt die aan het historische veld eenheid geeft, die de richting van de orde der dingen aangeeft, want ze houdt de sociale strijd voor ogen (...)"<sup>13</sup> Een van de beste uitdrukkingen van die methode vindt Negri in het *Proemio* van de *Istorie Fiorentine* waarin Machiavelli zijn bijdrage aan de geschiedschrijving verantwoordt in het feit dat de bestaande teksten onvoldoende rekening houden met "burgerlijke onenigheden, intrinsieke vijandelijkheden en de effecten die daaruit zijn voortgekomen", met de tegenstellingen kortom.<sup>14</sup> In Rome net als in Athene was de tegenstelling deze van adel tegenover plebs terwijl in Firenze het conflict altijd bleef voortduren, telkens opnieuw ontstond, in alle richtingen ging, al naargelang het perspectief. Niets kan beter de excellentie en de kracht van Firenze tonen dan het feit dat de stad niet ten onder is gegaan aan de conflicten maar er juist kracht uit putte.<sup>15</sup> De menselijke werkelijkheid is georganiseerd rond conflicten, en in de strijd wordt constituerende macht gevormd. Volgens Negri kan de constituerende macht slechts in de multitudine een subject vinden, kan dit maar in een open democratie, en bestaat daarin het materialisme. Met een analyse van de *Istorie* toont hij dit aan. In het genoemde *Proemio* zegt Machiavelli dat hij eerst had gedacht de geschiedenis van Firenze te laten beginnen in 1434, datum van de triomfantelijke terugkeer van Cosimo dei Medici, wat hij evenwel niet vermeldt. Het ligt voor de hand, de Medici hebben hem de opdracht gegeven "de annalen te schrijven, de geschiedenis van gedane zaken van de regering en stad Firenze, vanaf de tijd die hem het meest geschikt lijkt, en in de taal die hem goeddunkt, Latijn of Toscaans".<sup>16</sup> Het ligt voor de hand dat de opdrachtgever een pro Medici-standpunt verwacht en gevoelig als

13 Negri, 2002 (1992): 109 "si va all'evento, alla costruzione di opzioni alternative, cui segue l'esclusione di un termine. Un metodo geometrico, retto da un linguaggio seccissimo. L'ordine delle cose si mostra come prodotto di un agire storico e come determinazione dell'evento. È come dire che nel metodo di analisi ricompare il potere costituente, a dare unità al campo storico, a imporre il senso dell'ordine delle cose, siccome esso aveva fatto a fronte delle lotte sociali...". De briefwisseling met Vettori waar Negri naar verwijst, loopt grosso modo van maart 1513 tot januari 1515: *Lettere*, pp. 235-351.

14 *Istorie Fiorentine*, *Proemio*, p. 308 "delle civili discordie e delle intrinsiche inimicizie, e degli effetti che da quelle sono nati"

15 o.c., p. 309; Negri, 2002: 109

16 Note bij de *Istorie Fiorentine*, p. 867 "le istorie delle cose fatte da lo stato e città di Firenze in quella lingua, o latina o toscana, che a lui parrà"

Machiavelli is voor standpunten, moet dit voor hem moeilijk zijn geweest. Naast het feit dat hij er om den brode nood aan heeft, is de opdracht immers ook een kans om de uitdaging van Petrarca op te nemen en het verloren prestige van de Florentijnse letteren in te halen.<sup>17</sup> Maar dat is helemaal iets anders dan propaganda maken voor de Medici. Negri onderscheidt 2 delen in de *Istorie*. Er is het deel van boek I tot en met IV dat de geschiedenis vertelt van het ontstaan van de stad tot 1434 en er is het deel van boek V tot en met VIII dat start in 1434 en gaat tot de dood van Lorenzo dei Medici in 1492. Hij meent en schuift de hypothese naar voren dat het oorspronkelijke plan zoals Machiavelli beschrijft in het *Proemio* in eerste instantie ook is uitgevoerd en dat het tweede deel eerst is geschreven. Een argument voor deze these is de inhoud van de eerste paragraaf van boek V, een klein filosofisch proloog, een ‘traktaat van pessimistische antropologie’.<sup>18</sup> “Meestal hebben provincies de gewoonte in de veranderingen die ze bewerkstelligen, van orde te vervallen tot wanorde en daarna van wanorde terug over te gaan naar orde; want aangezien de natuur aan de wereldse zaken niet toestaat stil te staan, gaan ze, eens ze hun perfectie hebben bereikt en dus niet meer kunnen stijgen, naar beneden; en op dezelfde manier, als ze de bodem hebben bereikt en in de laagste wanorde zijn beland en niet meer kunnen dalen, gaan ze noodzakelijkerwijze omhoog; zo daalt men steeds van het goede naar het kwaad en stijgt men van het kwaad naar het goede. Dit is omdat uit de deugd rust ontstaat, uit de rust ledigheid volgt, de ledigheid tot wanorde leidt en de wanorde kapot maakt; op dezelfde manier ontstaat uit ruïne orde, uit orde virtù, uit virtù glorie en uit glorie een fortuinlijk lot.”<sup>19</sup> Enerzijds heeft dit theoretisch proloog alle kenmerken van een voorwoord op de *Istorie*, onderlijnt Negri, maar anderzijds sluit het de nieuwe methode die hij had aangekondigd in het *Proemio* uit. Als wat wordt aangekondigd in de eerste paragraaf van Boek V, 1 en wordt uitgewerkt in de boeken V tot en met VIII, niet overeenkomt met de inhoud en de methode zoals wordt uiteengezet in het *Proemio* en wordt uitgewerkt in de boeken I tot en met IV, meer nog, als dit de traditie bevestigt, en als de echte vernieuwing gebeurt in de boeken I tot en met IV, dan kunnen we aannemen dat de eerste reeks boeken later is geschreven dan de tweede reeks, en wel om deze te verbeteren en tegen te spreken. De aangehaalde passage getuigt van een pessimistische filosofische visie en het minste dat je ervan kunt zeggen, is dat het een dubbelzinnige apologie is van de stad Firenze en haar regering: dubbelzinnigheid is de sfeer die heerst over de tweede reeks boeken. In de eerste reeks boeken waar dit pessimisme op de achtergrond ook

17 Ibid.; verwijzingen naar Dante, Petrarca en Ariosto in brieven en expliciet op het einde van *Il Principe* maken duidelijk dat Machiavelli via de schone letteren de oude Italiaanse virtù leven wil in blazen.

18 Negri, 2002 (1992): 111

19 *Istorie Fiorentine*, V, 1, p. 519 “Sogliono le provincie il più delle volte, nel variare che le fanno, dall’ordine venire al disordine, e di nuovo di poi dal disordine all’ordine trapassare: perché non essendo dalla natura conceduto alle mondane cose il fermarsi, come le arrivano alla loro ultima perfezione, non avendo più da salire, conviene che scendino, e similmente, scese che le sono e per li disordini ad ultima bassezza pervenute, di necessità non potendo più scendere conviene che salghino: e così sempre da il bene si scende al male, e da il male al bene. Perché la virtù partorisce quiete, la quiete ozio, l’ozio disordine, il disordine rovina; e similmente dalla rovina nasce l’ordine, dall’ordine virtù, da questa, gloria e buona fortuna.”

aanwezig is, komt een kritische visie op de geschiedenis van de stad naar boven en wordt een historisch materialistische methodologie gevolgd. “De rationaliteit die hier triomfeert is gebaseerd op de constituerende macht van de multitude”.<sup>20</sup> Negri meent dat de eerste reeks geschreven is na de tweede reeks en dat in de tweede reeks de Florentijn nog op zoek is naar zijn nieuwe methode. De weg die men zelf aanlegt, is immers lang en moeilijk. En de auteur is moe, heeft geld nodig, mag deze opdracht niet kwijtspelen (en laten we wel wezen, in feite is zijn opdracht het schrijven van een Medici-apologie). Maar gaandeweg, in boek VI naar het eind, komt de spanning terug en hervindt Machiavelli zijn elasticiteit, zoals in de hoofdstukken 24, 28 en 29 waar hij Milanese triomfen en Florentijnse nederlagen memoreert. De geschiedenis wordt verteld in de richting van een institutioneel evenwicht, georganiseerd rond de Medicipolitiek, maar de dissonanten vermenigvuldigen zich, de conflicten nemen toe, het oproer, de samenzweringen, de nederlagen. Wanneer de grote Lorenzo dei Medici sterft, komt chaos en verderf. Overigens is de grote Lorenzo een bijzonder dubbele figuur, zozeer zelfs dat Machiavelli in hem “twee verschillende personen ziet die als het ware onverniqbaar zijn”.<sup>21</sup> En als er al redenen waren om te rouwen, worden deze tegengesproken door het effect. Zijn erfenis is het zaad “dat Italië vernielde en nog steeds vernielt”.<sup>22</sup> Vreemde apologie, inderdaad, het verhaal loopt uit op een mislukking.

In de bespreking van de eerste boeken gaat Negri vrij snel over de cruciale passage van de Ciampi en beklemtoont ook daarvan de nederlaag. Ik kom verder rechtstreeks op de tekst van Machiavelli terug want ik vind deze nadruk in tegenspraak met boven vermelde these waarmee ik het wel eens ben. De nadruk lijkt me ook in tegenspraak met het optimisme dat ik soms in Negri’s teksten lees en waarmee ik het niet altijd eens ben. Vaak heeft dat optimisme extatische of erotische kenmerken, en als ik denk aan de laatste kwalificatie, ben ik de auteur uiteindelijk toch toegenegen en lees verder met welwillendheid. In de mate de extase religieus geïnspireerd is, kan ik ze niet volgen. Maar soms ook vraag ik me af of de euforie refereert aan Dionysische overmaat, burlesk wijngebruik bijvoorbeeld, gewoon goedlachs enthousiasme, – ook dat is een gevoel dat me bij bepaalde bucolisch aandoende zinsneden overvalt –, en dat stemt me weer toeschietelijker. Dat dit alles meer met Negri’s standpunten te maken heeft dan met mijn verbeelding, is volgens mij duidelijk door de conclusie van het Machiavelligedeelte in *Il potere costituente*. Tussen haakjes, wat ik nog niet eerder expliciet heb opgemerkt en waar ik in mijn bespreking verder geen rekening mee houd: Negri volgt in zijn analyse, gewoontegetrouw mag men wel zeggen, chronologisch de tekstproductie van Machiavelli. Vandaar dus ook de aandacht die hij besteedt aan zijn idee dat wat aan de lezer later

20 Negri, 2002 (1992): 112 “La razionalità che qui trionfa è quella che è fondata sul potere costituente della moltitudine.”

21 *Istorie Fiorentine*, VIII, 36, p. 732 “si vedeva in lui essere due persone diverse, quasi con impossibile congiunzione congiunte”

22 *Ibid.*, “rovinarono e ancora rovinano la Italia.”

wordt gepresenteerd ook eerst kan geschreven zijn en in het algemeen aan de opzoekmethode en uiteenzetmethode.<sup>23</sup> De conclusie dus. De plebeïsche nederlaag van de Ciompi-episode heeft rechtstreeks geleid naar de macht van de Medici, en voor Machiavelli naar de ontdekking dat alle voorwaarden kunnen aanwezig zijn opdat *virtù* geschiedenis wordt maar dat dit dan toch nog kan mislukken, zoals hier is gebeurd. De verhouding tussen wil en resultaat of tussen *virtù* en *fortuna*, is problematisch. Precies omwille van deze problematische verhouding die synoniem is met een openheid van de beslissingen en een onbeslisbaarheid van de conflicten, is dit inzicht voor ons interessant. Maar voor Machiavelli betekende dit inzicht enkel “de onmogelijkheid voor de *multitudo*” om op dat moment en op die plaats “subject te worden”.<sup>24</sup> Tegenover deze volle nederlaag, tegenover de absurditeit van de wereld en de tirannie van het lot, kan men enkel nog het komische stellen. “De catastrofe moet worden omgezet in lach”.<sup>25</sup> Het gevoel voor het komische breekt machtsstructuren af. Er is in elk werk van de Florentijn een manifeste aanwezigheid van picareske volksheid maar het is op dit moment, wanneer de constituerende macht verslagen wordt, “dat de bitterheid wordt omgevormd tot iets komisch”.<sup>26</sup> De extreme intensiteit van de relatie tussen *virtù* en *fortuna*, en van constituerende macht en geconstitueerde macht, wordt een komedie. Het is op dat moment dat hij de *Asino d'oro* schrijft, de *Belfagor* en uiteindelijk ook, maar dan is hij weer een stap verder, *La Mandragola*.<sup>27</sup> Maar daarover in een volgend contrapunt.

## Klassenstrijd

Negri is niet de enige die Machiavelli leest als een materialistische filosoof die conflict en klassenstrijd in het centrum van zijn denken plaatst. Zijn lektuur wordt op dat punt bevestigd door Althusser, Lefort, Merleau-Ponty, Zanini. In dezelfde geest beweerde ook Marx dat *Istorie Fiorentine* een meesterwerk is en rekende hij de auteur samen met Spinoza, Rousseau en Hegel tot de denkers die de functioneringswetten van de staat hebben uitgewerkt.<sup>28</sup> Zanini die deel uitmaakt van een generatie Italiaanse denkers opgeleid in de jaren 70 in Padova – Negri was een baken – en volgens mij een belangrijke actuele lezer van Marx, is geen onverdachte bron van confrontatie.<sup>29</sup> Hij is het overigens die beweert dat de filosofische fundamente

23 Cfr. *Contrapunt 2*, p. 42

24 Negri, 2002 (1992): 117 “Dall'impossibilità (...) della *multitudo* di farsi soggetto.”

25 o.c., p. 119 “la catastrofe va volta in riso.” Het belang van de lach in Machiavelli wordt door velen onderlijnd. Cfr. de titel die Maurizio Viroli gaf aan de biografie: *Il riso di Niccolò Stora di Machiavelli*.

26 Ibid. “l'amarezza si trasmuta in comicità”

27 *Asino, Belfagor en La Mandragola* zijn opgenomen in *Opere III. Belfagor arcidiavolo* is de ondertitel van wat in feite *Favola* heet.

28 Marx, K., *Oeuvres, III Philosophie*, éd. établie par Rubel, Gallimard, Paris, 1982, *Rheinische Zeitung*, 14 juillet 1842, p. 219; *L'idéologie allemande*, p. 1225

29 Zanini, A., *Macchine di pensiero. Schumpeter, Keynes, Marx*, Ombre Corte, Verona, 1999; Zanini (2005)

van het multitudeconcept via Spinoza teruggaan naar Machiavelli.<sup>30</sup> Hij wijst erop dat de renaissance-denker ijverde voor de republiek tegenover het absolutisme van oligarchische regeringen: het was hem te doen om vrijheid van denken en uitdrukking, en de mogelijkheid om deel te nemen aan het publieke leven. Een verdediger van democratie. Een opmerkelijke gedachte in die context: Machiavelli's ambitie valt niet samen met die van de meerderheid en hij verdedigt niet de macht van de getallen, juist integendeel. In de democratische lijn ziet Zanini altijd een discrepantie tussen vermogen (of de wederzijdse relatie van één en velen) en macht (of de onderschikking van velen aan één). In de absolutistische lijn is het onderscheid tussen multitude en volk totstandgekomen en het conflict tussen macht en vermogen opgeheven. In *L'etico contro il politico*, een tekst van 1983, betoogt Zanini polemisch dat Machiavelli het ethische stelt tegenover en boven het politieke op grond van de stelling dat er in zijn teksten een primaat is van de sociale werkelijkheid.<sup>31</sup> Hij herneemt en verplaatst een beeld van Negri uit *L'anomalia selvaggia* over de Hollandse anomalie in de 17<sup>de</sup> eeuw en haar rol voor de *Ethica* naar Firenze van het begin van de 16<sup>de</sup> eeuw: dezelfde rol zou de 'anomalia fiorentina' hebben gespeeld in de vorming van het machiavelliaanse gedachtegoed. Het punt van zijn interpretatie is evenwel dat de democratiegedachte betekenis krijgt door de onophoudelijke nadruk op de mogelijkheid van een breken van het 'pact'. Elke politieke instelling is relatief en kan door de menigte op een bepaald moment verbroken worden.

Op Merleau-Ponty wil ik in een ander verband terugkomen; tenslotte is Lefort diens leerling en zijn de parallellen tussen de twee denkers talrijk. De uitweidingen over conflict en klassenstrijd zijn evenwel meer uitgediept bij de leerling dan bij de meester. Voor Lefort biedt een terugkeer naar Machiavelli een antwoord op de impasses van het marxisme zonder te moeten breken met de marxistische sociale bezorgdheid en principes van sociale rechtvaardigheid.<sup>32</sup> Vanaf de jaren 60 is het concept van conflict zeer belangrijk geworden wanneer men het verschil wil maken tussen democratie en totalitarisme. Een totalitair systeem ontkent conflicten en wil aan alle sociale activiteiten een gemeenschappelijke noemer opdringen; democratie daarentegen maakt van het conflict haar motor. Daarom beklemtoont Lefort in *Le travail de l'oeuvre Machiavel* het thema van de sociale verdeeldheid, naast dat van de imaginaire dimensie van het politieke. Er zijn twee momenten in de uiteenzetting en ik sta bij beiden stil omdat ze me toelaten bepaalde teksten van Machiavelli op te halen die Negri's lectuur ondersteunen. Ten eerste is er de idee dat elke politiek moet steunen op het volk. Ten tweede betekent dit niet dat Machiavelli gelooft in de goedheid van het volk, wel

30 Zanini, 'Molitudine' in Fadini & Zanini, 2001: 211-216

31 typoscript Zanini, A., *L'etico contro il politico. Ovvero: riflessioni per la fondazione di un'onto-ermeneutica*, Trento, 1983. Het typoscript is de tekst van een lezing die Adelino Zanini heeft gehouden op 3 maart 1983 in de universiteit van Trento.

32 Met dezelfde impasses worstelt Merleau-Ponty; denk aan *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Gallimard, Paris, 1947.

dat het conflict vruchtbaar is. Wat de eerste conditie betreft, behandelt Lefort uitgebreid boek I, hoofdstuk 5 van de *Discorsi* waarin de vraag wordt gesteld aan wie men de macht beter toevertrouwt, aan de rijken of aan het plebs. Er is geen symmetrie tussen hun beider verlangens en standpunten. Terwijl de een gericht is op een doel, een object, namelijk zeggenschap verkrijgen over het volk, is het verlangen van de ander zonder object want het bestaat in niet willen onderdrukt worden. “Wanneer men nagaat wat het doel is van wie van hoge afkomst is en van wie niet, zal men zien dat de ambitie van de eersten is te heersen terwijl het verlangen van de laatste slechts bestaat in niet overheerst te worden, en dus hebben mensen van lage afkomst een grotere drang naar vrijheid en is er minder kans dat ze van die vrijheid misbruik maken dan wie van hoge afkomst is. Aangezien het volk meer gehecht is aan vrijheid, kan men aannemen dat ze er meer zorg zullen voor dragen, en aangezien ze niet zelf geneigd zijn de vrijheid in te nemen, dat ze niet zullen toestaan dat anderen dit doen.”<sup>33</sup> Terwijl de ‘aanzienlijken’ de natuurlijke tegenstander zijn van het ‘volk’, ontkent het ‘volk’ het conflict waar het geen deelnemer van is in de mate het enkel niet onderdrukt wenst te worden. Maar door zijn simpele aanwezigheid begrenst het de ambitie van de ‘aanzienlijken’. Indien het volk zonder veel aarzelen zich onderwerpt aan een heerser, is dat omdat de heerser zijn fundamentele wens kan vervullen, met name niet onderdrukt te worden. De passages in Machiavelli die deze kwestie behandelen, zijn talrijk en met name in het eerste boek van de *Discorsi* komt hij er regelmatig op terug. Men mag nooit vergeten “dat er in elke republiek twee soorten humeuren bestaan, die van het volk en die van de ‘aanzienlijken’ en dat elke wet ten gunste van de vrijheid ontstaat uit het conflict tussen die twee”.<sup>34</sup> Hetzelfde zegt hij in *Il Principe*, hoofdstuk 9: “in elke stad zijn er deze twee humeuren waaruit volgt dat het volk niet wenst bevolen of onderdrukt te worden door de groten terwijl deze wel het volk wensen te bevelen en onderdrukken”.<sup>35</sup> Er zijn volgens Machiavelli ook twee soorten kennis in omloop, een die enkel te maken heeft met het verstand en die eigen is aan de heersers, en een die beoefend wordt in de waarneming en de verbeelding en die eigen is aan het volk.<sup>36</sup> Het volk vergist zich in algemeenheden maar nooit in bijzondere zaken die het aan de lijve ondervindt. Overigens, “de menigte is wijzer en constanter dan een alleenheerser”, werpt hij Titus Livius en “alle andere historici” tegen die zich beklagen over het nihilisme en de veranderlijkheid van de menigte.<sup>37</sup> Het volk is zelfs wijzer, constanter en

33 *Discorsi*, I, 5, p. 211 “se si considerà il fine de’ nobili e degli ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare, ed in questi solo desiderio di non essere dominati; e per conseguente, maggiore volontà di vivere liberi, potendo meno sperare di usurparla che non possono i grandi: talché, essendo i popolari preposti a guardia d’una libertà, è ragionevole ne abbiano più cura; e non la potendo occupare loro, non permettono che altri la occupi.”

34 *Discorsi*, I, 4, p. 209 “come e’ sono in ogni republica due umori diversi, quello del popolo, e quello de’ grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro”

35 *Il Principe*, IX, p. 143 “in ogni città si truovono questi dua umori diversi: e nasce, da questo, che il populo desidera non essere comandato né oppresso da’ grandi ed e’ grandi desiderano comandare e opprimere el populo”

36 Lefort, C., *Le travail de l’oeuvre Machiavel*, Gallimard, Paris, 1972, pp. 525-526

37 *Discorsi*, I, 58, p. 315 “La moltitudine è più savia e più costante che uno principe”; “tutti gli altri istorici”

menselijker dan een prins, niet omdat het van een andere materie is gemaakt, – alle mensen zijn gelijk en hebben individueel genomen dezelfde soort verlangens en ambities –, maar opnieuw, omdat het wil vrij zijn, niet onderdrukt worden, terwijl een prins wil domineren.<sup>38</sup> Of de eerste paragraaf van boek III van de *Istorie*: “De ernstige en natuurlijke vijandigheid die bestaat tussen volk en adel wordt veroorzaakt door het feit dat de laatste wil bevelen en de eerste niet wenst bevolen te worden”.<sup>39</sup> Dit alles betekent niet dat Machiavelli een directe democratie verdedigt of dat hij van mening is dat de natuur van de menigte beter zou zijn dan die van rijke prinses. Zijn keuze voor het volk of de menigte is omwille van de vruchtbaarheid van het conflict. Volgens Lefort is antagonisme een voorwaarde voor een niet mystificerende macht omdat er geen zuivere scheiding te maken is tussen natuur en maatschappij. Machiavelli onderscheidt niet op een strikte wijze het dierlijke van het menselijke, denk aan het beeld van de centaur in *Il Principe*. Op dit beeld is Derrida uitvoerig ingegaan in de laatste reeks seminaries die hij heeft gehouden in Parijs tussen 2001 en 2002 waarvan hij de tekst volledig had uitgeschreven (zo deed hij altijd) en die nu is gepubliceerd in *La bête et le souverain*, ik kom daar verder op terug.<sup>40</sup> In hoofdstuk 3 van boek I van de *Discorsi* wordt de onderscheiding die men gewoonlijk maakt tussen natuurlijke toestand en politieke toestand verschoven. Dit is voor Lefort en Zanini reden om Machiavelli niet de voorloper van Hobbes te noemen, maar ook daarover later.<sup>41</sup> Dus geen principiële verdediging van het volk, wel van het conflict. “L’essentiel est sa division, dans laquelle se constituent deux classes antagonistes. Et l’essentiel est encore que ces deux classes n’occupent pas une position symétrique”.<sup>42</sup> Machiavelli begrijpt de macht in termen van klassenstrijd.

Het dichtste bij de lectuur van Negri staat deze van Althusser die in haar klemtonen iets afwijkt van die van Lefort. In het conflict tussen groten en volk moet een heerser de kant kiezen van het volk. Een staat die wil blijven duren en uitbreiden moet wetten stellen die de machtsverhoudingen in de klassenstrijd regelt in het voordeel van wie wordt uitgebuit: dit is wat *Il Principe* wil duidelijk maken. In *Machiavel et nous* wordt de Florentijn de grootste materialistische filosoof van de geschiedenis genoemd omwille van zijn onwetendheid van, eenzaamheid in en minachting voor de traditionele filosofie.<sup>43</sup> De eenzaamheid heeft te maken met het onge-

38 *Discorsi* I, 58 en 59, pp. 315-323

39 *Istorie Fiorentine* III, 1, p. 423 “Le gravi e naturali nimizie che sono intra gli uomini popolari e i nobili, causate da il volere questi comandare e quegli non ubbidire”

40 Zie *Contrapunt* 13, pp. 221-222; Derrida, J., *Séminaire La bête et le souverain*, Volume I (2001-2002), Galilée, Paris, 2008; *Il Principe*, XVIII, pp. 165-166

41 Machiavelli is daarentegen voorloper van Spinoza te noemen. Voor de discussie met Hobbes, zie de uiteenzetting in verband met Virno in *Contrapunt* 19, pp. 431-437.

42 Lefort, C., *Les formes de l’histoire. Essais d’anthropologie politique*, Gallimard, Paris, 1978, p. 222; *Écrire. À l’épreuve du politique*, Galilée, Paris, 1992, en meer bepaald het artikel ‘Machiavel et la verità effettuale’, pp. 141-181

43 Althusser, L., ‘Machiavel et nous’ in *Écrits philosophiques et politiques. Tome II*, Stock/Imec, Paris, 1995; *Solitude de Machiavel*, PUF, Paris, 1998; eigen vertaling in het Nederlands: *De eenzaamheid van Machiavelli* in *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, 35/3, Imavo, Brussel, september 2001

wone karakter van zijn denken. “Zelfs vandaag nog wordt diegene die *Il Principe* of de *Discorsi* leest, – teksten van 350 jaar oud –, gegrepen door wat Freud een onrustwekkende familiariteit noemde, Unheimlichkeit. Zonder dat we weten waarom, interpellieren deze oude teksten ons alsof het hedendaagse teksten zijn. Ze treffen ons alsof ze op de een of andere manier voor ons geschreven waren, om iets te zeggen dat ons onmiddellijk raakt, zonder dat we exact weten waarom.”<sup>44</sup> Machiavelli stelt aan de filosofie een belangrijk probleem, namelijk dat van het begrip van zichzelf. Hij is de theoreticus van het begin. Het begin van de dingen is geworteld in de essentie van de dingen en gaat niet over met het moment maar duurt samen met de dingen. En hij vormt ook zelf een begin: met hem neemt kennis van de geschiedenis en van de macht een aanvang. Zijn stilte rond de traditionele filosofen, Plato en Aristoteles in primis, is betekenisvol. Hij ontdekt de effectieve waarheid van de dingen en het imaginaire karakter van de klassieke en christelijke voorstellingen. Het is een kwaad, zegt hij, het kwaad niet een kwaad te noemen.<sup>45</sup> Wat Machiavelli interesseert, is niet de natuur van de dingen in het algemeen doch de effectieve waarheid van een ding, het ding in zijn bijzonderheid. Het ding is de zaak, het thema, de bijzondere vraag die dient te worden gesteld. Het object van zijn onderzoek is enerzijds geschiedenis en politiek, en anderzijds is zijn object geen echt object want in feite stelt hij een concreet politiek probleem. Zijn theorie breekt met de gewoontes van de klassieke retoriek waar het universele altijd heerst over het bijzondere. Machiavelli keert dat om. Hij tekent een topologische ruimte en fixeert de plaats die hij moet innemen om in die ruimte actief te worden opdat zijn eigen tekst een politieke daad wordt, een element van praktische transformatie van die ruimte. Zijn gezichtspunt is dat van het volk: hij hoort bij het volk maar ook is het zo dat hij zich stelt in het gezichtspunt van het volk als klasse. “*Il se fait peuple*”, zegt Althusser Gramsci na.<sup>46</sup> In verband met de geschiedenis poneert Machiavelli verschillende elkaar tegensprekende stellingen zoals: de wereld verandert niet, de wereld verandert en is voortdurend in beweging, de geschiedenis kent een cyclisch verloop. Volgens Althusser interesseert hij zich daarbij niet voor de regeringen van de cyclus of voor de cyclus van de eeuwige herhaling, anders dan Polybius dus, maar voor de wil om op het cyclische verloop te steunen om van daaruit een totaal andere, nieuwe staat te creëren die duurzaam is. *Virtù* is de subjectieve eigenschap die nodig is om een staat te vormen die kan blijven duren. Machiavelli heeft dus een heel vreemde verhouding met zijn eigen geschiedenistheorie. Door zijn stellingen te bewerken past hij ze niet toe op een concreet object maar bepaalt ze. Hij ontkent zelfs zijn stellingen om op hun theoretische basis concepten te produceren die men uit die stellingen niet kan afleiden. Het is een andere verwoording dan die van Negri maar de substantie is dezelfde.

44 Althusser, 1998: 314; 2001: 81

45 Althusser, 1995, p. 48

46 o.c., p. 64



## Revolutie

“Spreken over constituerende macht is hetzelfde als spreken over democratie” aldus Negri in het begin van *Il potere costituente*.<sup>47</sup> In zijn zoektocht naar inhoud, vorm en subject van de constituerende macht alias democratie belandt hij bij Machiavelli die het sociale perspectief introduceert, dit als prioritair stelt, én onderlijnt dat de kwestie nooit definitief te regelen is aangezien er altijd nieuwe slachtoffers worden gemaakt en de perspectieven verschuiven. Van Machiavelli leert hij dat de inhoud van politiek de sociale kwestie is (het welzijn van de menigte), dat de vorm de strijd is (macht is verzet, hoewel dit te simpel is uitgedrukt), dat het subject de menigte is (dit is tautologisch). De menigte is de naakte mens of de wolwerker waarmee Machiavelli zich identificeert: hij maakt deze letterlijk tot grammaticaal subject van zijn discours waarin hij de geschiedenis vertelt.<sup>48</sup> Wat Althusser een theorie van het begin noemt, wordt bij Negri het machiavelliaanse paradigma van fortuna en virtù. De contingentie, de radicale veranderlijkheid van de geschiedenis of het wrede spel van de fortuna is een gegeven dat aanleiding geeft tot pessimisme en tot optimisme; dingen kunnen veranderen ten goede en ten kwade.<sup>49</sup> Tenslotte is het hele oeuvre van Machiavelli een reeks van verhalen waarin hij de vraag stelt of je aan de gebeurtenissen een wending kunt geven. De cyclus van de natuur, de fortuna, suggereert van niet; de pijl van de actie, de virtù, suggereert van wel. Maar het blijft een ongelijke strijd want uiteraard overwint uiteindelijk altijd de natuur. De *Istorie* suggereren ook eerder van niet maar vele verhalen afzonderlijk zijn erop gericht de lezer ervan te overtuigen van wel. *Il principe* en *La Mandragola* suggereren van wel. Aangezien *Il potere costituente* zich met deze problematiek bezighoudt bijwijlen in termen van klassenstrijd en refererend naar Marx, kun je het een werk over revolutie noemen. Het is dan ook zo dat Negri zich veelvuldig confronteert met Hannah Arendt die tevens een werk over de revolutie heeft geschreven waarin Machiavelli een bepaalde rol speelt.<sup>50</sup> De uitkomst van haar onderzoek is niettemin radicaal tegengesteld aan de multitudesgedachte in zoverre zij van mening is dat politiek niets van doen heeft met economie en bijgevolg ook niet met het sociale probleem. Economie betreft het overleven van mensen; politiek de virtueuze acties. Naar mijn mening is dit Arendts ongelofelijke (en onbegrijpelijke) blindheid, een vergeten van zichzelf en van haar eigen wijze lessen. Inzake de klassenstrijd sta ik aan de kant van Negri. Daarom lijkt het me nuttig langer dan hij doet stil te staan bij Machiavelli's verhaal van de *Tumulto dei Ciompi*.

De Florentijnse wolwerkers en andere arbeiders in de vroege zomer van 1378 waren, zoals gezegd, vol verontwaardiging. Ze waren ook verontrust

47 Negri, 2002 (1992): 11 “Parlare del potere costituente è parlare di democrazia”; zie ook *Contrapunt* 5, pp. 87-89

48 De analogie met Agambens figuur van ‘naakte mens/naakt leven’ wordt tevens opgemerkt door Del Lucchese, 2004: 148-150

49 Cfr. Galli, C., *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari, 2009

50 Arendt, H., *On revolution*, Viking Press, New York, 1963

en bang van hun eigen woede. Ze vreesden het oncontroleerbare geweld, de brandstichtingen en plunderingen waarvan ze zeker zelf het slachtoffer zouden worden. Daarom kwamen ze vaak samen, 's nachts, om zich te informeren, de gebeurtenissen te volgen en te bespreken wat te doen. Op zeker moment nam een van de moedigste mannen met reeds een lange staat van dienst het woord. Hij sprak in deze strekking: "Indien de vraag vandaag was of we de wapens moeten opnemen, de huizen van de burgers plunderen en platbranden, de kerken leeghalen, dan zou ik wellicht geneigd zijn daarop te antwoorden dat we er eens twee keer moeten over nadenken, ook al zou ik wellicht ook vinden dat een rustige armoede te verkiezen valt boven een onzekere winst. Maar vandaag zijn de wapenen al opgenomen en is al veel kwaad geschied. Daarom denk ik dat we nu ook niet meer het geweld achterwege kunnen laten en we moeten nagaan hoe we kunnen ontsnappen aan de gevolgen van de begane misdaden".<sup>51</sup> Machiavelli zet deze woorden duidelijk tussen aanhalingstekens; in feite is hoofdstuk 13 een lang fictief citaat opgetekend in de eerste persoon enkelvoud of meervoud. Toch spreekt de auteur ook voortdurend mee en herkennen we zijn standpunten. Bijvoorbeeld is deze eerste zin toch enigszins verwarrend niet in het minst omdat hij uitermate voorzichtig begint met een klassieke irreëel hypothetische zinsconstructie (onvoltooid verleden aanvoegende wijs in de bijzin, voorwaardelijke wijs in de hoofdzin). Nog steeds in de irreëel hypothetische vorm drukt hij het ondertussen bekende inzicht uit dat mensen van lage afkomst hun armoede voor lief nemen als dat hen rust brengt: ze willen niet heersen, ze willen enkel met rust worden gelaten. Na het hypothetische, verwarrende en in die zin ook vage stuk wordt de toespraak uiterst helder: de realiteit vandaag is dat het geweld al is losgebarsten. Een 'maar' ('ma') maakt de cesuur en de zin loopt verder in de onvoltooid tegenwoordige tijd. Omdat het geweld al is, wordt de hypothetische vraag een overbodige luxe, een absurde fantasie. Volgens de wolwerker lijkt de hele stad hen te haten; de burgers sluiten de rangen; het bestuur kiest steevast de kant van de magistraten. Hij maant tot voorzichtigheid, vindt dat ze geen dingen mogen doen die in de komende dagen zich tegen hen zullen keren. Maar ze moeten er toch ook voor zorgen dat ze "vrijer kunnen leven en met meer voldoening dan in het verleden het geval was".<sup>52</sup> Dus moeten ze het geweld geen halt toeroepen maar omgekeerd het verdubbelen "want waar velen fout doen, wordt niemand gestraft; en waar kleine misdaden worden gestraft, worden grote en ernstige misdaden beloond".<sup>53</sup> Men hoort in deze zin een echo van de Città di Dio van Augustinus die onrechtvaardige heerschappijen vergelijkt met grote schurkenstreken en het antwoord van een piraat memoreert wanneer Karel de Grote hem vraagt waarom hij de zeeën onveilig maakt: "Om dezelfde reden als waarom jij de wereld bezoedelt. Alleen

51 *Istorie Fiorentine*, III, 13, p. 443 "Se noi avessimo a deliberare ora se si avessero a pigliare l'armi, ardere e rubare le case de' cittadini, spogliare le chiese, io sarei uno di quegli che lo giudicherei partito di pensarlo, e forse approvarei che fusse da preporre una quiete povertà a uno pericoloso guadagno; ma perché l'armi sono prese e molti mali sono fatti, e mi pare che si abbia a ragionare come quelle non si abbiano a lasciare e come de' mali commessi ci possiamo assicurare."

52 o.c., p. 444 "di potere con più libertà e più soddisfazione nostra che per il passato vivere."

53 *Ibid.*, "perché dove molti errano niuno si gastiga, e i falli piccoli si puniscono, i grandi e gravi si premiano"

word ik met mijn armtierige boot een dief genoemd terwijl jij met je grote vloot een keizer".<sup>54</sup> Ook hoort men de echo van een uitspraak uit de *Discorsi* waar Machiavelli zegt: "wanneer een menigte een fout begaat en het niet duidelijk is wie precies wat heeft gedaan, kan men niet allen straffen want dat zijn er teveel, en kan men evenmin een deel straffen en een deel straffeloos laten want dan zou men onrecht doen aan wie men straft en de niet vervolgd zouden geneigd zijn de fout te herhalen".<sup>55</sup> Een verveelvoudiging van het geweld, meent de wolwerker, zal het makkelijker maken om begrip en genade te vinden én het zal brengen wat ze van de vrijheid verlangen. Overigens zijn de slaagkansen van hun opstand groot omdat hun vijand "verdeeld en rijk" is.<sup>56</sup> "En laat je niet van de wijs brengen door hun zogenaamd oud bloed waarvan ze ons verwijten dat we het niet hebben, want alle mensen komen van hetzelfde voort, zijn even oud en zijn wat natuur betreft op dezelfde manier gemaakt. Wanneer je van ons allen de kleren uittrekt, zul je zien dat we gelijk zijn. En wanneer je hen onze kleren aantrekt, en ons hun kleren, dan zullen wij ongetwijfeld adellijk lijken en zij onaanzienlijk. Want het is enkel de armoede en de rijkdommen die ons onderscheiden".<sup>57</sup> Uiteraard is hij aangedaan door het begane geweld en hij weet dat velen zich verscheurd voelen. De misdaden die ze zullen begaan, zullen knagen aan het geweten, vertwijfeling brengen, hen innerlijk nog meer verscheuren. Maar men moet weten dat het altijd zo is geweest dat wie overwint, op welke manier ook, daar achteraf nooit schaamte voor heeft gevoeld. Arme mensen houden beter niet teveel rekening met hun geweten; met alle angst die ze hebben voor honger en voor gevangenis is er in hun ziel gewoon geen plaats meer voor een angst voor de hel. Als je overigens kijkt hoe mensen tewerk gaan, kun je vaststellen dat rijken rijk zijn geworden en machtigen macht hebben verkregen door bedrog of door geweld te gebruiken, en dat ze daarna van de rijkdom en de macht misbruik hebben gemaakt met nog meer bedrog en geweld om hun eerste misdaden te camoufleren. Je zult ook zien dat "wie te voorzichtig is of te dwaas en dit soort handelswijze schuwt, altijd verdrinkt in knechtschap en armoede, want trouwe dienaars zijn altijd dienaars en goede mensen zijn altijd arm. Het zijn de trouwelozen en de durfals die ontsnappen aan het knechtschap, de inhalingen en bedriegers die ontsnappen aan de armoede".<sup>58</sup> God heeft alle fortuin bij de rijken gelegd dus hebben ze geen redding vanuit die hoek te verwachten. "Hoeveel keren heb ik jullie niet horen jammeren over de vrekkingheid van jullie bazen en de onrechtvaardigheid van jullie rechters! Nu is de tijd gekomen niet alleen om je te bevrijden van hun juk, maar om de rollen om te keren zodat zij nu eens afzien en meer te vrezen hebben van jullie dan jullie van hen. De kans die ons door de gelegenheid is gegeven, vliet

54 Cfr. Note bij de *Istorie Fiorentine*, p. 933

55 *Discorsi* III, 49, pp. 524-525 "quando una moltitudine erra, dove non sia l'autore certo, tutti non si possono gastigare per essere troppi, punirne parte e parte lasciarne impuniti, si farebbe torto a queglii che si puniscono, e gli impuniti arebbono animo di errare un'altra volta."

56 *Istorie Fiorentine* III, 13, p. 444 "disuniti e ricchi"

57 *Ibid.*, "Né vi sbigottisca quella antichità del sangue che ei ci rimproverano, perché tutti gli uomini, avendo avuto uno medesimo principio, sono ugualmente antichi, e dalla natura sono stati fatti a uno modo, spogliateci tutti ignudi, voi ci vederete simili; rivestite noi delle vesti loro ed eglino delle nostre: noi senza dubbio nobili ed eglino ignobili parranno; perché solo la povertà e le ricchezze ci disagguagliano."

58 o.c., p. 445 "E queglii i quali o per poca prudenza o per troppa sciocchezza fuggono questi modi, nella servitù sempre e nella povertà affogono, perché i fedeli servi sempre sono servi, e gli uomini buoni sempre sono poveri."

voorbij en eens het moment voorbij is, zal het vruchteloos zoeken zijn om dit terug te halen.”<sup>59</sup> Het komt er op aan nu snel op te treden. Wie de strijd begint, zal hem immers ook winnen.

In de volgende hoofdstukken beschrijft Machiavelli het verder verloop. Door het verrassingseffect behaalde de opstand inderdaad succes; er werden nieuwe gilden opgericht met inspraak in het Palazzo, de wolkammer Michele di Lando werd verkozen tot ‘gonfaloniere di giustizia’; en het tumult kwam tot bedaren. De rust duurde evenwel niet lang. De menigte kwam opnieuw in opstand, nu ook tegen het Palazzo en tegen hun eigen vertegenwoordiger die er niet voor terugdeinsde om het straatoproer brutaal te onderdrukken. Dit leidde ertoe dat de opstandelingen een tweede, niet institutioneel, revolutionair bewind vormden. De chaos was groot en van deze toestand van verwarring en de verzwakte macht van Michele di Lando maakten de rijken en kleinburgers gebruik om de factie van de arbeiders te isoleren. Minder dan 4 jaar later hadden de rijken hun macht in Firenze hersteld.

59 *Istorie Fiorentine* III, 13, p. 445 “Quante volte ho io udito dolervi della avarizia de’ vostri superiori e della iniquità de’ vostri magistrati! Ora è tempo non solamente da liberarsi da loro, ma da diventare in tanto loro superiore, ch’eglino abbiano più a dolersi e temere di voi che voi di loro. La opportunità che dalla occasione ci è porta, vola, e invano quando ella è fuggita si cerca poi di ripigliarla.”

## Contrapunt 13 Schijn, verbeelding en effectieve waarheid

### Perspectieven

In menselijke aangelegenheden is er altijd sprake van twee perspectieven. Machiavelli heeft niet de gewoonte om stelregels te verkondigen of algemene uitspraken te doen. Hij blinkt daarentegen uit in het gebruik van bijwoorden die de relativiteit of waarschijnlijkheid van iets aanduiden en construeert zinswendingen die voorwaarden op voorwaarden stapelen. Twee inzichten hebben evenwel een onvoorwaardelijk karakter, worden als een essentieel en inherent gegeven met regelmaat herhaald, en lopen als een rode draad doorheen zijn teksten zodat ze het statuut van regel verkrijgen: één is dat alles relatief is (of veranderlijk, contingent, voorbijgaand, etc.), het ander dat er altijd twee perspectieven zijn. In *Contrapunt 12* heb ik er op gewezen dat Machiavelli die twee perspectieven verbindt met de economische situatie. Er zijn essentieel twee perspectieven maar de perspectieven zijn niet inherent aan specifieke mensen, groepen, klassen of om het even welke collectiviteiten, ze liggen niet vast. Ook op de regel van de perspectieven wordt de regel van de contingentie toegepast: de standpunten zijn onderhevig aan een voortdurende verandering. Dit is heel goed te merken in de geschiedenis van Firenze waar het conflict ‘universeel’ is omdat het zich voortdurend verplaatst, altijd opnieuw ontstaat: “*eerst ontstond verdeling onder de adel, daarna tussen de adel en het volk, dan tussen het volk en het plebs, en vaak gebeurde het dat wanneer een van de twee kanten de overwinning behaalde, deze zich vervolgens in tweeën deelde*”.<sup>1</sup> Grosso modo is het ‘oorspronkelijke’ of ‘principiële’ conflict dat tussen de ‘grandi’ enerzijds en de ‘popolo’ anderzijds waarbij de ‘popolo’ de ‘minuti’ en de ‘magri’ kunnen zijn. ‘Grandi’ kunnen overigens ook ‘popolo’ zijn, ‘popolo grasso’, ‘vette burgers’. En ‘popolo minuto’, ‘klein volk’, kan van een ‘grote’ familie afkomstig zijn maar een bescheiden, kleinburgerlijk ambt vervullen voor de kost. Wanneer deze kleinburger een beroepsverbod wordt opgelegd omdat hij een wanbetaler is of omdat een nieuw bestuur hem wenst te vervangen door een vriend of aanhanger, dan vervalt hij misschien tot ‘magro’, het ‘magere proletariaat’. Het is duidelijk dat deze terminologie die geen intrinsieke kwalificatie bevat doch enkel trappen van vergelijking, ‘meer’ ‘minder’ ‘groter’ ‘kleiner’ ‘vet’ ‘mager’, – geometrische termen als het ware die letterlijk wijzen op de plaats die wordt ingenomen in de ruimte –, dat deze terminologie enkel betekenis krijgt als je ze economisch begrijpt én als je uitgaat van sociale mobiliteit. Het conflict verplaatst zich voortdurend mee met de economische en politieke conjunctuur; de standpunten veranderen al naargelang de context; de perspectieven verschuiven al naargelang waar men terechtkomt in de sociaal-economische en politieke constellatie. Iets

1 *Istorie Fiorentine, Proemio, p. 309* “in prima si divisono intra loro i nobili, di poi i nobili e il popolo, e in ultimo il popolo e la plebe; e molte volte occorse che una di queste parti, rimasa superiore, si divide in due.”

is groot of klein in de ruimte al naargelang de plaats dat het inneemt en vanuit een bepaald perspectief bekeken. Plus: wie vandaag arm is, kan morgen rijk worden. Wie vandaag bestuurt, kan morgen alle zeggenschap kwijt zijn, en omgekeerd.

Negri betreft de problematiek van het perspectief in de eerste plaats op het tijdsgegeven. De veranderingslogica bevat volgens hem een enorm 'potentieel' want het leert dat tijd de materie is waarvan sociale verhoudingen zijn gemaakt; veranderen betekent een 'mogelijkheid'.<sup>2</sup> De wolwerkers kunnen ingrijpen op de geschiedenis door strijd, 'armi', en door kennis, 'senno'.<sup>3</sup> Daarom is *Il Principe* niet zomaar een onderzoek naar de alleenheerschappij als concrete regeringsvorm maar is het een onderzoek (een 'ricercar', een 'con-ricerca') naar de verhouding tussen een regering, macht als fenomeen, verandering en het tijdsgegeven. In *Il Principe* concentreert Machiavelli zich op het moment van de verandering. Je zou kunnen zeggen dat Negri in zijn lectuur voornamelijk concreet blijft en parallellen trekt met de actuele situatie. Machiavelli en wij.<sup>4</sup> Dit is helemaal terecht, ik kan deze lectuur volgen. Maar het is interessant een kleine afstand te nemen van dat concrete pad en stil te staan bij de theoretische implicaties van de perspectiefkwestie, en ik val in herhaling, niet om de negriaanse analyse tegen te spreken maar om haar te bevestigen. Door de tijdsvraag te beklemtonen en de nadruk te leggen op de 'paradigmatische' methode, blijft een bepaald thema dat zeer rijk belicht is in Machiavelli, bij Negri onderbelicht. De problematiek namelijk van kennis, 'senno', en van schijn, het imaginaire en de verbeelding.

### Machiavelli's perspectief

Het onderwerp dat Machiavelli behandelt in *Il Principe* is het verwerven en het behouden van de macht. Wat vorm betreft, is er op het eerste gezicht weinig opvallend aan het werk: na een voorwoord volgen 26 hoofdstukken die telkens een Latijnse titel meekrijgen terwijl de tekst zelf in het Italiaans is geschreven. Die Latijnse titels kunnen erop wijzen dat Machiavelli zich richt tot een breder lezerspubliek dan enkel dat van Firenze.<sup>5</sup> De tekst is vrij kort, leest vlot en prettig. Zoals de klassieke meesterwerken van de Italiaanse literatuur is het een aaneenschakeling van korte verhalen en anekdotes waarvan vooral de variatie opvalt: ze spelen zich af op allerlei plekken, in allerlei historische periodes en hebben niets anders met elkaar gemeen dan dat het verhalen zijn over menselijke (machts)relaties. Ook bij een eerste lectuur blijkt een sterke structurele compositie en je kunt de tekst onder-

2 Negri, 2002 (1992): 59

3 o.c., p. 56. 'Armi' betekent 'wapens' en slaat dus op de strijd met wapens en geweld.

4 Ik refereer naar de titel van Althussers werk, *Machiavel et nous*, omdat hij precies hetzelfde doet.

5 Note bij *Il Principe*, p. 832. Vivanti baseert zich voor deze opmerking op Dionisotti (1980), en op commentaar van Inglese die de kritische uitgave heeft verzorgd in 1994 waarop de Einaudi-editie van 1995 is gebaseerd net als deze Einaudi-Gallimard van 1997 verzorgd door Vivanti in de *Opere I*.

verdelen. Er is het voorwoord dat enigszins buiten de rest van de tekst staat. Het eerste deel, van hoofdstuk 1 tot en met 14, behandelt het verwerven van de macht. Hoofdstuk 15 is een entr'acte, een scharnier tussen de twee delen dat net als het voorwoord buiten de tekst staat. Hoofdstuk 16 tot en met 24 vormt een tweede deel en behandelt het behouden van de macht. In de twee laatste hoofdstukken, 25 en 26, komt Machiavelli tot wat voor hem de kern van de zaak is die hij eerst uitdrukt op filosofische, algemene manier en daarna, in het laatste hoofdstuk, concreet in de vorm van zijn politieke boodschap. Omwille van deze structuur heeft Gramsci het over *Il Principe* als een "politiek manifest" en ook Althusser en Negri, zoals overigens velen voor en na hen, spreken over een 'strategische tekst'.<sup>6</sup> In het voorwoord, hoofdstuk 15 en de concluderende 25 en 26 is hij als auteur persoonlijk aanwezig in zijn tekst in de eerste persoon enkelvoud ('io'). In het voorwoord en in de laatste hoofdstukken spreekt hij de lezer aan en betreft deze in de tekst. Impliciet doet hij dat ook in hoofdstuk 15. In de titel en de tekst van het voorwoord richt hij zich tot Lorenzo de' Medici wat voor oneindig veel speculaties en verwarring heeft gezorgd. In een brief aan Vettori van 10 december 1513 schrijft hij immers dat hij het boekje ('opuscolo'), deze fantasiegril ('ghiribizzo'), opdraagt aan Giuliano dei Medici.<sup>7</sup> In beide gevallen, en ook als men de opdracht buiten beschouwing laat, richt Machiavelli zich tot 'een', lees 'mogelijke' heerser. In het voorwoord is dit nog te zien als een introductie van zijn persoon in het kader van een sollicitatie (maar dan wel een vrijpostige, arrogante als je het vanuit een werkgeversstandpunt leest). In het laatste hoofdstuk wordt duidelijk dat de aanbevelingen en de oproep en bijgevolg ook zijn ambitie verder reiken dan enkel zijn persoonlijke belang.

Met zijn nadruk op de bescheidenheid van het opstel voegt de auteur zich in de sterke traditie van intertekstualiteit die de Italiaanse schrijftuur, letteren en communicatie tot vandaag typeert. In de brief aan Vettori heeft hij het over een brochure ('opuscolo'), een capriccio ('ghiribizzo'). In het voorwoord noemt hij zijn werk een 'klein volume' ('piccolo volume') en een 'klein geschenk' ('piccolo dono').<sup>8</sup> In dat 'klein volume' heeft hij zijn kennis over politiek samengevat, kennis die hij heeft verworven door lang stil te staan bij en na te denken over wat hij heeft geleerd van zijn ervaring met de 'moderne gebeurtenissen' en zijn lectuur over de 'geschiedenis'. Het verzamelen van herinneringen in een tekst, de identificatie van herinneringen met een boek, de zelfverwijzing in de openingsparagraaf, het nieuwe van deze manier van schrijven en bijgevolg het ontbreken van autoriteitsteksten, het optreden van de auteur in de eerste persoon, het thema van een nieuw begin, het kleine boekje: we lezen het ook allemaal in de eerste zinnen van Dante's *La vita nuova*: "In dat deel van het boek van mijn herinnering waarover men weinig kan lezen, vind je een rubriek die zegt

6 Gramsci, A., *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Einaudi, Torino, 1974; Althusser (1995); (1998); Lefort (1972); (1978); (1992)

7 *Lettere*, p. 296

8 *Il Principe*, p. 117

Incipit Vita Nova. Onder die rubriek heb ik de woorden gevonden die ik hier in dit boekje zal proberen samen te vatten, of tenminste toch de essentie ervan.”<sup>9</sup> Een kleine echo van de idee van voorlopige schets en bescheiden samenvatting vinden we tevens terug in de titel die Petrarca gaf aan de verzameling gedichten die spreken over zijn innerlijke leven (gedachten over politiek en liefde) en die we nu de *Canzoniere* noemen: *Rerum vulgarium fragmenta*. Ook vandaag is het een wijdverbreide Italiaanse gewoonte om vrijelijk woorden van een ander aan te halen zonder de bron te vermelden, imaginaire conversaties en speelse interacties aan te gaan met auteurs van vroeger en nu en bestaande uitspraken en zinsneden in te zetten, te verdraaien en te verplaatsen, voor eigen gebruik. Negri doet dit voortdurend.<sup>10</sup> Van Machiavelli is het een zoveelste aanwijzing dat hij zich opwerpt als een literair schrijver, te vergelijken met Dante en Petrarca, en niet met een geleerde van universiteit of academie.

Als je bedenkt dat Machiavelli misschien hoopt via deze geste aan een job te geraken, zijn de dubbele toon en de inhoud van dit voorwoord opmerkelijk. Even in volgorde. Hij begint met te zeggen dat wie gratie wil krijgen van een heerser doorgaans een geschenk aanbiedt en daarvoor iets kiest dat hem zeer dierbaar is. Normaal gezien zijn dat paarden, wapens, gouden gewaden etc. Ook hij wil zichzelf aanbevelen maar hij vindt in zijn bezit niets dat hem meer waard lijkt dan de kennis die hij heeft verworven door de actualiteit te volgen en te bestuderen en door te lezen over de geschiedenis. Met andere woorden, hij heeft geen eigendommen, hij is zo arm als een luis. Maar hij heeft kennis. Hij beseft dat deze kennis beneden de waardigheid van een prins blijft, maar is toch vol vertrouwen dat het geschenk zal worden aanvaard. Hij heeft immers tal van gevaren en ongemakken doorstaan om al die kennis te vergaren die hij nu zo comfortabel in een klein boekje heeft weten samen te vatten. Hij wil de lezer niet vermoeien met langdradige betogen noch met barokke versierselen en een gezochte stijl, zoals anderen normaal gezien doen. Hij niet dus, “enkel de variëteit van de materie en de ernst van het onderwerp” sieren zijn tekst.<sup>11</sup> Hij hoopt dat zijn onderneming niet zal aangezien worden als misplaatste hoogmoed, dat hij, die van lage afkomst is, durft te spreken over hoe prinses regeren. Immers, “zoals een tekenaar wanneer hij een landschap tekent in het dal gaat staan om een betere kijk te hebben op de bergen en naar hoge plekken klimt om het dal beter te zien, zo ook moet men heerser zijn om de natuur van het volk te kennen, en om de natuur van de heersers te kennen, dient men tot het volk te horen.”<sup>12</sup>

9 Dante, *Vita Nuova*, I, in *Tutte le opere a cura di L. Blasucci, Sansoni*, Firenze, 1965, p. 53 “In quella parte del libro de la mia memoria dinanzi a la quale poco si potrebbe leggere, si trova una rubrica la quale dice: Incipit vita nova. Sotto la quale rubrica io trovo scritte le parole le quali è mio intendimento d’assemplare in questo libello; e se non tutte, almeno la loro sentenza.”

10 Cfr. Hardts opmerking in ‘Introduction: Laboratory Italy’: Hardt & Virno, 1996: 8-9

11 *Il Principe*, p. 118 “solamente la varietà della materia e la gravità del subietto”

12 *Ibid.* “così come coloro che disegnano e’ paesi si pongono bassi nel piano a considerare la natura de’ monti e de’ luoghi alti e, per considerare quella de’ luoghi bassi, si pongono alto sopra’ monti, similmente, a conoscere bene la natura de’ populi, bisogna essere principe, e, a conoscere bene quella de’ principi, conviene essere popolare.”



Machiavelli vergelijkt zichzelf met de kunstschilders en tekenaars van zijn tijd die de werkelijkheid waarnemen en optekenen in perspectief. Leonardo tekent wat hij ziet van de werkelijkheid vanuit een bepaald perspectief.<sup>13</sup> Vanuit een perspectief ziet hij een profiel van de werkelijkheid. Al wie ooit getekend heeft, weet dat de profielen voortdurend veranderen. Zelfs als je uitgaat van een perfect stilstaand beeldobject, bijvoorbeeld een stilleven ('natura morta'), volstaat een minuscule beweging, een lichte neiging van het hoofd van de tekenaar, het simpele verstrijken van de tijd of een andere lichtinval op het object, om een ander profiel te zien. Toch is het ook zo dat de veranderde profielen zich aanbieden als kanten van een werkelijkheid die niet echt verandert en daarom heeft men het over een 'schijn'. Het lijkt anders en tegelijk weet en ziet men dat het nog steeds hetzelfde stilleven is waarmee niets is gebeurd. Men neemt de veranderingen van de profielen niet schoksgewijs waar maar in een overvloeiing. Dit betekent dat men zowel een veranderd profiel ziet als een profiel van dezelfde werkelijkheid, of men ziet het veranderd profiel in samenhang met het profiel dat ondertussen niet meer te zien is maar waarvan men weet, waarvan men kennis heeft, dat men zich herinnert, of dat men zich inbeeldt. Ook al is er sprake over zien wat niet letterlijk te zien is, over inbeelding en schijn, toch is perspectief geen inbeelding maar iets van de zintuiglijke waarneming. Je zou zelfs kunnen zeggen dat het 'inbeelding lijkt' maar eigenlijk mathematica is.<sup>14</sup> In de openingszin van het beroemde traktaat *De pictura* waar voor het eerst de perspectiefleer is uiteengezet zoals we die vandaag nog kennen en gebruiken, schrijft Alberti dat hij voor alle duidelijkheid en vooraleer de principes van de schilderkunst uit te leggen "van de mathematici al die dingen zal overnemen die met zijn thema te maken hebben".<sup>15</sup> De kunst zal zijn over de meetkunde te spreken "als een schilder", voegt hij eraan toe.<sup>16</sup> Men mag niet vergeten dat in Machiavelli's context Alberti's *De pictura* en andere teksten over het perspectief zoals van Piero della Francesca en Leonardo, door iedereen worden

13 Verschillende auteurs zoals Sasso, Garin, Dionisotti, lezen de perspectiefpassage als een allusie op Leonardo die Machiavelli ontmoette in Imola aan het hof van Cesare Borgia waar de kunstenaar in diens opdracht net bezig was het land in kaart te brengen, te tekenen en schilderen. Mijn aandacht werd gevestigd op de specifieke alliantie met Leonardo en op de literatuur daarover door de historicus Carlo Ginzburg die in zijn mooie essay *Distanza e prospettiva. Due metafore in Occhiacci di legno*, Feltrinelli, Milano, 1998, Machiavelli's perspectief een "metafoor" noemt "die toeliet een kennismodel uit te bouwen dat gebaseerd was op een pluraliteit van perspectieven" ("una metafora che consentiva di costruire un modello cognitivo basato su una pluralità di punti di vista"). Dit doet denken aan Leibniz maar Leibniz' model was gebaseerd op een harmonieuze co-existentie van de veelvuldigheid terwijl Machiavelli's perspectivisme op het conflict: pp. 171-193 en voor de literatuurverwijzingen noten 42 en 43, p. 190. De Leonardoconnectie wordt tevens aangehaald in het commentaar van Fournel en Zancarini bij hun Franse vertaling in de tweetalige uitgave *De principibus/Le Prince*, PUF, Paris, 2000, p. 219

14 Deze reflecties zijn gebaseerd op mijn ervaring met tekenen en schilderen en op uitspraken van verschillende tekenleraars die me dit hebben bijgebracht tijdens hun lessen.

15 Alberti, L.B., *De Pictura in La peinture Texte latin, traduction française, version italienne*, Éd. De Golseme & Prévost revue par Hersant, Seuil, Paris, 2004, p. 211 "piglieremo dai matematici quelle cose in prima quale alla nostra matera apartengano"

16 Ibid. "ma come pittore"

gelezen, bediscussieerd en gebruikt.<sup>17</sup> Nog in het eerste boek ‘dat op schilderswijze over de meetkunde spreekt’, ziet Alberti in “dat groot, klein, lang, kort, hoog, laag, breed, smal, helder, donker, licht, schaduwrijk, etc., al die kwaliteiten van een zaak die kunnen zijn en kunnen niet zijn en die filosofen ‘accidenta’ noemen, van die aard zijn dat men ze enkel door vergelijking kan leren kennen.”<sup>18</sup> Het is duidelijk waar de segretario fiorentino de mosterd haalt. Hij plaatst het perspectief over van de beeldende kunst naar de schrijfkunst en uiteraard heeft het daar te maken met retorische figuren.<sup>19</sup> Dit moet niet een traktaat over perspectieftekenen worden, noch een studie over het perspectief en de waarneming. Ik maak deze kleine uitweiding om erop te wijzen dat met zijn simpele vergelijking Machiavelli in zijn tekst een wereld van reflecties oproept en de deur openzet naar een kluwen van thema’s omtrent kennis en wat je daarmee vermag. Wat ik op dit moment wil onderlijnen is: hij neemt een (subjectief, zelfs persoonlijk) standpunt in en beweert dat dit leidt tot een beter zicht op en vandaar meer (of juistere?) kennis van de politieke werkelijkheid. Overigens neemt hij niet zomaar een standpunt in. Hij neemt het standpunt in van onderuit. Hij stelt zijn schildersezels op “laag in het dal” (‘bassi nel piano’).<sup>20</sup> Hij stelt zich in het standpunt van de menigte van gewone mensen om zaken te observeren omtrent regeringen, macht en heerschappij.

### Een perspectief van onderuit

Zoals gezegd gaat het in het eerste deel, van hoofdstuk 1 tot en met 14, over het verwerven van een nieuwe machtspositie, het begin van een heerschappij. De auteur onderscheidt verschillende soorten regeringen en in de eerste hoofdstukken lijnt hij het onderwerp af: hij zal het hebben over een alleenheerschappij. Voor de republiek of volksheerschappij verwijst hij naar de *Discorsi*. Alle mogelijke varianten worden aangehaald waarbij de elementen van toeval (‘fortuna’), eigen daadkracht (‘virtù’), gewone afkomst, burger of volk (‘cittadino’, ‘popolo’) en hoge komaf of aanzienlijken (‘grandi’) tegen elkaar worden afgewogen. Varianten zijn ook: verleden, cultuur, voorbeeld, religie, mores en taal van de regio waar men een nieuwe machtspositie verwerft. Als men van gewone afkomst is, kan men enkel een machtspositie verwerven door toedoen en met de steun van de andere burgers en moet men intelligent zijn. Het is daarbij nodig “het volk te vriend te houden”.<sup>21</sup>

17 Piero della Francesca, *De prospettiva pingendi* en Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*; Damisch, H., *L'origine de la perspective*, Flammarion, Paris, 1987; Hamou, P. (prés.), *La vision perspective (1435-1740) L'art et la science du regard, de la renaissance à l'âge classique*, Payot, Paris, 1995; Panofsky, E., *La perspective comme force symbolique*, Minuit, Paris, 1975; Ginzburg (1998)

18 Alberti, 2004: 226 “che grande, piccolo, lungo, brieve, alto, basso, largo, stretto, chiaro, oscuro, luminoso, tenebroso, e ogni simile cosa, quale perché può essere e non essere aggiunta alle cose, però quelle sogliono i filosofi appellarle accidenti, sono sì fatte che ogni loro cognizione si fa per comperazione.”

19 Ook Negri heeft het over de geometrische taal van Machiavelli en het ligt voor de hand dit te verbinden met de ‘geometrische methode’ van Spinoza: Negri, 2002 (1992): 109

20 *Il Principe*, p. 118

21 *Il Principe*, IX, p. 144 “mantenselo amico”

Per definitie doet men dat op eigen kracht. Eigen daadkracht sluit de steun van het collectief niet uit maar veronderstelt die juist. Die steun is makkelijk gevonden aangezien het volk niets anders wil dan niet onderdrukt te worden. Verwerft iemand de macht tegen de wens van het volk in en met de steun van de rijken, zal hij alles in het werk moeten stellen om het volk voor zich te winnen. Ook dat hoeft niet moeilijk te zijn als hij er maar aan denkt het volk te beschermen. In elk geval kun je besluiten: “het is noodzakelijk het volk te vriend te hebben”.<sup>22</sup> Tegenover de eigen daadkracht staat het toeval en dat is bijvoorbeeld erfenis. Eigen kracht betekent niet noodzakelijk het gebruik van geweld en wapens maar kan ook het gebruik van intelligentie zijn. Strijden doet men immers met kennis en met wapens of geweld. Wanneer men zich opwerkt tot een machtspositie vanuit de menigte, is men meer gebaat met intelligentie dan met wapens. Doorheen de verhalen en anekdotes is het duidelijk dat Machiavelli zich identificeert met het perspectief van de gewone burger die een machtspositie verwerft dankzij zijn uitzonderlijke intelligentie en inzicht, door eigen daadkracht wat min of meer hetzelfde is, en met de steun van het volk. Overigens slaagt hij er ook in sympathie op te wekken voor dit perspectief bij de lezer. Toch is het geweld verre van afwezig. Net deze hoofdstukken van *Il Principe* laten zich ook lezen als een cynische aaneenschakeling van wreedheden en als voorbeelden voor despoten en geweldenaars. Mij doen deze wervelende bladzijden die rood kleuren als slagvelden, eerder denken aan de schilderijen van Piero della Francesca en Paolo Uccello. De machiavellistische interpretatie is ter kwader trouw en heeft het nadeel dat ze strijdig is met het voorwoord, met het tweede deel en met de conclusie, alsook met de algemene teneur van de *Discorsi*. Ook onduidelijk is mij waarom de bijzonder levendige beschrijvingen van wreedheid, geweld en fantasierijke folterpraktijken in de danteske *Inferno*, waarbij Machiavelli's verhalen verbleken – ze zijn normaler, herkenbaarder en realistischer –, niet object zijn geworden van een dergelijke hysterische lectuur. Maar het geweld is aanwezig; geweld en macht sluiten elkaar niet uit. Geweld gaat samen met een crisis en met het begin van een machtsituatie. Hoe kan het, vraagt hij zich af, dat heersers die talloze wreedheden begaan, toch soms in staat blijken zich te handhaven? Hij vermoedt dat er een goed en een slecht gebruik bestaat van geweld. “Geweld dat goed wordt gebruikt, – als men over het kwaad iets goeds kan zeggen –, gebeurt in één keer en uit noodzaak. Daarna stopt het en wordt het omgezet in het voordeel van de onderdanen. Slecht gebruikt geweld is in het begin schaars maar neemt toe met de tijd in plaats van te verdwijnen.”<sup>23</sup> Vrij snel nadat hij de vraag heeft gesteld, maakt de auteur duidelijk dat het geweld moet omgezet worden in iets anders om de situatie houdbaar en duurzaam te maken. En dat is zo met betrekking tot het perspectief van de menigte.

22 *Il Principe*, IX, p. 145 “a uno principe è necessario avere il popolo amico”

23 *Il Principe*, VIII, p. 142 “Bene usate si possono chiamare quelle, – se del male è lecito dire bene, – che si fanno a uno tratto per la necessità dello assicurarsi: e di poi non vi si insiste dentro, ma si convertono in più utilità de' sudditi che si può. Male usate sono quelle le quali, ancora che nel principio sieno poche, più toste col tempo crescono che le si spenghino.”

Hoofdstuk 15 fungeert als scharnier in de organisatie van de tekst: het maakt de overgang van het eerste naar het tweede deel, verwijst naar het voorwoord, en verduidelijkt het perspectief van de auteur die zich richt tot de lezer in de ik-vorm. Machiavelli zegt dat hij in de behandeling van dit onderwerp iets anders beoogt dan zijn tijdgenoten. Aangezien het zijn “bedoeling is iets te schrijven dat nuttig is voor wie het begrijpt”, leek het hem gepast “achter de effectieve waarheid van de zaak aan te gaan in plaats van achter de verbeelding”.<sup>24</sup> Velen hebben zich heerschappijen ingebeeld, koninkrijken of republieken, die in werkelijkheid nooit hebben bestaan. Dit is niet opportuun om een epistemologische reden en om een politiek ethische reden. Ten eerste, modellen zijn niet geschikt omdat mensen dubbelzinnig zijn. Ze zijn nu eenmaal zowel goed als slecht. De werkelijkheid is niet volgens het ideaalbeeld en kan dat ook nooit zijn. Wanneer iemand een model voor ogen houdt om de realiteit te leren kennen, zal die nooit tot de realiteit doordringen. De tweede reden is dat iemand die enkel goed wil zijn (volgens het ideaalbeeld), te midden van mensen die in werkelijkheid dubbel zijn (goed en slecht), zich nooit zal kunnen handhaven. Wat geldt voor de algemene conditie, geldt des te meer voor iemand die een machtspositie bekleedt. Een heerser moet bijgevolg niet een model nastreven maar dubbel zijn. Over de uitdrukking ‘effectieve waarheid’, ‘verità effettuale’, is veel literatuur gepleegd.<sup>25</sup> In elk geval is duidelijk dat ze wordt gebruikt in tegenstelling tot de ‘immaginazione’, de verbeelding, waarvan Machiavelli niets moet hebben. Wie de velen zijn die de verbeelding volgen en met wiens gewoonte hij wil breken, staat ook ter discussie. Het zal wel niet verkeerd zijn als we aannemen dat hij in het algemeen de ‘platonische’ methode viseert die toen in de mode was in de Florentijnse academies en die werd toegepast in veel humanistische ‘vorstenspiegels’.<sup>26</sup> Het is verder niet van belang wie of wat hij precies bedoelt aangezien hij de tegenstelling retorisch hanteert om beter te laten uitkomen wat hij wel wil doen. De ‘verità effettuale’ is dus geen model, geen ideaalbeeld, geen verbeelding over iets dat nooit heeft bestaan, maar heeft betrekking op wat wel bestaat of bestaan heeft. Ze staat voor realisme. Maar daarmee is nog niet alles gezegd. Waarop slaat het adjectief ‘effettuale’? Aangezien de auteur aankondigt geen loze versierselen of lege formules te zullen gebruiken, neem ik aan dat hij het toegevoegde woord noodzakelijk acht. Ik hoor ‘beweging’ in de term, ‘effect’, een ‘lukken’, ‘succes’ en ‘resultaat’.

De volgende hoofdstukken, van 16 tot 24, gaan over het duurzaam maken van een machtspositie: eens de macht verworven is, moet men ze ook kunnen behouden. De gedachte geïntroduceerd in hoofdstuk 15 wordt nu verder ontwikkeld. De heerser is een dubbele figuur: hij is niet slecht; hij is niet goed; hij is slecht; hij is goed. Hij moet zowel goed als slecht kun-

24 *Il Principe*, XV, p. 159 “*sendo l’intenzione mia stata scrivere cosa che sia utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dretto alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa.*”

25 Zie bijvoorbeeld Balibar: *Canon 1*, pp. 258-260

26 Cfr. Note bij *Il Principe*, p. 868. Een voorbeeld van een vorstenspiegel is *Il libro del cortegiano* van Baldassare Castiglione.

nen zijn. Hij is listig, sluw en niet per se betrouwbaar. Hij kan liegen en bedriegen als dat zijn machtspositie ten goede komt. Hij kan acteren, ont-dubbelt zichzelf in twee figuren. Als het nodig is, moet hij zijn woord kun-nen breken. Terwijl bij het verwerven van een nieuwe machtspositie geweld vaak een rol speelt en men bijgevolg in staat moet zijn tot geweld, komt het er voor het behoud van de machtspositie op aan in staat te zijn tot bedrog, leugen, list, woordbreuk, verraad. De heerser moet kunnen schijn aanwen-den. Na een opsomming van klassieke deugden vindt de schrijver het niet nodig “dat een heerser alle vermelde kwaliteiten bezit, maar het is noodzakelijk dat hij kan voorwenden dat hij ze heeft”.<sup>27</sup> Immers, “iedereen ziet wat je lijkt en het is weini-geen gegeven te voelen wat je werkelijk bent”.<sup>28</sup> Schijn is niet een synoniem voor bedrog, leugen of list, of althans niet zoals we dat gewoonlijk begrijpen, want een heerser die van nature begiftigd is met goede deugden, die neigt tot goedheid, die liever goed is, moet zich kunnen slecht voordoen. Schijn zijn de signalen die de heerser uitstuurt, het beeld dat de onderdanen zich van hem vormen. Schijn is het profiel dat de mensen waarnemen en dat wordt geassocieerd met het resultaat. Het is het effect. Een resultaat is pas resultaat ‘voor iemand’ en in deze context en in het kader van het behou-den van de macht, is dat ‘indirect object’ de menigte. In dit tweede deel wordt alles besproken met betrekking tot het perspectief van de menigte. Voor de menigte van gewone mensen telt het resultaat van de acties van de heerser. Terwijl een nieuwe heerser bij het verwerven van een machtsposi-tie abstractie kon maken van de mensen die onder zijn bestuur zullen val-len, zelfs in de extreme vorm van geweld, zal hij zich nooit kunnen hand-haven als hij nu niet alles doet voor het welzijn van zijn onderdanen en daarbij successen boekt. In het geweten en de goede (of slechte) bedoelingen van de heerser is de menigte niet geïnteresseerd, wel in wat zijn beleid hen oplevert.

## Fenomenologie

In het mooie essay *Note sur Machiavel* schrijft Merleau-Ponty dat de Florentijnse denker verschillende wegen aangeeft om het conflict en de ‘wreedheid van het begin’ te overstijgen zonder deze evenwel te verge-ten.<sup>29</sup> Hij toont hoe relaties kunnen gevormd worden en hoe een uitwis-seling kan ontstaan tussen een machthebber en onderdanen. Het conflict is geen toestand waar de politieke machtsinstelling een einde aan kan maken; elk overstijgen is partieel. Er is een circuit van ik en de andere, en ik strijd zowel tegen mezelf als tegen de andere.<sup>30</sup> Net als Negri vertrekt Merleau-Ponty van de idee van strijd. “Entre le pouvoir et ses sujets, entre moi et

27 *Il Principe*, XVIII, p. 166 “A uno principe adunque non è necessario avere in fatto tutte le soprascrit-te qualità, ma è bene necessario parere di averle”

28 *Ibid.*, “ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono che tu se”

29 Merleau-Ponty, M., *Note sur Machiavel* (1949) in Signes, Gallimard, Paris, 1960; Cfr. Audier, S., *Machiavel, conflit et liberté*, Vrin, Paris, 2005, pp. 178-179

30 Merleau-Ponty, 1960: 273

*l'autre, il n'y a pas de terrain où cesse la rivalité.*"<sup>31</sup> Hij vertrekt van de klassenstrijd en van Marx. Maar een verbetering van de marxistische geschiedenisopvatting is nodig en die vindt hij in de futur antérieur van Machiavelli.<sup>32</sup> Hij vindt bij de vroegere denker een perspectief voor de toekomst, een alternatief voor het metafysische optimisme van de 19<sup>de</sup> eeuw; hij leest zijn scherp gevoel voor contingentie en irrationaliteit van de wereld als een kritiek avant la lettre van het rationalisme. Met *Il Principe* begrijpt hij beter oorlog en actualiteit, en het voornaamste, hij kan zich eindelijk rekenschap geven van de machtsproblemen, wat het marxisme niet voor elkaar had gekregen. De les is, en Merleau legt hier een ander accent dan Negri, dat politiek zich fundamenteel in het domein van de schijn afspeelt. "*C'est une condition fondamentale de la politique de se dérouler dans l'apparence*".<sup>33</sup> De machtsdaden worden gereflecteerd als spiegelingen in het water en de weerspiegelingen van de weerspiegelingen creëren een schijn die de specifieke plaats is van de historische actie. Machiavelli heeft niet een wetenschappelijke opvatting van politiek uitgewerkt maar de publieke ruimte beschreven als een ruimte van schijn die men als dusdanig moet beschouwen en niet willen herleiden tot een diepere waarheid. De wereld van de verschijning is oppervlakkig en bestaat aan de oppervlakte net zoals de wereld van acteurs, drama en theater. Schijn betekent niet zuivere subjectiviteit. In *Phénoménologie de la perception* brengt de Franse filosoof naar voor dat het menselijke subject altijd drager is van een 'echo van algemeenheid'. Elke mens is ertoe veroordeeld te verschijnen aan de andere en is begiftigd met een beeld dat hij niet zelf heeft gevormd en gewild maar dat hij toch moet dragen.<sup>34</sup> Mijn leven heeft een zin die ik niet zelf vorm. Er is een intersubjectiviteit die maakt dat elk van ons een anonimiteit is in de zin van individualiteit én in de zin van algemeenheid. De gevolgen van deze interpretatie zijn aanzienlijk. Ze maken het voorgoed onmogelijk de heerser te zien als een oppermachtig subject dat zijn beslissingen oplegt aan een puur passief volk dat zou herleid zijn tot materie van zijn soevereine actie. Al bij het kind wekt de blik van de ander het bewustzijn op dat men niet alleen is wat men in zijn eigen ogen is, maar dat men ook is wat men in de ogen van een ander is. Er is een rechtstreeks verband met Machiavelli's visie dat de intenties van de heerser van generlei tel zijn in het publieke leven; enkel het beeld dat hij overdraagt is belangrijk. De heerser dient in staat te zijn de opkomst van twee gevoe-

31 o.c., pp. 267-268

32 Ik gebruik de term 'futur antérieur' verwijzend naar de naam van het tijdschrift dat ondermeer op initiatief van Negri werd opgericht en waar hij zich bij de naamkeuze heeft laten leiden door de geschiedenisvisie van Althusser: *Futur antérieur*; Cfr. Koseleck, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979 (*Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1990). Deze geschiedenisvisie breekt met een ontwikkelingsdenken en met dialectiek van de 'vooruitgang'. Zie ook Ankersmit, F.R., *De spiegel van het verleden*, Kok Agora, Kampen, 1996, en de kritiek van Merleau Ponty (1947).

33 Merleau Ponty, 1960: 273

34 Audier, 2005: 183; Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, pp. 511-512

lens onder de publieke opinie te verijdelen, met name haat en minachting. Dit betekent dat macht wordt begrepen als een relatie van vertrouwen of ontgoocheling, van liefde of haat. De centrale plaats die wordt voorbehouden voor de minachting, die men moet vermijden, en niet de fout, wijst erop dat de relatie van onderdanen tot de heerser niet louter van cognitieve aard is. Enkel die andere dimensie kan rekenschap geven van de liefde of de blinde haat die onderdanen voelen voor een heerser. Indien de machtsrelatie niet enkel cognitief van aard is maar emotioneel en affectief, is ze als kennisobject niet vatbaar voor een puur rationeel onderzoek. Er is een affectieve houding nodig, verbeelding: de ander is iemand die ik wil bereiken via partiële manifestaties. Er lijkt magie in het spel. Tegenover de wereld van objecten is een dergelijke houding absurd maar in de verhoudingen met anderen is ze efficiënt. Het imaginaire stelt ons wel voor aparte problemen. Hoe bijvoorbeeld werkelijkheid en illusie van elkaar onderscheiden? In elk geval is duidelijk dat Machiavelli met zijn nadruk op schijn niet wil zeggen dat een heerser een noodzakelijke bedrieger is; hij toont dat politiek een imaginaire dimensie met zich meedraagt. Hij toont de rol van de verbeelding in het waarnemen van de profielen van de werkelijkheid. Minachting is het moment waarop de magie verdwijnt. De heerser als mythische figuur beheerst niet de schijn en toch moet hij dat proberen. Hij moet beantwoorden aan een vraag die meer affectiviteit dan berekening in zich draagt. Zoals een theateracteur dreigt hij altijd ten prooi te vallen aan minachting wanneer hij zich verlaagt tot een prozaïsche orde. De macht draagt een echo uit en zijn *“malédiction – comme d’ailleurs celle du peuple qui ne se connaît davantage – est de ne pas voir l’image de lui-même qu’il offre aux autres”*.<sup>35</sup>

In de laatste hoofdstukken van het tweede deel vraagt Machiavelli zich af hoe een heerser de haat en de minachting kan vermijden, hoe hij het volk te vriend kan houden. Naarmate hij zich verijdert van het begin en naarmate zijn zorg wordt in het zadel te blijven, dringt het gezichtspunt van het volk zich steeds meer op. Moet een heerser vestingen optrekken, is bijvoorbeeld een vraag die wordt gesteld.<sup>36</sup> Vestingen zijn een materiële explicitering, een teken van macht dat het volk niets oplevert. Het is bijgevolg niet interessant dat een heerser zijn machtspositie op die manier uitdrukt. Wat de heerser voor zichzelf wil en of zijn macht groot of klein is, interesseert niemand. Machiavelli werkt het thema uit in het subtiel en ingewikkelde spel van tegengestelde, elkaar kruisende en samen komende perspectieven en profielen. De enige zinvolle verklaring die hij vindt voor het optrekken van een fort is om de onderdanen te imponeren en te bedreigen zodat ze zich niet in het hoofd halen de heerschappij in vraag te stellen. Tegenover buitenlandse legers bijvoorbeeld kan een vesting nooit een beslissend element vormen in de strijd. Maar het fort als binnenlandse bedreiging leidt tot wantrouwen bij het volk of zelfs tot

35 Merleau-Ponty, 1960: 273

36 *Il Principe*, XX, pp. 175-179. Zie ook *Discorsi II*, 24, pp. 391-397

haat. Wanneer onderdanen hun leider haten, zullen ze een manier vinden om hem weg te werken. Wanneer ze hem wantrouwen, kijken ze doorheen zijn theatermasker en zien een mens die is zoals elke mens, met wensen en verlangens die niet de hunne zijn. Wantrouwen is een tussenstadium dat ook leidt tot haat. Het bedreigende, negatieve profiel wordt gereflecteerd in een wantrouwen (een negatief affect). Het negatieve profiel en de negatieve respons zullen elkaar bevestigen in een escalerende beweging die uiteindelijk de machtspositie ondergraaft. In hoofdstuk 25 van het eerste boek van de *Discorsi* beschrijft Machiavelli het wantrouwen van een heerser ten aanzien van een kapitein.<sup>37</sup> Ook in dat geval brengt subjectiviteit zichzelf voort in de negativiteit. En het geldt overigens ook omgekeerd: gevoelens en beelden bevestigen zichzelf negatief en ze bevestigen zichzelf positief. Machiavelli beweert dat vertrouwen en liefde de kern is van macht.

De dubbelheid van de heerser wordt uitvoerig beargumenteerd vanuit de algemene conditie van mensen, de menselijke natuur zeg maar, die dubbel is. Mensen zijn zowel goed als slecht. In hoofdstuk 18 van *Il Principe* hangt de auteur deze stelling op aan het beeld van het mensdier. Er zijn immers twee manieren om te strijden: “*één met wetten en één met kracht. De eerste is eigen aan de mens terwijl de tweede eigen is aan de dieren. Maar aangezien de menselijke methode vaak niet volstaat, is het nodig een beroep te doen op de dierlijke methode. Daarom is het ook nodig dat een heerser zowel het dier als de mens kan gebruiken*”.<sup>38</sup> Het klassieke beeld van de Centaur heeft deze betekenis. De mens is zowel mens als dier; hij is zowel cultuur als natuur. De heersers tutor is half mens, half dier. Een heerser die niet de twee kan aanwenden, is geen lange heerschappij beschoren. En ook als dier (natuur) is de heerser dubbelzinnig en toont zijn houding twee profielen. Want hij “*moet zowel de vos kunnen gebruiken als de leeuw*”. Hij moet listig en sluw kunnen zijn als een vos om de valstrikken te doorzien. Hij is een meester in de schijn, kan wat is anders doen lijken. Maar hij moet ook in staat zijn tot het geweld van een leeuw om zich te kunnen verdedigen tegen wolven. In de seminarierreeks *La bête et le souverain* waar hij concept en praktijken van soevereiniteit bespreekt in het teken van de wolf, wijst Derrida op Machiavelli's voorkeur voor het vossendier. “*Machiavel, quant à la bête, insiste plus sur la ruse du renard, qui visiblement l'intéresse davantage, pour des raisons qu'il explique, que sur la force du lion, une force qu'il ne nomme même pas. Alors qu'il nomme et re-nomme la ruse; la ruse, c'est-à-dire le savoir et le savoir-faire comme savoir-tromper, savoir-mentir, savoir-parjurer ou savoir-dissimuler, le savoir-ne-pas-faire-savoir du renard*”.<sup>39</sup> Derrida onthoudt drie dingen uit dit machiavelliaanse ‘zoo-

37 *Discorsi* I, 29, pp. 261-261. Voor de behandeling van kwesties waarin schijn en effect een rol spelen zie ook *Discorsi* I, 25, pp. 256-257; *Discorsi* III, 14, pp. 461-463 en *Discorsi* III, 18, pp. 468-470

38 *Il Principe*, 18, p. 165 “*l'uno con le leggi, l'altro con la forza. Quel primo è proprio dello uomo; quel secondo, delle bestie. Ma perché el primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo: pertanto a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e lo uomo.*”

39 Derrida, 2008: 129



antropologisch theater'. Ten eerste, voor hem is de vijand altijd de wolf. Ten tweede, er is sprake van een hiërarchie en in een zekere zin wordt de hele verhouding ook omgekeerd. Sluwheid volstaat niet en soms is geweld nodig, als een overmaat van dierlijkheid. Dat heb je met dubbelzinnigheden: de list kan zich ook keren tegen de vos maar door een overmaat van menselijkheid en omdat hij meester is in de schijn, kan hij die sneller doorzien. Machiavelli heeft het net zo goed over menselijke dieren als over dierlijke mensen. De vos is menselijker dan de leeuw en de wolf; de leeuw is dierlijker dan de vos. Ten derde, het privilege van de vos bestaat in een alliantie van de vos met de leeuw tegen de wolf; de soevereine macht van een heerser die is als een vos, overstijgt de natuurlijke kracht van de leeuw. De macht van de sluwe vosheerser is kennis en savoir-faire. *Savoir-faire* betekent dat de heerser voeling heeft voor het effect dat zijn uitdrukkingen bij de onderdanen veroorzaken, en dat hij weet wat hij onthult en wat hij verborgen houdt. *Savoir-faire* betekent dat hij spreekt wanneer het nodig is en de stilte kan bewaren op de politieke bühne; dat hij zich beweegt "à pas de loup".<sup>40</sup> "Le pouvoir est de l'ordre du tacite".<sup>41</sup> De heerser die het beste de vos heeft gebruikt, heeft de meeste successen behaald en is het beste terechtgekomen. "Maar het is noodzakelijk deze vossennatuur goed in te kleuren, een goed simulator te zijn en een goede vermomming te hebben. De mensen zijn immers zo simpel en direct gericht op de aanwezige noodzaak, dat wie wil bedriegen altijd iemand zal vinden die zich laat bedriegen".<sup>42</sup> Met de leugen is altijd een paradox gemoeid. Hoe kun je de echte waarheid vertellen over de leugen? Machiavelli is voortdurend bezorgd om de 'verità effettuale'; hij wil realistisch blijven, niet vallen voor begoochelingen of valse illusies. De vos mag dan een overmaat van menselijkheid bezitten, hij blijft een dier. Eens je het domein van schijn en spiegels betreedt, is er geen ontsnappen meer aan de weerspiegeling. Tenslotte is het noodzakelijk dat een heerser "zo is ingesteld dat hij kan mee bewegen met de winden van het lot en met wat de veranderingen van de dingen ingeven".<sup>43</sup>

## Kairós

Over het lot gaat het in het slothoofdstuk 25. Ook hier avanceert de schrijver in tegenstellingen, wat zijn tekst een bijzondere levendigheid, beweeglijkheid en rijkdom van beelden meegeeft. Tegenover het lot, toeval of 'fortuna' staat de daadkracht of 'virtù'. Fortuna staat voor hetgeen

40 Derrida begint het eerste seminarie met een reflectie over de uitdrukking "à pas de loup" en over het beeld en het woord "loup" waarbij hij Nietzsche, Kant, Deleuze, Shakespeare en de actualiteit betreft. Zeer suggestieve reflecties met betrekking tot de problematiek die hier wordt gesteld: Derrida, 2008: 20-26

41 Merleau-Ponty, 1960: 352

42 Il Principe, XVIII, p. 166 "Ma è necessario questa natura saperla bene colorire ed essere gran simulatore e dissimulatore: e sono tanto semplici gli uomini, e tanto ubbidiscono alle necessità presenti, che colui che inganna troverà sempre chi si lascerà ingannare."

43 Ibid., "che egli abbia uno animo disposto a volgersi secondo che e' venti della fortuna e la variazione delle cose gli comandano"

verandert, de loop der dingen, het geweld van de natuur en stelt het probleem of mensen het vermogen hebben om iets te bewerkstelligen. Tegelijkertijd staat fortuna voor hetgeen altijd hetzelfde blijft, het feit namelijk dat dingen veranderen, dat mensen sterven, en dat ze behoeftig zijn. Machiavelli haalt het beeld aan van een woeste rivier die buiten zijn oevers treedt en valleien laat overstromen, bomen met zich meesleurt en gebouwen vernietigt. Dat is fortuna. Op het moment van een dergelijke natuurramp kunnen mensen niet veel meer doen dan proberen het vege lijf in veiligheid te brengen door te vluchten naar een hooggelegen plek die buiten het bereik van het water blijft. Maar in rustige tijden kunnen mensen hun voorzorgen nemen. Ze kunnen dijken bouwen en kanalen graven die de natuurramp wel niet verijdelen maar toch de schade beperken. Daarin bestaat de *virtù*. *Virtù* en fortuna zijn tegengestelden van elkaar maar niet op een symmetrische manier. Van in de eerste hoofdstukken van zijn traktaat bekritiseert de auteur de houding van een heerser die teveel vertrouwt op het lot. Iemand die een machtspositie verwerft door overerving, zoals een koning of edelman, vindt in zijn ogen geen genade. Een erfprins vertrouwt op het lot, zijn machtspositie is zeer precair en het is enkel aan het toeval te danken als hij zich weet te handhaven. Daartegenover staat een machtspositie die is verworven door eigen daadkracht en intelligent inzicht, *virtù*. Maar ook dit soort machtspositie die meer kans maakt op duurzaamheid, heeft af te rekenen met lot en toeval. Het lot wordt beschreven in een kans die zich aanbiedt en in het geweld van de natuur dat alles kan wegvegen. Een heerser met *virtù* begrijpt wanneer het lot hem gunstig gezind is en grijpt de kans, maar “à pas de loup”, voorzichtig, en zich voorbereidend op mogelijke tegenslagen. Hij bouwt dijken om zich te verdedigen tegen het lot. *Virtù* betekent zowel weerstand bieden tegen het lot als kunnen inspelen op het lot. Met deze poëtische reflectie prepareert Machiavelli het terrein voor de echte boodschap die we uiteindelijk vinden in het slothoofdstuk 26. Hij richt zich nu tot een fictieve heerser: een heerser die nog moet opkomen, die hij zoekt, die opgewassen is tegen deze taak. Het moment (fortuna) is nu gunstig om de macht te grijpen en Italië één te maken. Het is noodzakelijk dat dit gebeurt. Indien Italië verdeeld blijft in stadstaten die met elkaar oorlog voeren en waar corrupte potentaten het te druk hebben met hun persoonlijke verrijking om aan politiek te doen, zal het onder de voet worden gelopen door buitenlandse legers. En dan volgen vernielingen en plunderingen, de ellende van oorlog, geweld en armoede. “Ik kan niet beschrijven met welke liefde hij zou ontvangen worden door de provincies die al hebben geleden onder de vloed van vreemde legers”.<sup>44</sup> De wijze heerser die deze kans grijpt, zou door de Italiaanse menigte met open armen ontvangen worden. Dan zouden de wijze woorden van Petrarca eindelijk waar worden, zou *virtù* de wapens opnemen tegen het geweld...

44 Il Principe, XXVI, p. 192 “Né posso esprimere con quale amore e’ fussi ricevuto in tutte quelle provincie che hanno patito per queste illuvioni esterne”

Het paradigma van virtù en fortuna scheurt de geschiedenis los van het verleden en vat dit op als een continuüm met heden en toekomst, zegt Negri.<sup>45</sup> Daarom construeert dit paradigma de mogelijkheid om het lot te bepalen. De definitie van die mogelijkheid is volgens Koselleck, de semi-oticus van het politieke discours en auteur van *Vergangene Zukunft*, onmogelijk.<sup>46</sup> Concepten waarin een proces is samengevat, ontsnappen aan definitie want enkel wat geen geschiedenis heeft, is definieerbaar. Ik heb de indruk dat Negri toch niets anders doet dan precies zoeken naar een uitdrukking voor deze onmogelijk te definiëren *verità effettuale*. Hij doet dat in het spoor van Machiavelli, als een renaissancekunstenaar het tijdslandschap bekijkend vanuit een punt “*bassi nei piani*”, zijn perspectief. Er zijn drie manieren om tijd te ervaren, nog steeds volgens Koselleck. Er is: de onomkeerbaarheid van de gebeurtenissen; de herhaling van de gebeurtenissen; de gelijktijdigheid van het niet gelijktijdige. Uit deze drie wijzen en hun combinatie kunnen vooruitgang, verval, versnelling, vertraging, wat voorafgaat en volgt, vroeg komt en laat, duurt of niet, worden afgeleid. De manier waarop de geschiedenis wordt voorgesteld is verbonden met twee tijdsdimensies van beweging: gebeurtenissen en structuren. De gebeurtenissen kunnen enkel verteld worden en de structuren kunnen enkel beschreven worden. Virtù heeft te maken met de gebeurtenissen; fortuna met de mogelijkheidsvoorwaarde van de structuur. Tussen deze twee is er per definitie een hiaat want toeval is uiteindelijk het fundament van de geschiedenis. Ook al is er nog zoveel virtù en liggen de kansen van fortuna zo gunstig, ook al lijkt de aporie even opgeschort in een *kairós*, dan nog kan mislukken wat men wil bewerkstelligen. In tijds termen uitgedrukt is toeval het heden. De geschiedenis wordt gemaakt in een samenkomen in het heden van hoop of verwachting en herinnering of ervaring. In de ervaring en verwachting kruisen verleden en toekomst elkaar; het zijn de categorieën waarmee men de geschiedenis kan kennen (*verità*) en tegelijk concrete actie voeren (*effettuale*).

Er is veel gediscussieerd over de tegenstelling tussen de twee grote politieke werken van Machiavelli, *Il Principe* en de *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. De these van het machiavellisme veronderstelt dat de auteur een verdediger is van *Il Principe*, dat hij tegen democratie is, voor cynisme in de politiek, voor geweld en dwang, tegen inspraak en volksheerschappijen, een volksverlakker kortom, een diabolische verderver der moraal. Ik heb proberen aan te tonen dat dit niet enkel een absurde stelling is maar ook een zinloze. Uit mijn lezing blijkt het gelijk van Gramsci, Althusser en Negri: *Il Principe* is een politiek manifest, een strategische tekst met een politieke boodschap. En wat de incoherentie betreft tussen de twee werken, er is er geen. Ik kan dat op drie manieren uitleggen zonder een beroep te moeten doen op argumenten die buiten de teksten liggen. Externe elementen zoals de geschiedenis van Firenze of de biografie van Machiavelli bevestigen ove-

45 Negri, 2002 (1992): 59

46 Koselleck, 1990: 109-110

rigens wat ik hier (en op andere plaatsen in dit werk) beweer. Ziehier mijn drie argumenten. Ten eerste, de auteur zegt uitdrukkelijk dat het ene werk handelt over de alleenheerschappij ('principato') en het andere over de volksheerschappij ('repubblica'). Meer dan eens verwijst hij in *Il Principe* naar de *Discorsi* voor uitvoeriger commentaar op deze of gene zaak of een behandeling vanuit het perspectief van de republiek. Voor alle belangrijke kwesties die worden aangesneden in *Il Principe* en daar telkens puntig en kort worden behandeld, vindt men een uitvoeriger pendant in de *Discorsi*. Ik heb daar hier en daar een voorbeeld van gegeven zonder evenwel in detail te treden en zonder de enigszins andere aanpak van de *Discorsi* te illustreren. Machiavelli is niet het enige object van deze studie dus ik ben noodgedwongen vluchtig en oppervlakkig te werk gegaan. Deze algemene bevindingen wijzen op coherentie en niet tegenspraak tussen de twee werken. Natuurlijk leidt zijn aforistische aanpak, de realistische vertellingen, de wandeling doorheen geschiedenis en actualiteit, zijn voorkeur voor sterke feiten, het mededogen – niets menselijks is hem vreemd –, en zijn verlangen om echte waarheid te bereiken, niets dan echtheid, tot concrete contradictoire uitspraken. Er zijn citaten bij elkaar te sprokkelen die de machiavellistische these onderschrijven maar dat feit weerlegt geenszins de visie van Negri. Ten tweede. Machiavelli kiest nergens op expliciete wijze voor een bepaalde regeringsvorm. Een en ander kan worden afgeleid uit zijn woordkeuze, uit de associaties die hij maakt, uit de thema's die hij behandelt, en vooral uit de thema's die hij niet behandelt, uit de stiltes in zijn oeuvre. In het begin van de *Discorsi* onderscheidt hij zes soorten regeringen en noemt drie daarvan verwordingen van de grondvormen. Een verworden vorm leidt op de een of andere manier altijd tot snelle verdwijning.<sup>47</sup> De vraag hoe een heerschappij te handhaven is een variëteit van de kwestie hoe een verworden vorm te vermijden. Dus ga ik ervan uit dat we onmiddellijk drie vormen kunnen schrappen uit het arsenaal van mogelijkheden. Van de drie resterende grondvormen besteedt hij een werk aan de alleenheerschappij en een aan de volksheerschappij. Een 'optimaat' ('ottimato', 'governo d'ottimati' of 'governo di pochi') wordt buiten beschouwing gelaten als onderwerp van studie. Opvallend is zijn neutrale, 'geometrische' woordkeuze die bovendien wordt benadrukt in de benoeming van de verworden vorm. Hij heeft het nooit over 'aristocrazia' of 'oligarchia', wel over 'ottimato' en 'governo d'ottimati' en de verworden vorm noemt hij "governo di pochi": "het optimaat gaat makkelijk over in een regering van enkelen".<sup>48</sup> De ruimte in de analytische index van de uitgave die ik gebruik voor 'ottimati' en alle mogelijke varianten, ook de verworden vorm, beslaat niet meer dan 4 regels voor de drie boekdelen.<sup>49</sup> Met de 5 regels voor 'pochi' opgeteld, maakt dat nog steeds maar 9 regels. Ter vergelijking: 'principato' plus 'principe' beslaat 4,5 bladzijden in de index en een halve bladzijde voor

47 *Discorsi* I, 2, pp. 203-204

48 *Ibid.*, "gli ottimati con facilità diventano stato di pochi"

49 *Indice analitico* in *Opere* III, pp. 1051-1273

de verworpen vorm 'tirannide' plus 'tiranno' maakt samen 5 bladzijden; 'repubblica' plus 'repubbliche' plus 'governo popolare' beslaat 3 bladzijden; de verworpen vorm van een volksheerschappij wordt te weinig besproken om een lemma in de index te verdienen. Met getallen kun je veel en weinig bewijzen, ik weet het, maar in dit geval tonen ze ontegensprekelijk dat de klerk van Firenze nauwelijks een woord heeft besteed aan de 'regering van weinigen'.<sup>50</sup> En voor de volledigheid: de 'moltitudine', halve bladzijde, duikt volgens de index doorgaans op in juxtapositie met de 'principe'. De 'plebe' heeft een aanwezigheid van halve bladzijde, de 'popolo' drie bladzijden; de 'popolani', 10 regels, komen vaak voor in juxtapositie met de rijke 'grandi', halve bladzijde. In totaal beslaat de som van aanwezigheden van de 'molti' (tegengesteld aan de 'pochi' die rijk zijn) een kleine 4,5 bladzijden in de index. Ten derde. Van de twee vormen die hij bespreekt, toont Machiavelli dat ze corresponderen met elk een eigen tijd, moment of periode. De alleenheerschappij is verbonden met het begin of het verwerven van een nieuwe machtspositie terwijl de volksheerschappij verbonden is met het behouden en handhaven van die machtspositie. In *Il Principe* spreekt hij steeds meer over volk en volksheerschappij naarmate de tekst vordert, naarmate het gaat over duurzaam maken van de machtspositie, en naarmate hij zich verwijdt van het begin, in het tweede deel. De alleenheerser is alleen maar nodig voor de vereniging van Italië, omwille van dit beslissende moment, en om te beginnen. Maar hij heeft er alle belang bij om zijn heerschappij zo snel mogelijk te delen met het volk dat overigens reikhalzend naar hem uitkijkt, naar hem verlangt. Het beste zou zijn dat die nieuwe heerser opkomt vanuit de 'moltitudine'.

50 Een 'regering van weinigen' of *governo di pochi* kan misschien een 'pochitudine' worden genoemd terwijl een 'moltitudine' dan staat voor een 'governo di molti' of 'regering van velen'.



## Contrapunt 14 De menselijke komedie

### Proloog

Als men het moment nu laat voorbijgaan, zal de kans nooit meer terugkeren, zegt de wolwerker tegen zijn kameraden aan de vooravond van de opstand. Ongeveer hetzelfde zegt Machiavelli op het eind van *Il Principe*. En het moment is voorbijgegaan. Wat nu nog te doen? Wat te doen nadat de kans inderdaad verkeken is? Of wat te doen als na de opstand de hele geschiedenis zich van het begin af aan herhaalt? Wanneer is het moment dat “het democratische project van de constituerende macht utopie wordt”, vraagt Negri zich af.<sup>1</sup> In het jaar van de dood van Niccolò Machiavelli vertoont de internationale situatie “duistere en wrede horiznten”.<sup>2</sup> Vreemde troepen dalen af naar Italië en de *Rinascenza* wordt beëindigd zonder dat ze haar hervormingen heeft kunnen doorvoeren. Hij heeft tenminste deze ultieme mislukking waarvoor hij uittrenturen heeft gewaarschuwd niet meer hoeven mee te maken. Voor iemand die hield “van zijn vaderland meer dan van zijn ziel” was het vreselijk om te zien hoe machthebbers, door vertwijfeling verlamd, elke kans om dit wrede lot af te wenden onbenut lieten.<sup>3</sup> Wat te doen, was de vraag die zijn brieven tot op het laatst beheerste. “Studeer”, schrijft hij op 2 april 1527 aan zijn zoon Guido, “leer hard, want als je jezelf helpt, zullen ook anderen je helpen”.<sup>4</sup> Kennis blijft een mogelijkheid voor wie anders niets heeft en als er anders niets meer is. In de kennis is er solidariteit. Hij neemt afscheid met de aanbeveling: “leef blij en probeer zo weinig mogelijk uit te geven”.<sup>5</sup> Nooit beter dan vandaag, meent Negri, kunnen we begrijpen dat “Machiavelli de theoreticus is van de afwezigheid”.<sup>6</sup> Er is geen regelend principe van democratie, geen fundament. “Het is van deze afwezigheid, van deze leegte dat hij letterlijk het verlangen van het subject afstroopt en omzet in een programma. Dit is de constituerende macht”.<sup>7</sup> Afwezigheid, armoede en nood vormen de basis voor een breuk met transcendentale utopieën. De afwezigheid van een principe brengt ons tot de echte materie en tot het omgekeerde van een utopie. Door Foucault geïnspireerd heeft Negri het over de biopolitieke transformatie van de lichamen op het kruispunt van passie en taal en vertaalt diens concept van ‘heterotopie’ in ‘disutopie’.<sup>8</sup> Nood en armoede vormen de basis voor een kritiek van de transcendentale waarden van het christendom en voor een *Aufklärung* van de lichamen, een ‘disutopie’. In de leegte die ontstaat na een mislukking maken gewone mensen zich

1 Negri, 2002 (1992): 126 “Qual è il momento nel quale il progetto democratico del potere costituente diviene utopia?”

2 Ibid., “Orizzonti (...) cupi e feroci”

3 Lettere, Lettera a Francesco Vettori del 16 aprile 1527, p. 459 “amo la patria mia più che l’anima”

4 Lettere, Lettera a Guido Machiavelli del 2 aprile 1527, p. 455 “studia (...), impara, ché se tu ti aiuterai, ciascuno ti aiuterà.”

5 o.c., p. 456 “Vivete lieti, e spendete meno che voi potete.”

6 Negri, 2002 (1992): 126 “egli è il teorico dell’assenza”

7 Ibid. “ed è da questa assenza, da questo vuoto, che Machiavelli, letteralmente, strappa il desiderio di un soggetto e lo costituisce in programma.”

8 Foucault, M., *Le corps utopique Les hétérotopies*, Lignes, Paris, 2009

geen illusies zoals ze zich in de leegte voor de opstand ook al geen illusies maakten. Ze weten wel beter. Maar ze hebben hun lichaam dat verlangt, dat wil leven en liefhebben. Hen rest altijd nog de lach. De tragedie neemt de vorm aan van een burleske komedie.

Negri ziet het theaterexperiment van Machiavelli als een logisch vervolg op zijn politieke geschriften en vooral als een positieve uitdrukking van de ontgoocheling en de bitterheid die zijn deel waren. Het is niet zo dat *La Mandragola* een breuk betekent met de inhoud van *Il Principe*; het wil juist hetzelfde duidelijk maken, maar in een andere en betere vorm. Al van jongs af was de Florentijn vertrouwd met de thema's en literaire vormen van de klassieke literatuur. Hij kende de blijspelen van Terentius, las Apuleius, pende de *De rerum natura* van Lucretius over, om slechts de voorbeelden te noemen die Negri dierbaar zijn. De combinatie van een hymne aan de liefde, reflecties over de menselijke natuur en de luchtige vorm van een blijspel zullen hem geschikt hebben geleken om zijn politieke boodschap en kritiek in uit te drukken. Is het theater overigens niet de meest politieke van alle literaire kunstvormen?<sup>9</sup> *La Mandragola* is een stap verder dan de gewone politieke geschriften omdat het rekenschap geeft van dit ultieme wapen van de gewone mensen: het lichaam, de oneerbiedige lach, de verbeelding en vooral de liefde. Het stuk is een "apologie van het verlangen".<sup>10</sup> Ik heb reeds eerder opgemerkt dat dit insisteren van Negri op de cupiditas, de alma venus, suggestief is, zeker, maar voor mij toch te vaag blijft. Door het open karakter van zijn schrijfstijl kan de indruk ontstaan dat hij uiteindelijk toch uit is op een overwinning van het conflict in een verzoening. De idee van liefde is daar natuurlijk niet vreemd aan, en zijn woordspelletjes en veelvuldige bijbelse verwijzingen trekken meer mist op dan ze ontmaskeren. Ook in dit geval kan een herlezen van het origineel enige duidelijkheid brengen en mogelijke misverstanden ophelderen. Bovendien kan ik dan ook zelf nog eens de nadruk leggen op de kwestie van de menselijke natuur, op de kritiek op godsdienst en christendom, wat tot zover onbesproken is gebleven, en op de kwestie van vorm en taal of het theater.

Met *La Mandragola* toont Machiavelli dat theater een tekstvorm is die hem ligt. De (eerste) Italiaanse literatuurhistoricus De Sanctis beweerde reeds dat de komedie "de basis vormt van een heel nieuwe literatuur...".<sup>11</sup> De interpretatie dat we hier te maken hebben met een tragedie in de vorm van een blijspel omdat de lach het enige is dat ons rest, is eigenlijk gemeengoed. Ze gaat klassiek Italiaans terug op canonieke teksten zoals van Dionisotti, Sasso, Ridolfi en dezelfde De Sanctis.<sup>12</sup> Ze steunt hoofdzakelijk op Machiavelli's

9 Cfr. de stelling verdedigd door Boehm (2001)

10 Negri, 2002 (1992): 121 "un'apologia del desiderio"

11 De Sanctis, 1996 (1958): 509 "La Mandragola è la base di tutta una nuova letteratura."

12 Dionisotti (1980); Sasso (1980); Ridolfi (1968); Raimondi (1972); Ferroni, G., *Machiavelli o dell'incertezza. La politica come arte del rimedio*, Donzelli, Roma, 2003; Ferrucci, F., *Il teatro della fortuna. Potere e destino in Machiavelli e Shakespeare*, Fazi, Roma, 2004; 'Introduction', 'notes' van Larivaille, P. en 'essai' van Ordine, N., in *Mandragola/La Mandragore*, Edition bilingue, Les Belles Lettres, Paris, 2008



eigen woorden in het Prologo. “En als dit onderwerp het niet waard/en veel te licht wordt bevonden/voor een man die wijs wil zijn en ernstig/excuseer hem dan dat hij zich inlaat/met deze ijdele gedachten/die echter zijn trieste tijd verzachten/want elders vindt hij niet/waar zijn blik op te richten/en het wordt hem niet toegestaan /anders zijn virtù te tonen/voor zijn inspanning is geen enkele beloning”.<sup>13</sup> De intrige van de komedie is georganiseerd rond liefde en passie. De plaats van gebeuren is Firenze waar Callimaco, een jonge man van de wereld, net terug uit Parijs, smoorverliefd wordt op de mooie Lucrezia. Om haar het hof te maken zet Callimaco een bedrieglijke list op. De auteur en bedenker van de fabel hoopt dat het publiek van zijn spel “net zo zal worden misleid als Lucrezia”.<sup>14</sup> Men moet wat gelezen hebben om de knipogen te vatten van titel en intrige en om de illusie van het stuk te doorprikken en dit geldt zowel voor de karakters in het stuk als voor het toeschouwende of lezende publiek. Vanaf het Prologo speelt Machiavelli met het publiek een dubbel spel van reflectie, verdubbeling en zelfreflectie, een listig spel van schijn die in zichzelf weerspiegelt zonder eind. De buitengewone krachten van de ‘mandragola’, de ‘mandragoorplant’ of ‘alruin’ in andere vertalingen, worden bezongen in de oudheid ondermeer door Apuleius en Vergilius, in de Genesis, in het Hooglied. Wie de verwijzingen vat, is al halfweg. Volgens de legende bracht het sterke afrodisiacum voor de gebruiker een doodsrisico met zich mee. Daarom gaf men het eerste extract van de wortel vaak te eten aan een hond. Dit verhaalelement wordt in de komedie ingezet als basis van de list: de voorproevende hond is Callimaco op vrijersvoeten. Machiavelli stelt ook de overige belangrijkste personages voor in het Prologo dat we als het ware kunnen lezen als een aftiteling: de echtgenoot van Lucrezia, Messer Nicia “een miezerige minnaar”, Fra Timoteo “een ongelukkige priester”, en Callimaco’s vriend Ligurio “een kleine sluwe vos en parasiet”.<sup>15</sup>

## De lijnen en figuren van het blijspel

Men neemt algemeen aan dat Machiavelli zijn eigen beeld herschept in Ligurio. Het verhaal gaat als volgt: de twee vrienden doen zich voor als dokter en maken Messer Nicia wijs dat ze een remedie hebben tegen de onvruchtbaarheid van Lucrezia, namelijk de alruinwortel. De eerste man die de liefde bedrijft met Lucrezia nadat ze van de alruin heeft gegeten, zal echter sterven. Maar voor dit probleempje hebben ze een oplossing: ze grijpen de eerste de beste bedelaar bij de kraag, leiden hem naar het bed van de vrouw en hij zal wel weten wat te doen. Messer Nicia is meteen gewonnen voor het plan; probleem is Lucrezia te overtuigen. Daarvoor doen de vrienden een beroep op de moeder en op de priester die geen van beiden

13 La Mandragola, p. 142 “E se questa materia non è degna, /per esser pur leggieri, /d’un uom che voglia parer saggio e grave, /scusatelo con questo, che s’ingegna/con questi van persieri/fare el suo tristo tempo più suave, /perch’altrove non have/dove voltar el viso; /ché gli è stato interciso/mostrar con altre imprese altra virtute, /non sendo premio alle fatiche sue.”

14 Ibid., “che voi fussi ingannate come lei”

15 Ibid., “un amante meschino”, “un frate mal vissuto”, “un parassito di malizia el cucco”

graten zien in een dergelijke project. Machiavelli suggereert dat ze het spel gewoon meespelen. Op le moment suprême van de farce, de bedelende knul is natuurlijk Callimaco die zo een ontmoeting arrangeert met zijn beminde, verklaart deze zijn liefde aan Lucrezia en onthult het hele bedrog. Als echtgenoot, priester en moeder zo dwaas, vilein en hypocriet zijn, zo snel bereid om alle waarden en geloof overboord te kieperen en voor hun plannetjes een man te laten sterven, wil zij hem graag als minnaar nemen. Eind goed al goed. De vrouw die eerst door iedereen vernederd wordt en behandeld als een willoos object, neemt als een echte heldin de touwtjes (tot het overspel) in handen.

Callimaco is de ondernemende virtuoze 'Principe' die voortgestuwd wordt door zijn verlangen. Hij wordt heen en weer gestuwd van berekening naar wanhoop, van twijfel naar hoop. Hij is verliefd en kan alleen nog maar denken aan zijn liefdesobject. In de beginfase van de fabel is hij veroordeeld tot enkel gedachten en dromen. Lucrezia is niet alleen getrouwd maar leidt een danig ascetisch en rustig leven dat er zich nooit gelegenheden voordoen om haar te verleiden of zelfs maar in haar buurt te komen. Daarom moet hij zijn toevlucht nemen tot de list. De jongeman is excessief en buitenissig in zijn passie maar tegelijkertijd spreekt hij koel en zakelijk, behoudt zijn waardigheid en vervalt niet tot een zielige komische idioot. Hij verleent zijn waardigheid aan de mate dat hij in zichzelf twee naturen verenigt in een ogenschijnlijk onverenigbare vereniging. Hij is waardig omdat hij de natuur imiteert en de natuur is altijd in verandering, altijd dubbel. De auteur spreekt uit eigen ervaring, dit is duidelijk. In een brief aan Francesco Vettori van 31 januari 1515 lezen we dat hij zich in die belachelijke toestand bevindt waaruit hij wanhopig wil ontsnappen en tegelijk nooit meer weg wil, het ene moment als een gek gelukkig is en euforisch, het andere aan een diepe wanhoop ten prooi; hij is verliefd. Het is niet onwaardig over frivole en luchtige aangelegenheden zoals de liefde te corresponderen in dezelfde brief waarin hij gewichtige staatszaken bespreekt, vindt hij, het verdient juist heel veel lof want "wij imiteren de natuur die veranderlijk is".<sup>16</sup> Callimaco is het toonbeeld van die natuurlijke dubbelzinnigheid. Hij spreekt als in een verliefd delirium en tegelijkertijd op een berekende toon. Nu is hij niet de enige in het stuk die deze mengeling van ernst en luchtigheid en een dubbelheid van rede en waanzin tentoon spreidt. Eigenlijk doen alle personages dat. De sensualiteit is ondeugend en licht. Het cynisme heeft een onschuldige kant. Naarmate de mensen zich meer aan de liefde overgeven, domineert hun intellect. De figuren met de auteurs voorkeur hebben kleine kantjes, en deze waar hij tegen is, krijgen mooie trekken opgeschilderd.

Er is één uitzondering: Messer Nicia is wel een eenduidig personage, en hij is het minst sympathieke, het domste en het meest belachelijke. De auteur slaagt erin om allerlei soorten lachen op te wekken en te onderscheiden. De lach voor de naïviteit van de echtgenoot is een beetje bitter

16 Lettere, p. 349 "perché noi imitiamo la natura, che è varia"

omdat hij het soort figuur is waar Machiavelli in het echte leven zo min mogelijk mee te maken wil hebben. Hij is een geboren en getogen Florentijn die geen benul heeft van wat er in de wereld omgaat; het prototype van de provinciaal. Hij lijkt een wandelend woordenboek van Florentijnse spreekwoorden en zegswijzen. Vanaf de eerste keer dat hij op de scène verschijnt, stapelt hij idioom op idioom: “om je de waarheid te zeggen” (*‘a dirti el vero’*), “zint het me niet daar heen te gaan” (*‘non ci vo di buone gambe’*), “ik vertrek niet graag halsoverkop” (*‘mi spicco mal volentieri da bomba’*), die doktoren lijken me allemaal “uilskuikens” (*‘uccellacci’*), “om je de waarheid te zeggen” (*‘a dirti el vero’*).<sup>17</sup> Enzovoort enzovoort, dit zijn amper 6 regels tekst waarin 2 keer ‘om je de waarheid te zeggen’ zonder dat daartussen ook maar iets echt wordt gezegd. Nicia’s taal is de uitdrukking van de gebondenheid aan de traditie. Men hoort hem het mooiste en vloeiendste Florentijns spreken maar het is louter leeg gepraat; hij zegt er niks mee. Zijn taal is rijk aan woorden maar hij gebruikt ze enkel als omhulsel, breit ze aan elkaar tot vertrouwde zinnen, vult de ruimte met bekend achtergrondgeluid. Hij spreekt of in de ik-vorm, of in de onpersoonlijke derde persoonsvorm ‘men’ (*‘si’*) en oppert zijn keuzes en verlangens als gebetonneerde vanzelfsprekendheden. En het is niet enkel zijn taalgebruik, het hele personage drukt gebondenheid aan de traditie uit. Hij heeft slechts één wens in het leven en dat is zorgen voor een nageslacht aan wie hij de traditie kan doorgeven. Hij is niet dubbel, valt helemaal samen met zichzelf, heeft niets door, kent geen twijfel, geen aarzeling, geen wantrouwen. Hij leeft volledig buiten de wereld van de schijn en is er bijgevolg het grootste slachtoffer van. Maar dat maakt hem niet ongelukkig, integendeel. Hij is een groot egoïst als je dit kunt zeggen van iemand die de anderen nauwelijks opmerkt. Hij is zeer voorspelbaar, en onveranderlijk.

Lucrezia is de meest dubbelzinnige figuur van het spel. Eerst is ze nagevoeg afwezig en de zeldzame keren dat ze in beeld komt, is ze louter passief, als een object waar anderen over beslissen. Op een bepaald moment neemt ze met energieke machiavelliaanse furie haar lot in handen en maakt een totale ommekeer. Volgens haar moeten mensen helemaal slecht zijn of helemaal goed, niet schipperen met tussenwegen, niet twijfelen of aarzelen, dus als ze kiezen voor het pad van ondeugd, doen ze dat maar beter goed. Terwijl het er dus eerst naar uitziet dat ze als een passieve mooie en willoze pop in een bepaalde situatie zal tuimelen zonder eigen toedoen, ontpopt ze zich onverwachts tot een virtuoze heldin die kiest voor het overspel. Na de bewuste nacht is ze geheel veranderd. Er is geen triomf in haar woorden, want ze maakt zich geen illusies, de liefde overwint niet alles. Er is desillusie – een disutopie – waaruit voor haar een nieuwe vorm van actie groeit: woorden van die strekking schrijft Ridolfi, ze deinen na bij Negri.<sup>18</sup>

Fra Timoteo is de vertegenwoordiger van de kerkelijke institutie en bijgevolg met argusogen te volgen. Wat opvalt, is zijn gebrek aan piëteit,

17 *La Mandragola*, p. 147

18 Ridolfi (1968); zie ook Russo, L., *Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari, 1988 (1945), pp. 89-117

moraal en religie. Hij is mijlenver verwijderd van dat soort bekommernissen. Wat hem preoccupueert zijn de centen – hij is zeer berekend – en het schandaal dat hij tot elke prijs wil vermijden en in het bijzonder voor mannen van goede familie zoals Nicia. Er wordt nog een list uit de kast getoverd. Ligurio kan de man overhalen, met een mooi verhaal en de belofte van 300 dukaten, om een abortus goed te keuren voor het zogenaamde nichtje van Nicia dat zwanger zou zijn. Als hij al akkoord gaat over een abortus, is het pad geëffend om over Lucrezia en dat plan te beginnen want hoe zou hij een minder kwaad kunnen weigeren?<sup>19</sup> Wat betekent echtbreuk, met overigens de bijkomende werking dat eindelijk die kroost in zicht komt, tegenover het wegemen van een vrucht in een moederschoot? De kostenbatenanalyse is snel gemaakt. Fra Timoteo is een wijs man en tegen geld kan en wil hij helemaal niets inbrengen. Het literair type dat de auteur hier neerzet, zwijgt meestal tegenover de anderen. Zijn gesprekken zijn met zichzelf, monologues intérieurs, zoals in act 3, scène 7 en 9; act 4 scène 10; act 5 scène 1 en 3.<sup>20</sup> Hij is het meest coherente personage. Hij beleeft zijn religie in de uitwendigheid en het formalisme van de cultus en in die uiterlijkheid is hij onberispelijk. Lucrezia denkt dat hij haar voor de gek houdt wanneer blijkt dat hij meegaat in het onzinnige plan. Maar er zijn veel dingen, antwoordt hij haar, die “misplaatst, verschrikkelijk, onverdraaglijk en vreemd lijken, maar als je ze van dichtbij ziet, merk je dat ze menselijk, aanvaardbaar, huiselijk en vertrouwd zijn” en dit is nu een van die dingen.<sup>21</sup> “In gewetenskwesties moet je deze algemene stelregel voor ogen houden dat waar een zeker goed en een onzeker kwaad samengaan, men nooit het goed achterwege mag laten uit angst voor het kwaad”.<sup>22</sup> Dit plan zal leiden tot een zeker goed. En het is nooit het lichaam dat zondigt, wel de wil, dat mag men niet vergeten. Het is een grote uitzondering en omwille van de uitzonderlijke situatie dat Fra Timoteo een inhoudelijke uitspraak doet; verder herpakt hij zich en is ervan overtuigd dat alle decadentie van religie en mores voortkomt uit een onderwaardering van de vormelijkheden.

Op deze personages steunt het mechanisme van de actie in *La Mandragola* dat in tegenstelling tot andere renaissancekomedies zonder omwegen of complicaties en met een natuurlijke en sterke logica naar zijn doel gaat. Zoals andere vertellingen van Machiavelli, denk aan de Ciompi-episode in de *Istorie Fiorentine*, heeft de fabel iets van een detectiveroman. Ongetwijfeld is Ligurio, de solidaire vriend, in deze ‘giallo’ de rode draad. Ligurio doet nooit echt iets en in het verhaal van het stuk verdwijnt hij dan ook. Hij laat de anderen ageren, trekt aan de draadjes van het poppenspel, maakt het verhaal. Hij is het die samen met Callimaco de list verzint. Hij zorgt voor de logistieke ondersteuning, werkt een strategie uit, denkt aan de praktische details, is de

19 Cfr. Gérald Sfez die dit idee verwerkt in de titel van een van zijn Machiavelli-studies: *Machiavel, la politique du moindre mal*, PUF, Paris, 1999

20 *La Mandragola*, pp. 164; 165; 179; 180; 183

21 *La Mandragola*, p. 167 “E’ sono molte cose che, discosto, paiono terribile, insopportabile, strane; e, quando tut i appressi loro, le riescono umane, sopportabile, dimestiche”

22 *Ibid.*, “Voi avete, quanto alla coscienza, a pigliare questa generalità, che, dove è un bene certo e un male incerto, non si debbe mai lasciare quel bene per paura di quel male”

onschatbare steun voor zijn vriend, de raadgever, de onmisbare doel. Niets van al die dingen doet hij voor zichzelf maar hij doet ze voor zijn vriend over wie hij macht heeft en die hij bespeelt. Omgekeerd profiteert de prinselijke Callimaco van hem. Net als een heerser is Ligurio de behartiger van de belangen van anderen, is hij dubbel, machtig en niet aanwezig op het eerste plan. Hij duikt als een duiveltje overal op maar men weet nooit precies wat hij doet of wat zijn rol is want het zijn de anderen die handelen. Men kent evenmin zijn intenties terwijl hij alles in elkaar zet en veroorzaakt. Hij beweegt zich volledig op een schijnplan. Zijn tegenspeelster is Lucrezia en tussen hen tweeën bewegen zich de andere personages. Zij verschijnt in het eerste deel van het stuk nergens maar haar droombeeld, haar mythe fundeert het gehele mechanisme. Ook zij beweegt zich dan volledig op een schijnplan. Zij en Ligurio hebben gemeen dat ze handelen voor de anderen en dat hun egoïstische verlangens niet meedoen in het stuk. Zelfs op het einde wanneer Callimaco aan Ligurio vertelt hoe het verlopen is, heeft hij het over een vastbesloten en bewuste Lucrezia eerder dan over een vrouw met eigen verlangens en driften die zich overgeeft aan een liefdesspel. Het is verleidelijk om haar te zien als een vroege feministe. Haar beslissing tot overspel wordt door Machiavelli voorgesteld als ethische virtù.

### De compositie van het schouwspel

Denkende aan perspectieven, schilderkunst, en in het licht van de identificatie van de auteur met Ligurio, is het interessant om stil te staan bij de compositie. Er zijn deze 2 ethische personages wiens persoonlijke verlangens niet meespelen in het stuk maar die de actie in gang zetten en laten voortduren. Het einde is nota bene open; het is in feite een begin, het begin van het overspel, en markeert een wending in de structuur van de figuur van de vrouw waarmee het echte verhaal, dat van een liefde, van levens, generaties en kinderen, nog moet beginnen. Ligurio/de auteur bedenkt, vertelt, beschrijft, weet van, regisseert, zegt aan de anderen wat ze moeten doen. Hij is ongrijpbaar, onduidelijk, voortdurend in beweging zoals het potlood dat de lijnen en vlakken tekent op papier. Zijn antagonistische kracht is een vrouw, Lucrezia, niet zomaar een vrouw, en ook niet zomaar een zeer mooie vrouw, maar een ernstige, sterke, verstandige, gevoelige, evenwichtige, moedige, geduldige, vergevingsgezinde vrouw die in de gegeven omstandigheden kiest voor het frivole en erotische avontuur, die durft, kan en wil breken met al waar ze eerst waarde aan hechte, die vecht en in haar strijd bedrog en verraad niet schuwt, die goed is en kan slecht zijn, die slecht is en kan goed zijn. De auteur steekt in de figuur van deze vrouw al zijn verlangens en plaatst deze mythe, deze droom, tegenover en in contrast met zichzelf/Ligurio. Zij zijn de echte hoofdrolspelers waarbij alle andere rollen minder belangrijk zijn aangezien ze niet de geschiedenis maken. Door hun ogen zien we die andere figuren. Callimaco staat voor de 'Principe'. Hij is niet van koninklijke bloede maar een gewone vriend van de intrigant Ligurio en door deze

verkozen voor dit avontuur omwille van zijn vrolijkheid, ernst, luchtigheid, intelligentie, durf, sluwheid, lef, etc. Ik zeg verkozen: hij wordt tot de verliefdheid aangezet door de ophemelende schildering in de woorden van de vriend die op die manier haar mythe creëert. Hij is al verliefd nog voor hij haar voor het eerst heeft gezien. Hoewel hij wordt uitverkozen, blijft hij de bescheiden makker van weleer en is Ligurio de eerste aan wie hij alles wil vertellen. Ik heb al gewezen op zijn dubbelheid, ook hij is goed en slecht, door heftige gevoelens voortgedreven maar rationeel en praktisch ingesteld. In contrast en tegengesteld aan Callimaco staat Messer Nicia. Deze is getrouwd met de droomvrouw wat hem per definitie antipathiek maakt; hij heeft wat de anderen willen. Althans hij denkt dat hij heeft maar de droomvrouw laat zich niet kisten. Eerst wekt de auteur de schijn van wel, om dan des te sterker met de verrassing van haar overspel voor de dag te komen. Ze is niet een vrouw die men 'bezit' dus als iemand haar hart kan veroveren, betekent dat heel wat. Niet zo Nicia. Hij is een man van gewoonten, instituties en de schone schijn van de traditie, geen volksman maar een rijkaard, een kartonnen man, een imitatie, eenduidig, ik zei het al, nauwelijks een man. De auteur suggereert dat hij de onvruchtbare is in het gezin; voor hem zelf echter is háár vruchtbaarheid vanzelfsprekend. Alles is voor hem vanzelfsprekend. Hij uit zich in een voortdurend gewauwel en kabbeling van loos gepraat. In duidelijk contrast met deze naïeve stommeling staat de intelligente en hypocriete Fra Timoteo. Waar de eerste elke dubbelzinnigheid ontbeert, is dit een perfecte dubbelfiguur die altijd kiest voor het masker, voor de vorm, voor het geld en voor de schone schijn. In contrast met de Messer heeft de Fra een binnen en buitenkant; hij is niet leeg. Maar hij laat niets naar buiten glippen, spreekt enkel in de alleenspraak over zijn perspectief, over wat hij weet en hoe hij de dingen ziet. Hij zwijgt; Nicia is nooit stil. Naar buiten toe houdt hij zich aan het formele masker met een perfectie die maakt dat hij op Nicia lijkt en die hem aan diens kant plaatst vanuit Ligurio's/de auteurs optiek. Het zijn overigens ook deze twee karakters die een titel meekrijgen en die de auteur genadeloos van hun kleren ontdoet: de figuren van de geldadel en de kerk. Negri zegt: "De karakters van deze komedie zijn goed getekend; nadat je Messer Nicia en Frate Timoteo hebt leren kennen, zul je ze nooit meer vergeten. Op het clair-obscur van deze sterke karakters produceert de komedie een apologie van het verlangen. Deze komedie onderscheidt zich van het klassieke voorbeeld omdat de passie hier niet zozeer voorgesteld wordt maar wel subjectief opgebouwd en uitgewerkt met grote psychologische intensiteit".<sup>23</sup> Het schilderij leeft, imiteert de veranderlijkheid en het open einde van de natuur; het toont mensen van vlees en bloed, en zoals die mensen en de natuur, aangezien het leeft, verandert het en kan men er altijd blijven naar kijken. Het gaat zijn tijd voorbij zoals de schilderijen van Caravaggio en Rembrandt.

23 Negri, 2002 (1992): 121 "I caratteri della commedia sono ben disegnati: dopo averne preso contatto nessuno dimenticherà Messer Nicia e Frate Timoteo. Sul chiaroscuro di questi fortissimi caratteri la commedia si distingue dall'esempio classico, perché qui la passione non è tanto rappresentata quanto costruita soggettivamente, sviluppata con grande intensità psicologica."

## Een blijspel in clair-obscur

“We delen de schilderkunst op in drie delen en we halen dat onderscheid bij de natuur zelf”, schrijft Alberti in zijn traktaat over het perspectief *De Pictura*. “De schilderkunst legt er zich immers op toe dingen uit te beelden die ze heeft waargenomen dus laat ons maar eens kijken hoe de dingen zich tonen aan onze blik. Eerst en vooral zien we, als we naar iets kijken, dat het ding een plaats inneemt. De schilder zal dan ook de ruimte van die plaats aanduiden en deze manier van ‘grenslijnen aanduiden’ met een exacte term ‘omlijning’ (‘circonscrizione’) noemen. Als we goed kijken, zien we onmiddellijk daarna dat de vele oppervlakken die het geobserveerde lichaam samenstellen op een bepaalde manier met elkaar verbonden zijn; de kunstenaar zal deze verbinding van oppervlakken met de geëigende term ‘compositie’ (‘composizione’) noemen. Als we aandachtig analyseren wat we zien, zullen we tenslotte van die oppervlakken verschillende kleuren onderscheiden en aangezien die kleurverschillen er maar zijn in functie van het licht dat op de vlakken valt, wordt de kleurweergave met de juiste term ‘lichtinval’ (‘rezezione di lumi’) genoemd.”<sup>24</sup> De ‘omlijning’ trekt lijnen en geeft de grenzen en contouren aan. Overgezet naar de temporele ruimte van een iconisch schrijven, een blijspel bijvoorbeeld, noem ik het de verhaallijn, waartoe de voors en de na’s behoren, de pijl, de opeenvolging van de gebeurtenissen en de onomkeerbaarheden. Lijnen zijn nooit waar te nemen en zijn bijgevolg een zuivere imaginaire abstractie. Er bestaan geen lijnen en vormen in de natuur, wel lichamen die een plaats innemen en gebeurtenissen die plaatsvinden. De ‘compositie’ plaatst de geometrische vlakken op een bepaalde manier tegenover elkaar. Temporeel gezien heeft ze te maken met de vele facetten van een realiteit die op een bepaalde manier met elkaar contrasteren maar zelf min of meer gelijk blijven of zeer traag veranderen. In een vertelling herken je de compositie aan de beschrijvende passages die een beeld te voorschijn toveren van de context, het decor, het uiterlijk van de personages, hun karakter, taal, levensomstandigheden, kortom van al die elementen die meestal dezelfde blijven maar onderling verschillen en waarin of waartegen het verhaal zich afspeelt. De structuur en het ritme, zeg maar. Ook de ‘lichtinval’ is een kwestie van tegenstellingen. In de traditionele kleurenleer waar een schilder van uit gaat, spreekt men over kleurcontrasten en ook over kleurencompositie. Terwijl de ‘compositie’ in meetkundige oppervlakken wordt uitgebeeld, gaat het met de kleuren voor een schilder over de materie waarmee hij werkt, die hij mengt, maakt en aanbrengt. De kleuren zijn zowel het meest subjectieve, nieuwe, individuele en unieke aan een kunstwerk als het meest algemene, materiële, reële en natuurlijke. Ze zijn de inhoud die men abstraheert, de grondstof waarmee men werkt en die men opnieuw maakt om zichzelf uit te beelden. Kleuren zijn uitermate subjectief en tegelijk zijn

24 Alberti, 2004: 237 “Dividesi la pittura in tre parti, qual divisione abbiamo presta dalla natura. E dove la pittura studia ripresentare cose vedute, notiamo in che modo le cose si veggano. Principio, vedendo qual cosa, diciamo questo esser cosa quale occupa uno luogo. Qui il pittore, descrivendo questo spazio, dirà questo suo guidare uno orlo con linea essere circonscrizione. Aprasso rimirandolo conosciamo come più superficie del veduto corpo insieme convengano; e qui l’artefice, segnandole in suoi luoghi, dirà fare composizione. Ultimo, più distinto discerniamo colori e qualità delle superficie, quali ripresentandoli, ché ogni differenza nasce da lumi, proprio possiamo chiamarlo rezezione di lumi.”

ze dat ook niet. Ze zijn zelfreflexief, zelfbevestigend of zelfontkennend en versterken of verzwakken elkaar in hun contrast. Ze zijn een schijn, maken een schijn, laten iets verschijnen; ze belichten of overschaduwden; ze zijn ongrijpbaar zoals het licht en de duisternis. Ze zijn ondefinieerbaar zoals de menselijke natuur.

Volgens Leo Strauss is Machiavelli's werk een kritiek op religie en traditionele moraliteit.<sup>25</sup> De religiekritiek is niet erg origineel maar hij is wel een meester in de godslastering. Volgens de traditionele benadering is moraliteit iets substantieels en komt het erop aan die substantie te vinden of te bereiken (op een plek altijd ver, hoog en aan gene zijde van een mensenleven). Bij de Florentijn moeten mensen worden opgevoed tot *virtù* door andere mensen waarmee voor hem het probleem ontstaat wie dan wel de originele opvoeders zijn. De stichters van de maatschappij kunnen niet opgevoed geweest zijn.<sup>26</sup> Moraliteit is enkel mogelijk binnen een context die niet kan gecreëerd zijn door moraliteit want zij kan niet zichzelf creëren. Gevolg: moraliteit berust op immoraliteit, rechtvaardigheid op onrechtvaardigheid, goedheid op kwaad zoals alle wetten en instituties ontstaan in en met een revolutie. Ik hoef het niet met alle aspecten van Strauss' interpretatie eens te zijn om dit inzicht aan te halen ter ondersteuning van Negri's en mijn lektuur.<sup>27</sup> Temeer dat het zich aandient als een variëteit op de stelling dat de menselijke natuur dubbelzinnig is. Men kan het 'common good' niet definiëren in termen van *virtù*, gaat Strauss verder, maar moet omgekeerd de *virtù* definiëren in termen van 'common good'. 'Common good' is niets anders dan het amalgaam van doelen nagestreefd door een welbepaald politiek bestuur: vrijheid van vreemde overheersing, stabiliteit en interne orde, economische voorspoed, invloed, aanzien. Welke passie zal de opvoeder opvoeden? Het antwoord: een verlangen naar glorie waarvan de hoogste vorm precies is een nieuwe prins te zijn, de uitvinder van een nieuw type van sociale orde, een nieuwe vorm. Het verlangen naar glorie is de verbinding tussen slechtheid en goedheid.<sup>28</sup> Strauss drukt het zo uit: in het hele oeuvre van Machiavelli is er geen enkele observatie met betrekking tot de menselijke natuur of tot de natuur in het algemeen, dit in tegenstelling tot wat men sinds de oudheid gewoon was te doen. Ik zeg: hij is een en al begaan met die menselijke natuur en zijn hele oeuvre is een zoeken naar de juiste uit-

25 Strauss, L., *What is political philosophy?*, Free Press, New York 1959, pp. 40-44; *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe, 1958

26 Het probleem van het begin met betrekking tot moraliteit wordt ook gesteld door Berns, T., *Violence de la loi à la renaissance. L'originair du politique chez Machiavel et Montaigne*, Kimé, Paris, 2000; en door dezelfde auteur in 'Morales de la fondation' in Gaille-Nikodimov, M. & Ménissier, T., *Lectures de Machiavel*, Ellipses, Paris, 2006, pp. 293-323

27 Strauss legt de nadruk op het element van propaganda en op het beeld van de gewapende en ongewapende profeet. Het zou te ver leiden om op de consequenties van zijn interpretatie in te gaan of zelfs ze te schetsen. Bepaalde aspecten van de Machiavelli-interpretatie van Strauss hebben het recente Amerikaanse conservatieve denken erg beïnvloed. Behandelingen van dit thema vinden we bij Drury, B.S., *Leo Strauss and the American Right*, St.Martin's Press, New York, 1997; Janssens, D., *Tussen Athene en Jeruzalem. Filosofie, profetie en politiek in het werk van Leo Strauss*, Boom, Amsterdam, 2002; Lilla, M., *The Reckless Mind Intellectuals in Politics*, Nyrev, New York, 2001

28 Cfr. Arendt (1963)



drukking van wat hij daarover meent. Er is evenwel toch niet zoveel verschil tussen onze diametraal tegengestelde visies aangezien nergens concreet wordt ingevuld in Machiavelli's nooit ophoudende 'ricercar' wát de menselijke natuur precies inhoudt, noch wordt er een universele wet over uitgespeld. Er wordt enkel gesuggereerd, onophoudelijk, dat de natuur bestaat in een afwezigheid van specifieke kenmerken en in de paradoxale mix van eeuwige verandering en de neiging te blijven (be)staan.

Machiavelli vond het maar niets dat een leven van studie en beschouwing in zijn tijd zijn intrek had genomen binnen kloostermuren en dat morele virtù begrepen werd als christelijke caritas, Strauss opnieuw.<sup>29</sup> In zijn ogen zag de zorg voor de onsterfelijke ziel er uit als een grote en wrede folterpraktijk. Hij meende dat de gewelddadige vormen van religieuze vervolging die overal in Italië opgang maakten, het noodzakelijke gevolg waren van het christelijke beginsel. Als mensen een te hoog doel nastreven, leidt dat tot degradatie van humaniteit. Het christendom heeft de wereld zwak gemaakt. Het heeft de wereld willen opvoeden tot de waarheid en de ware weg en op die manier de wereldse eer en waardigheid naar beneden gehaald. Waarheid en kennis van de ware weg leiden letterlijk af en weg van de wereldse zorgen en het zorgen voor de wereld. Daarbij is de bijbelse God een tiran wiens opdracht niets redelijk heeft. Hij eist geloof en bestempelt in die eis gedachten en gevoelens tot iets misdadig en zondig. Maar mensen hebben die gedachten en gevoelens vanzelf; ze kunnen niet nalaten ze te hebben. Wat ze overigens moeten geloven van hun God is zo ongewoon, absurd en onnatuurlijk, dat hun gedachten met nog meer aandrang komen dan anders het geval ware geweest. De wanverhouding tussen de eis van God en de menselijke natuur is zo groot dat iedereen zondaar wordt. De leer van de ware weg maakt iedereen tot een monster.

## Epiloog

Machiavelli heeft niets tegen religie in het algemeen. Hij ziet religie als een manier om mensen te overtuigen, om ze dingen te laten aanvaarden die ze niet prettig vinden, om abstractie te maken van hun kleine persoonlijke zelf wat soms nodig is. Religie is voor hem een imaginaire verbinding, een gevoel van verbintenis. Wanneer men dit gevoel levendig houdt en bevestigt, neemt de intensiteit ervan toe en naarmate zijn intensiteit kan het dienen als bindmiddel voor de stevigheid van een collectief. Een heerser moet er voor zorgen dat religie wordt nageleefd want dat houdt een volk goed en verbonden.<sup>30</sup> Maar hij mag zijn heerschappij niet funderen in de religie want dit heeft een averechts effect. Wanneer religie verwordt tot het doel van een heerschappij, zoals dat bijvoorbeeld het geval is met het pauselijke instituut, dan gebeuren er drie zaken die elkaar onderling bevestigen: het gevoel voor religie dooft uit; de heerschappij verzwakt; mensen verliezen interesse in het (samen)leven. Voor Machiavelli is dit aan het gebeuren

<sup>29</sup> Strauss, 1959: 41-43

<sup>30</sup> *Discorsi* I, 12, pp. 231-234

in Italië en hij acht kerk en pausen daarvoor verantwoordelijk. In de *Discorsi* legt hij uit waarom: het ligt zowel aan het christendom als aan het politieke onvermogen van de pauselijke regeringen.<sup>31</sup> Het christendom leidt de mensen af van de alledaagse gewone zorgen en brengt ze aldus af van een zorg voor vrijheid. Dit is waar Strauss het over heeft. Wat de pausen betreft, ze hebben altijd geregeerd zonder iets te doen voor de gewone mensen, zonder hen tegemoet te komen in hun alledaagse zorgen. Machiavelli schetst een beeld van pausen enkel uit op eigen gewin en die onverantwoord vasthouden aan hun machtspositie. Ze nemen onverstandige beslissingen, souperen opbrengsten van land en arbeid op zonder aan later te denken, putten hulpbronnen en gronden uit. Dankzij dreigementen met hel en verdoemenis zijn ze erin geslaagd een macht te behouden die geheel op een illusie is gebaseerd. Met vernuftige intriges hebben ze een complete patstelling georganiseerd in de internationale politiek en verhinderd dat een andere heerschappij ontstond. Ook de ordehandhavers van de christelijke religie, de priesters en broeders, hebben meegedaan aan dit grote bedrog en de mensen zover gebracht dat ze geen waarde meer hechten aan hun vrijheid, zich niet meer bekommeren om aardse zaken. Dit heeft ertoe geleid dat mensen misprijzen tonen voor zichzelf en aan het eind zichzelf zijn gaan haten. “Uiteindelijk slaagt Machiavelli erin zelfs deze ontwikkeling met ironie te bekijken. En zijn blik is niet nutteloos. Indien er op vlak van het project en haar realisering een absolute grens is bereikt – en hier kunnen we er bitter om lachen – dan is door deze zelfde ervaring het discours verplaatst van het vlak van project naar het vlak van de verbeelding, van het domein van de crisis naar dat van de ethische getuigenis, kortom opnieuw in de richting van waarheid die wordt opgevat als een genealogie en als de opbouw van een subjectief perspectief.”<sup>32</sup>

31 Ibid.; *Discorsi* I, 15, pp. 238-239

32 Negri, 2002 (1992): 122 “Infine Machiavelli riesce anche a guardare questo sviluppo con ironia. E questo sguardo non è inutile. Se infatti sul terreno del progetto e della sua incidenza reale, un limite assoluto è stato toccato – e qui possiamo amaramente riderne – pure attraverso questa medesima esperienza il discorso è spostato dal terreno del progetto a quello dell’immaginazione, dal terreno della crisi a quello della testimonianza etica, di nuovo insomma verso quella definizione del vero che lo concepisce nella genealogia, nella costruzione di un punto di vista soggettivo.”

## Canon 1      Negri, Spinoza, Machiavelli en wij

### Machiavelli en wij

“Ainsi, plus je pénétrais dans Marx, plus je lisais de philosophie, et plus je m’apercevais que Marx avait pensé, le sachant ou non, dans des pensées de grande importance dont les auteurs l’avaient précédé”, schrijft Althusser in *L’Avenir dure longtemps*, een autobiografische tekst die de auteur met zorg heeft bijgehouden en die na zijn dood is uitgegeven.<sup>1</sup> Het zijn Spinoza en Machiavelli, die ‘denkers vóór hem’, en ze lagen op de weg van Althusser naar Marx. Een ‘koninklijke weg’ die hij uittekent in het verhaal van zijn leven en waarvan hij de hoofdmomenten memoreert. Bij Spinoza trof hij “une prodigieuse théorie de l’idéologie religieuse” aan waarin religie wordt gezien als denkapparaat en als maatschappelijke subjectiviteit.<sup>2</sup> En dat was niet alles. Spinoza was een nominalist en Althusser kent echt geen “forme plus profonde du matérialisme que le nominalisme”.<sup>3</sup> Spinoza dacht vanuit de facticiteit van de feiten, zocht nooit naar een oorsprong; “rien de plus matérialiste que cette pensée sans origine ni fin”.<sup>4</sup> Van Spinoza heeft hij de aard van de ‘kennis van de derde soort’ leren kennen, kennis die zowel specifiek is als universeel. Maar wat hem het meest van al trof bij de Hollandse filosoof, was zijn theorie van het lichaam. De ‘idee’ (en we moeten ons tevredenstellen met deze armzalige vertaling van het Latijnse ‘mens’) is een vermogen (‘potentia’) van het lichaam, “qui est d’autant plus libre que le corps développe plus les mouvements de son conatus, sa virtus ou fortitudo.”<sup>5</sup> Dit was voor Althusser de uitdrukking van een denken ‘van en met het lichaam’. Later zal hij daar een vooraankondiging van de freudiaanse libido en van de ambivalentietheorie in zien en dat verrast hem gezien Spinoza’s idee dat vrees en hoop in werkelijkheid op elkaar lijken want het zijn beide ‘droeve aandoeningen’. Hun echte tegenstelling is de ‘conatus’ die een en al uitbundigheid is, “du corps et de l’âme”.<sup>6</sup> Deze woorden doen me aan Negri denken. Ik moet even terugbladeren in de autobiografie om vast te stellen of ik me goed herinner dat de twee nog iets anders dan de Machiavelli/Spinoza connectie gemeen hebben, en ja, inderdaad, het begon allemaal ongeveer zoals bij de Italiaan: “Je peux bien le dire, c’est en grande partie par les organisations catholiques de l’Action catholique que je suis venu au contact de la lutte des classes et donc au marxisme.”<sup>7</sup> Later ontdekt de Franse denker Machiavelli. Terugblikkend op zijn leven meent hij dat Machiavelli op heel

1 Althusser, L., *L’Avenir dure longtemps suivi de Les Faits*, Stock/Imec, Paris, 1992, p. 242

2 o.c., p. 248

3 o.c., p. 249

4 o.c., p. 250

5 o.c., p. 275

6 o.c., p. 251

7 o.c., p. 236; wat Negri’s eerste stappen in een politieke beweging betreft, meer bepaald als militant van Azione cattolica in Veneto van de jaren 40, zie het autobiografische werk in brieven *Pipe-line Lettere da Rebibbia*, Derive Approdi, Roma, 2009 (een heruitgave van de niet meer verkrijgbare Einaudi-uitgave van 1983), p. 15; in *Fugato* kom ik hierop terug, pp. 261-276; zie ook: Bori, Pozzi & Roggero, 2005: 235-238

veel punten veel verder is gegaan dan Marx. Aan hem heeft hij iets bijzonder verrassends te danken, namelijk “l’idée-limite que la fortune en son essence n’est rien que le vide, et par excellence le vide interne du Prince, ce qui met au premier plan dans l’équilibre et le jeu de ses passions le rôle du renard”.<sup>8</sup> Ook dit denkbeeld sluit aan bij de belangrijkste psychoanalytische ervaring, met name de tegenoverdracht of het afstandnemen van je eigen hartstochten. Wat Althusser bij Machiavelli en Spinoza las, had hij zelf meegemaakt en daarom stelde hij er wellicht zo’n belang in “à le “rencontrer” chez eux”.<sup>9</sup> Overigens, wat deed Machiavelli anders dan de vraag stellen: wat te doen?

In 1977 hield Althusser een lezing over Machiavelli voor de Fondation Nationale des Sciences Politiques in Parijs. De tekst van die lezing verscheen in het Frans 13 jaar later in het eerste nummer van het tijdschrift *Futur Antérieur*, een initiatief van onder andere Negri.<sup>10</sup> In 1998 verscheen een geannoteerde tekst van de lezing in een boek waaraan het ook de titel gaf, *Solitude de Machiavel*.<sup>11</sup> Omdat ik de tekst in het Nederlands vertaalde, bleef ik nogal lang stilstaan bij details zoals de voetnoten van de uitgever.<sup>12</sup> Ik vind overigens in het algemeen dat je van voetnoten veel opsteekt. Ze doen een beetje denken aan de rekwisieten in de coulissen, de garderobe van de komediant of de trukendoos van een goochelaar waar het publiek na de voorstelling even mag naar kijken. Althusser heeft deze tekst niet zelf uitgegeven dus zijn deze vergelijkingen wellicht onheus. Wat prijsgeven van geheimen en toneelaccessoires betreft, heeft hij zichzelf genoeg blootgegeven in *L’Avenir dure longtemps*. Overigens gaan de voetnoten ook helemaal niet een andere kant uit dan de hoofdtekst; ze vormen eerder een ontdubbelde autocommentaarstem te vergelijken met het koor in Negri’s toneelstuk *Essaim* of met Machiavelli in zijn brieven aan Vettori.<sup>13</sup> Ik doe een experiment en lees dit artikel op de omgekeerde manier, vanuit de voetnoten en ga

8 Althusser, 1992: 276

9 Ibid.

10 *Futur antérieur* was een initiatief van Negri, J.M. Vincent en D. Berger en werd opgericht in 1990. Het tijdschrift had als doel ‘het conceptueel onderzoek te vernieuwen door de voorwaarden te scheppen voor een strategische en kritische woordenstrijd’. In de naam weerklinkt de visie op geschiedenis en tijd van Negri, Althusser en Koselleck. Deze visie houdt bijvoorbeeld in dat Spinoza en Machiavelli tijdgenoten zijn van ons en hun teksten moeten gelezen worden als betrokken op onze actualiteit en toekomst. *Futur antérieur* liep gedurende 8 jaar en zette haar activiteiten stop toen Negri terug ging naar Italië en zijn gevangenisstraf uitzat. In 2000/2001 kwamen er twee vervolgtijdschriften, *Variations* (onder leiding van J.M. Vincent tot aan diens dood in 2004) en *Multitudes* (onder leiding van Y. Moulier-Boutang) waar Negri aan meewerkt als lid van de internationale redactie. *Multitudes* wordt in boekversie uitgegeven door Éditions Amsterdam. Website: <http://multitudes.samizdat.net>. Zie website voor Althusser, L., *Solitude de Machiavel* in *Futur antérieur*, n° 1, printemps 1990 (<http://multitudes.samizdat.net/la-solitude-de-Machiavel>)

11 Althusser (1998); eigen vertaling (2001), ook gepubliceerd op het marxistisch internetarchief verzorgd door Adrien Verlee: [www.marxists.org/nederlands/althusser/1977/1977machiavelli.htm](http://www.marxists.org/nederlands/althusser/1977/1977machiavelli.htm).

12 Althusser, 1998: 323-324; 2001: 87-88

13 Negri werkt sinds 2008 aan een autobiografisch schrijfproject in de vorm van toneelstukken. Hij ziet dit als een experiment. *Essaim* is het eerste toneelstuk gepubliceerd in *Trilogie de la différence*, Stock, Paris, 2009. Ik kom verder in deze studie op dit experiment terug. Zie *Inventio* en *Quodlibet*, pp. 352-357; 473-475

slechts als het strikt noodzakelijk is uitleg zoeken in de hoofdtekst. Zo merk ik dat Althusser ter ondersteuning van zijn Machiavelli-interpretatie met één uitzondering enkel Italianen aanhaalt: Croce, de liberale opposant van het fascisme, die hij een van de belangrijkste Italiaanse filosofen van de 20<sup>ste</sup> eeuw noemt; De Sanctis, de literatuurcriticus en politicus van de 19<sup>de</sup> eeuw, een van de belangrijkste figuren van de Italiaanse Risorgimento; Vico, die tussen de 17<sup>de</sup> en 18<sup>de</sup> eeuw een van de eerste filosofieën van de moderne geschiedenis uitwerkte.<sup>14</sup> De uitzondering is Lefort met zijn canonieke *Le travail de l'oeuvre: Machiavel*.<sup>15</sup> Het is een opvallende keuze in een uiteenzetting die het materialisme van Machiavelli wil onderlijnen: de Italianen zijn denkers en politieke figuren die de nadruk hebben gelegd op cultuur, ideeën, taal en beeld in de vorming van macht en natiestaat. En ook Lefort legt de nadruk op het imaginaire, weliswaar gekoppeld aan het conflict dat essentieel is in menselijke aangelegenheden. Onderkennen van de rol van 'schijn' betekent geenszins een idealistische misstap of een vallen voor de verleiding van 'dierbare illusies'. Daarvoor zorgt deze herinnering: "*Cesare Borgia (1476 - 1744), zoon van paus Alexander VI, maakte van de pauselijke staat de machtigste van Italië maar kende tegenspoed wanneer een nieuwe paus werd verkozen. Hij was het belangrijkste geval dat Machiavelli analyseerde.*"<sup>16</sup> Een man die talloze wreedheden heeft begaan. Maar toch een man met *virtù* die veel tot stand heeft gebracht. Als dit het belangrijkste geval is dat de Florentijn heeft onderzocht, dan weet je wel dat hij geen dromer was. Ik kom tussenbeide: Gramsci's naam is al gevallen in de lezing maar behoeft geen verklarende noot volgens de uitgever zoals ook Marx geen verklaring behoeft voor een Frans intellectueel links publiek van de jaren 70 of 90. In de voetnoten staan ook citaten tussen aanhalingstekens, krabbels uit de kantlijn van Althussers notities, varianten of ideetjes waarvan we niet weten of hij ze heeft gebruikt tijdens de lezing. Zo is er Spinoza, "*die andere 'duivel' die resoluut 'tegen' was*" en die ergens een uitzondering op vormt. Op de indrukwekkende filosofie van het natuurrecht die alles en met name het denken van Machiavelli overschaduwde heeft, zo blijkt.<sup>17</sup> De twee namen worden meer dan eens in één adem genoemd. "*Machiavelli is zeker en vast met Spinoza, die Machiavelli 'acutissimus' noemt, de diep-*

14 Croce verbindt zijn interpretatie van Machiavelli aan de filosofie van Vico en ziet deze als een verder zetten van de les van de Florentijn. Hij heeft het over het "*onbewuste vichisme van Machiavelli*" (*l'inconsapevole vichismo del Machiavelli*). In die zin hanteert hij dezelfde visie op geschiedenis als Althusser, Negri en Koselleck: Croce, B., *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1981, p. 209. De Risorgimento is de culturele beweging in de 19de eeuw die de eenmaking van Italië heeft voorbereid en ondersteund. De publicatie van een 'geschiedenis van de Italiaanse literatuur' vormt daar ongetwijfeld een belangrijk element in. De Machiavelli-interpretatie van De Sanctis gaat in tegen de machiavellistische lezingen en legt de nadruk op 'schijn', 'ideeën' en het 'maken van de geschiedenis', en kan dus zelf worden gezien als een 'vichisme' om Croce's term te gebruiken. De Sanctis heeft een belangrijke rol gespeeld in de manier waarop Machiavelli daarna in Italië werd gelezen zoals ondermeer te merken is bij Croce en bij Labriola of Gramsci: De Sanctis, 1996 (1958): 469-521; Gramsci (1974); Labriola, A., *Saggi sul materialismo storico*, Riuniti, Roma, 2000

15 Lefort (1972)

16 Althusser, 1998: 323; 2001: 88

17 Althusser, 1998: 323, 318; 2001: 88, 84

zinnigste filosoof van de gehele mensengeschiedenis!” In het manuscript van de voorgestelde versie is een paragraaf doorgehaald dus weten we niet of Althusser nog heeft toegevoegd “dat Machiavelli een vreemde getuige is in de filosofie. Men kan hem gemakkelijk plaatsen in de politieke theorie maar men moet zich de vraag stellen met welk recht hij een plaats zou krijgen in de filosofie, hij die over filosofie eigenlijk nooit expliciet iets heeft gezegd, hij die ook nooit becommentarieerd werd als filosoof. Men vergeet daarbij echter, zoals ook in verband met de natuurrechtfilosofie, dat men in de tijd die volgde op Machiavelli, filosofisch heel specifiek gaan denken is. Men heeft zich voor een groot deel gebaseerd op een juridische ideologie en men heeft aldus verhinderd te zien dat Machiavelli op een andere manier denkt. Machiavelli denkt materialistisch, zoals Epicurus die vreemde sporen heeft nagelaten in de cultuurgeschiedenis. Epicurus is eveneens geïsoleerd tussen een grote traditie van Griekse ontologie, de filosofie van het eidos of het zijn, en een nieuwe filosofie die alles zou overheersen, de filosofie van het subject”.<sup>18</sup> Machiavelli’s eenzaamheid heeft daarmee te maken: hij was geïsoleerd in zijn tijd en is dat gebleven tot vandaag. Zijn eenzaamheid heeft ook te maken met een vreemde verontrusting die ze veroorzaakt. Slechts het denken van Marx en van Gramsci kunnen Machiavelli redden van zijn eenzaamheid. Een verontrustend detail is dat Gramsci “die Machiavelli het best heeft begrepen”, uiteindelijk nog niets van hem heeft begrepen. “Zo men dat wenst”, schrijft Althusser in de kantlijn, “kan ik daarover uitweiden en aantonen wat ik bedoel, maar bij een andere gelegenheid dan onze ‘ontmoeting’ nu. Bij een ‘gelegenheid’ (een toevalstreffen, een gelukkige ontmoeting) waarbij ik een ‘filosofie van de ontmoeting’ wil uitwerken, de enige, echte materialistische filosofie van de filosofiegeschiedenis – althans in mijn ogen. Afspraak wanneer u maar wenst. En we zullen daar voor ‘verrassingen’ komen te staan, ‘onverwachte verrassingen’ die geen enkel verband houden met wat ik zojuist heb uiteengezet! Ik zal dan aantonen, dit is althans mijn ambitie, dat Machiavelli die blijkbaar nooit over filosofie ‘gesproken’ heeft, de grootste filosoof aller tijden is, de gelijke of zelfs meerdere van Spinoza (de ‘grootste’ volgens Hegel), en een verre voorloper van Freud, Heidegger en Derrida – waarbij hij Heidegger ver achter zich laat en zowel Freud als Derrida voorbijstreeft.”<sup>19</sup>

De eenzaamheid van Machiavelli waarover de Franse marxist schrijft, is de eenzaamheid van ons allemaal. Het is de eenzaamheid van mensen die in het leven zijn gegooid. Niets gaat aan ons vooraf en we komen terecht in een afwezigheid waaraan we geen enkel motief kunnen ontleen. Er is geen reden waarom we er zijn. Maar eens we er zijn, willen we met elke vezel in ons lijf absoluut blijven. Van zodra we geboren zijn, worden we voortgestuwd door die sterke drang en stellen we alles in het werk om te blijven bestaan. Omwille van het niets dat ons mensen omringt, vinden we nooit een reden en bereiken we nooit de kennis waar we blijkbaar onophoudelijk jacht op maken en die we niet kunnen laten. De leegte waarin we beginnen te zijn en die zich uitstrekt aan gene zijde van ons bestaan, heeft de aard van een conditie. Wanneer we ze ontkennen, komt ze met des te meer zwaarte haar gramschap halen en doorkruist ons stuwende bestaansverlangen. Afwezigheid en bestaansverlangen vormen een onafwendbaar koppel; ze

<sup>18</sup> Althusser, 1998: 324; 2001: 88

<sup>19</sup> Ibid.

vormen onze structuur. En aangezien het een asymmetrische structuur is waarin het bestaansverlangen het altijd moet afleggen tegen de leegte en afwezigheid, is dit onze tragedie. Er is één troost: we zitten allemaal in hetzelfde schuitje. Er is niemand die ontsnapt aan de rust en onrust die het gevolg zijn van onze menselijke structuur. Niemand ontsnapt aan de dwingelandij van de natuur. Het is ons 'gemeen lot' ('comun fato'), schrijft Leopardi, in haat en verdriet zijn we 'broederlijk' ('fraterne'); de echte schuldige is zij, de moeder die stervelingen laat geboren worden, de stiefmoeder van de wil. Tegenover haar die 'tot aller schade heerst' ('a comun danno impera') en ons geslacht 'niets dan de dood schonk' ('non donò che il morire'), zijn we solidair.<sup>20</sup> Of zoals Montale: "Geen enkel ding in de omgeving vindt zijn woorden/en het is mijn, het is onze, het is jouw zoete onwetendheid".<sup>21</sup> Solidariteit niet omdat we de eenzaamheid kunnen overwinnen, maar omdat ze ons allemaal op dezelfde manier treft. Bijgevolg heeft de solidariteit de structuur van een 'samenkomen'. Kennis, politiek, vriendschap en liefde, of theorie en praktijk, hebben de kenmerken van een 'ontmoeting' of een 'samenkomen'. In *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre* verkent Althusser dit denken als ontmoeting dat hij aantreft bij Epicurus en Lucretius, daarna bij Machiavelli, verder bij Spinoza, Marx ook, en in een zekere zin bij Heidegger en bij Wittgenstein.<sup>22</sup> Spinoza omdat hij God als een niets en leegte denkt, Heidegger omwille van zijn tijdsdenken zonder oorsprong, Wittgenstein omwille van een tijdsdenken van de gebeurtenis en facticiteit. In *Il Principe* wordt het paradigma scherp getekend: het materialisme van de ontmoeting wordt gedacht doorheen de politiek en als dusdanig veronderstelt het een 'niets'.<sup>23</sup> Het is in deze politieke leegte dat de ontmoeting moet en kan plaatsvinden en dat, concreet voor Machiavelli, de eenmaking van Italië zich moet realiseren. Maar deze politieke leegte is eerst en vooral een filosofische leegte. In deze optiek heerst altijd de tweevoud: de ontmoeting kan immers zowel niet plaatsvinden als wel plaatsvinden. Er is geen enkel principe dat op voorhand beslist over dit alternatief.

## Spinoza en wij

"Spinoza et nous" kan volgens Deleuze verschillende dingen betekenen maar in elk geval kan het duiden op "nous au milieu de Spinoza".<sup>24</sup> Het kan wijzen op de poging Spinoza waar te nemen en te begrijpen "par le milieu", 'van middenin' zijn teksten en redeneringen. Gewoonlijk begint men bij het 1<sup>ste</sup> beginsel wanneer men het denken van een filosoof uiteenzet; men begint

20 Leopardi, 1975: *La ginestra* 312-313; *A se stesso* 251-252

21 Montale, E., *Ossi di seppia*, Mondadori, Milano, 1991 (1948), *Tentava la vostra mano*, p. 56, "Nessuna cosa prossima trovava le sue parole, ed era mia, era nostra, la vostra dolce ignoranza."

22 Althusser, 1994: 538-579; het herkennen van een 'ontmoetingsfilosofie' in zowel Heidegger als Wittgenstein treffen we eveneens aan bij Agamben en Virno. Zie *Contrapunt* 16, p. 318

23 o.c., pp. 543-548

24 Deleuze, 1981: 164

bij a en loopt de trap op of af van de op elkaar gerangschikte blokken principes en argumenten. Bij Spinoza is het eerste beginsel dat er één enkele substantie is voor alle attributen. Het 3<sup>de</sup> principe (dat er één enkele natuur is voor alle lichamen) of het 4<sup>de</sup> (dat er één natuur is voor alle individuen) of ook het 5<sup>de</sup> (dat de ene natuur zelf een individu is en oneindig kan variëren) telt echter evenveel mee als het 1<sup>ste</sup> en men zou net zo goed van ergens middenin de reeks kunnen beginnen. De bewering dat er één enkele substantie is, betekent immers dat er een gemeenschappelijk plan van immanentie is, een meetkundige tekening. En “*être au milieu de Spinoza*” betekent zich installeren in dit immanent plan, een plan dat ook dit kenmerk heeft dat het nog moet gemaakt worden of dat men er altijd verder dient aan te werken. Spinoza definieert een lichaam op twee manieren. Enerzijds bestaat elk lichaam, hoe klein ook, uit een oneindig aantal deeltjes met tussen die deeltjes een verhouding van rust en beweging plus snelheid en langzaamheid die samen de individualiteit van het lichaam bepalen. Anderzijds doet een lichaam een ander aan en wordt het aangedaan door andere lichamen. Het leven en een individualiteit moeten niet opgevat worden als een vorm of ontwikkeling van vormen maar als een complexe verhouding tussen verschillende snelheden, vertragingen en versnellingen van deeltjes. Een vorm hangt af van de verhoudingen en niet omgekeerd. Een muzikale compositievorm is niet enkel een zaak van muziek maar is een manier van leven, een levensvorm. Een levensvorm is niet enkel een kwestie van vorm. Het is door snelheid en traagheid dat men tussen de dingen glijdt en zich vervoegt met iets anders. Men begint nooit echt helemaal; men maakt nooit tabula rasa van alles. Men schuift tussen, komt een milieu/midden binnen. Men legt ritmes op of neemt het ritme over van de band waarin men binnenglijpt.

Lichamen en zielen zijn voor Spinoza geen substanties of subjecten maar het zijn manieren van leven, modi. Een modus is een complexe verhouding van snelheid en traagheid in het lichaam en in het denken plus een kunnen aandoen en een kunnen aangedaan worden van het lichaam en het denken. Een dier en een mens worden bepaald door de affecten waartoe ze in staat zijn. Lang na Spinoza zijn er biologen geweest die de dierenwereld hebben proberen te beschrijven aan de hand van de affecten en de macht om aan te doen en aangedaan te worden. Denk aan de beschrijving door von Uexküll van een kleine teek.<sup>25</sup> De ethica van Spinoza vertoont meer gelijkenissen met de ethologie van von Uexküll dan met een moraal. De Hollandse filosoof vat ethiek op als een compositie op dit immanente plan van snelheden en traagheden en van macht om aan te doen en om aangedaan te worden. In de ethologie zijn de vragen die men stelt over een gegeven dier waartegenover het onverschillig is, op wat het positief en negatief reageert,

25 Jacob Von Uexküll (1864-1944), een Duitse bioloog, ontwikkelde een theorie over het belang voor dieren van de ‘Umwelt’. In Hamburg richtte hij in 1926 het Institut für Umweltforschung op. Voor een heldere uiteenzetting over Deleuze en Von Uexkülls ethologie zie Borghi (2008); cfr. *Contrapunt* 10, p. 174. Ook Agamben en Virno hebben zich voor bepaalde aspecten van hun denken laten inspireren door de etholoog; zie *Contrapunt* 19, pp. 420-431



wat zijn voedsel is, wat zijn gif, wat hij 'neemt' van de wereld en wat hij mijdt. De ethologische vraagstelling is helemaal gericht op wat de contrapunten zijn van een dier. Nooit is een dier te scheiden van zijn verhoudingen met de wereld. Zo is dat ook voor mensen (die dieren zijn) en voor hun gedachten. Wanneer von Uexküll de melodielijnen en contrapuntische verhoudingen definieert die met elk dier corresponderen en wanneer hij een symfonie beschrijft als een immanente hogere eenheid die 'ampleur' neemt, is hij spinozist, vindt Deleuze.<sup>26</sup> Je kunt over de *Ethica* spreken in termen van snelheden en amplitude, als betrof het een muzikale compositie.<sup>27</sup> Spinozist zijn, en zich 'in het midden van' Spinoza plaatsen, betekent niet iets definiëren door zijn vorm, organen, functies, substantie of als een subject doch door zijn lengtegraad en breedtegraad. De lengtegraad van een lichaam is het geheel van verhoudingen van snelheid en traagheid, rust en beweging tussen de deeltjes waaruit het bestaat. Deeltjes zijn niet hetzelfde als gevormde elementen want deeltjes zijn voortdurend in beweging en wording. De breedtegraad is het geheel van affecten die een lichaam vullen op elk moment, de intensieve toestanden van een anonieme kracht. Als spinozist maak je zo de cartografie van een lichaam. Het geheel van de lengte en breedtegraden vormt het plan van de immanentie dat altijd varieert en opnieuw samengesteld wordt door individuen en collectiviteiten.

Tegenover een immanentieplan staat een theologisch plan dat van buiten en bovenaf komt en waarvan het essentiële kenmerk de ontwikkeling van vormen en de vorming van subjecten is. Een immanentieplan daarentegen heeft geen bijkomende dimensie: er is geen buiten, boven of achter dat doorgrond moet worden of dat moet dienen om te doorgronden, en bijgevolg moet het door zichzelf begrepen worden, 'intern', doorheen en in wat het geeft, levert, toont, laat zien, horen, voelen en waarnemen. Het is een compositieplan, niet een ontwikkelingsplan of organisatieplan. Kleuren, zegt Deleuze, behoren misschien tot het transcendente plan.<sup>28</sup> Hier laat hij volgens mij een steek vallen. Waarom zouden ze? Nemen we ze soms niet waar? Zoals ik eerder heb opgemerkt, kleuren zijn een moeilijk geval.<sup>29</sup> Ze zijn ongrijpbaar. De meeste kleurenstudies vertellen een hoop nonsens. Maar ze horen ontgensprekelijk tot een compositieplan. Zonder kleuren geen muziek of schilderij. En muziek, stilte en geluiden behoren tot een compositieplan, aldus ook Deleuze. Er is geen vorm; er zijn slechts snelheidsverhoudingen tussen kleine deeltjes van een niet gevormde materie. Er zijn geen subjecten; er zijn slechts affectieve individuerende toestanden van een anonieme kracht. Een compositie weerhoudt slechts beweging en rust, en een dynamische, affectieve lading. Het plan wordt waargenomen al naargelang het laat waarnemen. Spinozisten, besluit Deleuze, zijn Hölderlin,

26 Deleuze, 1981: 170

27 Deleuze is naar eigen zeggen geïnspireerd tot de vergelijking van Spinoza's werk met de ethologie van Von Uexküll en de onderkenning van een muzikale orde in de *Ethica* door Jules Lagneau en vooral Romain Rolland: zie voetnoot 3, o.c., pp. 170-171

28 o.c., p. 172

29 Cfr. *Contrapunt* 14, pp. 240-242

Kleist en Nietzsche omdat ze denken in termen van snelheden en traagheden, versnellingen, ongevormde elementen en niet gesubjectieerde affecten.<sup>30</sup> Schrijvers, dichters, musici, cineasten en schilders zijn eerder en vaker spinozist dan beroepsfilosofen. Spinoza is de meest filosofische van de filosofen met een uitermate geavanceerd begrippenapparaat die echter vatbaar is voor een niet filosofische benadering en die leert aan de filosoof om niet filosoof te worden.

### Negri en ik

Het is omdat we te maken hebben met een 'immanent plan', – een plan dat we het dichtste kunnen benaderen door er middenin te gaan staan en het best kunnen uitdrukken in een vorm van muzikale compositie –, dat de epistemologische wegen waarlangs we gelopen zijn, geen garantie bieden of uitsluitel. Omwille van die immanentie is een klassiek academische benadering hier niet voldoende en kan ze hooguit dienen om foutieve informatie uit te sluiten of denkfouten niet te maken. Om dezelfde reden kun je via verschillende onderling tegengestelde wegen lopen en toch uitkomen middenin het 'compositieplan'. Dit is wat Althusser een gelukkige 'ontmoeting' noemt, een 'samenkomen'. In dat licht wil ik nu vertellen hoe ik tot dit alles gekomen ben, over mijn (omgekeerde) weg en perspectief.

Het begon allemaal bij Machiavelli. Ik had zijn hele oeuvre gelezen en herlezen en probeerde zoveel mogelijk te lezen van wat anderen over zijn teksten en figuur hebben geschreven. Zo kwam ik op een bepaald moment, vrij laat eigenlijk, ook bij Negri terecht. Ik kende Negri toen al een tijdje. Ik kende hem als politiek activist, als marxistische filosoof, als Italiaanse publieke figuur van in die tragische jaren 70 toen Moro werd vermoord en ineens de 'stadsindianen' van Bologna, de buitenparlementaire praatbarakken van linkse 'gruppuscoli' en professoren die zich inzetten voor de klassenstrijd daarvoor verantwoordelijk werden geacht. Mijn verontwaardiging was groot zoals eerder ook over de moord op Pasolini, die andere overtreder van het geijkte woord. Ik begon Negri te volgen en toen hij daarna in de gevangenis een boek schreef over Spinoza, ook te lezen. *Anomalia selvaggia* was mijn eerste echte 'ontmoeting'. Dat ik die term kan gebruiken, heeft in eerste instantie te maken met wat hij in zijn voorwoord over de gevangenis schreef, over de concrete, reële gevangenis waar hij zijn dagen sleet en die zijn ruimtelijke en tijdsbewegingen volledig controleerde, en over de reële kapitalistische gevangenis die ook de mijne was, en van de velen die een job nodig hebben om te overleven, een job die volledig beslag legt op onze tijd. Ik denk dat die kleine reflectie in het voorwoord mij voor het eerst echt iets heeft laten begrijpen van de klassenstrijd, van de echte implicaties van het kapitalisme, voor mij, voor ons. Om de draagwijdte van zijn Spinoza-interpretatie te vatten, en de betekenis van Spinoza's teksten, zaten toen de lessen van Rudolf Boehm nog teveel in de weg. Ik

30 Deleuze, 1981: 173

was, en ben nog steeds doordrongen van Boehms wijze lessen in de fenomenologie. Zijn lectuur van Spinoza als apologie van het 'subject' volg ik ondertussen niet meer. Ik zie het zelfs helemaal omgekeerd maar daarover gaat het hier nu niet. Ik las Lefort en vele anderen over Machiavelli, Merleau-Ponty, Gramsci ook, en daarna zowat alles wat Italiaans was, Croce, De Sanctis, Leopardi; ik zocht naar het verband met Vico. Ik las Arendt, en ondertussen ook allerlei bekende en minder bekende filosofen die zich inlieten met de kwestie van de tijd: Heidegger, veel Fransen. Ik vermoed dat ik zo bij *Futur Antérieur* ben beland. Het was in elk geval al begin de jaren 90 als ik Althusser leerde kennen in *Solitude de Machiavel* en *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*. In die tijd kwam *Il potere costituente* uit van Negri, daarna *Machiavel et nous*. En terwijl ik die teksten eerst las als secundaire literatuur, trokken ze al gauw omwille van zichzelf mijn aandacht en verplaatsten mijn focus tegelijkertijd naar Spinoza en naar de publicaties van 'vrienden' zoals Agamben en Virno. Deze hadden uiteindelijk niets meer van doen met Machiavelli, althans niet op het eerste gezicht. Ik las Spinoza, nu vanuit een machiavelliaanse optiek, door een negriaanse lens en met de tijdsvragen in het hoofd. Je zou kunnen zeggen dat ik het levende bewijs ben van de stelling van Althusser omtrent de 'ontmoeting'. Zo heb ik dat echt gevoeld en daarna heb ik me door dit inzicht laten leiden. In een zekere zin is dit hele werk een poging om dit uit te drukken, een zoektocht naar de relevantie en zinvolheid van de 'ontmoetingstheorie'.

Je draait cirkeltjes, zal de lezer tegenwerpen. Dat is inderdaad zo. Een denken van de ontmoeting of op het immanente plan is een cirkeldenken. Het vertrekt vanuit zichzelf en mondt er terug in uit. Het vindt overigens een denken dat in het leven zelf vertrekt en daar inzichten aan teruggeeft het enige zinvolle. Het zijn de vragen en kwesties die door het leven worden opgeworpen waar we ons dienen mee in te laten en slechts denkbewegingen die iets opleveren in ons leven, hoeven in beweging te blijven. In die optiek is mijn terug uitkomen bij Machiavelli geen reden voor bezorgdheid. Wat mij bij Machiavelli het meest treft, – want ook met Machiavelli (zoals met Spinoza, ik vergeet het te vermelden maar ondertussen heeft de lezer mijn punt wel begrepen) is er een ontmoeting, elke keer opnieuw wanneer ik hem lees, – is de perspectiefkwestie. Als je het inzicht van het perspectief, op zijn machiavelliaans, tot je laat doordringen, staat je hele wereld op zijn kop. Dan dringt immers tot je door dat alles relatief is aan de perspectieven die mensen innemen, en dat je bovendien er alle belang bij hebt voor alles te vertrekken van je eigen perspectief. Het inzicht van het perspectief houdt echter óók in dat je je eigen perspectief kunt relativiseren, dat je beseft dat iedereen een eigen perspectief heeft. Perspectiefinzicht leidt rechtstreeks tot de prioriteit van politieke kennis. En opnieuw, ook dat dient gerelativeerd te worden of liever het moet betrokken worden op hetgeen waardoor politiek wordt gemotiveerd: de materiële omstandigheden met name, het feit dat iedereen erop gericht is te blijven bestaan, en bij voorkeur op een aangename manier. De sociale dimensie wordt gegenereerd door de politieke. Alle andere grote kwesties hangen samen met de perspectieven: de dubbe-

le natuur van mensen; de natuur die onverkort geldt en altijd het laatste woord heeft; de schijnkwestie of de rol van het beeld, de verbeelding en het imaginaire; de oorzaak als een samenkomen van factoren. Althusser heeft het over een 'materialisme van de ontmoeting'. Een materialistische benadering is een benadering die denkt in categorieën van tijd en ruimte. Zowel Althusser als Deleuze en Negri beklemtonen de factor van de tijd. Wanneer je de ruimtelijke factor benadrukt, kom je tot de perspectieven zoals we ze kennen van de beeldende kunstenaars – het aspect waar Machiavelli aandacht aan besteedt. De tijd is een moeilijker factor want is abstracter en om er iets over te zeggen dien je een beroep te doen op de verbeelding. Het ruimtelijke perspectief heeft te maken met dingen die een plaats innemen in de ruimte. Dat zijn dingen die je kunt aanraken en vasthouden en vooral het feit dat je iets kunt vasthouden, dat iets stoffelijk is, geeft mensen de indruk dat het een grotere objectiviteit bezit dan wanneer dat niet het geval is. Het moeilijke in een ruimtelijk perspectief is de lichtinval, de kleuren. Deze stellen een traditioneel subject/object denken op de proef want ze zijn beiden. Kleuren zijn 'onstoffelijk' want je kunt de lichtinval op een ding niet vasthouden, en tegelijk zijn kleuren 'stoffelijk' in een schilderij en worden er daadwerkelijk 'vastgehouden'. Inzake ruimtelijke ervaring kun je veel leren van de mensen die zich hebben beziggehouden met de uitdrukking van die ervaring, in beeldende kunsten. Je leert er dat zowel rede als verbeelding vereist zijn om een zaak in perspectief waar te nemen en uit te drukken. Het tijdsperspectief heeft te maken met gebeurtenissen die plaatsvinden. Inzake tijd kun je veel leren van de manier van werken van componisten en muzikanten omdat hun kunst zich afspeelt in de tijd. De twee soorten waarneming of ervaring en de uitdrukking daarvan komen samen in taal en schrijfkunst die zowel een tijdsaan gelegenheid als een ruimtelijke tekenaangelegenheid is. Ook wat dat betreft komt het erop aan 'samen te komen'.

### De tijd en de gelegenheid, Spinoza en Machiavelli

Auteurs van het interbellum, met Strauss als exponent, zien Spinoza's *Politieke verhandeling* als direct geïnspireerd door Machiavelli's uitlatingen over de 'effectieve waarheid' in *Il Principe*, schrijft Morfino in *Il tempo e l'occasione*.<sup>31</sup> De beide verhandelingen zijn polemieken tegen de utopie die slechts van elkaar verschillen in toon. De Italiaanse renaissance-denker schrijft op een koude, heldere en praktische toon terwijl de Nederlander zich uitdrukt op een harde, sarcastische en filosofische toon. We hebben de hernieuwde interesse voor de Machiavelliconnectie van Spinoza te danken aan het Italiaans-Franse marxistische denken van het einde van de 20<sup>ste</sup> eeuw: aan Althusser, Bove, Deleuze, Matheron, Negri. In het algemeen is die connectie onderbelicht gebleven omwille van reële machtsverhoudingen die de interpretaties doorkruisten en omwille van het langdurig succes van het

31 Morfino (2002)

romantisch hegeliaanse paradigma waarin alles in termen van oneindigheid werd geduid en tijd niet voorkwam. Naast de genoemden speelde Gueroult een belangrijke rol bij het doorbreken van dat paradigma. Morfino bespreekt op een systematische manier Machiavelli's materiële aanwezigheid bij Spinoza. Hij telt de boeken in de bibliotheek van Rijnsburg, somt de expliciete citaten op in de werken van de Hollander, analyseert de impliciete verwijzingen en telkens brengt hem dat tot de vaststelling van een parallelie. Door Machiavelli als alfa en omega van de politieke filosofie op te roepen, zegt Spinoza in feite dat de Florentijn voor hem de ontdekker is van het politieke domein. Hij herkent diens eenzaamheid die ook de zijne is en die "van wie oceanen oversteekt op zoek naar land dat veroverd moet worden op religieus bijgeloof".<sup>32</sup> Morfino staat lang stil bij de kwestie van religie, bij de geschiedenisopvatting gevormd rond het begrippenpaar *virtù/fortuna*, bij het natuurrechtsbegrip dat wordt uitgehold. De analyse brengt hem tot de volgende conclusie, en hij weet zich gesteund door de Machiavellistudie van Esposito, *Ordine e conflitto*.<sup>33</sup> Tegenover Hobbes' opvattingen over de transparante verhouding van rede en staat komt Spinoza's denken naar voor als een filosofie van de ondoordringbaarheid van het onmiddellijke en van de noodzaak van de schijn. Spinoza neemt het werk van Machiavelli terug op en thematiseert de rol van het imaginaire, de kwestie van de religie en de noodzaak van de schijn op een meer complexe manier. Deze conclusie dient om vervolgens aan te pakken wat de eigenlijke kwestie is van Spinoza's Machiavelliconnectie: de opvattingen van oorzaak en tijd. Ik sta stil bij Morfino's behandeling van het probleem want niet alleen komt alles er zo'n beetje samen maar ook heeft zijn bespreking te maken met de losse draadjes of zelfs de achilleshiel van Negri's werk. De kritiek van Negri lijkt op bepaalde momenten telkens te sputteren. Na een langzame opbouw waarin hij de verwachtingen hoog opspant, lijkt hij naar het einde van menig geschrift ineens zelf te vervallen in een euforische ophemeling van de liefde of een zucht naar definitieve regelingen van de kwestie van constituerende macht. Het multitudeconcept past eens te vaak in een handig wazige retoriek die de tragedie van menselijk (samen)leven verhult. Ik heb de indruk dat dit gebeurt op de cruciale momenten van beslissende wendingen, van het soort van Machiavelli's *Principe*, momenten waar de moed of de *virtù* zich realiseert om te breken met verkeerde voorstellingen, momenten van kritiek dus. Op van die kantelmomenten, als het erop aankomt, gaan de diepste gevoelens opspelen net als de verste herinneringen en de dolle verbeelding, al die zaken die vast in het lijf van een mens verankerd zijn. In Negri's geval vraag ik mij af of dan misschien zijn katholieke achtergrond hem parten speelt. In het licht van zijn eigen theorie, en die van Spinoza en Machiavelli, over oorzaken als een samenkomen in de tijd, kan ik nu ook zeggen dat die gevoelens, herinnering en verbeelding niet licht met rede

32 o.c., p. 58 "la solitudine di chi ha solcato l'oceano alla ricerca di nuove terre da strappare alla superstizione religiosa".

33 Esposito, R., *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli, 1984

vallen uit te drijven. De losse draadjes zijn dus een reden om stil te staan bij Morfino. Bovendien is deze een zelfverklaarde leerling van Negri en vooral van Althusser die kampt met hetzelfde kluwen van problemen. Als de meester blijft steken in zijn kritiek, denk ik dat het misschien tijd is om naar het werk van de leerling te kijken. De losse draadjes waar ik het over heb, zijn uiteraard de rol van het imaginaire, de kwestie van religie en/of atheïsme en de noodzaak van schijn.

Spinoza ontwikkelt in het spoor van Machiavelli een tijdstheorie die hem lang voordat daar sprake van was, behoedt voor een geschiedenisfilosofie in het teken van de ontwikkeling (of voor dialectiek, zou Negri zeggen). De traditionele godsopvatting die bevooroordeeld is met de idee van doelloorzaak, duidt hij als het logische vervolg van de ondoordringbaarheid van het onmiddellijke en de neiging het eigen nut te zoeken. Door die combinatie beeldt de mens zich in het vrije centrum te zijn in een natuur die hem voorzien lijkt van goddelijke goedaardigheden die hij eert opdat ze hem zouden uitverkiezen. Spinoza zet zich af tegen dit soort joods christelijke zijnsleer van de geschiedenis maar ook tegen de heidense varianten daarvan en hij focust op intuïtieve kennis of kennis van de derde soort, zoals geneeskunde en geschiedenis of politiek. Machiavelli wees reeds op de parallel tussen geneeskunde en politiek. Hij richtte zich op de geschiedenis van Rome, Spinoza richt zich op die van het joodse volk. Beiden wijzen op het imaginaire statuut dat materiële oorzaken en krachtsverhoudingen produceert die aan de basis liggen van de duur van de beide staten. Volgens Morfino was Spinoza niet altijd bij deze les en is er in de loop van zijn oeuvre sprake van een verandering van het oorzaakbegrip: eerst was dit serieel en daarna pas werd het begrepen als een 'connexio' (schakeling, samenhang, samenkomst). In aanvang, ten tijde van de *Verhandeling van de Verbetering van het Verstand*, maakte de filosoof een strikt onderscheid tussen het noodzakelijke en het contingente en meende hij dat je van het contingente geen wetenschap kunt hebben. Er kon geen wetenschap van de geschiedenis en van het politieke bestaan want deze zijn gericht op de sfeer van de relaties en de omstandigheden. De ontmoeting met Machiavelli, met geschiedenis en met actuele gebeurtenissen brachten hem echter tot een andere kennistheorie en tot een ander oorzaakbegrip, wat we lezen in de *Ethica*. Daar heeft de oorzaak de eenvoud van een juridische verhouding verloren en een structurele pluraliteit van complexe relaties met de buitenwereld is in de plaats gekomen. Morfino zoekt wat dat betreft ook steun bij Balibar waarop ik straks nog terugkom. In de verandering van het oorzaakbegrip wordt de verhouding tussen essentie en existentie omgekeerd. In de nieuwe opvatting zit de essentie in het voldongen feit van de relaties en de omstandigheden die het bestaan met zich meebrengt. De essentie van iets is bijgevolg slechts waarneembaar vanuit het feit van zijn bestaan of vanuit zijn actievermogen dat de echte innerlijkheid onthult. Het causaliteitsbeginsel in de *Ethica* is een complex kluwen, een netwerk, dat zich aan Spinoza opdrong vanuit de politieke werkelijkheid en dat zijn aanvankelijke logisch mathema-

tische ontologie onderuithaalde. De fundamentele impuls daartoe was Machiavelli's geschiedenisopvatting. Om dat uit te leggen, belicht Morfino het concept van 'gelegenheid' ('occasione').

De 'gelegenheid' in de zijnsleer van Machiavelli bevestigt het primaat van de relaties tussen de dingen boven hun intieme essentie en bijgevolg boven elke vorm van godsleer. Geschiedenis is het veld van de gelegenheden, gebeurtenissen of ontmoetingen tussen de virtù en de fortuna. Een historische gebeurtenis zoals de fundering van een staat, is niet het effect van een eerste mythische oorzaak die aan de oorsprong zou liggen van een lineaire ontwikkeling van de historische tijd. Een gebeurtenis is daarentegen het resultaat van een complex samenkomen van virtù en fortuna onder de vorm van een 'gelegenheid', een samenkomen dat zowel een wereld kan laten ontstaan als laten beëindigen. Een kopie van deze machiavelliaanse redenering vindt Morfino terug bij Spinoza in diens brief aan Meyer van 20 april 1663 in de uiteenzetting over de equivalentie tussen substantie, eeuwigheid en noodzaak enerzijds en symmetrisch daaraan tussen modus, duur en contingentie anderzijds.<sup>34</sup> Morfino leest deze uiteenzetting als de mogelijkheid om de termen van de zijnsleer volledig te vertalen in tijdstermen. Tijd en maat zijn manieren om de duur en de hoeveelheid voor te stellen, maar deze voorstellingen mogen niet verward worden met de dingen zelf. Verder in de brief aan Meyer schrijft Spinoza dat je nooit kunt begrijpen hoe het mogelijk is dat een uur voorbijgaat als je de duur abstract opvat en ze gaat opdelen in stukken zoals velen doen die verkeerdelijk denken dat een duur de som is van ogenblikken. "Immers duur uit ogenblikken samenstellen is hetzelfde als een getal vormen uit de optelling van enkel nullen".<sup>35</sup> Ook in de *Ethica* maken we kennis met deze redenering. Eeuwigheid kan niet worden verklaard vanuit tijd en duur. Wat Spinoza ontkent, is de tweeledige vorm waarin eeuwigheid in de westerse filosofie altijd is gedacht namelijk als gelijktijdigheid en eeuwigdurendheid, verabsoluteringen van twee vormen van eindige tijdelijkheid: het 'tegenwoordige, gelijktijdige, actuele' en het 'elkaar opvolgende'. Duur is daarentegen de onbepaalde verder zetting van het bestaan. De kracht waarmee alles tendeert naar de volharding in zijn bestaan impliceert niet een bepaalde tijd doch omgekeerd, een onbepaalde en oneindige tijd. Het begrip van 'connexio' dwingt ons de duur te zien als het effect van een samenkomen van ritmes, en dat tot in het oneindige. Er zijn maar opeenvolgingen en gelijktijdigheden in relatie tot en veroorzaakt door individuele samenkomsten van ritmes, snelheidsverhoudingen en traagheidsverhoudingen. De essentie van de duur is bijgevolg de relatie; de eeuwigheid is de sine qua non, het begripsbeginsel van die relatie: zonder eeuwigheid kun je de duur niet denken. Het eeuwigheidsconcept is de ontkenning van de projectie van de menselijke chronologie op het geheel.

Eeuwigheid ontkent de opvatting van de geschiedenis als lijn zowel als

34 Briefwisseling, pp. 121-122

35 o.c., p. 124

de opvatting van de geschiedenis als cirkel. In de plaats komt een opvatting van eeuwigheid als een op toeval berustend kluwen van noodzakelijkheid dat mensen niet controleren of enigerwijze in de hand hebben. Waarom is men de geschiedenis gaan zien als een lijn of een cirkel? Waarom is men beginnen denken dat de elkaar opvolgende gebeurtenissen werkelijk in een reeksorde zijn gebeurd zoals we ze door gewoonte in ons geheugen hebben opgeslagen? Machiavelli eerst en daarna Spinoza breken met deze simpele idee van tijd als een reeksmatige opeenvolging naar analogie met de herinnering. Deze simpele voorstelling van zaken was de fout van het christendom en het platonisme. Of liever, het was een projectie van het fragment op de totaliteit of de vereenzelviging van waarheid met herinnering. Voor de breuk met deze 'foutieve' traditie zijn drie stellingen van Machiavelli van cruciaal belang. De eerste stelling zegt dat de christelijke religie maar een sekte is tussen andere. De tweede stelling poneert religieuze sekten als tijdelijke dispositieven van macht die vanuit hun aard tenderen naar hegemonie; ze proberen de instellingen en rites van andere sekten te vernietigen. De derde stelling luidt dat de herinnering aan de cultuur van een tijdperk geheel bestaat in het materiële van de taal die haar uitdrukt. Een taal is van aard dat ze geheel kan vernietigd worden maar in de mate ze volhardt en weerstand biedt aan de vernietiging, ontsnapt ze aan machtscontrole. Het materiële van taal is de garantie de facto van haar uitwaaiend en gestructureerd onsystematisch karakter. In de samenhang van deze drie stellingen is herinnering niet langer het sterkste kennismiddel doch de spil van de conflicten tussen verschillende sekten. Morfino leidt hieruit de volgende dingen af. De geschiedenis van de mensheid is gefundeerd in de natuur die met geweld hele beschavingen kan teniet doen. Vandaar is de continuïteit van de herinnering altijd de continuïteit van een fragment. De herinnering doordringt niet op een gelijkmatige manier de maatschappij. Herinnering is een machtsmiddel, geen adequate kennis van het verleden. De vraag die men aan de Bijbel dient te stellen, is dan ook niet die van de waarheid maar die van haar zin en die zin is verbonden met het materiële van de taal wiens structuur een bron is van ambiguïteit. Taal is altijd verbonden met de dagdagelijkse praktijk van mensen en is dus een middel dat politiek nooit geheel kan gecontroleerd worden. De strategie van Spinoza bestaat erin de traditionele woorden te ontdoen van de betekenis die er gedurende eeuwen in meerdere lagen in gefossiliseerd is om ze een nieuwe lading te geven via een systeem van nieuwe relaties. De zin van het Oude Testament is niet de plaats van het woord als waarheid maar is een ondoordringbare stratificatie van neergezette betekenissen vanuit verschillende temporele ritmes die we moeten zien te reconstrueren door middel van een archeologische blik. Deze strategie toont volgens Morfino dat men pas in de theorie van Spinoza ten volle Machiavelli's concept van gelegenheid kan denken, en het geldt evengoed omgekeerd: het concept van gelegenheid laat toe de immanente causaliteit te denken. De twee begrippen dienen samen met elkaar gedacht te worden, in hun schakeling.



In een andere tekst gaat de Italiaanse filosoof hierop door om te beweren dat het object van politieke theorie de vervlechting is van passies die de maatschappij vormen en doorkruisen.<sup>36</sup> De naam voor die vervlechting is *multitude*. Het doel van politieke theorie is het veroorzaken of produceren van effecten van vrijheid vanuit een bepaalde kennis van die vervlechting en dus vanuit een bepaalde configuratie van de *multitude*. Elke politieke interventie moet gedacht worden als een plot, een netwerk van ritmes gevormd door de *multitude*. Het zijn telkens ontmoetingen van *virtù* en *fortuna*.

Wat ik uit Morfino's bespreking van de 'gelegenheid' vooral wil onthouden, is zijn sterke stelling die ik retorisch samenvat als: Spinoza's *Ethica* is een vertaling van Machiavelli's *Principe*; of: Spinoza's causaliteitsopvatting is slechts begrijpelijk met het machiavelliaanse tijdsparadigma en omgekeerd, Machiavelli's tijdsopvattingen zijn slechts begrijpelijk samen met het spinoziaanse oorzaakparadigma. Zoals Bove stelt: ageren is middelen inzetten voor een doel, dit wil zeggen 'oorzaken' inzetten waarvan men bepaalde gevolgen noodzakelijk acht (ook al vergist men zich soms of zelfs vaak).<sup>37</sup> De causale relatie is verweven in elk van onze daden. We ondernemen acties omdat we menen dat ze ons zelfbehoud ten goede komen. Enzovoort, ik wil die redenering hier niet herhalen. Wat ik wil onderlijnen is: oorzaken zijn middelen die we inzetten om te komen tot een doel. Ze zijn een begin, ja, op het moment dat we ze inzetten. Ze zijn echter niet een begin om naar terug te zoeken achteraf, ze zijn niet een oorsprong. Het oorzaakbegrip van Spinoza staat in functie van praktische kennis. Het is een immanent begrip dat zich toont als veelvuldigheid en als een samenkomen. Daarmee is verbonden dat hij niet op zoek gaat naar wezenlijke eigenschappen maar wel naar vormende (constituerende) relaties. Hij concentreert zich daarbij op hetgeen werkelijk is, het feitelijke, of met andere woorden op hetgeen zich voordoet, de gebeurtenissen. Hij onderzoekt alles zonder uitzondering met betrekking tot de politieke consequenties. In die zin is Spinoza in alles gericht op de gevolgen en op de toekomst, en nooit op de oorsprong. Het stellen van de oorsprongsvraag over de natuur is overigens een absurde vraagstelling want de natuur is *causa sui*, oorzaak van zichzelf en eeuwigheid, dus geen opeenvolging van gebeurtenissen die zich laten vertellen in een verhaal. De natuur is de (ene) sub-stantie, dit wil zeggen 'hetgeen ten grondslag ligt van'. Dit is uiteraard een gedachteconstructie, een abstractie of een begrip, nodig om iets uit te leggen, niet iets dat heeft plaatsgevonden in een tijdsperspectief. Evenmin is het iets dat ruimtelijk bestaat op een concrete manier. Waar- en wanneervragen over stellen is zinloos.

36 Morfino, V., *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma, 2005. Morfino komt herhaaldelijk terug op de problematiek zoals ondermeer in: *Incursioni spinoziste* (2002); 'Spinoza, interprete de Machiavel dans le *Traité politique*' in Jaquet, C., Sévérac, P. & Suhamy, A. (dir.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du *Traité politique**, Éditions Amsterdam, Paris, 2008, pp. 59-68; 'Che cos'è la moltitudine' in Del Lucchese, F., *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, Derive Approdi, Roma, 2009, pp. 77-85

37 Bove, 1996: 69; *Contrapunt* 10, p. 174

### Machiavelli, Spinoza en wij: “*la verità effettuale della cosa*”

Morfino brengt de kwestie van tijd en gelegenheid ook in verband met Balibars analyse en het concept van transindividualiteit dat deze naar voor schuift.<sup>38</sup> Het oorzaakbegrip van Spinoza leidt mijns inziens rechtstreeks naar de ‘effectieve waarheid’ van Machiavelli. Als uitgeleide wil ik nog even stil staan bij een tekst van de Franse filosoof Balibar over de ‘effectieve waarheid’, een andere benadering vanuit een ander perspectief die een ander profiel van de(zelfde) ‘zaak’ laat zien.<sup>39</sup> Balibar is overigens ook leerling van Althusser. En ook hij verwijst naar Lefort en Strauss bij de behandeling van de beroemde zinsnede. Hij wijst op de plaats die de formule heeft in de verhandeling, hoofdstuk 15, de plaats en de tijd waarop de uiteenzetting kantelt van constitutionele naar ethische en pragmatische vraagstukken. Vanaf hoofdstuk 15 wordt gefocust op de bekwaamheid van een heerser om zijn macht te behouden en hoe hij zich daartoe best gedraagt tegenover zichzelf en tegenover anderen. Strauss organiseert zijn interpretatie rond de kwestie van de nieuwigheid van het machiavelliaanse gezichtspunt, – de breuk die hij bewerkstelligt met de traditie is overigens een constante in alle interpretaties, merkt Balibar tussendoor op –, en verbindt dit met zijn kijk op religie en met zijn realisme.<sup>40</sup> Leforts interpretatie zoekt de toegangssleutel voor *Il principe* in de *Discorsi*. We hebben te maken met de fundering van een filosofie van politieke actie en van vrijheid die onlosmakelijk verbonden is met het voortduren van het conflict. Elk politiek subject is voor altijd gevangen in de beperkingen en de voorwaarden van het conflict. Lefort blijft trouw aan een traditionele opvatting van kennis als voorstelling. De epistemologische oriëntatie van Strauss en Lefort is tegengesteld: voor de eerste gaat het over de ‘praktijk van het schrijven’ terwijl het voor de tweede gaat over het ‘schrijven van de praktijk’. Dit brengt Balibar tot de volgende reflecties.

De betekenis van onze uitspraken hangt af van de grote antithese tussen waarheid en verbeelding. Deze tegenstelling dient echter te worden gerelativeerd om de volgende redenen. Ten eerste. Verbeelding verwijst naar fictie, opinies, voorstelling terwijl waarheid verwijst naar wat geen fictie, opinies, voorstelling is. Dit alternatief van mogelijkheden wordt verstoord en dooreen gehusseld door Machiavelli’s introductie van het perspectief begrepen als dat van de kunstenaar en concreet van onderuit, zoals expliciet verwoord in de *Proemio* van *Il Principe*, en impliciet aanwezig in zijn hele oeuvre. Ten tweede, omwille van de term ‘effettuale’ gekoppeld aan de waarheid in de beroemde zinsnede. Elk woord dat wordt uitgesproken heeft een effect: daarover heeft een van de belangrijkste taalfilosofen van de 20<sup>ste</sup> eeuw zich gebogen, Austin. Ten derde, omwille van het object of het subject van die ‘*verità effettuale*’: is de ‘*della cosa*’ in “*la verità effettuale della cosa*” een objectieve of een subjectie-

38 Morfino, 2005: 64-68

39 Balibar, É., “‘*La verità effettuale della cosa*’. Spinoza et Machiavel’ in Bostrenghi & Santinelli, 2007: 189-210

40 Balibar in Bostrenghi & Santinelli, 2007: 191-193

ve genitief? De zin van Machiavelli is niet eenduidig, weerstaat elke interpretatie en leidt dus tot steeds nieuwe interpretaties. Balibar roept de interpretatie van Spinoza op en leest die aan de hand van Morfino's besproken werk. In de Appendix van het eerste boek van de *Ethica* legt Spinoza uit dat alle illusies voortkomen uit de voorstellingen die mensen zich maken van God als schepper, maker van het universum en absolute monarch. Als de wiskunde er niet was geweest 'naast nog andere oorzaken', zouden mensen altijd in het duister hebben getast.<sup>41</sup> Welke zijn de 'andere oorzaken' dan de mathesis? Morfino suggereert dat die 'andere oorzaken' refereren naar de politiek. Dit betekent niet dat politiek het onderwerp moet worden van een wetenschap die te werk gaat als de meetkunde, gaat Balibar verder, wel dat men de keuze heeft. Men kan de illusie slechts achter zich laten door ofwel de mathesis ofwel de realistische machiavelliaanse politieke kennis en beiden leiden tot een waarheid zonder verbeelding. Politieke kennis heeft pas een ontmaskerend karakter op voorwaarde dat ze breekt met haar eigen theologische en theocratische vooroordelen, met haar aristotelische en platonische utopieën, op voorwaarde met andere woorden dat ze de weg opgaat van Machiavelli. Dit wordt bevestigd volgens Balibar in het schema van de soorten kennis. De overgang van soort 1 naar 2 is wiskunde en van soort 2 naar 3 is politiek. De beide overgangen, mathesis en politiek, hebben een oorzakelijk en een antiteleologisch denken gemeenschappelijk. Op politiek vlak betekent dit een radicale weigering om acties te verklaren door hun intenties. Politiek zoals Spinoza ze opvat, heeft van Machiavelli geleerd dat de materie gelijk is aan: de verbeelding, de verlangens, de ficties en de conflictgeladen diversiteit van opinies. Het komt erop aan de rede in te zetten maar rede dan wel begrepen als een zowel objectief als subjectief vermogen, als een vermogen om de adequaatheid van subjectiviteit en objectiviteit in te stellen. Achter dit idee om de relatie tussen verbeelding en verstand niet voor eens en voor altijd te regelen maar juist om hun conflict te ontwikkelen staat de idee dat het mogelijk is uit de hiërarchische schema's te komen en de chaos van de singulariteiten toe te laten. Op andere plaatsen werkt Balibar deze idee uit in termen van 'multitude' en 'transindividualiteit'.<sup>42</sup> Hij vindt bevestiging voor zijn standpunt in de interpretatie van Althusser die het heeft over een topologische ruimte door Machiavelli getekend wanneer hij kennis, politiek en perspectieven met elkaar in verband brengt en toont dat elke kennis betrokken is in haar object zelf.<sup>43</sup> Tenslotte vindt hij ook een bevestiging in de theorie van Austin over performativiteit van taal.<sup>44</sup> Het discours van

41 *Ethica*, pp. 119-121

42 Balibar, (1985); Spinoza: from individuality to transindividuality, Delft, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 71, Eburon, 1996; (1997). Het begrip 'transindividualiteit' van Simondon speelt een belangrijke rol in het denken van Virno. Zie *Contrapunt* 18, pp. 406-410

43 Balibar in Bostrenghi & Santinelli, 2007: 207; Althusser, 1995: 67

44 Austin, J.L., *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford, 1976 (1962). Austin speelt een belangrijke rol in het denken van Virno. Zie *Contrapunt* 18, p. 400

Machiavelli is te vergelijken met een reusachtig en complex performatief. “*C’est pourquoi d’ailleurs il est énoncé à la première personne, caractéristique essentielle des performatifs selon Austin, et il met en scène sa première personne*”.<sup>45</sup> Maar tegelijkertijd wordt een eventueel scepticisme dat het gevolg kan zijn van een alles relativerende en subjectivistische performativiteitstheorie ook weer rechtgetrokken en leert hij precies van Machiavelli dat de doeltreffendheid van het discours als het ware terugdeinst naar iets dat meer onpersoonlijk is, naar het onhandelbare en ongrijpbare “*cosa*”.

45 Balibar in Bostrenghi & Santinelli, 2007: 208

## Fugato Negri's initiatieverhaal in een brievenroman

Tussen 10 oktober 1981 en 7 april 1982 schrijft Negri vanuit de speciale afdeling van de gevangenis van Rebibbia *Pipe-line*, een roman in de vorm van brieven.<sup>1</sup> Drie jaar eerder dan de datumtekening van de laatste brief, op 7 april 1979, was de veelbelovende professor politicologie aan de universiteit in Padova en gastlector aan de École Normale Supérieure in Parijs, gearresteerd op beschuldiging van verschillende moorden waaronder die op de toenmalige premier Moro. Hij zou lid zijn van de terroristische *Brigate Rosse* en zich schuldig hebben gemaakt aan samenzwering tegen de Italiaanse regering. Uiteindelijk kon men hem niet in verband brengen met de terreurbeweging en evenmin met de moorden, maar hij werd toch in 1983 veroordeeld tot 30 jaar gevangenisstraf. Zijn publicaties zouden moreel verantwoordelijk zijn voor de terreur en het geweld.

*Pipe-line* werd geschreven naar aanleiding van deze traumatische geschiedenis. De plaats, de tijd en de gebeurtenissen waarover verslag wordt gedaan, zijn allemaal reëel. Dit neemt niets weg van het feit dat Negri expliciet het genre van de fictie hanteert. Het verhaal dat zich weeft doorheen de brieven, is dat van een revolutionaire beweging en van de politieke bewustwording van de jonge Negri. Het speelt zich af tussen het einde van de jaren 40 en de dag van zijn arrestatie in 1979, in Veneto, Sicilië, Parijs, Israël, Genua, Turijn. Aan het woord is een verteller die schrijft in de ikvorm, Antonio Negri dus, hoewel wie of wat hij is, in vraag wordt gesteld. Hij richt zich tot een jonge vriend, David, die in Frankrijk woont en wiens stem we slechts vermoeden en ons kunnen verbeelden via de antwoorden van de schrijver. Verder wordt verwezen naar verschillende personages met gedocumenteerde identiteit (Rosenzweig, Merleau-Ponty, Panzieri, Leopardi,...) en andere personages van wie onopgehelderd blijft of ze fictie zijn dan wel reële geschiedenis (David, Souzy, Jürgen, Virgilio,...). De auteur verplaatst feiten naar het fictieve domein, en de vanzelfsprekendheden van zijn bestaan, zijn persoon, zijn rol, zijn plaats en zijn identiteit naar vragen en twijfel. "Ik begrijp dat je me vraagt naar mijn naam", schrijft hij in de eerste brief.<sup>2</sup> Hij gebruikt het genre van de brievenroman om zijn geschiedenis en levensverhaal te vertellen omdat hij hoopt op die manier de onzekerheden omtrent zichzelf te elimineren. Het zijn de onzekerheden van een existentiële crisis, veroorzaakt door het trauma van de arrestatie. Negri's wereld van een geëngageerd intellectueel, leraar aan prestigieuze instellingen, publicist met internationale erkenning, criticaster van beleidsontwikkelingen, is haar structuur en soliditeit kwijt. Het ene moment zit hij nog te speculeren en te discussiëren over vermeende daders van de ontvoering van Moro terwijl het volgende moment hij voor diezelfde ontvoering wordt aangehouden. En omdat het kader van de wereld rondom zijn bestaan is ineengestuikt, gaat hij zich vragen stellen over zichzelf. Negri verplaatst zich

1 Negri (Einaudi, Torino, 1983; Derive Approdi, Roma, 2009)

2 Negri, 2009 (1983): 9 "comprendo la tua domanda (...): dimmi il tuo nome"

in iemand anders, David, om aan zichzelf te vragen, wie ben ik? Wat is mijn geschiedenis? Hoe te beginnen aan de vertelling van mijn naam en geschiedenis? De herinneringen laten spreken? Hij vreest de herinneringen want al te vaak zijn ze ijdelheid en vervangen ze de werkelijkheid eerder dan dat ze in haar gedrenkt zijn.<sup>3</sup> Al te vaak zijn herinneringen ideologie en zelfgenoegzaamheid. In de gevangenis waar hij woont, is geschiedenis de kwelling van een versteend verleden dat gekant is tegen het leven. De vraag is: hoe uit te breken uit de gevangenis van het verleden? Negri antwoordt: met de verbeelding en het verhaal want enkel deze breken met de onverschilligheid en met de stenen vesting van het verleden. Hij vindt zijn naam slechts terug in de verhouding met de geschiedenis die samen met hem heeft plaatsgevonden, in de doorleefde geschiedenis waarin hij zich heeft gevormd. “Ik vertrouw de stelling toe aan het verhaal. Het motief is materialistisch: dat het leven een sacrament is, een mengeling van goddelijkheid en werkelijkheid en dat, op deze oppervlakte, liefde en geweld sociale entiteiten vormen, collectieve identiteiten. Een levende vloed. Een pipeline.”<sup>4</sup>

Dit is niet anders uit te leggen, meent hij, “het is in de herkenning van onszelf in een gemeenschap dat we onszelf terugvinden”.<sup>5</sup> In de titel vat Negri een ‘vloed’ van betekenissen en verwijzingen samen; in die zin en ondanks het prozaïsch technisch aandoend karakter is het een klassiek iconische titel. In een *pipe-line* vloeit iets, om te beginnen een vloed aan betekenissen en verwijzingen. De titel is zelfreflecterend. Een pijpleiding doet denken aan olie en bijgevolg verwijst de titel naar het belangrijkste motief en de grondstof van de economische boom die de Veneto-streek heeft gekend in de jaren waarin het verhaal zich afspeelt. Overigens heeft dit economische wonderverhaal het landschap van Veneto letterlijk herschape(n) in een netwerk van pijpleidingen. Intertekstueel verwijst de oliepijpleiding naar de titel van de laatste roman-in-wording van Pier Paolo Pasolini, *Petrolio*.<sup>6</sup> Daarenboven wordt deze verwijzing ondersteund door het refereren aan de vuurvliegjes die er in de eerste brief van *Pipe-line* nog zijn en later niet meer. Pasolini was ook de auteur van een artikel dat de veranderingen van na de Tweede Wereldoorlog, – de industrialisering, de technicisering, de desastreuze gevolgen voor het milieu,

3 Ibid.

4 o.c., p. 10 “Affido la tesi al racconto. Il canovaccio è materialista: che la vita sia un sacramento, un miscuglio di divinità e realtà e che, su questa superficie, amore e violenza formino essenze sociali, identità collettive. Un flusso reale. *Pipe-line*.”

5 Ibid. “è nel riconoscersi di una comunità che afferriamo noi stessi.”

6 Pasolini, P.P., *Petrolio*, Torino, Einaudi, 1992. Lang voor de postume publicatie was de onafgewerkte roman met bepaalde van zijn beelden en woorden bekend bij het publiek, dit ondermeer door gepubliceerde artikels, verwijzingen in brieven of uitspraken van Pasolini zelf. Er zijn verschillende parallellen tussen de controverste auteur Pasolini en Negri, zoals bijvoorbeeld dat ze beiden min of meer van dezelfde provinciale regio afkomstig zijn, communist waren op een onorthodoxe wijze en daartoe gekomen via katholieke weg, veel te stellen hadden met armoede, oorlog en verzet. Politieke kritiek wordt gekoppeld aan een reflectie over sacrament, profetie en meer algemeen, ritueel. Gramsci was belangrijk. De meest opvallende parallel is dat ze beiden hun kritische verhaal van het naoorlogse Italië ophangen aan het beeld van de olie van ENI en van de christendemocratische ondernemer Mattei, dit koppelen aan een autobiografisch verhaal en gieten in een experimentele roman. Ze hebben ook hun voorliefde voor de Griekse tragedie gemeen, en bij beiden leeft een foucaultiaans idee van macht en biopolitiek; op dit laatste aspect kom ik terug naar aanleiding van Agamben.

de verwevenheid van deze materiële veranderingen met de christendemocratische politiek en met een bepaalde 'geest' onder de mensen, van slaafsheid, consumentisme, smakeloosheid, onwetendheid –, voor altijd vastklonk aan het beeld van de verdwenen vuurvliegies.<sup>7</sup> Negri presenteert in zijn brievenroman herinneringen, bedenkingen, beschrijvingen, interpretaties, verhalen, bekentenissen, getuigenissen, gehoorde uitspraken, gelezen aforismen, poëzicitataten, filmrecensies, reisverhalen, ingebeeelde dialogen, en hij doet dit op een associatieve manier zoals ze in zijn innerlijke wereld opkomen. Associatief wil zeggen dat de ene gedachte buitelt in de andere, dat er logische sprongen worden gemaakt, dat er tegenstrijdigheden zijn terwijl men toch ook de indruk heeft van een continuüm: de ene gedachte vloeit uit de andere. De titel verwijst naar dit vloeien. Gedachten worden voorgesteld, niet op cartesiaans heldere, onderscheiden en systematische manier doch onduidelijk en onbeheerst zoals ze zich voordoen, open naar het toeval dat aan hen kleeft, zonder dat ze in een strakke volgorde worden geplaatst, en tegelijkertijd met een zekere samenhang, dichtheid en richting. Vloed verwijst naar de onopzettelijke natuurlijkheid, de spontaneïteit en tenslotte ook naar veelheid en rijkdom. De brieven getuigen van een rijke gedachtewereld en laten kennismaken met een 'vloed' van literaire en feitelijke wetenswaardigheden, namen, verzen, boeken, figuren en personages. Terwijl je de brieven niet allemaal hoeft te lezen om er de strikt logische opbouw van te volgen, want die is er niet, of om je elke anekdote in zijn concrete bijzonderheid in te prenten, want details zijn maar details, is het toch nuttig ze als een verhaal en in hun totaliteit tot je te laten doordringen. Samen genomen en in hun verband vertellen ze immers over de 'algemene geest', die een vloed is. Daarmee komen we bij de theoretische en/of filosofische overdracht van de titel. *Pipe-line* verwijst naar een veelheid, een multitude of een vloed zoals het hier heet, van argumenten, principes, problemen of woorden en zinnen. Het gaat evenwel niet over een veelheid waar tussen geen verband zou bestaan, wel integendeel. De pipeline is ook een logisch procédé dat erin bestaat tegelijkertijd twee (of meerdere) verschillende bewerkingen te doen die noodzakelijk zijn in de uitvoering van een functie zonder een volgorde te respecteren en zonder te wachten op de volgende bewerking, zoals in het systeem van de lopende band. De pipeline (die van toepassing is in digitale logica) neemt in feite een loopje met de tijd. Ze hoort bij een architectuur van netwerken. Zoals Negri het begrijpt, komt de netwerkconstructie overeen met de manier waarop Spinoza de oorzaak denkt en met Machiavelli's tijdparadigma van *virtù* en *fortuna*. Anders dan in de traditionele opvatting van oorzaak en tijd als lineaire eenrichtingsverhoudingen, heeft oorzakelijkheid in de immanente benadering van Spinoza een netwerkstructuur en is er bijgevolg sprake van wederzijdsheid, verwevenheid en van een samenkomen in de tijd van factoren. Daarom gaat Negri terug naar zichzelf om de gemeenschap te vinden, en gaat hij naar de gemeen-

7 '1 febbraio 1975. L'articolo delle lucciole' in *Scritti corsari*, Garzanti, Milano, 1975, pp. 128-134. Vertaling titel: '1 februari 1975. Het artikel van de vuurvliegies'

schap om zichzelf te vinden. De verhouding van oorzaken tot gevolgen is ingewikkeld, ondoorzichtig, belevend, zelfbevestigend, escalerend, aanzuigend, meesleurend, wederzijds, veelvoudig en zichzelf vermenigvuldigend, als een vloed. Oorzaken zijn verwickeld in de tijdsproblematiek omdat de verschillende factoren samenkomen 'op een bepaald moment' en pas 'in de tijd' werkelijke oorzaak worden. Tijd wordt ervaren als de gelijktijdigheid van het niet gelijktijdige (vervloeijing van verleden in het heden, heden in toekomst, en heden in het verleden), als de cyclische terugkeer of herhaling van steeds hetzelfde (dag en nacht, getijden en seizoenen) en als onomkeerbaarheid (dit vooral met betrekking tot de dingen die we ondernemen). Tijdervaringen zijn niet op een strikte wijze van elkaar te onderscheiden want elk van deze drie aspecten wordt pas ervaren in hun samenhang en in een vervloeijing. Uitdrukken ervan kan het best op een verhalende manier. *Pipe-line* verwijst dus naar de filosofische reflecties van Negri en naar het feit dat er tussen zijn afzonderlijke werken een verband is. Meer in het bijzonder verwijst de term naar de reflecties over Machiavelli en Spinoza waar oorzaak en tijdsproblematiek aan de orde zijn, en naar de politiek theoretische bespiegelingen waar machtsverhoudingen en de problematiek van ik tot de gemeenschap gethematiseerd worden. De getuigenis van de levensherinneringen wordt gebruikt om een persoonlijk trauma te verwerken en is er op gericht terug grip te krijgen op het eigen perspectief en het eigen ritme tegenover de profielen en bewegingen van de wereld rondom. Vandaar de voortdurende verplaatsingen, vertragingen en versnellingen: dit is een zoeken en proberen zich terug in te schakelen in de levensvloed. De getuigenis wordt gevat in het genre van de brievenroman om aan maatschappijkritiek te doen, om zichzelf, zijn generatie, zijn gemeenschap en zijn land een spiegel voor te houden. *Pipe-line. Lettere da Rebibbia* doet een beetje denken aan de *Lettres Persanes* minus de spot en met een lach die veel bitterder is.<sup>8</sup>

In elke brief vertelt Negri over een bepaalde episode, een gebeuren of een ontmoeting die niet in het verleden zijn verdwenen maar een aspect onthul-

8 *Lettres Persanes* van Montesquieu, in *Oeuvres complètes*, Seuil, Paris, 1964. Naast het gebrek aan spot in Negri's brievenroman, is een ander verschil met de *Perzische Brieven* de afwezigheid van vele perspectieven. In Negri's brieven is eigenlijk enkel één stem te horen, die van de ik-verteller, Negri zelf, en de stem van de fictieve correspondent laat zich enkel raden. De nadruk ligt op schilderingen van het landschap en verhalen van 'harde' gebeurtenissen terwijl de auteur van de 18de eeuw gewoontes en mores opvoert in brieven die communiceren over intimiteiten, gevoelens en gedachten. Bij Montesquieu worden verschillende brieverschrijvende personages opgevoerd waardoor de stelling van een ongeordende menigte veel plausibeler wordt. Dit is niet de enige plaats waar Negri, niet consequent met zichzelf, zich blijkbaar moeilijk weet te verplaatsen in een romaneske toepassing van zijn eigen stelling. Om Negri tegemoet te komen kan hier worden opgemerkt dat Montesquieu van oordeel was dat in een despotisch geregeerde staat vrijwel geen satirische geschriften voorkomen terwijl ze wel verbreid zijn in een democratie waar ze algemene spotlust aanwakkeren en ervoor zorgen dat het volk zijn lijden beter verdraagt. Zie *De l'Esprit des Lois*, Livre XII, 13, o.c., p. 603. Dit bevestigt in een zekere zin Negri's stelling dat onze westerse democratieën ondemocratisch zijn en er dus niet de juiste 'geest' bestaat noch de juiste vrijheid om de spot te drijven en ironische teksten te schrijven. Uiteraard dient ook herhaald en onderlijnd dat Negri de tragische geschiedenis, gevangenis en jarenlange ballingschap, écht heeft meegemaakt.



len van de initiatie tot de persoon die hij nu is. Elke episode is gesitueerd op een bepaalde plaats en in een tijd wat het verleden optilt tot een levendig gebeuren waarop mensen (Negri om te beginnen) met hun leven betrokken zijn en waarover je een verhaal kunt vertellen. In de mate dat het ruimtelijk en tijdprofiel worden getekend, krijgt het verhaal vorm en wordt iets algemeen, iets objectief of iets feitelijk in het ik gekristalliseerd, en omgekeerd. Hij gaat terug naar zijn jeugd en Veneto van eind de jaren 40 en begin de jaren 50. De volkse regio waar Negri opgroeit, is een zacht en zeer droog land. Droog zijn de lichtvliegjes die men op meimaanden in een bokaal probeert te vangen, droog de lange rijen fietsers in witte kielen die 's morgens vroeg als kolommen mieren naar de enkele fabriek schuifelen, of het stof dat zich tijdens de zomermaanden verzamelt op de platanen. Droog en hard is de taal van de priester tijdens de zondagpreken. De Verlichting en de 18<sup>de</sup> eeuw zijn in Venetië blijven hangen en hebben nooit het Veneto-achterland bereikt. De kerk is er alles: overal aanwezig en machtig. Negri's verhouding met de kerk is van fysieke aard, droog en hard. In het begin van de jaren 50 beleeft de kerk voor de eerste keer een crisis. Een effect van die crisis is een appel tot getuigenis. Op het moment dat Negri zijn adolescentiejaren achter zich laat, beleeft hij aan de lijve dit christelijke appel tot getuigenis, liefde en armoede. Om de gelofte tot uitdrukking te brengen, kiezen enkele van zijn vrienden voor het priesterschap. Op dat moment begrijpt Negri nog niet dat de keuze voor armoede een keuze tegen het kapitalisme betekent en hij laat politiek over aan de priesters. De sociale kwestie, denkt hij, is iets dat hem en Veneto niet rechtstreeks aangaat, maar iets van het zuiden van het land, dat derdewereldland dat door een roofzuchtige accumulatiehonger Italië is binnen gesleurd en daardoor nog meer verarmd, geroofd en uitgebuit is geworden. De sociale kwestie is een derdewereldprobleem en Negri's eerste bekommernis voor sociale rechtvaardigheid is omtrent de omstandigheden in de Mezzogiorno. Het is een bepalende antinomie in zijn vorming: aan de ene kant zijn geboortestreek Veneto, een goed gevormde gemeenschap waar hij aan deelneemt en waarin hij getuige is, aan de andere kant het Italiaanse zuiden, een wereld van ontbering en armoede waartoe hij gedreven wordt door gulheid en liefdesverlangen. Negri's gevoel voor de sociale problematiek is nog een negatieve passie. Zoals elke passie is het een spontane activiteit van de ziel maar negatief omdat het lijden overheerst op het vermogen om te reageren. Het eerste gevolg van die beroering voor het zuiden is een dubbelzinnige stap in de bewustwording en het besef van de armoede van zijn thuisstreek. Hij wordt actief in de vakbond, ontdekt de oktoberrevolutie. Armoede wordt het teken van het collectieve en in de arme vindt hij het subject van verandering.

Als hij 20 is, in 1954, brengt Negri het wintersemester door in Parijs en volgt er les bij Hyppolite, Alquié, Gurtvitch en Bachelard. Met Merleau-Ponty heeft hij een kortstondige 'verblindende' ontmoeting.<sup>9</sup> In de vakantie gaat hij naar Sicilië en ontmoet er Danilo Dolci, de activist voor geweldloosheid. Hij is ondertussen lid van de Socialistische Partij die in Padova de boven-

toon voert in de arbeidersbeweging. Hij leest Hegels *Phänomenologie*, studeert intens. Toch kan studie en cultuur hem niet wegtrekken van de “*grammatica van de getuigenis en het samengaan van theorie en praktijk die zijn bestaan een structuur gaven*”.<sup>10</sup> De idee dat de arbeiders en de werkmensen in het algemeen de collectieve vertegenwoordigers zijn van de armoede, verankert zich steeds steviger in zijn geest. In Sicilië leert hij naast Dolci enkele communisten kennen die hem vertellen over de grondbezettingen en de opstanden van de boerenarbeidersklasse.<sup>11</sup> Deze gebeurtenissen, ontmoetingen en de dood in 1953 van Stalin brengen hem tot gesprekken met zijn grootvader van vaders kant, Enea, vroeger een dagloner, en nu portier in het pandjeshuis in Bologna. Enea is communist en hij vertelt over zijn haat voor de fascisten, over hoe die zijn zoon, Negri's vader, ook een communist, kapot hebben gemaakt met hun folterpraktijken. Negri begrijpt niet. Hij is op zoek naar geluk, naar de liefde van een vader die hij mist, en stoot op de ellende van een gewelddadige macht en ideologie. Deze tegenstelling zal hem de rest van zijn leven begeleiden, de tegenstelling tussen de wazige gevoelens verbonden met familie, volkse traditie, geboortestreek, en de ruwe reactie van wat niets anders is dan helder en simpel geweld. Zo kiest hij “*voor de eenzaamheid*” van zichzelf en enkele vrienden.<sup>12</sup> Hij stroopt de mouwen op en zet zich aan het werk in het enige domein waar eenzaamheid productief kan zijn, namelijk in de studie. Het is een vreemde paradox: praktische keuzes die de abstractie van zichzelf als individu willen overwinnen, stellen de noodzaak van een afzondering van de praktijk, van alleen en abstract te zijn, zoals bij lectuur en studie. Hij verdiept zich in de lectuur van Gramsci, Marx, Lenin maar Negri begrijpt ze niet. De marxisten betekenen op dat moment een materialistische filosofie die hem vreemd en anachronistisch overkomt. Het zal nog lang duren en grote omwegen vergen vooraleer hij het materialisme begrijpt. Het theoretische bezwaar tegen de marxistische filosofie verzinkt evenwel in het niet tegenover de frustraties van de praktijk: in de officiële arbeidersbeweging is de getuigenis onmogelijk. De stimuli van het collectieve verlangen zijn niet ondergeschikt aan de creativiteit die hij overal waarneemt doch aan een collectieve vervreemding van de organisatie gelijk aan de vervreemding van de politieke macht en uitbuiting. De hegemonie van Gramsci zoals ze door Togliatti wordt geïnterpreteerd, is cynisch en burgerlijk. Negri leert

9 o.c., p. 19 “*Fuggevolmente mi abbagliò Merleau-Ponty*” is het enige wat Negri in dit werk over de Franse denker zegt. Met deze korte zin en dit krachtig beeld dat een zekere spanning bevat (hij wordt als door de bliksem verblind, getroffen, op een vluchtige, lichte manier) onderstreept hij het belang van de ontmoeting. Het is een voorbeeld van de schrijfwijze van Pipe-line.

10 o.c., p. 20 “*la cultura non riusciva a strapparmi a quella grammatica della testimonianza e a quella comunione di teoria e prassi che strutturavano la mia esistenza.*”

11 In 1949-50 vonden in Zuid-Italië acties plaats van de boerenarbeiders die niet enkel leidden tot een *Riforma agraria* en de oprichting van de *Cassa del Mezzogiorno* maar ook exemplarisch zullen zijn voor de acties van de Italiaanse arbeidersbeweging in de daaropvolgende twee decennia. Voor een beschrijving van de beweging van de Zuid-Italiaanse boeren, zie Ginsborg, 1989: 160-187

12 Negri, 2009 (1983): 23 “*Così scelsi la solitudine*”

in die tijd niets van Gramsci. Wat Marx betreft, probeert hij een systematische lectuur. En ook hier zal het nog lang duren vooraleer hij begrijpt dat meerwaarde te maken heeft met productieactiviteit en dat uitbuiting en arbeidsdwang de basis vormen voor de menselijke geschiedenis. Negri en zijn vrienden verkiezen een onderzoek van het werkveld boven de theorie: ze observeren en meten de ellende van de massale immigratie van de Zuid-Italiaanse bevolking naar het noorden.

Tussen '54 en '55 gaat Negri naar Israël werken in een kibboets. Israël betekent Souzy, Ernst Bloch, Rosenzweig. De kibboets die leeft van producten met hard labeur gewonnen van de woestijn, is van een orde die hem doet denken aan zijn oude thuisland. De kibboets verwijst naar de materialistische 'clinamen'-theorie van Democritos en Epicurus; ze maakt geschiedenis van de natuur, een natuurlijke geschiedenis à la Foucault. Dit is de periode van de discussies met Souzy over de Oktoberrevolutie en de vraag hoe te ontsnappen aan de gevaren van een haat die zuivere administratie is geworden. Hoe te vermijden dat de negatieve passie, de beroering, een eigen leven gaat lijden en gewelddadige praktijk wordt, is een constante bekommernis. Of hoe te vermijden dat de revolutie verandert in een monsterlijk spook? In de jaren die volgen valt Negri ten prooi aan de illusie van de dialectiek en meent hij dat deze een utopie bevat: een bedrieglijk verhaal; dialectiek is een filosofie van de restauratie. Hij verblijft een tijd in Napels, studeert en werkt in het historisch studiecentrum Istituto Croce. Chabod die hij er leert kennen, laat hem kennismaken met de hermeneutiek. Een andere meester van die jaren is Garin. Hij vermeldt niet dat de eerste school heeft gemaakt met zijn commentaar op Machiavelli en de tweede met zijn studies over humanisme en renaissance.<sup>13</sup> Hij vermeldt wel hun betekenis voor het verzet tegen het fascisme. Nadenken over geschiedenis leidt tot de overtuiging dat de doorleefde ervaring tegenstrijdig is: naïviteit en reflectie wisselen van rol. Utopie en realisme zijn twee kanten van eenzelfde praktijk en het is slechts door er in te duiken dat we leren zwemmen in de zee van de filosofie. Negri wordt gewonnen voor de immanente benadering. Materialistisch inzicht en het bewustzijn van de reële productieverhoudingen blijven evenwel omfloerst. De stad, industrie en arbeidersbeweging zitten nog niet in het kader van zijn beschouwingen: het duurt lang en het is een lange weg vooraleer Negri zijn focus verplaatst van de landarbeiders naar de industriële arbeiders. Dit schrijven over de prehistorie is moeilijk en maakt hem bang.<sup>14</sup> Het is een discussie met zichzelf en een publiek maken van zijn armoede. De vloed moet beheerst worden door de rede. En toch, brengt de uitdrukking van de vloed geen energie vrij? De pipeline moet vloeien.

Op het einde van de jaren 50 neemt het verhaal een wending en stopt de prehistorie. De auteur ontdekt Marcuse, leest Heidegger, Husserl en Wittgenstein. Het algemene humanisme waarop zijn jeugdige filosofische

13 Chabod (1964); Garin, E., *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari, 1964. Dit werk verscheen eerst in het Duits: *Der italienische Humanismus*, Francke Verlag, 1947

14 Negri, 2009 (1983): 47

illusie was gebouwd, geraakt in een crisis door het husserliaanse ascetisme en het wittgensteiniaanse mysticisme. In diezelfde periode dwingt Althusser van zijn kant het Franse denken tot een analoge kritiek ook al is dat in een andere cocktail van theoretische elementen. Negri eist voor zijn generatie, de Italiaanse, de verdienste op en het geluk ook, als eerste in Europa ondergedompeld te zijn in een echte praktijk. Ook daarom zal de Italiaanse beweging van '68 zo anders zijn dan elders in Europa. Hij reist vanuit het Padovaans Istituto di Filosofia del Diritto vaak naar Duitsland. De rechtsinstututen, zoals dat van Padova, zijn bolwerken van conservatisme, heilig in hun formalisme, echte academische baronieën waaruit hij moet ontsnappen. In '59 leert hij in Tübingen een groot personage kennen, Jürgen, die enkele jaren later zal omkomen in de bergen. Hij leert van deze oud theoloog en socioloog dat je Marx moet verbinden met Heidegger. Hij komt ook dichterbij het marxisme dankzij de Frankfurter Schule met haar joods, ethisch radicalisme dat de echte betekenis van profetie en heilsverwachting duidelijk maakt en hem laat reflecteren over de betekenis van uitzondering, uitsluiting en scheiding in confrontatie met dialectiek.

In de jaren van zijn politieke afwezigheid zijn in Veneto ongelofelijke dingen gebeurd. De vuurvliegjes zijn verdwenen en het landschap is veranderd in een *Deserto Rosso* met kranen, schoorstenen, fabrieken, merktekens en overall grote vrachtwagens.<sup>15</sup> De nieuwe arbeiders van de economische wonderjaren zijn het leven op het platteland gaan haten en vinden het enkel nog goed voor het weekend. Negri gaat vaak naar Turijn, wat voor hem een duik betekent in iets onbekend, wild en verschrikkelijk. De markt van arbeidskracht is in Fiatstad geen theoretische voorstelling maar een rauwe werkelijkheid; het is een markt van menselijk vlees. Nooit was rationaliteit meer vulgair dan hier. Negri leest Marx opnieuw en geeft lessen waarin hij *Das Kapital* commentarieert voor een groep arbeiders van Porto Marghera. Het is een bijzondere ervaring: de meerwaardetheorie en de wet van de oorspronkelijke accumulatie beschrijven de dagelijkse uitbuiting van zijn toehoorders. Zij kunnen niet geloven dat deze dingen werkelijk geschreven staan bij Marx; dit is wat ze meemaken in de fabriek.

In juli 1960 is er in Genua een golf van protestacties die veel mensen van Negri's generatie beleven als een beslissende episode. In de lente die voorafgaat aan de Genovese zomer van dat jaar heeft de christendemocraat Tambroni in Italië een rechtse regeringscoalitie gevormd met de externe steun van de exfascisten van MSI. Aangemoedigd door dit succes wil de fascistische partij uitgerekend in de havenstad van arbeiders en verzet haar congres houden. Het is een regelrechte provocatie die beantwoord wordt met antifascistische betogingen, eerst brutaal onderdrukt, dan gevolgd door

15 Cfr. n6. De economische boom van de jaren 60, onder impuls van ENI-baas en oliemagnaat Mattei, herschiep het landschap van de Povlakte in een 'rode woestijn'. De filmregisseur Antonioni beschrijft dit nieuwe landschap en de mentaliteit die hoorde bij de nieuwe economische realiteit (het platteland dat dient om er weekendhuisjes in neer te poten, de drift om alles vol te betonnen, et c. maar ook het culturele en psychische onbehagen) in de film *Deserto rosso* (1964). Zie ook *Contrapunt 1*, p. 27

een algemene staking en massale spontane betogingen. Uiteindelijk valt de regering Tambroni. Deze kroniek is het verhaal van een massabeweging waarin Negri en zijn vrienden opteren voor anarchistisch syndicalisme en waar de eerste wapens verschijnen, wapens die in de strijd van de arbeidersbeweging een normaal iets zijn en een begin markeren, aldus Negri.<sup>16</sup> Juli 1960 is de geboortedatum van een beweging. Negri ontmoet Panzieri. Hij is de eerste zuivere materialist die de filosoof leert kennen, iemand die altijd opnieuw de dingen probeert. Voor Panzieri is werk eerst en vooral dit materiële doen, uittesten, proberen, zoeken en overnieuw beginnen; werk is ambacht. Pas daarna komt de industriële arbeid. Negri leert van Panzieri de betekenis van echt materialisme, à la Bacon. Het is materialisme met een ironie die fungeert als antidotum tegen het gebrek aan rigueur van Gramsci en tegen het gebrek aan concrete ervaring van Togliatti en zijn elites. Aangetrokken door het gebeuren van Genua strijken in Italië de vreemdste groepen onorthodoxe marxisten neer. De enigen echter die indruk maken op Negri en Panzieri zijn de mensen van *Socialisme ou barbarie*.<sup>17</sup> Panzieri leert Negri dat het socialisme van de Sovjetunie een planmatig kapitalisme is, steunend op hetzelfde ontwikkelingsproces en bijgevolg dezelfde uitbuiting als het westerse kapitalisme. Zo ontstaan twee arbeidersbewegingen: de officiële van partij en vakbond en de reële die een echte beweging is en zich zowel tegen het kapitalisme als tegen de officiële arbeidersbeweging verzet. De officiële, onechte beweging probeert de uitbuiting te plannen terwijl de tweede strijdt tegen de uitbuiting. Panzieri leert Negri dat er twee mogelijkheden zijn. Ofwel opteert men voor de voortdurende technologische herstructurering van de uitbuitingsorganisatie tussen fabriek en maatschappij en kiest men bijgevolg voor het kapitaal. Ofwel opteert men voor de voortdurende herpositionering en nieuwe samenstelling van het proletariaat in de strijd tussen fabriek en maatschappij en kiest men voor de alternatieve, onorthodoxe reële arbeidersbeweging. Bij deze hoort een nieuwe en andere methode die vertrekt van het eenvoudige en opgaat naar het complexe. Das Kapital houdt op een heilig boek te zijn. Dit is het begin van *Quaderni Rossi*. Het samenkomen van de emotie, ontstaan in het massale protest en de bepaling van een nieuwe analytische onderzoeksmethode, heeft Negri en vele anderen bevrijd van een romantisch en rebels antikapitalisme (waarbij hoe dan ook het antikapitalisme en de rebelseid bevestigd worden). Zonder dit samengaan zou de geschiedenis van de Italiaanse arbeidersbeweging in de daaropvolgende jaren anders zijn verlopen. Panzieri is een fascinerende intellectueel en een intimiderende politieke figuur voor Negri die zichzelf ziet als een jonge provinciale filosoof en die in deze nieuwe praktijk een uitweg zoekt naar de wereld.

Twee jaar na Genua is autostad Turijn het baken. De verbeelding wordt iets materieel met de arbeidersopstand van Piazza Statuto in 1962. De arbeidersstrijd van Fiat die na een decennium is losgebarsten, verplaatst zich van

<sup>16</sup> Negri, 2009 (1983): 69

<sup>17</sup> *Socialisme ou barbarie* van Castoriadis en Lefort: zie *Contrapunt 1*, p. 28

de werkplaats en de fabriek naar buiten, naar de straat en de stad.<sup>18</sup> Piazza Statuto is een aanval tegen de vanzelfsprekendheid van de vakbond en tegen de institutionele macht gebaseerd op onderhandeling. Men wil niet langer weten van de vertegenwoordiging door de officiële arbeidersbeweging. Deze ontkenning van vakbond en partij komt samen met andere factoren en zorgt voor een verandering, een discontinue wending: oude proletariërs afkomstig van het zuiden die gekozen hebben voor de emigratie na de nederlaag van de grondbezettingen, ontmoeten *Rocco e i suoi fratelli* die zijn losgelaten in de grootstad, vernederde communisten, en Negri en de zijnen.<sup>19</sup> Het is strijdend tegen industriële arbeid en tegen deze gedwongen verkoop van zichzelf dat men met alle regels van de maatschappij in botsing komt. Loonwerk is tegen de menselijkheid.

De laatste groet die miljoenen arbeiders in 1964 brengen aan Togliatti, met de vuist omhoog, is een rouwgroet maar ook een teken van trots, eer en de wil om actie te voeren. Onmiddellijk na de begrafenis gaan Negri en arbeiders van de Vetrocoke-fabriek vlugschriften uitdelen aan de fabrieken van Porto Marghera. De vlugschriften maken het alternatief duidelijk: er zijn hervormers en er zijn arbeiders; de eerste bevelen, de tweede ontvangen een loon. “*We wonnen de regel van twee terug – dienstknecht en baas, proletariër en kapitalist en we hieven de derde op, de bemiddelaar, de politicus.*”<sup>20</sup> Dit is de tijd van de tijdschriften *Quaderni rossi*, *Classe operaia*, *Contropiano*. Negri vertelt aan David over Virgilio, zijn Vergilius, zijn gids in de ingewanden van de grote helse machine, een mecanicien, arbeider van de Marghera Petrolchimico. Anders dan in Turijn biedt in Marghera en in Veneto de arbeidersgemeenschap weerstand, en elke strijd van Negri en zijn vrienden is een botsing tegelijk met baas en vakbondsmensen. Virgilio is een rondborstige, gulle, praatzieke, vrolijke dikzak met wie hij tijdens drink en eetgelagen een groot deel van hun taal-kundig arsenaal smeedt. Het komt er op aan de abstracte en bedrieglijke namen die de vakbond aan de dingen gaf, semantisch om te keren, empirisch te verduidelijken, en te verbinden met wat er werkelijk toe doet. Dat moeten die vlugschriften vertellen. Laat ons de woorden terugbrengen tot hun betekenis, zeg Virgilio, en ze plaatsen in een bepaald semantisch veld

18 Zie *Contrapunt 1* waar dit zelfde verhaal vanuit een iets ander perspectief wordt verteld, pp. 31-35

19 In 1971 was ongeveer 17% van de Noord-Italiaanse bevolking afkomstig van Zuid-Italië. Deze binnenlandse migratie heeft het land politiek, economisch en cultureel indringend beïnvloed en veranderd. Het verplaatsen van een agrarische bevolking met haar eigen oude cultuur naar de industriële en niet voor de toevloed toegeruste grootsteden heeft nefaste en traumatische gevolgen gehad. In de Italiaanse taal heeft men deze migratie of toevloed met allerlei hyperbolen bedacht, zoals ‘esodo’ (‘exodus’), ‘tragico’ (‘tragisch’) of ‘biblico’ (‘bijbels’). Het zijn deze hyperbolen die het woordenarsenaal van de radicale filosofen en met name van Agamben, Negri en Virno spijzen. De regisseur Visconti heeft in de film *Rocco e i suoi fratelli* van 1960 een meesterlijke beschrijving neergezet van het emigratiefenomeen met het verhaal van een familie, afkomstig uit Puglia, die uiteenvalt en oplost in het moderne zuur van het industriële Milaan. In de pipeline van de titel zit ongetwijfeld ook dit beeld van de ‘toevloed’ van arbeidskrachten, naast de olie een even belangrijk basiselement van Italië’s ‘economische wonderverhaal’.

20 Negri, 2009 (1983): 88

– de maieutiek is een praktische bewerking.<sup>21</sup> Virgilio spreekt over zijn project niet in het Latijn of in het Florentijns doch in het dialect van Veneto. Van hem leert Negri dat strijd slechts geldig is indien hij raakt aan de materiële basis van het subject.

In elke brief onderbreekt de schrijver het relaas van zijn vorming in het materialisme onder voorgedij van opeenvolgende leermeesters en gidsen en het daarmee parallelle overgangsverhaal van jeugd naar volwassenheid en verplaatst zich naar het heden en naar de omstandigheden die het motief vormen van de roman, met name de gevangenis van Rebibbia. De jaarwisseling van 1981 naar 1982 is het derde nieuwjaar dat hij doorbrengt in de gevangenis. Hij is in het gezelschap van vrienden deze keer en vindt troost in de solidariteit van zijn broeders. In zijn herinnering keert hij terug naar nieuwjaar 1968, naar de eerste grote autonomiebeweging van de Petrolchimicofabriek en naar de geboorte van zijn zoon. De twee gebeurtenissen zijn met elkaar te vergelijken in die zin dat een beginnend collectief een nieuw subject is, en dus zoals de geboorte van een kind. Toch is nieuwjaar 1968 het meest onrustige dat Negri heeft gekend. In Marghera begint de strijd als gevolg van de autonome beslissingen van de arbeiders en iedereen, alle ploegen doen mee. Eén afdeling legt het werk neer, de volgende doet dat ook, en daarop de volgende, enzovoort. Het is een oorlogsmachine die in vrijheid ontstaat – een *Mille Plateaux* – mobiel, vloeiend, levendig, constructief, rationeel, intuïtief, beweeglijk, intelligent en expansief.<sup>22</sup> Niemand kan die vloed indijken en niemand kan ervan genieten tenzij Caliban die zelf deel uitmaakt van de storm. Negri verwijst naar Shakespeare en naar zijn geliefde dichter Leopardi om een verklaring te vinden voor de onrust en de vreemde melancholie die hij ervaart.<sup>23</sup>

Op het moment dat hij de volgende brief schrijft, is zijn moeder overleden. Wie kan de liefde van een zoon laten ophouden tegenover de dood van de moeder? Rebelle en dood zijn vruchten van het leven en van de liefde. Met een vreselijke inspanning probeert Negri deze rationele waarheid tot zich te laten doordringen. Hij roept zijn tranen en emotie een halt toe. Hij keert terug naar zijn verleden van '68 en merkt dat spreken over dat verleden bijna net zo moeilijk is als spreken over zijn moeder, alsof hij een innerlijke weerstand moet overwinnen, een intellectuele gêne, zoals wanneer het gaat over de mysteriën van het leven, en nu dus, van de dood.

In 1971 koppelt Nixon de dollar los van de goudprijs en vanaf dat moment is een dollar gewoon enkel nog een dollar. Het is het startschot voor een definitief begraven van de illusies van het socialisme dat als pro-

21 o.c., p. 92

22 o.c., p. 96. De verwijzing naar *Mille Plateaux* van Deleuze en de opsomming van adjectieven levert een zoveelste betekenis op van de titel *Pipe-line*.

23 Negri, 2009 (1983): 102. Zie *Contrapunt* 8, pp. 129-130. Het personage Caliban in *The Tempest* van Shakespeare is de primitieve wilde die wordt onderdrukt en als slaaf behandeld door zijn tegenpersonage Prospero. Deze laatste staat voor de beschaving en de ratio terwijl de eerste staat voor spontaneïteit, verbeelding, onbeheerste natuurlijkheid.

ject loon koppelde aan vooruitgang en nu helemaal heeft afgedaan. In de ogen van het kapitalisme is het nu echt de tijd voor een tegenaanval en, zoals Novalis zei, de reactie kan alles leren van de revolutie, geldt ook voor die tegenaanval: van het revolutionaire verzet neemt men de gewapende strijd over. Piazza Fontana is het gevolg.<sup>24</sup> Het bloedbad besmeurt de staat met haat en modder maar het zal nog duren tot 7 april 1979 vooraleer de kapitalistische provocatieve reactie haar doel bereikt. De restauratiebeweging wil geen nieuw evenwicht bereiken of ziet zichzelf niet als hoeder van de accumulatie van meerwaarde; ze wil gewoon de politieke macht, niets meer of minder. In de vroege jaren 70 is het probleem voor de arbeidersbeweging een concreet aanknopingspunt te vinden om door te gaan in het nieuwe spoor, weg van de oude vertegenwoordiging en weg van de vakbond. Het komt erop aan de golem (monster, engel) die uit zijn hol gekomen is te volgen en in zijn aangezicht de vermeerderde menselijkheid te vinden. Met de strategie van de terreuraanslagen op pleinen en publieke plaatsen wordt de uitdaging voor de autonomiebeweging echter ook de kritiek als wapen te hanteren tegen de wapens. Niettegenstaande de verlegenheid omwille van de terreur gericht tegen de menigte, ervaart Negri de jaren 70 als het begin van een nieuwe ballade. Wanneer het verlangen botst op een harde realiteit, leidt ze deze om de tuin en probeert haar in te wikkelen en in zich op te nemen. Het verlangen probeert haar interne contradicties op te lossen door zich te wapenen met een zintuiglijk weten. De crisis van de meerwaardewet leidt naar besluiten die Negri ook vandaag nog zeer overtuigend vindt en die betrekking hebben op de dimensie van het revolutionaire initiatief. In 1973 komen de verhalen van alternatieve Amerikaanse en Duitse cultuur binnensijpelen. De bevrijdingsbeweging heeft haar eigen bijzondere culturele trajecten. Het feminisme bijvoorbeeld is voor Negri zeer belangrijk. Het materialisme dat hij heeft ontdekt, is vrouwelijk, merkt hij meer dan eens op.<sup>25</sup> Nieuwe steden voegen zich toe in de iconografie van de tegencultuur: Milaan is een voorloper.

‘Men heeft vaak de indruk dat een kunstenaar, en meer nog een filosoof, in zijn tijd leeft per ongeluk, en dat bij en voor zijn verschijning de natuur, die normaal geen sprongen maakt, nu haar enige sprong maakt, een gelukssprong’, aldus citeert Deleuze Nietzsche; Negri pikt het citaat op.<sup>26</sup> Dit toeval of deze gelukssprong heeft minder betrekking op de kunstenaar en filosoof dan op subjecten die geschiedenis maken. Zij vormen een blok dat bepaald wordt door toeval maar dat door zich te vormen en om te vormen, aan hun eigen verlangen tegemoetkomt. Negri noemt

24 In december 1969 ontplofte in Milaan op piazza Fontana in de Banca Nazionale dell’Agricoltura een bom die het leven kostte aan 17 mensen en meer dan 80 gewonden. Dit bloedbad, het werk van extreem rechts, was het begin van een reeks van bloedige terreuraanslagen op publieke plaatsen. Het geweld kaderde in een strategie van blinde terreur die de terugkeer van een autoritair regime aanvaardbaar maakte en daarom noemt men het een ‘strategie van de spanning’. Zie Ginsborg (1989); Negri (2007)

25 Negri, 2009 (1983): 126-133

26 o.c., p. 136



deze gelukssprong van het subject en de natuur, en van de natuur en de geschiedenis, 'verplaatsing'.<sup>27</sup> De politisering van de economie en de socialisering van de productiekraft leggen de vorming op van een waarde-theorie als theorie van de administratie van sociale productie, als een ver-  
 vlechting van de grootstadfuncties van productie en reproductie van waarde. In deze periode worden het basisinitiatief en de concrete actie herontdekt. Het exemplarische ambacht is dat van de garenspinster: het ambacht dat bestaat in het volgen en het draaien van de draad, het vastknopen aan andere draden, het kleuren. Negri verwijst naar een schilderij van Velasquez, *Las hilanderas*. De welvaart is een warboel, zegt de garenspinster, duizenden draden die door elkaar lopen en die niet te herleiden zijn tot één logica. Fundamenteel is de sociale solidariteit die zich hecht aan de strijd waardoor stakingen het zeer lang kunnen uithouden. Het andere fundamentele element is de reeds vernoemde verplaatsing van de acties naar buiten de fabriek. Er ontstaat een netwerk van diffuse productie, een onofficieel en ongeorganiseerd zich uit de slag trekken, een uitvinding van dagelijksheid waardoor het reserveleger zijn functie verliest en werkweigering kan volgehouden worden. Er ontstaat in die periode een andere manier om het leven op te vatten: tijd, sociale reproductievorm van de werkkraft, levenskwaliteit, cultuur, het ontdekken van alledaagsheid, dimensies van de gemeenschap; allemaal zaken die fundamenteel worden voor het proletariaat. De waardetheorie kan dit alles niet meten. De fabriek verliest haar statuut van bevoorrechte plaats waar de strijd gevoerd wordt. Arbeiders hebben de fabriek overigens nooit beschouwd als een plek die bij het bestaan zelf hoort. Ze waren ertoe gedwongen, ze werden er op een hoop geprangd; ze werden er uitgebuit. Ze hebben nooit gehouden van de fabriek. De nieuwe manier van strijd voeren moet bijgevolg ook de concrete specificiteit van het nieuwe subject tonen. Op dit punt belandt Negri terug bij het feminisme en de vrouwen van wie hij lessen krijgt over de fabriek die je alles ontnemt en die je onderwerpt in de plaats van dat ze je iets geeft of opbrengt. Overigens kan liefde niet betaald worden voor wat ze betekent, namelijk productie van leven en rijkdom. In de kapitalistische wereld worden alle mooiste dingen in geld uitgedrukt. Daartegenover is slechts echt mooi wat men doet en maakt.

Het vervolg van het verhaal heeft de structuur van een Bachcompositie in fuga's en contrapunten. Oude discussies over anarchie en communisme, over beweging en partij, over gewapend en gewelddoos verzet, worden telkens herhaald. Ook de reactie herhaalt zich telkens. Het historisch compromis is de bekroning van een politiek die de PCI voert sinds het einde van de Tweede Wereldoorlog. Het verzet van de beweging barst opnieuw los. De verbeelding viert hoogtij, de taal wordt opengebrouwen. Het extreem worden van het conflict ligt besloten in de dingen. Maar de economische repressie is even sterk als de opstand. Alles begint voortdurend van voren

27 Ibid.

af aan. Negri gaat naar New York en beleeft een zeer sterke ervaring in dit “groot menselijk beest”.<sup>28</sup> Hij leest andermaal Marx en langzaam vallen de stukjes nostalgie en traditie eindelijk af; de klassieker verliest zijn klassieke trekken en wordt naast Nietzsche, Spinoza, Machiavelli en Lenin revolutionaire verbeelding. Verleden stopt geschiedenis te zijn en wordt ‘vergangene Zukunft’.<sup>29</sup> Een nieuwe verlegenheid treedt op bij Negri: kan hij met zijn in Veneto gewortelde taal deze nieuwe grootstedelijkheid uitdrukken? Is zijn agrarisch gewortelde provinciale uitdrukkingwijze in staat dit industrieel leven te bereiken? Zou hij niet minstens een Joyce moeten zijn?

Wanneer Moro wordt ontvoerd – Negri is dan in Parijs – is de verbijstering en perplexiteit groot. De seminaries in de rue d’Ulm worden onderbroken om te discussiëren over het gebeurde en de meest buitenissige hypothesen te formuleren. Iedereen praat over de Brigade Rosse, de buitenmaatsheid van wat nu gebeurt. Met zijn intelligente brieven in de maanden die volgen, zal Moro de buitensporigheid van zijn ontvoering nog opdrijven. Zijn brieven zijn een onthulling van de menselijkheid van de politicus, ze zijn een genre van de klassieke tragedie. In deze omstandigheden moet de analyse helemaal van voren af aan beginnen. Wie zijn die ‘brigatisti’, vraagt David in Parijs. Wie kent ze niet, antwoordt Negri.<sup>30</sup> Ze zijn de oude arbeidersbeweging, de vrijmetselaars van een onmogelijke revolutie. Ze zijn de wanhopige fanatiekelingen van een eeuwige Oktoberrevolutie, de prooien van een geruststellende ideologie. Nu begrijpt Negri de zogenaamde ‘emergentie’. Dit woord is een verspreking van het systeem, een lapsus met een sterke geladenheid. ‘Emergentie’ is het substantief van ‘emergere’ wat ‘opkomen’ betekent. Het refereert aan een begin en aan vernieuwing. De politieke macht ontnemt het echter zijn betekenis want is tegen de dynamiek van verandering, en zet het vast in een staatsconcept: emergentietoestand, of noodtoestand. De ‘emergentie’ als een opkomen van iets nieuw en als een begin moet vernietigd worden; zo wordt ‘emergentie’ uitzonderingstoestand, schietbaan, en blokkade van de informatiestroom. De regering heeft het geheim nodig en moet in het geheim haar krachten verzamelen, als samenzweerders en revolutionairen, om de antidemocratische repressie te organiseren. Wanneer het gezicht van de autoriteit niet meer te onderscheiden valt van misdaad en vendetta, dan weet elke goede leerling van Corneille dat de toneelactie kantelt naar scènes van wreedheid, marteling, doodslag en terreur. De tragediespelen van de zeventiende eeuw vormen het beste repertorium voor de karakters van de ‘emergentietoestand’. De reductie van de complexiteit tot eenvoud, eenheid en eendracht wordt gerealiseerd dankzij toepassing van staatsterreur. En ondertussen zijn er die brieven van Moro. Het zijn gevaarlijke, verdwaalde projectielen die een bedreiging

28 o.c., p. 168 “*grande umana bestia*”

29 Negri verwijst naar het werk van de semioticus van de geschiedenis Koselleck en de titel van diens hoofdwerk: o.c., p. 168; Koselleck (1979); cfr. *Contrapunt* 13, p. 227

30 Negri, 2009 (1983): 175

vormen voor de staat en dus moeten stoppen en gesmoord worden. In het graf van Moro wordt de Eerste Republiek mee begraven. Die wordt daar begraven niet dankzij de merites van terroristen en de staat, samen de directe daders van het misdrijf. De echte auteur van dit tragediestuk is de revolutionaire beweging van de jaren 70.

Op 7 april 1979 om middernacht wordt Negri opgesloten in de gevangenis van Rovigo. Met die actie wil men de vijand die men in hem herkent, de sociale vijand, de klassenvijand of het nieuwe subject van de reële arbeidersbeweging, verpletteren. In de gevangenis ontdekt Negri Spinoza. Het project om zijn lichaam te breken mislukt. Uiteindelijk blijken de drie jaren in de gevangenis geen onvruchtbare jaren te zijn geweest. Hij heeft het verhaal ontdekt dat zich knoopt tussen Machiavelli, Spinoza en Marx. Hij heeft ontdekt dat deze drie auteurs een wilde strijd hebben gevoerd, van binnen uit, tegen de metafysica en haar historische figuur, de absolute staat die verbonden is met het beginnende kapitalisme. De uitleg van de formele en berekenbare aard van het transcendentale ligt aan de basis van de concepten van vertegenwoordiging en soevereiniteit, en bijgevolg van de abstractie van markt en soevereiniteitspolitiek. Op het moment dat hij schrijft aan *Pipe-line*, in 1982, voelt Negri zich alleen tussen zijn kameraden; hij verworpt hun credo 'pessimisme van de rede en optimisme van de wil'. Pessimisme van de rede is volgens hem een ideologie van economisch determinisme en optimisme van de wil lijkt op jacobijns fanatisme. Hij keert het aforisme om en claimt een optimisme van de rede en een pessimisme van de wil.<sup>31</sup> Rationaliteit is een passie in de sterke en positieve zin van het woord. Het verbod op passie dat in het gevangenisregime van isolement en ontbering wordt opgelegd, is dus een verbod en een beperking van de rede. Hiervan, zegt hij aan zijn vriend David, is hij moe geworden. Maar toch blijft hij zich verzetten. In de eenzaamheid en met de angst in zijn lijf (pessimisme van de wil) stopt hij niet met denken en zich verbeelden (optimisme van de rede). Hij probeert een renaissance van revolutie en vrijheid te bewerkstelligen. De oorlog stoppen en vrede bevestigen is revolutie; denken en zich verbeelden is vrijheid; de oorlog stoppen en vrede bevestigen doet men door te denken en zich verbeelden. Daarom is het zo belangrijk het anti-institutioneel en buitenparlementair karakter van de beweging te behouden om het oogmerk van de rede oftewel de dynamiek van de bevrijding van het subject in de hand te werken. Herinner je je de *Oceana* van Harrington, vraagt hij aan David.<sup>32</sup> In onze situatie zouden wij deze zeer reële, machiavelliaanse utopie kunnen herhalen. Politieke

31 Tijdens het gesprek dat ik met Negri voerde (in juni 2010) voor een interview dat nog ter publicatie is, maakte hij duidelijk dat deze uitspraak waarin Gramsci's aforisme wordt omgekeerd gericht is tegen het terrorisme van de *Brigate rosse*. Met deze politieke uitspraak bekritiseert Negri de beweging die terrorisme is geworden op dezelfde manier als hij het vroege communisme bekritiseert: optimisme van de wil betekent een geloof in de makkelijke oplossing, en leidt tot geweld en terreur voor de menigte van gewone mensen. Pessimisme van de wil in combinatie met optimisme van de rede betekent een besef dat de politiek van en voor de menigte complex en moeilijk is, maar niettemin mogelijk. Cfr. *Contrapunt* 3, p. 73

verantwoordelijkheid wordt opnieuw geboren als concept in de constructie van bevrijde tijd en de proletarische revolutie overwint op de kapitalistische monarchie in de mate dat de bepaling van tijd echt in handen is van de ongeorganiseerde menigte. Bevrijde tijd is een toe-eigening van de communicatiewereld door de gewone mensen. Deze brieven schrijven bijvoorbeeld is bevrijde tijd. *Pipe-line* is een herziening van het verleden dat niet langer als verleden wordt gezien maar als toekomst. Toe-eigening van denken en van tijd betekent voorrang geven aan de vloed van het leven, openstaan voor wat werkelijk toe-komt en daarin zijn eigen ritme vinden, van onderuit en van binnenuit. Er is immers een verhouding van wederzijdsheid tussen de ritmerende tijdcategorieën, en, ook al komt de toekomst logisch gezien na het verleden, ontologisch gezien komt ze er voor.<sup>33</sup>

32 Negri, 2009 (1983): 198; Negri, 2002 (1992): 142-163; Harrington, J., *The Commonwealth of Oceana*. Een belangrijk werk voor de Oceana-interpretatie van Negri is van Pocock, J.G.A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975

33 Negri, 2009 (1983): 200

## Canon 2      Negri en Agamben

### Proloog

In *Elogio della profanazione* neemt Giorgio Agamben zich voor de actuele machtsdispositieven te deactiveren en wat ontnomen is aan de gewone mensen terug te geven voor hun algemeen gebruik.<sup>1</sup> Hij wil wat onbeschikbaar is gemaakt en gescheiden in een afzonderlijke speciale ruimte, ontdoen van zijn aura en letterlijk neutraliseren zodat het weer kan gebruikt worden door iedereen. Hij noemt deze handeling profanatie, ontheiliging. Profanatie is politiek maar geen machtsuitoefening. Profaan is hetgeen aan een gemeenschappelijk gebruik van mensen wordt teruggegeven. Tegenover het profane staat de religie. Agamben mag graag betekenissen najagen via de herkomst van woorden en de ontdekking van etymologische verwantschappen. Zo vindt hij dat de term religie niet is afgeleid van ‘religare’ zoals onnauwkeurige etymologen beweren en dus niet komt van “*wat het goddelijke en menselijke verbindt en verenigt*”, wel van ‘relegere’ “*dat slaat op de scrupuleuze aandacht waarmee men de verhouding met de goden in acht neemt, de onrustige aarzeling (de ‘herlezing’) tegenover vormen – en formules – die men dient te volgen om de scheiding tussen het heilige en het profane te respecteren.*”<sup>2</sup> Religie is niet wat mensen en goden met elkaar verbindt maar omgekeerd, religie is wat waakt over hun scheiding. Religie is wat dingen, plaatsen, dieren of personen aan een gemeenschappelijk gebruik onttrekt en in een afgezonderde sfeer overbrengt. Het tegenovergestelde van religie is niet het ongeloof en de onverschilligheid tegenover het goddelijke, doch wel de vrije en verstrooide houding tegenover de dingen, tegenover hun gebruik en betekenis. De overgang van het heilige plan naar het profane kan bijgevolg bewerkstelligd worden door het spel. Agamben ziet het als een politieke taak het spel zijn profane roeping terug te geven. Profanatie is met andere woorden het tegendispositief dat aan het gemeenschappelijke gebruik teruggeeft wat het offer had gescheiden en verdeeld.<sup>3</sup> Verwar profanatie niet met secularisering, maant hij ook. Secularisering is een vorm van verdringing die de krachtsverhoudingen intact laat en deze slechts verplaatst. De politieke secularisering van theologische concepten, dit wil zeggen de transcendentie van een god stellen als paradigma voor soevereine macht, doet niets anders dan het hemelse koninkrijk verplaatsen naar een aards koninkrijk en laat de macht ervan compleet intact. Profanatie daarentegen impliceert een neutralisering van hetgeen profaan wordt gemaakt en laat de macht niet intact. Secularisering garandeert de machtsuitoefening door ze terug te brengen tot een heilig model; profanatie geeft de in beslag genomen ruimtes terug aan een gemeen en gewoon gebruik.

1 Agamben, G., *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2005

2 o.c., p. 85 “*ciò che unisce uomini e dèi*”, “*indica l’atteggiamento di scrupolo e di attenzione cui devono improntarsi i rapporti con gli dèi, l’inquieta esitazione (il ‘rileggere’) davanti alle forme – e alle formule – da osservare per rispettare la separazione tra il sacro e il profano.*”

3 Agamben, G., *Che cos’è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006, p. 26

Zo is kapitalisme ook een religieus fenomeen. Het kapitalisme veralgemeent en verabsoluteert de structuur van de scheiding waardoor het scheidingsproces elk ding treft, elke menselijke activiteit aantast en van zichzelf vervreemdt. “In zijn extreme vorm realiseert de kapitalistische religie de zuivere vorm van de scheiding zonder dat er nog iets te scheiden valt”.<sup>4</sup> Dit is de sfeer van de consumptie waarin elk gebruik onmogelijk is geworden. Consumptie en spektakel zijn twee kanten van de onmogelijkheid om te gebruiken. Wat niet kan worden gebruikt, wordt toevertrouwd aan de consumptie en aan het spektakel. In dat bereik is ontheiligen onmogelijk. Terwijl profanatie betekent de teruggave aan een gemeen gebruik, is kapitalistische religie de creatie van iets waarvan gemeen gebruik onmogelijk is geworden. Het toppunt van dit onherroepelijk verlies van gebruik en van de onmogelijkheid om te ontheiligen, is het toerisme. In zijn meest extreme vorm is het kapitalisme niets anders dan een gigantisch dispositief om de zuivere middelen te vangen. De zuivere middelen die elke scheiding deactiveren, worden op hun beurt in een speciale sfeer afgezonderd. Een voorbeeld vinden we in de taalpraktijk. Natuurlijk hebben machthandhavers altijd geprobeerd om de communicatiemiddelen te beheersen. Maar nu heeft dit streven plaatsgemaakt voor controleprocedures die taalpraktijk afzonderen in de spektakelsfeer en inzetten om rond te draaien in haar eigen leegte. Daarmee wordt elk nieuw gebruik van een woord en elke profanatie onmogelijk gemaakt.

De term dispositief haalt Agamben bij Foucault. Hij vindt dit concept bruikbaar omwille van zijn heterogeniteit, zijn kruising tussen weten en macht en vooral omdat het zich inschrijft in de machtsrelatie: dispositieven onthullen een strategische functie. Agamben wil immers niet enkel aan wetensonderzoek doen maar hij wil een macht of tegenmacht vormen. Hij is een strategische denker of wil dit althans zijn. Het is in deze context dat hij zich bezighoudt met een onderzoek dat hij, opnieuw in foucaultiaanse geest, definieert als een “*theologische genealogie van de economie*”.<sup>5</sup> In de eerste drie eeuwen van de christelijke Kerk heeft de term ‘oikonomia’ een beslissende rol gespeeld in de theologie. ‘Oikonomia’ werd het dispositief waarmee het drievuldigheidsdogma en het idee van een voorzienige goddelijke regering van de wereld geïntroduceerd werd in het christelijke geloof. De breuk die theologen met de drievuldigheid hadden willen vermijden, kwam niettemin terug tevoorschijn onder de vorm van een breuk in God zelf, tussen zijn en actie, tussen ontologie en praktijk. De actie heeft geen enkele grond in het zijn: dit is de schizofrenie die de theologische doctrine van de economie als erfenis aan de westerse cultuur heeft nagelaten. De dispositieven waarover Foucault spreekt, zijn volgens Agamben verbonden met deze theologische erfenis en kunnen teruggevoerd worden tot deze breuk.<sup>6</sup>

4 Agamben, 2005: 93 “Nella sua forma estrema, la religione capitalista realizza la pura forma della separazione, senza più nulla da separare.”

5 Agamben, 2006: 15 “una genealogia teologica dell’economia”. Zie ook: Agamben, G., *Il Regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo. Homo Sacer, II, 2*, Vicenza, Neri Pozza, 2007

6 Agamben, 2006: 18

De term ‘dispositief’ benoemt dat waarin en waardoor een zuivere regeringsactiviteit zich realiseert zonder enig ontologisch fundament, zonder basis in het reële zijn. Daarom impliceren dispositieven altijd een subjectiveringsproces. Het komt er dus op aan te bevrijden wat afgezonderd en gevangen werd door de dispositieven, een profanatie door te voeren of een tegendispositief te ontwikkelen. Tegenwoordig is dit echter een problematische zaak, en dit omwille van het kapitalisme. Met de moderne machtsfiguren in haar kielzog heeft ze de religieuze scheidingsprocedures veralgemeend en extreem gemaakt. Elk dispositief impliceert een subjectiveringsproces en slechts als dusdanig is het een regeringsmachine. In het actuele kapitalisme hebben we te maken met dispositieven die zelf een desubjectivering bewerkstelligen. Vandaar de verdwijning van politiek en de triomf van de economie oftewel een zuivere regeringsactiviteit die slechts gericht is op haar eigen reproductie.

De verklaringen over strategie, dispositieven en profanatie werpen een licht op Agambens kritiek in *Mezzi senza fine. Note sulla politica* en suggereren dat deze synchroon en in overeenstemming beweegt met de kritiek van Negri.<sup>7</sup> *Mezzi senza fine* is een verzameling van eerder her en der verschenen artikels die door de auteur worden bestempeld als schetsen tot een bouwproject waarvan al zijn publicaties, ook *Homo Sacer*, deel uitmaken. De bundel opent met een fragmentarische tekst, *Forma-di-vita*, die in grote lijnen de structuur aangeeft van de latere, meer gedetailleerde bouwtekeningen. *Forma-di-vita* maakt meteen duidelijk dat *Mezzi senza fine* geen morele kruistocht is tegen vervlakkende spelcultuur of tegen de verdraaiing van de verhouding van de middelen ten aanzien van het doel. Integendeel, het is oppervlakkigheid, lichtheid en ondoelmatigheid die Agamben naar voren schuift als antidotum tegen eenkennig denken en tegen verworden politiek.<sup>8</sup> De middelen zonder doeleinde van de titel zijn een lichtpunt, een plaats waar we naartoe moeten. Ze bieden een perspectief, duiden een mogelijkheid aan. Ze zijn wat vorm geeft aan ons leven. In een mensenleven zijn gebeurtenissen en handelingen nooit zomaar feiten maar altijd en vooreerst levensmogelijkheden. Ze zijn vermogen of vorm. In hun hoedanigheid van mogelijkheden leggen ze het leven zelf in een waagschaal. Ze maken deel uit van een manier-van-leven, een levenswijze of een politiek leven dat staat tegenover het naakte leven of louter overleven. De machtsuitoefeningen die wij vandaag kennen, zijn gebaseerd op een scheiding van het naakte leven en de levenswijzen. Staatsmachten zijn gebaseerd op het naakte leven en niet op een politieke wil. Communiceren kunnen wij mensen echter maar via hetgeen in ons nog niet vastligt maar in vermogen gebleven is. Indien het vermogen helemaal is uitgeput, kan er geen communicatie zijn en ook geen gemeenschap. Dan blijven enkel een toevallige samenloop en feitelijke verdeeldheid over. Elke

7 Agamben, G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996

8 In de formulering van Agamben weerklinken de principes die Italo Calvino stelde aan de literatuur in zijn zogenaamde ‘Amerikaanse colleges’: lichtheid, snelheid, exactheid, zichtbaarheid, veelvuldigheid. Zie *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano, Garzanti, 1988

communicatie is vooreerst communicatie niet van iets dat al gemeenschappelijk is, maar van iets dat gemeenschappelijk kan worden, van een communiceerbaarheid. Communicatie veronderstelt daarom een uiteenlopende menigte van ideeën, talen, realiteiten, zienswijzen, verhalen en vormen van leven. Ze veronderstelt een multitudine.

De samenklank van thema's, visie en concepten in de teksten van Agamben en Negri gaat gepaard met een aantal uiterlijke tekenen die de auteurs tevens en onmiddellijk met elkaar verbinden. Vooreerst zijn hun levenslopen getekend in dezelfde geografische kaart: geboren op negen jaar afstand van elkaar zijn ze opgegroeid in hetzelfde politieke en culturele Italië van na de Tweede Wereldoorlog.<sup>9</sup> Ze hebben dezelfde auteurs gelezen en soms persoonlijk gekend. Hun paden hebben elkaar gekruist vanaf de jaren 60 in Rome, Parijs en Veneto. Ze frequenteren dezelfde vrienden, houden van dezelfde schilderijen, toneelstukken en gedichten.<sup>10</sup> Ze nemen deel aan dezelfde protestacties en surfen op dezelfde revolutionaire golf.<sup>11</sup> Zoals alle Italianen hebben ze Dante en Machiavelli gelezen: de verbondenheid van literatuur, het amoureuze thema en politiek is hen met de paplepel ingegoten, net als de spinozianse idee dat alle teksten, ook bijbelteksten, onderwerp zijn van filologische, archeologische en genealogische kritiek. Renaissance-ideeën, humanisme en een hang naar de klassieke wereld vormen hun beschavingsgen. Werk heeft voor hen niets van doen met machinale procedures en alles met ambacht en kunst; poiesis en praxis zijn onafscheidelijke categorieën. In hun publicaties en analyses duiken oude – bijbelse en klassieke – vormen en begrippen op die nieuw worden gebruikt en nieuwe begrippen en vormen die analoog zijn met elkaar of naar elkaar verwijzen.<sup>12</sup> Hun reflectie gebeurt vanuit de actuele politieke context en heeft de ambitie om in de actuele politieke context iets te bewerkstelligen. Beeldend schrijven zoals de eerste Italiaanse voorbeelden is een ingesleten familietrek. Ze publiceren beiden in dezelfde bladen met een sociaal en politiek engagement veeleer dan in vakfilosofische tijdschriften. Ook al hebben ze een universiteitsachtergrond, hun reflectie verlaat de academische wereld. Men ziet hun artikels dus op dezelfde plaatsen: in de tijdschriften *Multitudes*, *Posse*, *Forme di vita*, *Millepiani*, de krant *Il Manifesto*.<sup>13</sup> Niet

9 Negri is geboren in Padova op 1 augustus 1933 terwijl Agamben in Roma op 25 april 1942.

10 Zoals Calvino en vooral Pasolini: Agamben speelde bijvoorbeeld de rol van apostel Filippo in Pasolini's film *Il vangelo secondo Matteo* (1964). Ze bewonderen beiden de theaterregisseur van het Milanese *Il piccolo teatro* Giorgio Strehler, of de zangeres/dichteres Giovanna Marini; Virno is een gemeenschappelijke vriend. Et cetera.

11 Balestrini & Moroni (2005, 1997/1988)

12 Dit wordt tevens opgemerkt door Michael Hardt in 'Introduction: Laboratory Italy': Hardt & Virno, 1996: 9

13 *Forme di vita* wordt uitgegeven (op onregelmatige basis) door Derive Approdi, Roma. *Millepiani* verschijnt onregelmatig bij Mimesisedizioni, Milano. *Multitudes* is een driemaandelijks tijdschrift uitgegeven door Éditions Amsterdam, Paris; *Posse* werd uitgegeven door Manifestolibri, Roma maar is tegenwoordig online gegaan. Het filosofisch tijdschrift *Aut Aut* dat reeds bestaat sinds 1951 neemt vaak teksten op van de betrokken auteurs. En we zien hun namen verschijnen als recensent of gerecenseerde op de culturele bladzijden van de onafhankelijke communistische krant *Il Manifesto*, Roma.



alleen worden Agamben en Negri gelezen door dezelfde mensen, duiken hun namen op in mekaars verband, maar je treft in hun teksten ook dezelfde auteurs, met name Marx, Heidegger, Schmitt, Arendt, Foucault en Deleuze. Tenslotte lezen ze ook elkaar en ze gaan over hun standpunten publiekelijk in discussie.

Een andere uiterlijke gelijkenis tussen de twee auteurs is de fragmentarische vorm waarvoor ze opteren en het altijd opnieuw terug opnemen van hetzelfde thema. In een voorwoord geschreven bij de Franse editie van *Infanzia e storia* beweert Agamben dat elk van de werken die hij schrijft, geschreven heeft en nog moet schrijven kan gezien worden als een proloog op een steeds terugkerend thema namelijk dat van de “etica, ovvero della voce” (‘ethica, oftewel over de stem’).<sup>14</sup> Zoals gezegd bestempelt hij *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (1996) als een schetsboek tot een bouwproject waarvan ook *Homo Sacer* een fragment is. Overigens worden de verschillende werken niet in een logische volgorde geschreven. Na *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995) verschijnt eerst het derde deel van het project *Quel che resta di Auschwitz. L’archivio e il testimone* (1998), en enkele jaren later volgen deel 1, 2 en 3 van het tweede deel: *Stato di eccezione* (2003), *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo* (2007), en *Il Sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (2008).<sup>15</sup> Het zoekende en voorlopige laboratoriumkarakter wordt letterlijk aan de oppervlakte gebracht in de experimentele opbouw en in de grafische vormgeving van de afzonderlijke werken. *Il linguaggio e la morte* (1982) bijvoorbeeld bestaat uit relatief korte hoofdstukken die telkens één dag verhalen en die onderbroken worden door excursies.<sup>16</sup> *La comunità che viene* (1990) bestaat uit ultrakorte hoofdstukjes samengesteld uit aforismen.<sup>17</sup> *L’aperto* (2002) bestaat uit korte hoofdstukjes met zijlijntjes die grafisch aangegeven zijn in een ander lettertype.<sup>18</sup> Deze manier van uiteenzetten doet denken aan een tekening of een schilderij. Ook de schilder drukt gedachten en gevoelens uit door een fragmentarische weergave, schetsmatig of gedetailleerd, en brengt aldus iets aan de oppervlakte of in beeld.

Maar het meest is de synchroniciteit te merken in het object van hun zoeken en in hun inzet met hun hele lijf en leven. Het perspectief van onderuit is innig verbonden met de foucaultiaanse biopolitieke idee dat er sprake is van een netwerk tussen het weten, de macht, het discours, de instellingen, de kunst en bouwwerken, de mensenlevens en lichamen.

14 Agamben, G., *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino, 1978; *Enfance et histoire*, Payot, Paris, 1989, p. 7

15 Agamben (1995); *Quel che resta di Auschwitz. L’archivio e il testimone (Homo Sacer III)*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998; (2001); *Stato di eccezione. Homo sacer, II, I*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003; *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento (Homo sacer, II, 3)*, Laterza, Roma-Bari, 2008

16 Agamben, G., *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino, 1982

17 Agamben, G., *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001 (1990)

18 Agamben (2002)

Het perspectief van onderuit levert een kritiek op die per definitie radicaal is en die raakt aan de principes en de grondverhoudingen. Dit betekent dat de kritiek en het zoeken niet kunnen opgesloten worden binnen een vak, een kennisdiscipline of de kennis tout court. Dit betekent dat het leven zelf, en in het bijzonder het bijzondere leven van wie zich inlaat met de kritiek, in de waagschaal wordt gelegd. Agambens object van analyse in zijn breed opgezette genealogisch project *Homo Sacer* is de grondstructuur van het actueel gehanteerde begrip van de macht, de soevereiniteit, die in en met het kapitalisme is geïntensifieerd. Profanatie en kapitalismekritiek vallen bijgevolg samen. De kern van de soevereine macht bestaat erin dat het naakte leven wordt opgenomen in de politieke sfeer, en wel op een specifieke manier, namelijk door middel van uitsluiting. In de moderne tijd en tot op vandaag neemt men zich voor het naakte leven te politiseren waarmee men in feite trouw blijft aan de grondstructuur van de metafysische traditie. Een voorbeeld, een zuiver experiment van de zo opgevatte soevereiniteit, ziet Agamben in het concentratiekamp. De namen van drie auteurs duiken op, namelijk Aristoteles, Michel Foucault en Hannah Arendt. Aristoteles maakt het onderscheid tussen het natuurlijke leven en het politieke leven, en het ziet er op het eerste gezicht naar uit dat die twee sferen volstrekt gescheiden zijn. Er is de zoë of het simpele leven dat gemeenschappelijk is aan mensen en dieren, en er is de bios of de levenswijze van een individu of een groep. Het eenvoudige, natuurlijke leven dat zich enkel reproduceert, is uitgesloten van de polis en beperkt tot de sfeer van de oikos, dat wil zeggen het huishouden, de familie of de onderneming.

Het is Foucault die er als eerste op heeft gewezen dat met de moderne tijd het louter levend lichaam de inzet geworden is van politieke strategieën. Het natuurlijke leven is opgenomen in de staatsmacht. Wat Agamben treffend vindt in Foucault, is zijn ontraditionele benadering van het machtsvraagstuk gebaseerd op een analyse van de concrete manier waarop macht binnendringt in het lichaam van de mensen. Foucault heeft die analyse in twee richtingen gevoerd, naar de politieke technieken waarmee de staat biopolitieke macht realiseert, en naar de technieken van het zelf waarmee mensen zichzelf binden aan die macht. Een tekortkoming van Foucault ziet Agamben in het feit dat die zijn onderzoek nooit heeft verlegd naar de plaatsen bij uitstek van de moderne biopolitiek, met name het concentratiekamp en de structuur van de grote totalitaire staten van de twintigste eeuw. Het is Foucault zelf die heeft gewezen op het feit dat subjectieve technieken en objectieve procedures in elkaar grijpen maar toch heeft hij het snijpunt van dat in elkaar grijpen onvoldoende opgehelderd. Agamben neemt zich voor het verborgen snijpunt van het institutioneel-juridische en het biopolitieke model dat de gedachten beheerst, bloot te leggen. De andere auteur wiens naam regelmatig opduikt, heeft met Agamben nogal wat overeenkomsten. Arendt is net als hij joods en op een bepaalde manier leerling van Heidegger. In *Vita activa* heeft zij het proces geanalyseerd waarin de

werkende mens, en daarmee het simpele, natuurlijke leven, het centrum van het politieke toneel van de moderne tijd is gaan innemen.<sup>19</sup> Daarnaast is zij belangrijk voor haar onderzoek naar de totalitaire macht.<sup>20</sup> Het probleem met Arendt is dat zij die twee analyses niet met elkaar verbonden heeft. Agamben gaat zich dus buigen over de logica van de soevereiniteit en het onderscheid van Aristoteles met vernieuwde aandacht bekijken om de relatie bloot te leggen tussen politiek en leven en vooral om te zien hoe die relatie het politieke denken heeft bepaald.

Soevereiniteit, stelt Agamben, markeert de grens van de rechtsorde. De soeverein staat tegelijk buiten en binnen de rechtsorde. In navolging van Carl Schmitt noemt hij deze paradox de structuur van de uitzondering. De uitzondering is een soort uitsluiting, een uitgenomenheid of opschorting die de regel leven geeft. Dat gaat als volgt: eerst wordt de chaos in de orde opgenomen door het instellen van een zone waar chaos en normale toestand zich niet van elkaar onderscheiden. Dat is de uitzonderingstoestand. Deze toestand wordt vervolgens tot regel gemaakt. De sfeer van het recht vertoont wat dat betreft raakvlakken met de sfeer van de taal. Tijdens een vertoog namelijk kan een woord enkel naar iets werkelijk verwijzen voorzover het ook in zijn niet-verwijzing betekenis heeft. De taal veronderstelt het niet-talige als dat waarop ze virtueel betrokken moet kunnen blijven om er te kunnen naar verwijzen in een levend vertoog. Zo ook vooronderstelt de wet het niet-juridische als dat waarop ze in uitzonderingstoestand potentieel betrokken blijft. Taal is altijd tegelijk buiten en binnen zichzelf en het onmiddellijke, niet-talige is een vooronderstelling van de taal. De specifieke structuur van het recht berust op die vooronderstelling van de menselijke taal. Ze drukt de insluitende uitsluiting uit waaraan iets is onderworpen omwille van het feit dat het genoemd wordt. In die zin is spreken altijd rechtspreken.<sup>21</sup> Soevereiniteit betekent een inlijving van het leven in het recht via de truc van de uitzondering of opschorting. De uitzondering verhoudt zich symmetrisch tot het voorbeeld waarmee ze één systeem vormt. De code van de inlijving van het leven in het recht, is niet de sanctie, doch de schuld, of het ingesloten zijn via een uitsluiting. En bijvoorbeeld onwetendheid omtrent de norm neemt de schuld niet weg.

Op dit punt gekomen stelt zich de vraag wat er precies in de soevereiniteit uitgezonderd en gevangen wordt en wie de drager is van de soevereine ban. Het antwoord van Agamben op deze vraag is: het naakte leven. Soeverein is de sfeer waarin men kan doden zonder een moord te begaan of een offer te brengen. Een leven dat in die sfeer gevangen zit en dat dus gedood kan worden zonder dat er sprake is van moord of offer, is het heilige leven. Voor het gebruik van die term gaat Agamben terug naar de Oudheid en meer bepaald naar het oude Romeinse recht waarin

19 Arendt, H., *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, R. Piper & co Verlag, München, 1960

20 Arendt, H., *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, Paris, 2002

21 Dit is onder andere het onderwerp van *Il sacramento del linguaggio*.

een heilige mens slecht en onrein is en een grensbegrip vormt van de maatschappelijke orde. De soeverein en de homo sacer zijn twee symmetrische, samenhangende figuren met eenzelfde structuur en de heiligheid in deze heeft niets te maken met een geseclariseerde versie van het oorspronkelijke religieuze karakter van politieke macht. Waar het wel over gaat: heiligheid is de oorspronkelijke vorm van insluiting van het naakte leven in de rechtspolitieke orde. Deze insluiting is al een oude zaak. Met de moderniteit gaat het naakte leven dat voordien in de marge was van de politieke orde samenvallen met de politieke ruimte. De uitzondering wordt regel. Bovendien loopt dit proces parallel met het ontstaan van de moderne democratie. Foucault heeft de juiste verhoudingen en implicaties van zijn inzicht niet doorzien, en dat is omdat hij zijn blik niet heeft gericht op de politiek van de grote totalitaire staten van de twintigste eeuw. Hij had de reconstructie van de opsluiting in psychiatrische inrichtingen, klinieken en gevangenissen moeten afsluiten met een analyse van het concentratiekamp. Bij Arendt, die de structuur van totalitaire staten wel heeft onderzocht, ontbreekt dan weer ieder biopolitiek perspectief. Zij noemt concentratiekampen laboratoria voor het experiment met een totale heerschappij, maar het ontgaat haar dat het proces in feite omgekeerd verloopt. Het is doordat politiek volledig biopolitiek is geworden dat ze als totalitaire politiek kan optreden. En door die partiële blindheid ziet Arendt niet wat er gebeurt in de burgerdemocratieën. Het verval van de moderne democratie is geen verwording van iets dat oorspronkelijk gaaf was doch heeft haar wortels in een aporie die het begin van de burgerdemocratie juist kenmerkt. De band tussen democratie en totalitarisme is zeer nauw. Agamben vindt ondersteuning voor deze idee bij Karl Löwith die overigens de eerste was die de politisering van het leven aanwees als grondkenmerk van de politiek van totalitaire staten.

De eerste registratie van het naakte leven als nieuw politiek subject ligt vervat in de *Writ* van de *Habeas Corpus* van 1679, een juridisch document dat in zijn bescherming van de individuele vrijheid algemeen aangezien wordt als grondslag van de moderne democratie. Het nieuwe subject van de politiek is daarin niet de mens doch het corpus, het lichaam. Agamben vergelijkt de tekst van de *Habeas Corpus* met de oude middeleeuwse *Writ* en stelt vast dat overal waar 'vrij mens' voorkwam (*homo liber*) dit vervangen is door 'lichaam' (*corpus*). Het lichaam van het soevereine subject wordt het fundament van de nieuwe natiestaat. Dat uitgerekend de *Habeas Corpus* vorm van wet krijgt en onafscheidbaar wordt van de westerse democratie, noemt Agamben toevallig. Maar de centrale plaats van het 'lichaam' in de rechtsterminologie gaat samenvallen met een algemener proces waarin het 'lichaam' ook in de filosofie en in de wetenschappen van de barokke periode een bevoorrechte plaats krijgt toebedeeld. De grote metafoor van de Leviathan van Hobbes, lichaam dat is samengesteld uit de lichamen van alle individuen, moet in dat licht gelezen worden. En als tegenwoordig asielzoekers

en vluchtelingen zo'n verontrustend element vormen, dan is dat omdat ze de directe band tussen geboorte en lichaam enerzijds en het burgerschap en nationaliteit anderzijds verbreken. Ze brengen de fictie van de soevereiniteit in crisis.

Agamben ziet het concentratiekamp als de matrix van de politieke ruimte waarin wij ook vandaag leven. Tot een dergelijke conclusie komt hij door een analyse van het concentratiekamp van het nationaal-socialistische regime die hij omgekeerd voert dan men doorgaans doet.<sup>22</sup> Hij leidt niet de definitie van het kamp af uit de onmenselijke gebeurtenissen die er hebben plaatsgevonden, doch vraagt zich af wat de rechtsstructuur was op basis waarvan zulke gebeurtenissen konden plaatsvinden. De juridische basis van de nazistische Lager was niet het gewone recht doch de *Schutzhaft* (letterlijk: inhechtenisneming ter bescherming van de staatsveiligheid). Van oorsprong is *Schutzhaft* een Pruisisch rechtsmiddel dat op grote schaal werd toegepast tijdens de Eerste Wereldoorlog en in de chaos die volgde op het afsluiten van het vredesverdrag. De eerste concentratiekampen in Duitsland waren overigens het werk van de sociaaldemocratische regeringen die in 1923 na afkondiging van de noodtoestand op basis van de *Schutzhaft* militante communisten internerden en een Konzentrationslager für Ausländer (met name joodse vluchtelingen uit Oost-Europa) inrichtten, geen vernietigingskamp wel te verstaan. De juridische basis van de *Schutzhaft* was de afkondiging van de staat van beleg, noodtoestand of uitzonderingstoestand waarbij de Duitse grondwetsartikelen in verband met persoonlijke vrijheden buiten werking werden gesteld. De regeringen van Weimar kondigden meerdere keren de noodtoestand af waardoor je kunt zeggen dat de nationaal-socialisten in 1933 een gevestigde praktijk verder zetten. Nieuw was evenwel dat nergens expliciet nog werd vermeld dat dit een uitzonderingstoestand betrof waardoor deze een blijvend karakter kreeg en dus de regel werd.

De constitutieve band tussen uitzonderingstoestand en concentratiekamp kan niet genoeg beklemtoond worden. Het kamp creëert een ruimte waar het naakte leven in een onbepaald gebied komt. Het is immers de plaats die ontstaat wanneer de uitzonderingstoestand een permanente ruimtelijke plaats krijgt toebedeeld, en zo regel wordt. Het kamp is de structuur waarin de uitzonderingstoestand normaal wordt. Telkens er sprake is van zo'n structuur, ongeacht de omvang van de eventuele misdrijven of de ogenschijnlijk onschuldig ogende geografische plaats en naam, hebben we te maken met een kamp. Van zodra een ruimte wordt afgebakend waar de normale orde wordt opgeheven, is er een kamp. Zo is het stadion van Bari waar de Italiaanse politie in 1991 de illegale Albanese immigranten bijeenbracht een kamp, alsook de zones d'*attente* in internationale luchthavens waar buitenlanders worden vastgehouden die om erkenning vragen van de vluchtelingenstatus.

22 Dit is onderwerp van *Quel che resta di Auschwitz*.

## Het perspectief van Agamben op Negri, of Negri in Agamben

In de kern van Agambens soevereiniteitsanalyse in *Homo Sacer* staat een kritiek op de begrippen gehanteerd door Negri en diens gebruik van Spinoza's onderscheid tussen potentia of vermogen en potestas of macht.<sup>23</sup> Dit onderscheid is verbonden met de relatie tussen constituerende macht en geconstitueerde macht en wordt door Agamben gekoppeld aan de aristoteliaanse problematiek van vermogen en act. Nergens toont de paradox van de soevereiniteit zich immers zo duidelijk als in het probleem van de constituerende macht en haar verhouding tot de geconstitueerde macht. Wanneer je deze twee van elkaar wil onderscheiden, dien je ze op een ander en verschillend plan te plaatsen. Geconstitueerde machten bestaan enkel in de staat en hebben het staatskader nodig om hun realiteit te manifesteren. Constituerende macht daarentegen situeert zich buiten de staat. Walter Benjamin zag de verhouding als analoog aan de relatie tussen het geweld dat recht invoert en het geweld dat recht behoedt, en hij meende dat wanneer het bewustzijn aan de aanwezigheid van geweld in juridische ordeningen verdwijnt, dat dan ook de ordening zelf verwordt en vervalst.<sup>24</sup> Volgens Agamben blijft de tegenovergestelde opvatting die de constituerende macht ziet als los en transcendent van elke geconstitueerde macht, eveneens een gevangene van de paradox. Het leidt hem naar Hannah Arendts *On revolution* waar zij de opkomst van een soevereiniteitsinstantie in de revolutionaire processen beschrijft als de noodzakelijke voorwaarde van een absoluut beginsel dat de wetgevende act van de constituerende macht fundeert, en dat in een vicieuze cirkel belandt.<sup>25</sup> Ook zij stelt de vraag hoe de constituerende macht te onderscheiden van de soevereine macht. Er zijn behoorlijk wat pogingen ondernomen om zich een voorstelling te vormen van een constituerende macht die blijft bestaan en zich niet opheft in de vorming van een staat of regering; denk aan de trotskistische idee van permanente revolutie, de maoïstische idee van ononderbroken revolutie, de revolutionaire raden. De twee grote vernietigers van het radensysteem, de leninistische partij en de nazistische partij, zijn overigens in een zekere zin eveneens voor het behoud van een constituerende instantie naast de geconstitueerde macht. De duale structuur van de grote totalitaire staten van de 20<sup>ste</sup> eeuw, Sovjetunie en nazi-Duitsland, biedt een interessante oplossing voor dit behoud: de partij-staat als replica van de staatsordening. In de beide totalitaire regimes is de constituerende macht uitdrukking van soevereiniteit en is als dusdanig onlosmakelijk met deze verbonden. Schmitt zag de constituerende macht als een politieke wil die concrete en fundamentele beslissingen over

23 Agamben, 1995: 49-51. In de Nederlandse vertaling van Ineke van der Burg uitgegeven bij Boom in 2002 met als titel *Homo Sacer. De soevereine macht en het naakte leven*, wordt deze cruciale passage ongelukkig vertaald waardoor het geheel onbegrijpelijk wordt. 'Potere costituente' wordt vertaald door wetgevende macht en 'potere costitutivo' door uitvoerende macht, een begrijpelijke fout want de paren kunnen soms overeenstemmen maar doen het in dit geval niet: pp. 51-53; cfr. *Contrapunt* 5, pp. 90-91

24 Benjamin, W., 'Zur Kritik der Gewalt' in *Gesammelte Geschriften*, 1972: 179-203

25 Arendt (1963)

de aard en vorm van het politieke leven kan treffen. Ze komt dus voor en staat boven elke constitutionele wetsordening. Maar in de mate dat ze gelijk is aan de wil van het volk en de natie, kan ze toch ook niet losstaan van de volkssoevereiniteit of de nationale soevereiniteit. Met andere woorden, constituerende macht en soevereiniteit neigen tot een samenvloeiing. Het is in deze context dat Agamben aan Negri refereert, Negri die de onherleidbaarheid van constituerende macht poneert en deze ziet in het voortduren van een vrije praktijk. Voor Negri, zegt Agamben, is constituerende macht niet te herleiden tot het principe van soevereiniteit. Ze is het radicale dispositief van iets dat nog niet bestaat en wanneer ze het constituerende proces in gang zet, is elke bepaling vrij en dat blijft zo. Soevereiniteit daarentegen zet het constituerende proces vast, en verschijnt dus als beëindiging daarvan, en bijgevolg als beëindiging van de vrijheid waarvan het proces drager was. Het probleem van het onderscheid tussen constituerende macht en soevereine macht is voor Negri essentieel en voor Agamben een breekpunt. Hij meent dat als zijn analyse over de originele structuur van de soevereine ban juist is, dat dan “Negri in zijn breed uitgevoerde analyse van de historische fenomenologie van de constituerende macht, nergens het criterium kan vinden dat toelaat deze te isoleren van de soevereine macht”.<sup>26</sup>

Het belang van Negri's werk zit volgens hem evenwel in iets anders. Negri's bijdrage opent namelijk een “ultiem perspectief”.<sup>27</sup> Door de constituerende macht te denken in al haar radicaliteit toont hij aan dat deze niet langer een politiek concept is in de nauwe zin van het woord: constituerende macht komt naar voor als een ontologische categorie en het probleem van de constituerende macht wordt het probleem “van de vorming van vermogen”.<sup>28</sup> Het naar buiten brengen van de onopgeloste dialectiek van constituerende macht versus geconstitueerde macht creëert de plaats voor een vernieuwde uitdrukking van de verhouding tussen vermogen en act. Dit op zijn beurt vereist niets minder dan een opnieuw denken van de ontologische categorieën van modaliteit. Het probleem verplaatst zich dus van de politieke filosofie naar de eerste filosofie, of, verbetert Agamben zichzelf tussen haakjes, “de politiek wordt teruggegeven aan haar ontologische rang”.<sup>29</sup> Enkel een geheel nieuwe verbinding van werkelijkheid en mogelijkheid of van toeval en noodzaak zal de knoop van constituerende macht versus geconstitueerde macht kunnen ontwarren. Slechts wanneer men erin slaagt de relatie tussen act en vermogen op een andere manier te denken, zal men het kunnen hebben over constituerende macht die losstaat van soevereiniteit. Zolang men niet een nieuwe en coherente ontologie van het vermogen (de ‘potenza’) heeft uitgewerkt, zal de politieke theorie steeds blijven dobberen in de aporieën van de soevereiniteit. Het is een eigenaardige kritiek die niet alleen meer

26 Agamben, 1995: 51 “Negri, nella sua ampia analisi della fenomenologia storica del potere costituente, non può trovare da nessuna parte il criterio che permette di isolarlo dal potere sovrano.”

27 Ibid. “prospettiva ultima”

28 Ibid. “costituzione della potenza”

29 Ibid. “la politica viene restituita al suo rango ontologico”

weg heeft van gelijkgestemdheid dan van dissonantie, maar die bovendien toegeeft dat de verdienste van de bekritiseerde opvatting bestaat in de opening van een perspectief voor de behandeling van wat in de kern van Agambens denken staat. Onmiddellijk na de passage in kleine letters gesteld, gaat hij over tot de echte zaak: de al even ingewikkelde verhouding van act en vermogen zoals die door Aristoteles wordt behandeld.<sup>30</sup> Alles staat of valt met hoe we het bestaan en de autonomie van het vermogen zien, en wat Aristoteles zegt, is dubbelzinnig. Opdat vermogen niet vanzelf in actualiteit zou vervluchtigen en opdat het een eigen consistentie zou hebben, moet het ook kunnen niet overgaan naar actualiteit. Vermogen moet bijgevolg ook een vermogen zijn om niet te zijn, onvermogen dus; vermogen moet een vermogen zijn om niet over te gaan tot actualiteit. Vermogen vermag slechts als het ook onvermogen is. Het positieve bevat het negatieve. Maar hoe dan de overgang naar actualiteit te denken? Het antwoord van Aristoteles luidt dat het vermogen enkel kan overgaan naar actualiteit waar het zijn vermogen om niet te zijn opgeeft. Dit opgeven van onvermogen is niet de vernietiging van het vermogen doch juist zijn voltooiing. Met deze structuur van betrokken te zijn op de actualiteit door vermogen om niet te zijn correspondeert de structuur van de soevereine ban. De soevereiniteit is altijd dubbel omdat ze zichzelf opschort en als vermogen in de vorm van ban of opgeven op zichzelf betrokken blijft.

### Het perspectief van Negri op Agamben, of Agamben in Negri

Meer dan eens heeft Negri een kritiek geformuleerd op Agambens denken of een antwoord geformuleerd op diens kritiek aan zijn adres. Hij heeft zijn boeken gerecenseerd en eigen standpunten vertaald in een agambiaanse optiek gebruikmakend van diens concepten en figuren. Opvallend daarbij is telkens het spiegeleffect: net als in de teksten van Agamben, leest de weerlegging door Negri als een herhaling van hetzelfde motief waarin verplaatsingen en figuren een ander profiel tonen. De kritiek oogt als een analoge beweging die op een ander moment inzet of op een ander ritme en toonplaats herhaalt maar voor het overige zich geheel op hetzelfde immanente plan realiseert en synchronisch accordeert. Zo lezen de expliciete uitspraken over breekpunten, kritiek en tegenargumenten, zo lezen de redeneringen, argumenten, concepten en figuren op zichzelf beschouwd wanneer je ze nadien naast elkaar plaatst. “Spreken over constituerende macht is hetzelfde als spreken over democratie”.<sup>31</sup> Volgens Negri valt de constituerende macht ongeveer samen met het begrip van politiek. Maar ook hij wijst op de ingewikkeldheid van het probleem. Constituerende macht, in de mate dat ze hetzelfde is als democratie, is absolute regering terwijl constitutionalisme een beperking is van democratie. Dus is constituerende macht evengoed de uitdrukking van een crisis en valt ze samen met revolutie. Negri wil de con-

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Negri, 2002: 11; cfr. *Contrapunt* 5, p. 87 en *Contrapunt* 12, p. 209



stituerende macht begrijpen in de radicaliteit van haar basis en in de verstrekkendheid van haar gevolgen, ergens tussen democratie en soevereiniteit in, tussen politiek en staat, of tussen vermogen en macht. Laat dit nu net de knoop zijn waar Machiavelli mee worstelt, en die Spinoza op zijn beurt heeft proberen te ontwarren. Wat is precies het verschil met Agamben?

Alles wijst er voor Negri op dat constituerende macht en soevereiniteit tegengestelden zijn, ook hun absoluut karakter. De absoluteitheid van de soevereiniteit is het totalitaire concept terwijl de absoluteitheid van de constituerende macht democratische regering is. Hij noemt de stroming in het moderne politieke denken van Machiavelli, Spinoza, Marx het fundament van democratisch denken omdat ze de sociale realiteit in de vraagstelling en politieke reflectie betrekken. Zij hebben het over het subjectieve vermogen van de multitude op basis van geen enkel doel, wet of politieke idee. Er is de sociale realiteit en er is een negatieve ruimte, een leegte, een ideële ruimte in min. De introductie van het sociale of de vorming van het sociale is met andere woorden een vermogen gebaseerd op een afwezigheid aan vooropgezette ideeën. Constituerende macht definieert zich vanuit een leegte, een nood. Afwezigheid, leegte, nood, verlangen zijn de motor van de democratische dynamiek, die hij ook nog 'disutopie' noemt. Om duidelijk te maken wat hij bedoelt, verwijst Negri naar Althusser en Arendt die hij vervolgens confronteert met Schmitt: *"Op geheel nietzscheaanse wijze komt het er hier op aan te onderlijnen dat de actie van de opheffing, verre van gedefinieerd te worden in negatieve termen, de mogelijkheid van het positieve fundeert. Hoe negatiever de eerste beslissing, hoe radicaler ze mogelijkheden opent die funderend, innovatief, taalkundig en constitutioneel zijn"*.<sup>32</sup>

Het probleem van de constituerende macht wordt bijgevolg de zoektocht naar een constitutioneel model dat het vormende vermogen van de constituerende macht open houdt. Het komt er op aan een subjectieve potentie aan te duiden of een subject te identificeren dat is opgewassen tegen deze taak. Wie of waar is dit subject? Negri onderzoekt verschillende hypotheses die alle niet voldoen en pas bij Foucault vindt hij bruikbaar materiaal: een subject is vermogen. Het sociale dat nog ontkend werd door Arendt, wordt bij Foucault biopolitieke ruimte waar de constituerende macht zich toont in haar absoluteitheid. Het is opvallend, Negri beroept zich op exact dezelfde auteurs als Agamben, en net als hij onderlijnt hij de onbepaaldheid of afwezigheid als kenmerk van constituerende macht.

In het voorwoord tot de heruitgave in 2002 van *Il potere costituente* gaat hij expliciet in op Agambens kritiek geformuleerd op zijn constituerende machtsopvatting.<sup>33</sup> Op het bezwaar dat een constituerende macht blijft vasthaken aan soevereiniteit, er door aangetrokken wordt en er formeel in beslo-

32 Negri, 2002: 35 "In maniera del tutto nietzscheana si tratta di sottolineare qui che l'azione del sospendere, lungi dal poter essere definita in termini negativi, fonda ed inerisce alla possibilità del positivo. Quanto più la prima decisione si mostra nella negatività, tanto più essa radicalmente apre un novero di possibilità fondative, innovative, linguistiche, cosituzionali." In dit onderlijnen van de leegte herkennen we ook duidelijk Strauss. Cfr *Contrapunt* 14, pp 240-241

33 Negri, 2002: 8

ten blijft, antwoordt Negri door te insisteren op haar ontologische kenmerken. Constituerende macht kan nooit ondergeschikt worden aan een dialectische relatie, niet inhoudelijk als proletarische macht tegen de burgerlijke macht, en evenmin formeel als een eenheid tegengesteld aan de uitzonderingsmacht van de soevereiniteit. We kunnen niets aanvangen met het sovjet-model noch met het vertegenwoordigingmodel en het verkiezingsstelsel zoals we dat kennen van de natiestaten. Constituerende macht is het resultaat van een radicale breuk en presenteert zich als een krachtige singulariteit, als een stem die spreekt van onderuit, en die niet gevangen wordt in juridisch verankerde soevereiniteitslogica. Bij elke gelegenheid onderlijnt Negri het open karakter, de mogelijkheid tot herroepen en de singulariteit: constituerende macht is met andere woorden nooit universeel te veralgemenen. Ze is en blijft verbonden met een bepaalde context, kan a fortiori geen wet worden.<sup>34</sup> Hij benadrukt ook elke keer dat democratie gebaseerd op vertegenwoordiging en politieke partijen geen echte democratie is, een element waarover Agamben zwijgt. In verband met het singuliere en open karakter gebruikt hij de spinozische term *multitude*. De vraag blijft echter welke uitdrukkingvormen voor de *multitude* de vertegenwoordiging vervangen. Hoe kan men collectief handelen zonder in autoriteit te vervallen of met andere woorden op welke manier kan collectief handelen constituerend zijn? Hoe kan zelfcontrole worden ingesteld in een constitutioneel open beweging? Brengt het paradigma van de *multitude* ons in de buurt van antwoorden?

Zoals gezegd bespreekt Negri ook het werk van Agamben. In *The Discreet Taste of the Dialectic* bijvoorbeeld heeft hij het over diens oeuvre in het algemeen.<sup>35</sup> Hij laat zich bijzonder lovend uit over *Il linguaggio e la morte* dat hij ziet als een stap in de richting van de marxistische idee van 'general intellect', oftewel de positieve idee van taalkundig gemeenschappelijk werk dat doorkruist wordt door strijd, uitbuitingsprocessen en bevrijdingsopwellingen. Hij noemt dit werk een "herlezing van Sein und Zeit in een Toscaans licht", een geslaagde poging om Heidegger progressief te interpreteren.<sup>36</sup> In *Il linguaggio e la morte* riskeert Agamben alle gevaren die Derrida, Foucault en Deleuze tegemoet treden, maar hij doet dat gewapend met de complexe theoretische en praktische ervaring opgedaan tijdens de jaren 70 in de strijd gevoerd in Italië. De theoretische ontwikkeling van Agamben wordt gemarkeerd door een reeks breekpunten zoals met *La comunità che viene* waarin Spinoza's *maxime* tot een aspect van methode wordt verheven. Hij heeft het over stelling 67 uit deel 4 van de *Ethica*: "Een vrij mens denkt in het geheel niet aan de dood, en zijn wijsheid bestaat niet

34 Het is niet zo dat Negri zich keert tegen om het even welke wet of instelling. Sommige instellingen zijn goed voor de mensen en hun vrijheid. Maar er kan niets over gezegd worden buiten de context waar de wet en de instelling gelden, en aangezien het hier gaat over constituerende macht, die zich dus nog aan het vormen is, kunnen we er logischerwijze niets inhoudelijk en concreet over zeggen. Cfr. Interview ter publicatie Gielen, P. & Lavaert, S., *Art & Common. A Conversation with Antonio Negri* (2010).

35 Negri, A., 'The Discreet Taste of the Dialectic' in Calarco, M. & DeCaroli S. (ed.), *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, Stanford, Stanford University Press, 2007, pp. 109-126

36 o.c., p. 111

uit een denken aan de dood, maar aan het leven”.<sup>37</sup> In *Homo Sacer* komt deze problematiek terug. Negri vindt dat er twee soorten Agambens zijn, de ene die zich eeuwig confronteert met de idee aan de dood, en een andere die door een filologische arbeid en taalkundige analyse de kracht van bestaan bereikt. Overigens komen de twee Agambens altijd samen voor. Hier noemt Negri de uitzonderingstoestand “een krachtig spinoziaans en deleuziaans perspectief”.<sup>38</sup> Agambens analyse toont hoe immanentie zowel realistisch als revolutionair kan zijn. Zoals vaak gebeurt, is het een kwestie van meten en wegen en met welke standaarden je de realiteit tegemoet treedt. Dit wil zeggen, de aarzeling tussen Heidegger en Spinoza en de daarmee overeenstemmende interpretatiekeuze, is niet gewoon een aspect van het denken van Agamben of van ons denken, maar is een aspect van het zijn zelf. De aarzeling zal dan ook vanzelf verdwijnen. Waarom analyseert Agamben overigens de biopolitiek, vraagt Negri zich af. Is een concept van biopolitiek mogelijk dat niet het concept van productieve kracht insluit? Door arbeid en productie buiten beschouwing te laten, wordt biopolitiek tot een permanent dispositief van metafysica gemaakt. Negri ziet hierin een regressie ten opzichte van *Il linguaggio e la morte*, en dat ligt volgens hem eraan dat Agamben dezelfde fout begaat als alle postmoderne denkers maken, van Debord tot Lyotard, wanneer ze elke waarde herleiden tot ruilwaarde. Maar men moet ook toegeven dat Agamben een ontologisch dispositief introduceert waarmee hij de ontologie (en dus de realiteit) terug in het hart van de politiek brengt en dat uiteindelijk ervoor zorgt dat de gebruikswaarde terug bevestigd wordt, precies zoals bij de jonge Marx.

Ook in zijn recensie van *Stato di eccezione* in 2003 heeft Negri het over de twee Agambens, de ene die zich genoodzaakt ziet in de geest van Heidegger voortdurend de confrontatie aan te gaan met de idee aan de dood, de andere die door een onderdompeling in filologische arbeid en taalkundige analyses een biopolitieke ruimte verovert.<sup>39</sup> De analyse van de pessimistische Agamben noemt hij onvruchtbaar. Deze Agamben detecteert een uitzonderingstoestand die alles heeft doordrongen en zo een totalitaire en statische wereld gecreëerd zoals onder het nazisme. Gelukkig echter is er de andere Agamben die hier niet stopt en een tweede origineel perspectief opent dat mogelijkheden biedt. In “spinozistische en deleuziaanse lijn” ontdekt hij dan in de biopolitiek een intern antagonisme.<sup>40</sup> Naarmate de etappes verder worden uitgewerkt, neemt de instemming van Negri toe. De bespreking van *Il regno e la gloria* is uitvoerig en enthousiast: “het is een uitzonderlijke archeologie van de moderne politiek”, een “onuitputtelijke studie” die overigens ook nog eens ‘copyleft’ is: je mag het boek fotokopiëren zoveel als je wilt (als je er geen winst uit slaat wel te verstaan).<sup>41</sup> Maar toch keren dezelfde punten van kri-

37 *Ethica*, p. 439

38 Negri in Calarco & DeCaroli, 2007: 118

39 Negri, A., ‘Il frutto maturo della redenzione’ in *Il Manifesto* 26/7/2003’, p. 13

40 *Ibid.*

41 Negri, A., ‘Quel divino ministero per gli affari della vita terrena’ in *Il Manifesto*, 9/5/2007, p. 12. “è un libro eccezionale di archeologia della politica moderna”; “inesaurabile studio”

tiek min of meer terug: “Ik zou onmiddellijk willen opmerken dat dit leegmaken van de economische biopolitiek op zijn minst twijfelachtig is”; “Waar zijn de onderdanen, of met andere woorden de economische subjecten?”; “Waar wil hij ons eigenlijk heen leiden?”; “Kortom, ik heb de indruk dat ook al zijn de vooropstellingen gewijzigd, Agamben de regels van het spel niet heeft gewijzigd. En zoals gebeurde in Stato di eccezione is in de Regno economie geprojecteerd op een doek waar geen producerend subject is, geen arbeider en waar enkel onderdanen en machinale ledenpoppen zijn, de zuivere vervreemding”.<sup>42</sup> Het feit dat verzet bij Agamben zo onderbelicht blijft, heeft volgens de recensent te maken met Benjamins theorie van het geweld die weer eens schade heeft aangericht. Negri stelt zijn hoop in een volgende etappe en een volgend boekwerk van het project, hoewel, Agamben heeft her en der al gewezen op de richting waarin hij het tegendispositief zoekt dat ons zou bevrijden van de slavernij die het gevolg is van de uitzonderingsmacht: ‘onwerkzaamheid’ noemt hij het, een verzet dat nooit vastomlijnde trekken krijgt. Ondanks alles eindigt Negri met een positieve kritiek. Dankzij *Il regno e la gloria* heeft de politieke theorie er twee inzichten bij. Het eerste is dat het echte probleem van de politiek niet de soevereiniteit is doch de regering. Het echte probleem is niet God doch de engel, niet de koning doch de minister, niet de wet doch de politie. Het tweede inzicht is dat de klassieke economie, het liberalisme dus, een absoluut model van voorzienigheid gebruikt. De moderniteit heeft God uit de wereld geholpen maar is daarmee niet uit de theologie geraakt, integendeel, ze heeft niets anders gedaan dan het project van een voorzienige economie te voltooiën. Agamben heeft dus nog werk voor de boeg: hij moet ons nog steeds duidelijk maken wie het politieke subject is, wie het is die lijdt, leeft en sterft. We hebben een nieuw theologisch-politiek traktaat nodig, op zijn spinoziaans: Agamben moet dit kunnen realiseren, vindt Negri.

Ondanks zijn scherpe kritiek blijft er een groot geloof in het kunnen en vermogen van de bevriende denker. Zo blijkt ook uit een tekst waarin hij niet Agambens kritiek weerlegt of teksten bekritiseert maar zijn eigen perspectief uiteenzet op een agambiaanse manier, dit wil zeggen gebruik makend van diens concepten en figuren. Het politieke monster, naakte leven en vermogen kadert in een verzameling van verschillende auteursteksten die Negri opent met een samenvatting van zijn programma en de volgende gevleugelde woorden: “Hier spreken we over monsters, over hoe ze opdoken, de ene keer in circussen, de andere keer in laboratoria of in de politiek, gisteren, vandaag en zeker ook opnieuw morgen, – in de filosofie, geneeskunde, film of literatuur. Elke keer dat de macht verklaart dat de geschiedenis geëindigd is, dat de natuur een definitieve orde doormaakt en dat enkel deze mens gelukkig kan zijn die zich aanpast aan de maat, die gehoorzaamt en gelooft, dan telkens duikt het monster op om de normaliteit af te vallen en de zieligheid en gebrekigheid te tonen van gehoorzaamheid en geloof. Het monster is een ridder die zich

42 Ibid. “Vorrei da subito notare che questo svuotamento del biopolitico economico è, come minimo, molto dubbio”; “Dove sono i sudditi, ovvero i soggetti economici?”; “E allora, dove vuole condurci?”; “Ho l'impressione, insomma, che, malgrado il mutamento dei presupposti, Agamben non riesca a modificare le regole del gioco. Come accadeva in Stato di eccezione, ne Il Regno, l'economico è proiettato su una tela, sulla quale non c'è soggetto produttore, non c'è operaio – esistono solo il suddito e il macchinico, l'alienazione pura.”

ophoudt op gevaarlijke plekken, zegt Elfride Jelinek, maar die ons ook bevrijdt van dogmatisme en ons aanspoort tot de verbeelding en creatie van nieuwe werelden (en ze al snel ook zelf maakt). In en tegen onze postmoderne new age cultuur zal het monster ons misschien kunnen redden van de nostalgie naar een eenvoudig en naakte leven. Het zal ons zeker in contact brengen met het laboratorium van de technische onmaat en ons in staat stellen een realiteit uit te vinden die we willen en die het product is van een collectief vermogen”.<sup>43</sup> Het is de bedoeling in de ‘lijn van het monster’ een materialistisch onderzoek op te zetten dat strijdt voert tegen theologie en het dogma van een goed geordende kosmos. Daarom stemt dit onderzoek overeen met het rationalisme van de Verlichting, toen ook “een socratisch niet-weten triomfeerde en een radicaal dispositief voor het andere, nieuwe en passionele of voor de onmaat en de defiguratie”.<sup>44</sup> In het begin van de moderne tijd wordt het monster gekenmerkt door een uitsluiting van de orde van de rede en het verschijnt als een metafoor in het politieke domein, een metafoor voor de transcendentie van de macht. Leviathan en Behemot, de monsters van het boek Job, producten van de joods christelijke traditie, zijn er vooreerst om de multitudine te leiden die niet meer te onderwerpen is aan de hiërarchische orde in naam van de heerser, de ‘principe’. De multitudine waarover macht moet worden uitgeoefend is ‘gotisch’; ze is een hybride product van barbaarse invallen; een mengeling van rassen, talen en ordeningen. De Leviathan zou een monster zijn van een orde binnen de wereld. Dit is echter valse schijn want op het moment dat de moderne staatsfilosofie het monster tot redelijkheid verheft, maakt ze alle andere zaken monsterlijk: zowel de maatschappij als hele levens. Eerder dan de Leviathan wordt bijgevolg de multitudine monsterlijk, en de anarchie en wanorde die bij haar horen. Boven de multitudine en tegen de multitudine construeert het monster de soevereine centrale macht. Daarmee wordt de Leviathan iets anders dan een monster: hij wordt een instrument. Op een bepaald moment in de geschiedenis van de westerse ideologieën is er een radicale verandering en komt de klassenstrijd centraal te staan. Marx is de eerste die het paradigma van de klassenstrijd stelt. Hoe meer de politieke economie en de wetgeving in de nabijheid van de arbeid komen, en in de nabijheid van het levende werk van mensen die optreden in de geschiedenis, hoe rationeler en dus monsterlijk de technieken van logische abstractie worden en hoe meer de wetten van de uitbuiting die je

43 Negri, A., ‘Il mostro politico. Nuda vita e potenza’ in Fadini, Negri & Wolfe, 2001: 7 “La linea del mostro – Qui si parla di mostri, di come essi sono apparsi, talora nel circo, altre volte nei laboratori, o ancora nella politica, ieri oggi e domani, certo di nuovo, - nella filosofia o nella medicina, nel cinema o nella letteratura. Ogniqualvolta il potere dichiara che la storia è finita, e che la natura fa esperienza di un ordine definitivo, sicché felice può essere solo l’uomo che, adeguandosi alla misura, obbedisce e crede, allora il mostro appare a sconfessare ogni normalità, a dire miserabile l’obbedienza e stolta la credenza. Il mostro è un cavaliere che trascina in luoghi pericolosi, ci dice Elfride Jelinek, ma nello stesso tempo libera dal dogmatismo e incita alla creazione immaginaria (ma presto pratica) di nuovi mondi. Nel “postmoderno”, dentro e contro le culture del “new age”, il mostro ci salverà, forse, dalla nostalgia della vita semplice e nuda; sicuramente ci mette in contatto con il laboratorio della dismisura tecnica e dentro a questo ci fa inventare una realtà che noi vogliamo prodotto di potenza collettiva”

44 o.c., p. 8 “trionfava invece un socratico non-sapere, una radicale disposizione all’altro, al nuovo, appassionata, dismisura e defigurazione”

echt monsterlijk kunt noemen, zich realiseren. In Hobbes leest Negri de fundering van de macht die bestond in een opleggen aan de multitudine van een contract dat hen alle rechten ontnam uitgezonderd het recht om zich voort te planten, in vrede en in leven. Door middel van het contract werd de orde ingebracht tegen de anarchie en de soeverein vormde het plebs of de multitudine om tot een volk. In de westerse traditie is elke definitie van macht eugenetisch want ze wil altijd tussenbeide komen in het leven en leven creëren.<sup>45</sup> Wie niet beveelt, het monster, wordt buitengesloten. Maar het monster is ook binnen omdat het de voorwaarde vormt. Nu is het monster zelfs hegemonie geworden en heeft het zich overal binnengewerkt.

Tot zover doet Negri Agambens concepten weinig geweld aan. Met het 'naakte leven' kan hij echter niet verder. De ideologie van het naakte leven wordt aangevoeld als een mystificatie die moet bestreden worden.<sup>46</sup> Deze ideologie – hij noemt ze dus een ideologie – verabsoluteert de naaktheid en brengt ze onder de horror van het nazi-concentratiekamp. De 'naakte mens' gebruiken om het leven voor te stellen betekent de natuur van het subject herleiden tot een gedefinieerde en functionele identiteit net als de macht doet die de naaktheid heeft voortgebracht. Daarom noemt hij het concept van naakte leven een ideologie. Dit betekent dat het een valse affirmatie is als je het bekijkt met betrekking tot waarheid en kennis en het betekent dat het politiek functioneel is als je het bekijkt met betrekking tot macht. Wat het naakte leven ontkent, is het vermogen van wat *is*, van de werkelijkheid, haar kunnen voortduren in de tijd doorheen samenwerking, strijd en constitutie. Het naakte leven is de ophemeling van de vernedering, van het christelijke en middeleeuwse mededogen, en is nog niet bevrucht door de revolutie van het humanisme. Daarentegen is dit vreemde personage, het biopolitieke monster, volgens Negri de 'general intellect', de intellectuele arbeidskracht in volle leven die het monster omvormt tot een subject. Dit is overigens ook wat Leopardi in zijn *Batracomiomachia* heeft proberen te verzinnen; het is intelligentie die collectief is geworden en genot voortbrengt.<sup>47</sup> Het doel van de strijd is niet meer een compromis omtrent het salaris bereiken of politieke structuren die herverdeling van de winst organiseren maar heeft nu te maken met een beslissing over de lichamen.

## Reflectie

Het is een vreemde redetwist. Bij een eerste lectuur van beide auteurs valt vooral de analogie op van hun beweringen, kritiek en concepten. De bewegingen lijken plaats te vinden in hetzelfde plan en overigens vooral met elkaar overeen te stemmen. Negri ziet arbeid als een centraal fenomeen

<sup>45</sup> o.c., p. 192

<sup>46</sup> Cfr. Casarino & Negri, 2008: 152-155

<sup>47</sup> Cfr. *Contrapunt 3*, p. 71. *I Paralipomeni della Batracomiomachia* van Leopardi is een satire van het filosofisch idealisme dat toen in zwang was, gericht tegen de romantiek van zijn tijd, tegen de hypocriete reactionaire politiek, tegen de illusies van de Italiaanse liberalen en patriotten die allemaal de spot van Leopardi krijgen te verduren.

en verwijt Agamben dat hij de mensen uit het oog verliest die de arbeid verrichten waarin en waardoor ze worden uitgebuit maar zich ook kunnen verzetten. Hij zou zo een kans tot verandering missen en is dan ook eerder pessimistisch wat hem tevens verweten wordt. Agamben van zijn kant ziet het naakte leven als een centraal fenomeen en verwijt Negri dat hij de plaats en rol van de negativiteit, onbepaaldheid en onwerkzaamheid uit het oog verliest. Dat geeft niet alleen aanleiding tot misplaatst optimisme en naïviteit inzake de menselijke tragedie maar ontnemt tevens de kans tot verzet en verandering. Zelfs in dit discussiepunt heb ik de indruk tussen twee spiegels te staan die oneindig in elkaar reflecteren.

Stefano Franchi heeft het in het speciale Agambennummer van het online tijdschrift *Contretemps* ook over twee kanten aan zijn werk, een analytische kant en een diagnostische of positieve, synthetische kant die weinig aandacht krijgt.<sup>48</sup> Volgens Franchi heeft dit te maken met het feit dat de meest geprononceerde positieve uitwerkingen te vinden zijn in werken die niet expliciet in het politieke domein vallen maar eerder in de brede esthetische context; hij denkt aan *Stanze, Il linguaggio e la morte, Idea della prosa*. Het is Agamben als estheticus die een reeks concepten voorstelt die je synthetisch kunt noemen, met name de 'quodlibet', de 'taalervaring', de 'potenza' als zelfaffectie. De gemeenschappelijke grond van zijn analytische en synthetische kant is het concept van passiviteit of "inoperosità", 'onwerkzaamheid'. In zijn zoeken naar mogelijke oplossingen voor de schijnbare paradox van 'passieve politiek' denkt Franchi aan de thematische affiniteit die Agambens denken samenbrengt met de Italiaanse intellectuele traditie van het 'operaismo' die van de vroege jaren 60 tot in de jaren 80 alle radicale protestbewegingen in Italië heeft gevoed.<sup>49</sup> Een kenmerk van dit 'operaismo' is zijn omkering van de klassieke relatie tussen kapitaal en arbeidersklasse. Politiek wordt passief in de zin dat de canonieke vorm van marxistische politieke actie, de arbeidersstrijd tegen het kapitaal, wordt geïdentificeerd met een ontkenning van welke actie ook. Deze nieuwe strijdvorm wordt door Tronti, gangmaker van het 'operaismo', samengevat in "neen"-zeggen, een weigering actief mee te werken in de kapitalistische ontwikkeling.<sup>50</sup> Een geactualiseerde versie van dit credo van het 'operaismo' wordt voorgesteld door Paolo Virno onder de term van een politieke theorie van de exodus.<sup>51</sup> In hetzelfde nummer van *Contretemps* vertrekt Brett Neilson van Agambens kritiek op Negri's opvatting van constituerende macht en diens terugkeer naar Aristoteles om te argumenteren dat het revolutionaire potentieel van de constituerende macht niet kan geïsoleerd worden van de geconstitueerde vormen van soevereine macht.<sup>52</sup> Negri's spinozianse visie van absolute democratie staat op het spel. Neilson wil de theoretische en politieke posities die volgen uit deze discussie in kaart brengen en maakt daarvoor

48 Franchi, S., 'Passive Politics' in *Contretemps* 5, december 2004, pp. 30-41

49 o.c., p. 38

50 Cfr. *Contrapunt* 1, pp. 30-33

51 Cfr. *Contrapunt* 19, pp. 430-431

52 Neilson, 2004: 63-77

gebruik van Virno die het begrip van vermogen uitwerkt op een manier dat je er meer mee kunt aanvangen. Agamben ontkent niet Negri's visie op constituerende macht als een vrije praktijk maar dit zegt volgens hem niets over het verschil dat constituerende macht maakt tegenover soevereiniteit. Indien Negri vasthoudt aan zijn onderscheid, veronderstelt dit een loskoppeling van politiek en ontologie. En dat lijkt een stap achteruit. De beklemtoning van Agamben als kritische overgang van Negri naar Virno en als estheticus in de eerste plaats vinden we vervolgens ook in de tekst van Arne De Boever die meent dat “*Agamben's Thought is crucially a literary-political thought. It is a literary thought that, in its political force, cannot be articulated within the limits of political science. Thus it oscillates between the literary and the political and demands to be studied comparatively, across the disciplines*”.<sup>53</sup> Verschillende commentatoren refereren in dit verband aan de woorden van Virno dat ‘Agamben een denker is zonder politieke roeping’, of zoals Oliver Marchart het verwoordt, ‘zijn idee van politiek is een politiek zonder politiek’.<sup>54</sup>

De la Durantaye is genuanceerder in zijn kritiek. Negri's tegenwerpingen zijn ondubbelzinnig: noch het leven noch de dood van de nazi-concentratiekampen zouden mogen dienen om iets anders voor te stellen dan de horror die ze waren.<sup>55</sup> Echter, merkt de la Durantaye op, precies dit oneigenlijke en terecht bekritiseerde gebruik past Negri onmiddellijk zelf toe in dezelfde passage als waarin hij de kritiek uit. Hij gebruikt het leven en de dood van de kampen om het te hebben over de nefaste gevolgen waar het kapitalisme toe leidt.<sup>56</sup> In *Idea della prosa* is de geheime band tussen macht (potere) en vermogen (potenza) nog een marginaal probleem. In *Homo Sacer* wordt dit perifere thema het hoofdprobleem dat wordt uitgespit in de analyse van de relatie tussen constituerende macht en geconstitueerde macht. Het is hetzelfde probleem dat reeds Hobbes bezighield en in recentere tijden Schmitt, of dat Benjamin behandelt in zijn essay over geweld. Deze auteur onderlijnt dus ook vooral de overeenstemming en het spiegelend effect van de wederzijdse kritiek van de twee auteurs, naast het belang van Virno overigens.

Het meest nabij aan de multitudineproblematiek komt Catherine Mills in haar inleiding tot het werk van Agamben.<sup>57</sup> De nadruk van de Italiaanse filosoof op de topologische onbepaaldheid die analoog is aan de uitzonderingstoestand, schraagt zijn formulering van ‘behouden zonder te ageren’, een centrale gedachte in *Mezzi senza fine*. Er is volgens Mills een diepe theoretische kloof met Negri die immers argumenteert tegen de scheiding van vermogen en actie terwijl dat nu net is waar Agamben de nadruk op legt. Negri insisteert op de creatieve constituerende macht van een veelvuldig-

53 De la Durantaye, L., *Giorgio Agamben A critical Introduction*, Stanford, Stanford University Press, 2009, p. 13; Clemens, J., Heron, N. & Murray, A. (ed.), *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature, Life*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008, pp. 82-97

54 De la Durantaye, 2009: 12

55 Ibid.

56 o.c., pp. 229-231

57 Mills, C., *The Philosophy of Agamben*, Stockfield, Acumen, 2008, pp. 74-79



heid (een multitude) in actie, en dit in oppositie met de soevereine staatsvorm. Voor Negri is constituerende macht de macht van de multitude die het echte politieke subject is zodanig dat het politieke per definitie bestaat in 'de ontologische kracht van een multitude van samenwerkende singulariteiten'.<sup>58</sup> De multitude wordt onderworpen en uitgebuit waar zijn macht tot creatie wordt vervreemd door een 'macht van het niets' zoals de staatsmacht en de kapitalistische uitbuiting. Agambens fout zou erin bestaan het naakte leven te zien als iets puur passiefs tegenover het soevereine geweld. Agamben daarentegen bekritiseert Negri's scheiding van de constituerende macht van soevereiniteit, aldus ook Mills. In haar lektuur ziet Agamben de kracht van de soevereiniteit in relatie tot de uitzondering als een vermogen om zichzelf oneindig 'in vermogen' te bewaren. Dit betekent dat het probleem van soevereiniteit de politieke filosofie weer naar de ontologie brengt. Het probleem van de soevereiniteit noodzaakt een opnieuw denken van de metafysische relatie tussen potentialiteit en actualiteit. De discussie tussen Negri en Agamben bestaat aldus in de plaats die ze toekennen aan de potentialiteit: aan de kant van de soeverein of aan de kant van het leven van de multitude.<sup>59</sup> In een andere tekst merkt Mills nog op dat de term biopolitiek in de mode is. Ook Virno valt het op en hij stelt voor de term biopolitiek te vervangen door het concept van 'werk-kracht'.<sup>60</sup>

Alle secundaire literatoren spreken uiteindelijk in dezelfde zin: de discussie tussen Negri en Agamben gaat over de plaatsing, het perspectief, de nadruk, het profiel en de optie voor het ene concept eerder dan voor een ander. De twee auteurs hebben het niettemin over hetzelfde thema, hun kritiek gaat in dezelfde richting, ze zijn in mekaars onmiddellijke omgeving gesitueerd. Als ze zelf heel dicht bij elkaar staan en zich in een richting bewegen naar plaatsen die dicht bij elkaar liggen en dat alles in een zelfde compositieplan en tijdsbestek, dan kunnen we concluderen dat hun reflecties raakpunten hebben en bijgevolg samenkomen, zonder dat ze daarvoor overigens samenvallen. Hun discussie blijft een discussie waarin twee stemmen omgaan, stemmen die andere woorden gebruiken, in een ander ritme vallen, andere tonen aanslaan en bij momenten dissoneren. De nabijheid van de gedachten en het gebruik van andere woorden en figuren maakt dat hun teksten lijken op vertalingen van elkaar. In de reflecties over hun discussie komt men overigens in vele gevallen uit bij nog een derde Italiaanse stem die ergens tussen of voorbij de beide is gesitueerd en die zich eveneens bevindt in een zeer nabije omgeving. Dit gegeven en mijn eigen indrukken van spiegeling, herhaling, overeenstemming en synchroniciteit, kortom van een gemeenschappelijk spreken in canonvorm, lijken voldoende redenen om uit te weiden over Virno, niet na eerst nog stil te hebben gestaan bij Agambens ideeën over de methode en nogmaals het probleem te hebben gesteld van het vermogen van denken, en van de woorden.

58 o.c., p. 75

59 o.c., p. 76

60 Mills in Calarco & De Caroli, 2007: 180



## Contrapunt 15 Methode, verbeelding en ervaring

### Programma

In *Experimentum linguae*, het voorwoord bij de Franse editie van *Infanzia e storia*, noemt Agamben elk van zijn publicaties een inleiding op een oeuvre dat nog grotendeels ongeschreven in de lade ligt te rusten, ook al heeft hij er dan al een titel voor bedacht, met name *De menselijke stem*, of volgens andere notities, *Ethica, of over de stem*.<sup>1</sup> Het beginnen aan dit oeuvre is lastig en gaat in een zekere zin nooit over aangezien alles wat hij heeft gerealiseerd er een inleiding op is, net zoals alles wat nog vormeloos en embryonaal in de status van intentie in zijn binnenste verkeert. Overigens houdt het probleem van zijn oeuvre of project precies dit beginnen in. Op een kladdblaadje in zijn lade vindt hij een voorstel voor een Incipit dat hij citeert als het programma van zijn werk en als het programma van de filosofie in het algemeen: “*Existe-t-il une voix humaine, une voix qui soit la voix de l’homme comme la stridulation est la voix de la cigale, ou le braiment la voix de l’âne? Et si elle existe, le langage est-il cette voix? Quel est le rapport entre voix et langage, entre phoné et logos?*”<sup>2</sup> Deze vragen voeren hem naar de kindertijd als logische plaats waar de verhouding tussen taal en ervaring in het geding is. Mij brengen ze bij de inaugurale rede die Foucault hield in 1970 voor het Collège de France en die wij kennen als *L’ordre du discours*.<sup>3</sup> Foucault, waarvan Agamben zegt dat hij er door werd gevormd, tekent voor zijn toehoorders het programma uit dat hij wil realiseren als hoogleraar aan het instituut. Al van bij de eerste woorden van de rede wordt duidelijk dat hij meer ambieert dan een invulling van de hem opgelegde taak. Er is zijn verlangen om te ontsnappen aan de lastige taak te beginnen spreken en er is tegelijk het weerbarstige vermoeden dat het instituut hem in dat verlangen graag tegemoetkomt, door te waken over zijn spreken, door het een plaats toe te kennen “*qui l’honore mais le désarme*”, door zich bij voorbaat zijn macht toe te eigenen.<sup>4</sup> Onopvallend verandert de onschuldige rituele inleiding in een geëngageerde toespraak over “*des luttes, des victoires, des blessures, des dominations, des servitudes*” van de woorden die we spreken.<sup>5</sup> Beginnen spreken is gevaarlijk en achterhalen waarin het gevaar schuilt, is de filosofische taak die hij zich stelt, of meer nog, een ethica. Maar Foucault spreekt wanneer hij dit uitspreekt, dit is zijn inaugurale rede, en dit brengt hem in verlegenheid. “*Plutôt que de prendre la parole j’aurais voulu être enveloppé par elle, et porté bien au-delà de tout commencement possible*”.<sup>6</sup> Ook hij blijkt op zoek naar een stem en begint aldus aan dit moeilijke begin dat per definitie bestaat als inleiding en voorlopigheid, dit binnengaan “*dans cet ordre hasardeux du discours*”.<sup>7</sup>

1 Agamben, 1989: 7 “La voce umana” “Etica, ovvero della voce”

2 o.c., p. 8

3 Foucault, M., *L’ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971

4 Foucault, 1971: 9

5 o.c., p. 10

6 o.c., p. 7

7 o.c., p. 9

Misschien bestaat er voor elke auteur een vraag die het motivum van zijn denken definieert, aldus Agamben weer. Voor hem is dit de vraag naar de ervaring van het spreken. Wat houdt de ervaring in, niet zozeer van deze of gene betekenisvolle zin, doch van het zuivere feit dat men spreekt en dat er taalpraktijk is? Wat betekent 'ik spreek'? In dit werk waarop het voorwoord inleidt, brengt hij deze vraag in verband met de tijdproblematiek en de kindertijd. Het taalexperiment uitvoeren is zich riskeren in een compleet lege dimensie waar men enkel de uitwendigheid van de taal treft. Elkeen die denkt, heeft wellicht deze ervaring doorgemaakt. Het zou zelfs kunnen dat denken dit experimentum is. Zo ziet ook Heidegger het: we hebben pas de ervaring van de taal wanneer de woorden niet komen en breken op onze lippen. Het ontbrekende, gemankeerde woord laat de stap toe achteruit op de weg van het denken. Agamben noemt het de ervaring van het verschil tussen woord en taal. Waren wij wezens die altijd al spraken en die baadden in de taal zoals de krekels in hun gesjirp, dan zou er geen kennis, geen tijd-ervaring, geen kindertijd en dus geen geschiedenis en/of verhalen zijn. Het is het verschil tussen woord en taal dat zin geeft aan de tegenstelling van vermogen en act. Het probleem van de taalervaring is de vraag naar de grammatica van het werkwoord 'kunnen'. Wat betekent het te kunnen? In dit werk over de stem dat Agamben niet geschreven heeft en waarvan hij de synopsis schetst aan de hand van imaginaire notities, luidt de hypothese dat het verschil tussen taal en taalpraktijk of tussen vermogen en act, een ruimte opent van ethiek en politiek. Dit is omdat er geen articulatie is tussen de phoné en de logos. De stem is nooit geschreven in de spraak en de grammatica is slechts de vorm van de zelfveronderstelling en van de macht of het vermogen. De ruimte tussen de stem en de logos is een lege ruimte. Indien er voor de mens iets als ethiek en politiek mogelijk is, dan is dat omdat hij geworpen is in de spraak zonder ondersteuning van een stem of omdat het experimentum linguae hem ertoe brengt zich te riskeren in de leegte.

De bestaansvorm van het spreken is vluchtig en bestemd om te vervagen, tijdelijk maar volgens een tijdsverloop dat ons niet toebehoort, en precies daarom herbergt het macht en schemert doorheen de versleten en afgezaagde woorden een strijd. Na de persoonlijke, gevoelige en betrokken inleiding laat Foucault de stijl van zijn redevoering kantelen naar een zakelijke, neutrale toon en bouwt een ritme in met systematische onderverdelingen eigen aan een institutioneel academisch taalgebruik. In de maatschappij wordt het spreken gecontroleerd door procedures waarvan er drie soorten te onderscheiden zijn: de uitsluitingsprocedures die de macht van het spreken willen beheersen; de interne procedures die het gebeurteniskarakter trachten te beheersen; de selectieprocedures die het drukkende en materiële van taalpraktijk willen ontwijken. Deze driedeling wordt in de verdere uiteenzetting rigoureuus gevolgd en gekoppeld aan een vierpuntige methode van een programma dat twee kanten heeft: Foucault wil procedures ontmaskeren en hij wil zelf spreken om, zoals zijn voorbeeld Nietzsche, actief het leven aan te gaan. Dit heeft methodische eisen tot gevolg of bepaalde principes die telkens gerelateerd worden aan nieuwe concepten

die op hun beurt een kritiek op de klassieke en moderne filosofische grondslagen inhouden. Het principe van omkering heeft te maken met het concept van gebeurtenis (tegenover schepping); het principe van discontinuïteit wordt verbonden met het concept van reeks (tegenover eenheid); het principe van eigenheid wordt naast regelmatigheid geplaatst (tegenover oorspronkelijkheid) en het principe van uitwendigheid naast het begrip van mogelijksvoorwaarde (tegenover betekenis). Dit methodisch ondersteunde programma wordt zoals gezegd dan nog eens vertaald in twee soorten analyses: kritische analyses die werken volgens het principe van de omkering en zich laten leiden door het begrip gebeurtenis (ter ontmaskering van de procedures) en genealogische analyses die de principes van discontinuïteit, eigenheid en uitwendigheid toepassen en de concepten van reeks, regelmatigheid en mogelijksvoorwaarde volgen. Helemaal aan het eind van de toespraak wordt Foucault terug persoonlijk en vertaalt andermaal in eenvoudige bewoordingen wat volgens hem de taak is van de filosoof en wat zijn persoonlijke doel en ambitie. Filosofie dient steeds opnieuw zichzelf te ondervragen (kritiek voeren, een omkering bewerkstelligen) en ze dient in verbinding te treden met het niet filosofische (genealogieën maken): dat is de hele zaak. Wanneer je Agambens *Experimentum linguae* naast Foucaults programma legt, oogt het als een vertaling, en wanneer je Agambens oeuvre in die optiek bekijkt, oogt het als een poging om Foucaults programma ten uitvoer te brengen.

## Methode

In de loop van zijn onderzoek heeft Agamben bepaalde figuren geanalyseerd zoals de homo sacer, de muzelman, de uitzonderingstoestand en het concentratiekamp. Deze figuren refereren aan historische fenomenen maar worden door hem gebruikt als paradigma's, om zo vat te krijgen op een bepaalde problematische historische context. Dit gaf aanleiding tot nogal wat misverstanden. Het is een reden om stil te staan bij de aard van het paradigma alsook bij de auteur die hem in dat gebruik heeft geïnspireerd – Foucault opnieuw – en bij de kwestie van de methode. Dit maakt overigens deel uit van de taak van de filosofie die zich altijd opnieuw moet ondervragen. Reflecteren over de methode betekent teruggaan in de stappen van zijn eigen parcours tot op het punt dat iets in de duisternis is gebeven. Deze teruggang onderneemt Agamben in *Signatura rerum. Sul metodo*.<sup>8</sup>

Een constante in Foucaults onderzoek is het verlaten van de traditionele wegen gebaseerd op juridische modellen en universele categorieën om een analyse te maken van de concrete dispositieven waarlangs macht de lichamen van de onderdanen binnendringt en hun levensvormen beheerst. Op die manier heeft hij de pertinentie getoond van contexten geproduceerd door metaforische velden die veel meer opleverden dan de

8 Agamben, G., *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008

zuiver chronologisch gecreëerde contexten van de traditionele geschiedschrijving. In eerste instantie lijkt zijn onderzoek over metaforen te gaan maar gaandeweg blijkt voor de Italiaanse denker dat het voor minstens een deel eigenlijk paradigma's zijn. Paradigma's gehoorzamen niet aan de logica van de metaforische verplaatsing van een betekenis, wel aan de analogische logica van het voorbeeld. In de 'analogica' is het niet zo dat een betekenaar wordt uitgebreid om heterogene fenomenen aan te duiden ten gunste van een zelfde semantische structuur. Het paradigma staat dichter bij de allegorie dan bij de metafoor en isoleert een bijzonder geval in zijn context waardoor het, in dit tonen van de bijzonderheid, een nieuw geheel begrijpelijk maakt. Het paradigma van Foucault is exemplum en exemplar tegelijk; het is een voorbeeld dat toelaat uitspraken en discursieve praktijken te verenigen in een nieuw conceptueel geheel en in een nieuwe problematische context, en het is ook een exemplarisch model. Zoals hij vaak doet om kennistheoretische aspecten te verduidelijken, gaat Agamben terug naar Aristoteles, en in dit geval naar diens epistemologie van het voorbeeld. Aristoteles onderscheidt het paradigma zowel van de inductie als van de deductie. Terwijl de inductieve weg van het bijzondere naar het algemene (of universele) leidt, en het deductieve pad van het algemene (of universele) naar het bijzondere, zo gaat het paradigma van het bijzondere naar het bijzondere. Om deze reden biedt het paradigma een kans om de klassieke tweedeling van bijzonder en algemeen/universeel in vraag te stellen. Hoe dan ook, alles heeft te maken met het feit dat het regime van het discours niet de logica is doch de analogie. De analogie breekt met de logica van 'of A of B' en laat de 'tertium datur' gelden. Een tweede filosoof maakt zijn opwachting. De paradoxale verhouding van het paradigma tegenover regels, geldigheid en de idee van universaliteit wordt onderlijnd door Kant in zijn *Kritik der Urteilkraft*. Net als het esthetisch oordeel veronderstelt het paradigma, volgens Kant, de onmogelijkheid van de regel. In een paradigma gaat het niet simpelweg over het vaststellen van een zekere zintuiglijke en waarneembare gelijkenis doch wel over de productie daarvan via een bewerking. Het paradigma is nooit reeds gegeven maar genereert zichzelf, realiseert zich en wordt gemaakt via een 'naast stellen', een 'samen brengen', een 'tonen' en een 'uiteenzetten'.

De gespannen verhouding van het paradigma tot regel en regelmatigheid zie je ook in de taalkunde en meer bepaald in het grammaticale voorbeeld. Neem de Latijnse grammatica waarvan regels worden aangegeven aan de hand van voorbeelden zoals voor de 1<sup>ste</sup> verbuiging met het naamwoord 'rosa'. Opdat 'rosa' kan gelden als een voorbeeld, is de opschorting essentieel van het normale gebruik van het woord en van haar verwijzing naar betekenis en realiteit. Door deze opschorting of uitsluiting kan het zinsdeel en/of de woordgroep tonen hoe het als zinsdeel en/of woordgroep functioneert in het concrete taalgebruik. Voorbeelden zijn het symmetrisch omgekeerde van uitzonderingen. Terwijl het voorbeeld is ingesloten door een uitsluiting, is de uitzondering uitgesloten

door zijn insluiting. Precies zo toont het voorbeeld naast zichzelf zijn eigen begrijpelijkheid en tegelijk deze van de klasse die het vormt. 'Naastbeeld' zou een betere vertaling zijn van het Griekse *para-deíknymi*.<sup>9</sup> Tussen haakjes, de verbuigingen die typisch zijn in synthetische talen als het Latijn (waar het Italiaans om begrijpelijke redenen dicht bij staat en grote voeling mee heeft) worden paradigmatische verbuigingen genoemd (en op dezelfde manier heeft men het over paradigmatische vervoegingen). Er zijn paradigmatische variaties en keuzes, woordparadigma, vormparadigma, betekenisparadigma: het hoeft geen betoog dat het taalkundig gebruik van de term en een weten daarover zo oud zijn als de straat. Het filosofische gebruik van de term is uiteraard geleid door die taalkundige omweg. In de Saussures sporen, – de Saussure die het over 'associaties' heeft voor paradigma –, wijst Agamben op het feit dat paradigmatische alternatieven fungeren in afwezigheid: je kiest voor een bepaalde vorm van het woord en niet een andere om een betekenis uit te drukken. Tegenover dit fungeren door niet te zeggen, door weg te laten, staan de taalbouwsels die fungeren door wel aanwezig te zijn: de woordgroepen, woordvolgorde, plaats in de zin, de syntaxis dus. Taalbouwsels zijn niet paradigmatisch. In de meer analytische talen die minder paradigmatische variatie kennen, zijn taalbouwsels, woordvolgorde en zinsbouw belangrijker, dit allemaal terzijde.

Pas in het perspectief van de paradigmamethode krijgt de hermeneutische cirkel, dé kennismethode van de humane wetenschappen, haar echte betekenis. Sinds haar fundering door Heidegger in *Sein und Zeit* laat deze hermeneutische cirkel de onderzoeker toe de ondeugdelijke vicieuze cirkel om te vormen in een deugdelijke virtueuze cirkel. De hermeneutische cirkel is in werkelijkheid een paradigmatische cirkel.<sup>10</sup> Dit is omdat in het paradigma de kenbaarheid en begrijpelijkheid niet aan een fenomeen voorafgaat doch er 'naast' staat. Om te verduidelijken wat hij bedoelt, verwijst Agamben ook naar het werk van de door hem uitgebreid bestudeerde kunsthistoricus Aby Warburg. Deze heeft het over de nimf als paradigma in de westerse literatuur (Boccaccio) en beeldende kunst (Botticelli).<sup>11</sup> De nimf is niet hedendaags en niet archaïsch. Ze is een mix van diachronie en synchronie. Ze is een eenheid en een veelheid. De nimf is, om Goethes terminologie te gebruiken, een 'oerfenomeen'. Warburgs methodologie leidt tot een interdisciplinaire aanpak voor de kunstgeschiedschrijving, of met andere woorden, schilderkunst en poëzie zijn met elkaar verbonden, net als filosofie en jurisdictie of kunst en economie. Alles wat bestaat, is een analogon van iets anders dat bestaat (want bestaat 'naast') en daarom ook hebben wij de indruk van tegelijkertijd verbonden en gescheiden te zijn van de andere mensen die naast ons bestaan. Wanneer men overdrijft met het opsporen en aanwijzen van analogieën,

9 o.c., p. 29

10 o.c., pp. 28-29

11 Agamben, G., *Ninfe*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007

wordt alles één grote grijze massa van ononderscheiden verbondenheden. Wanneer men analogieën vermijdt, wordt alles tot in het oneindige van elkaar gescheiden.<sup>12</sup> In Warburgs kielzog beweert Agamben dat we helemaal niet verder hoeven te zoeken dan de fenomenen zoals ze aan de oppervlakte aan ons verschijnen. Als paradigma zijn de beelden en de fenomenen de doctrine.

In termen van stellingen legt de filosoof verder een aantal kenmerken vast van het paradigma. Het paradigma is een niet inductieve kennisvorm en bijgevolg leidt het niet van bijzondere eigenschappen naar een universele regel. Het is evenmin een deductieve kennisvorm die de bijzondere gevallen kent door ze af te leiden van de universele regel. Het paradigma is een analogische kennisvorm die beweegt van de bijzonderheid naar de bijzonderheid, aldus de eerste stelling. Door de tweedeling algemeen-bijzonder te neutraliseren, vervangt het paradigma de tweedelige 'of/of'-logica door een analogisch tweepolig 'en/en'-model, is stelling twee. Stelling drie luidt dat het paradigmatisch geval bij het geheel hoort en dit zowel negatief door zichzelf op te schorten als positief door zichzelf uit-een te zetten/te tonen zodat het nooit mogelijk is in het paradigma het exemplum en de bijzonderheid van elkaar te scheiden. De vierde stelling zegt dat het paradigmatisch geheel nooit wordt voorgesteld aan een paradigma maar er immanent aan is. Stelling vijf: in het paradigma is er geen oorsprong of arché. Elk fenomeen dat verschijnt aan de oppervlakte is oorsprong en omgekeerd is elk beeld archaïsch. De zesde stelling besluit dan ook dat de historiciteit van het paradigma niet zit in de diachronie of in de synchronie maar in een kruising van de twee. Zo zijn de heilige mens, het concentratiekamp, de muzelman, de uitzonderingstoestand en de drievuldigheidseconomie geen binnen de analytische en lineaire logica opgebouwde hypothesen om de moderniteit te verklaren via hun historische oorsprong maar zijn het wel paradigma's die een reeks fenomenen begrijpelijk en kenbaar maken. Net als Foucault doet Agamben aan archeologie en de arché die hij opspoort en ontdekt, is niet een in de tijd veronderstelde oorsprong maar maakt zowel het heden van de onderzoeker begrijpelijk als het verleden van zijn onderzoeksobject. Zijn archeologie is een paradigmatalogie.

In het derde deel van *Signatura rerum*. *Sul metodo* werkt hij dit idee van een filosofische archeologie uit. De term komt van Kant, hoe kan het anders, en slaat op een 'geschiedenis' die 'apriori' is en waarvan de gezochte 'arché' niet een chronologisch gegeven is en niet archaïsch kan zijn. De arché is wat had kunnen of moeten zijn en heeft te maken met de 'Urbilder'. Overigens heeft dit idee van een geschiedenis die tijds-categorieën op hun kop zet, te maken met identiteit versus ambiguïteit, meervoud versus eenheid, met homogeniteit en heterogeniteit, en met

12 Over dit oneindige teruggaan van de logica met betrekking tot menselijke aangelegenheden heeft Paolo Virno het in een typoscript dat hij me elektronisch ter beschikking stelde in afwachting van de boekpublicatie bij Bollati Boringhieri: *E così via, all'infinito. Logica e antropologia I* (2009/2010). Daarover meer in *Contrapunt* 18, pp. 392-398



de problematische spanning tussen maat en regel of tussen algemeen en bijzonder inzake menselijke aangelegenheden, of met multitudine dus. Foucault blijft de inspiratie. In een essay over Nietzsche van 1971 maakt de Franse denker duidelijk dat genealogie niet tegengesteld is aan geschiedenis maar wel aan de zoektocht naar een 'oorsprong'.<sup>13</sup> Hij is van oordeel dat de idee van oorsprong iets negatiefs is omdat ze rust op een soort van zuivere en eerste identiteit. Genealogie houdt om dezelfde reden ook niet van het concept van 'subject'. Archeologie (die samenhangt met de genealogie) is niet te plaatsen in een chronologie en evenmin in een metahistorische structuur. Archeologie zoekt eerder een aanwezig tendens, zoals bijvoorbeeld in de historische talen, die deze dan begrijpelijk maakt alsook hun evolutie in de tijd. De archeologie zoekt een arché die niet diachronisch in het verleden wordt teruggeduwd maar die de coherentie en de synchronische begrijpbaarheid van het systeem verzekert. Foucaults onderzoek in *Les mots et les choses* is archeologisch, van een paradigmatische dimensie, gericht op een 'historisch apriori'. Het is een apriori dat de mogelijkheid van kennis bepaalt en haar historiciteit bestaat enkel op een bijzonder niveau namelijk dat van het brute feit. Verder vindt Agamben nog ondersteuning bij Bergson en Freud. Wat de eerste betreft, omwille van zijn reflecties over tijd in het essay over *déjà vu*: de herinnering volgt niet uit de waarneming maar is er gelijktijdig aan en genereert daarom 'valse herkenning' die Bergson een 'herinnering van het tegenwoordige' noemt.<sup>14</sup> Ongeveer in dezelfde periode als van Bergson, was dit ook een thema bij Husserl die het over retentie had.<sup>15</sup> En er is een vergelijk met de psychoanalytische inzichten van Freud: zowel in de archeologie als in de psychoanalyse gaat het over een verleden dat niet per se bewust beleefd of ervaren is en dat heden gebleven is. De archeologie die teruggaat naar deze zijde van herinnering en vergetelheid, is bijgevolg de enige weg naar het heden. Ook Agambens kritiek aan het adres van de psychoanalyse is daarbij interessant. De droom, de verbeelding en de archeologie delen betekenissen en doelen maar de freudiaanse analyse schiet tekort omdat droomtaal herleid wordt tot een semantische functie terwijl de morfologische en syntactische structuur (de paradigmatische varianten en de plaatsing) verwaarloosd worden. Dit wordt ook simpel uitgedrukt: Freud vergeet blijkbaar het eenvoudige maar zo belangrijke feit dat dromen in beelden gebeuren en/of uitgedrukt zijn. Daarom is, in zoverre de analyse van de beelddimensie van de uitdrukking niet is gebeurd, de psychoanalyse nooit in staat gebleken de beelden te laten spreken. De temporele structuur eigen aan een filosofische archeologie, is niet een verleden maar een punt van

13 Foucault, M., *Dits et Écrits*, I, 1954-1975, Gallimard Quarto, Paris, 2001, pp. 1004-1024; Agamben, 2008: 84, 85

14 Cfr. Virno (1999) en *Contrapunt* 17, pp. 380-381

15 Cfr. *Vom Ursprung der geometrie/ Over de Oorsprong van de Meetkunde*, Het Wereldvenster, Baarn, 1977, pp. 63-69 waar Husserl in de context van een uiteenzetting over de constitutie van ideële objectiviteit vrij helder uitdrukt wat hij onder 'retentie' begrijpt.

opkomen of beginnen en tegelijk, of toch, is het eveneens zo dat de structuur zich slechts opent tot een dergelijk punt als men teruggaat tot waar dit punt van opkomen bedekt en geneutraliseerd werd door de traditie. Het punt van opkomen, de arché van de archeologie, is datgene dat zal komen of heden zal worden wanneer het archeologische onderzoek haar werk heeft gedaan. Dit punt van opkomen heeft de vorm van een verleden in de toekomst; het heeft de vorm van een 'futuro anteriore'.<sup>16</sup>

### Ervaring en kairós

Er is tegenwoordig iets grondig mis met onze ervaring. Mensen komen 's avonds thuis, uitgeput van allerlei gebeurtenissen waarvan ze er niet één tot een ervaring hebben kunnen maken. Dat maakt het dagelijkse leven onverdraaglijk. Agamben heeft het in *Infanzia e storia* over de 'onteigening van de ervaring' die in zekere zin een gevolg is van het project van de moderne wetenschap. Zijn uitleg is de volgende. Er zijn twee soorten ervaring: ervaring die spontaan komt en dus toeval is; ervaring die gezocht wordt en een experiment wordt genoemd. Grosso modo vanaf de 17<sup>de</sup> eeuw ontstaat de moderne wetenschap in een wantrouwen tegenover spontane ervaringen die ze bijgevolg vervangt door het experiment.<sup>17</sup> In het experiment wordt de ervaring zoveel mogelijk buiten de mens gebracht; het toeval wordt uitgesloten door een beroep te doen op instrumenten en getallen. Spontane ervaring en zekerheid sluiten elkaar immers uit en de moderne wetenschapper is gericht op zekerheid. In de klassieke oudheid bestond er geen probleem van ervaring omdat toen het centrale kennisprobleem niet te maken had met subject of object, wel met de verhouding tussen het ene en het meervoudige. Het ging bij de ouden over goddelijke kennis versus menselijke kennis (die samenviel met ervaring) en men zag die als strikt van elkaar gescheiden door de grenslijn van de dood. In de moderne wetenschap heft men die scheiding op en wil men via de ervaring, maar dan een welbepaalde ervaring, tot kennis komen. De grote revolutie van de moderniteit is niet zozeer dat de ervaring wordt ingezet tegen de autoriteit maar wel dat men kennis en ervaring verbindt met één enkel, uniek subject waarin en waardoor menselijke en goddelijke kennis verbonden worden. Dit was mogelijk doordat de neoplatonische mystiek de kloof had gedicht die Aristoteles had gecreëerd tussen het vermogen en de act. Het moderne subject wortelt in een mystiek en zo ook het concept van ervaring wat tot grote moeilijkheden leidt.

De verandering in betekenis van de ervaring is goed af te lezen aan de verandering die het statuut van de verbeelding heeft ondergaan. Vandaag en sinds de moderne tijden is verbeelding voor kennis verwerpelijk want ze

16 Agamben gebruikt omzeggens dezelfde woorden als Althusser en Negri. Cfr. *Canon 1*, pp. 243-247

17 Cfr. Koyré, A., *Études galiléennes*, Hermann, Paris, 1966. Agambens summier wetenschapskritiek is analoog aan (en misschien geïnspireerd door) thesen die Koyré uitvoerig en zeer overtuigend beargumenteert in dit mooie werk over Galileo Galilei.

wordt gezien als irreëel, terwijl voor de oude Grieken de verbeelding het middel bij uitstek was om tot kennis te komen. Wat nu geldt voor de ervaring, met name zijn bemiddelende rol tussen zintuigen en gevoelens aan de ene kant en intellect en denken aan de andere kant, gold vroeger de verbeelding. Vanaf Descartes werd ze verbannen, wat een schaduw wierp op de ervaring, de schaduw van het verlangen of het idee dat de ervaring onuitputtelijk is en ontsnapt aan elke toe-eigening. Verlangen en verbeelding zijn zeer nauw met elkaar verbonden, zo wist men bij de Grieken en in de middeleeuwse cultuur; uitdrukkingen van deze wetenschap zie je bij de Italiaanse dichters van de Dolce Stil Nuovo. Wanneer de verbeelding uit de ervaring gesloten wordt omdat ze irreëel zou zijn, en ze haar plaats afgeeft aan het 'denkende ik', dan verandert ook het verlangen van statuut. Het verlangen kan dan geen bevrediging meer vinden, en wordt fantasma. De verbeelding afsluiten van de ervaring is splitsen wat in plezier, of om het nog duidelijker te zeggen, in erotiek verenigd is, namelijk het verlangen en de behoefte. Verlangen, verbonden met verbeelding, is onverzadigbaar en onmeetbaar; behoefte, verbonden met lichamelijke werkelijkheid, is meetbaar en vatbaar voor bevrediging. In de woordeloze, principiële, eigen (plezier)ervaring zijn de twee met elkaar verbonden. Een splitsing ervan leidt tot onteigening van de ervaring.

Als je het probleem stelt van de ervaring, dan kom je uit op het probleem van de taal waarvoor Agamben aansluit bij de studies van Benveniste. Deze Franse linguïst toont aan dat de mens zich vormt tot een subject (onderwerp) in de taal en door de taal: het subject is grammaticaal. Subjectiviteit is dan ook niets anders dan de bereidheid van de spreker om zich te stellen als een 'ik'. Subjectiviteit is niet definieerbaar door een stom en stil gevoel dat elkeen in zijn diepste innerlijk zou ondervinden, en evenmin door de verwijzing naar een onuitsprekelijke psychische ervaring van het ego. Subjectiviteit is enkel definieerbaar door een taalkundig 'ik' dat elke mogelijke ervaring overstijgt en is slechts een opkomen van een fundamentele eigenschap van het taalgebruik. 'Ik' is wie 'ik' zegt. Het is enkel deze exclusieve instantie van het subject in de taal die toelaat de bijzondere natuur te verklaren van het voornaamwoord 'ik'. Of nog anders gezegd, 'ik' refereert aan iets dat exclusief taalkundig is en naar de individuele spreekact waarin 'ik' wordt uitgesproken, plus het duidt daarin de spreker aan. Het is een term die maar kan geïdentificeerd worden in een instantie van het spreken, en de realiteit waarnaar de term verwijst, is bijgevolg deze van het spreken. Het moderne denken heeft zichzelf opgetrokken op het niet geëxpliciteerde idee dat het grammaticale onderwerp van het taalgebruik grondslag is van ervaring en van kennis. Indien het subject de spreker is, dan kunnen we nooit, en in tegenstelling tot wat Husserl dacht, in het subject het oorspronkelijke statuut van de zuivere, stomme ervaring vinden. De vorming van het subject is eerder de uitbanning van die stomme ervaring; ze is immers altijd al 'woord'. Verre van iets subjectief kan een oorspronkelijke en zuivere ervaring maar iets zijn dat zich bij de mens bevindt vóór de vorming van het subject, dus vóór het taalgebruik. Agamben zoekt een

dergelijke stomme ervaring in de letterlijke zin van het woord in de kindertijd of het kind-zijn van de mens, een periode waarvan taalgebruik de grens markeert. Bijgevolg is een theorie van de ervaring een theorie van het kind-zijn, waarna zich onmiddellijk de vraag stelt: bestaat er eigenlijk zoiets als een kind-zijn of kindertijd van de mens? Men ziet meteen dat de idee van kind-zijn als psychische substantie een mythe is net zoals de idee van een pretaalkundig subject dat is. Het kind-zijn en het taalgebruik lijken op een circulaire manier naar elkaar te verwijzen aangezien kind-zijn de oorsprong is van taalgebruik en taalgebruik de oorsprong is van het kind-zijn. Of is het zo dat we de plaats van de ervaring precies in deze cirkel moeten zoeken? Deze vraag of bewering veronderstelt dat er een moment kan gevonden worden waar de mens bestaat maar nog geen taal gebruikt. En ja, dit moment bestaat. In tegenstelling tot dieren die niet in het taalgebruik treden om de eenvoudige reden dat ze er altijd al in zijn, doen mensen dit wel: om te kunnen spreken, vormen ze zich tot subject van taal en zeggen ze 'ik'.

Op ditzelfde discontinue gegeven is ook de historiciteit gebaseerd. Mensen maken geschiedenis omdat het taalgebruik zich niet met het menselijke identificeert en er toch altijd al een vermogen tot taal is. Er is geschiedenis omdat er een verschil is tussen taal en spreken of omdat er een tijd was dat je (nog) niet sprak. De problematiek van taalpraktijk of van de verhouding tussen vermogen en act valt dus samen met de tijdproblematiek. Elke cultuur impliceert een bepaalde tijdservaring. Het eerste doel van een maatschappelijke revolutie is dan ook altijd de tijdservaring te veranderen. Het moderne politieke denken is volgens Agamben in dit verband in gebreke gebleven en door dit gebrek is het historisch materialisme nog altijd beheerst door een traditioneel tijdsconcept: tijd wordt gezien als een punctueel en homogeen continuüm. Dit gaat ook weer terug op Aristoteles in wiens fysica de continuïteit van de tijd wordt gegarandeerd door een verdeling in ogenblikken die geen strekking hebben. Het moment in zich is de continuïteit en/of de pure grens die het verleden en de toekomst bindt en onderscheidt. Indien men tegenwoordig onbekwaam is om de tijd te beheersen en men geobsedeerd is door het verlangen om tijd te winnen, of omgekeerd om de tijd juist voorbij te laten gaan, dan is dat te danken aan deze Griekse opvatting van tijd. De christelijke tijd is daar op het eerste gezicht de antithese van. Grieks zag men de tijd als een cirkel; christelijk maakt men daar een rechte lijn van. In de christelijke revolutie van de tijdsopvatting wordt de cirkel een lijn, tijd wordt verinnerlijkt maar in se blijft het concept onveranderd: het wordt nog steeds gezien als een continue optelling van punten die geen strekking hebben; het wordt enkel verplaatst naar het innerlijke van de mens. Zoals gezegd overstijgt het historisch materialisme deze Griekse en christelijke visies evenmin. Een echt historisch materialisme zou ook de tijdsopvattingen hebben veranderd in de zin namelijk dat men op elk moment de tijd weet te stoppen en dat men zich weer bewust wordt van het feit dat voor de mens het plezier de meest oorspronkelijke en zuivere ervaring is. Een echte revolutie zou betekenen dat

men erin slaagt de tijd tussen haakjes te zetten, dat men de chronologie, de lijn dus van de cirkel of de rechte, weet te onderbreken. “Want de geschiedenis is niet, zoals de heersende ideologie het zou willen, de ondergeschiktheid van mensen aan de continue lineaire tijd, maar wel hun bevrijding: de tijd van de geschiedenis is de kairós die de mensen toelaat het gunstige moment te grijpen en te kiezen voor hun vrijheid. Zoals men tegenover de lege, continue en oneindige tijd van het vulgaire historicisme de volle, discontinue, eindige en volbrachte tijd van het plezier dient te plaatsen, zo ook moet men tegenover de chronologische tijd van de pseudo-geschiedenis de kairologische tijd van de echte geschiedenis plaatsen.”<sup>18</sup> Het is in feite vrij simpel. Op een bepaald moment, bij de Grieken al, is men de kwantitatieve lopende chronostijd gaan verkiezen en heeft men zodoende de kwalitatieve kairóstijd vergeten. Kwalitatieve tijd is slechts denkbaar of bestaat enkel vanuit eigen ervaring en vanuit het echte leven. Wanneer men van de eigen ervaring, perspectieven, belangen en het echte leven abstractie maakt, – en men doet dat omwille van een buiten sluiten van onzekerheid en contingentie –, sluit men de mogelijkheid af om in te grijpen. Men maakt dan onmogelijk waar het kennis voor een mens en in de praktijk om te doen is, te komen namelijk tot een beheersing van zijn eigen lot, of althans tot een weten hoe daaraan te beginnen. Die onmogelijkheid tot zelfbepaling en zelfbeheersing ruimt de weg voor bepalingen en beheersing door anderen. Een historisch materialisme dat gevangen zit in de chronologische tijdsopvatting, blijft dode letter. Wat Agamben net als Negri probeert te doen, is een methode bedenken die de dode letter leven inblaast.

18 Agamben, 1978: 111 “La storia non è infatti, come vorrebbe l’ideologia dominante, l’asservimento dell’uomo al tempo lineare continuo, ma la liberazione dell’uomo da esso: tempo della storia è il kairós in cui l’iniziativa dell’uomo coglie l’opportunità favorevole e decide nell’attimo della propria libertà. Come al tempo vuoto, continuo e infinito dello storicismo volgare, si deve opporre il tempo pieno, discontinuo, finito e compiuto del piacere, così al tempo cronologico della pseudostoria, si deve opporre il tempo cairologico della storia autentica.”



## Contrapunt 16      Vermogen van het denken en van de woorden

### Words words words

*Il linguaggio e la morte* is een onderzoek naar de plaats en de structuur van het negatieve bij de mens, of zoals Hegel het uitdrukt, naar de mens als 'plaatshouder van het niets'. Agamben vertrekt van Heideggers bespiegelingen over het wezen van de taal omdat hij diens idee, de mens is de sterfelijke en de sprekende, wil ontrafelen. Deze idee blijkt immers ook eigen aan de westerse filosofische traditie: je vindt ze bij Aristoteles, in het christendom en bij Hegel. De opdringerigheid van deze verbinding heeft zeker te maken met het feit dat voor de mensen de meest authentieke ervaring van de eigen mogelijkheden samenvalt met de meest extreme ervaring van het negatieve. Agambens betoog is opgebouwd als een raamvertelling die 8 dagen duurt waarin excursies de strakke dagindeling doorbreken en een tweede niveau creëren met terloopse, niet doorgedachte en samenvattende opmerkingen.<sup>1</sup> Zo lezen we tussen de eerste en de tweede dag dat het originele thema van de filosofie het punt is waar de overgang voltrokken wordt van de indicatie naar de expressie of van het tonen naar het zeggen. Je ziet dit bij Aristoteles, Hegel, Heidegger en Wittgenstein.<sup>2</sup> Elke ontologie veronderstelt het verschil tussen tonen en betekenen en wordt bepaald door het punt waar ze de grens situeert tussen die twee dimensies. Dit thema wordt doorheen het werk langzaam opgebouwd en op dag 7 en 8 uitgebreid behandeld: door de terloopse aangiften van wat in feite de kern is van de zaak en wat gaandeweg wordt geconcludeerd, bewerkstelligen de excursies de cirkelbeweging waarover ik het eerder had.<sup>3</sup> Inhoudelijk gezien is het een interessante gedachte dat zo'n uiteenlopende uitdrukkingen van de westerse filosofie als die van het Griekse begin, van de revolutionaire 19<sup>de</sup> eeuw en van de twee grote bewegingen van de 20<sup>ste</sup> eeuw, de hermeneutische zowel als de analytische optie, met exact hetzelfde thema bezig zijn. Minstens even interessant is de suggestie dat hun breekpunten te maken hebben met de plaatsbepaling van scheidingslijnen, grenzen. Agambens reflectie is een zoeken naar plaatsen, een *topica*. Wat betekent het de plaats of instantie van het discours te tonen, vraagt hij zich af tijdens de 4<sup>de</sup> dag. Hoe kan het discours plaatsvinden, is ook de vraag. Hij is op zoek naar de plaatsen van een gebeuren. Was hij een schilder, dan zou ik zeggen, hij houdt zich

1 Zoals de *Ethica* en zoals *Commonwealth* van Hardt & Negri biedt *Il linguaggio e la morte* aan de lezer twee bewegingen en bijgevolg twee manieren om het boek te lezen. Je kunt je beperken tot het volgen van één van de twee bewegingen en aan het eind ongeveer dezelfde betekenis meekrijgen. Ook de aard en de schrijfstijl van die twee bewegingen is analoog aan Spinoza's werk dat ongetwijfeld als een paradigma heeft gefungeerd. De betogen van de lesdagen zijn analytisch en logisch opgebouwd terwijl de excursies samenvattingen lijken in gewone mensentaal: synthetisch, luchtiger, doorspekt met voorbeelden en in een sneller tempo.

2 Dit is ook het punt in de discussie die Derrida voert met zijn leermeester Husserl in *La voix et le phénomène* (1967).

3 Contrapunt 15, pp. 299-309

vooral met de contouren bezig. Maar zijn onderwerp is het taalgebeuren, de taalpraktijk, het plaatsvinden van taal, dus zet hij de chronostijd stil en gaat op zoek naar synchronische eigenschappen maar die toch gebeuren, vandaar de moeilijke uitdrukking (waarvan we de geest ook al bij Negri troffen) 'snijpunt van diachronie en synchronie'.<sup>4</sup> Hij vindt: gelijktijdigheid en een existentiële relatie kunnen enkel gebaseerd zijn op de stem. 'Ik' en 'mij' zijn woorden die met de stem verbonden zijn. In zoverre de taal in de stem plaatsvindt, vindt ze plaats in de tijd. Het 'er' ('Da') of de plaats van de taal is een niet-plaats.

De poging om het plaatsvinden van de taal te vatten in de onzegbare ervaring van de stem vormt de fundamentele ervaring van het discours dat in de westerse cultuur filosofie heet. Bestaat er een andere ervaring van de taal die niet rust op onzegbare fundamenten? Of, als filosofie van meet af aan zich presenteert als in oppositie met en verschillend van de poëzie, wat is dan de extreme ervaring van taal die eigen is aan poëzie? Waar vindt men in de westerse poëtische traditie een reflectie over het plaatsvinden van het woord? In het perspectief van deze vragen leest Agamben twee poëzieteksten waarin sprake is van de ervaring van het poëtische woord, een Provençaalse tekst van het begin van de 13<sup>de</sup> eeuw en een gedicht van Leopardi. Eerst gaat hij nog in op de premissen betreffende de contouren van de taal. In de oude retorica noemt men 'topica' de techniek van de eerste gebeurtenissen van het discours, de 'plaatsen' (topoi) van waaruit het discours begint en waaruit het voortkomt. Volgens de topische traditie is de 'ratio' of 'ars inveniendi' die de mogelijkheid inhoudt om het woord te vinden, de toegang tot de plaats dus, oorspronkelijker dan de dimensie waar de 'ratio' of 'ars iudicandi' (de wetenschap, de logica) zich situeert. Terwijl de doctrine van het oordeel geen toegang heeft tot de originele plaats van de taal omdat ze zich maar kan vormen vanaf een reeds-gegeven-zijn van het woord, zag de topica haar functie in het opbouwen van een plaats voor het woord, en die plaats is het argument. Een argument is dus de verlichtende, verhelderende gebeurtenis van de taal; het is haar plaatsvinden. De topica van de klassieke oudheid richtte zich vooral op de spreker en zijn behoefte om altijd argumenten ter beschikking te hebben waardoor ze snel verviel tot een geheugenkunst. Zo vond de oorspronkelijke taalervaring niet meer plaats en de topica verwerd tot iets artificieel. Men ging taal zien als iets dat altijd reeds gegeven was, altijd reeds had plaatsgevonden.

Rond de 12<sup>de</sup> eeuw werden de topica en de 'ratio inveniendi' door de Provençaalse dichters geheel nieuw geïnterpreteerd en deze herinterpretatie ligt aan de basis van de moderne Europese poëzie. De 'ratio inveniendi' werd de 'razo de trobar', en vandaar hun naam 'trobador'. Volgens Agamben is in de overgang van het Latijnse 'invenire' naar het Provençaalse 'trobar' meer aan de hand dan enkel een terminologische kwestie. In 'trobar' leest hij de 'tropus' wat staat voor 'retorische figuur' of 'lied in een liturgie' en ook 'vin-

4 Negri heeft het over 'kairòs', 'bevrijde tijd', tijd als 'collectieve substantie' of als 'veelvoud van antagonistische subjecten', bijvoorbeeld in Negri, 1997: 41-43; 51



den' wat hem tezamen naar de betekenis leidt: 'ervaring van het woord eigen aan lied en poëzie'.<sup>5</sup> De 'inventio' had voor de klassieken de betekenis van iets dat al was gebeurd en het kwam erop aan de argumenten eruit te lichten. De eerste kiemen van betekenisverandering zie je in het christendom en meer bepaald bij Augustinus voor wie de 'appetitus' of het liefdesverlangen een essentieel onderdeel vormt en in de verbintenis met kennis het woord oplevert. Het woord is met andere woorden de verbinding van kennis en liefde en wordt voorafgegaan door verlangen dat maar rust vindt wanneer het zijn object gevonden heeft. Taalpraktijk ontstaat uit liefdesverlangen. Met de Provençaalse dichters wordt de klassieke topica tenslotte geheel voorbijgestreefd. De troubadours willen de ervaring van het plaatsvinden van de taal zelf beleven. Vanaf dan is topica geen geheugenkunst meer maar wordt het een plaats van liefde. Amor is voor deze dichters de 'razo de trobar' bij uitstek. Nu is deze liefde niet psychologisch of biografisch te interpreteren maar gaat het veeleer over het beleven van de topoi en over het taalgebeuren als fundamentele poëtische en amoureuze ervaring. Pas later werd de 'razo de trobar' de 'stemming'. De moderne idee dat biografische belevenissen materiaal vormen voor het gedicht, ontstaat uit een misverstand: wat voor de troubadours een manier was om de 'razo' te beleven (taalgebeuren ervaren als liefde), wordt modern een manier om het beleefde te beredeneren en om biografische gebeurtenissen om te zetten in woorden.

Uitgerust met al deze reflecties leest Agamben het gedicht om te ontdekken dat de plaats van waar het poëtische woord voortkomt een negativiteit is. Het zingen of 'vinden' wordt zo de ervaring van de taal als 'onvindbaar': de plaats is immers een 'niets', een 'leegte'. De liefde bij de troubadours wordt gezien als een hopeloze onderneming waarvan het object van verlangen ver en ongrijpbaar is en slechts toegankelijk in die verwijdering. De ervaring van het plaatsvinden van de taal wordt gekenmerkt door een negativiteit. Waaruit onze auteur concludeert: het taalgebeuren is een reactie op het appel te spreken vanuit het niets en antwoordend op dat niets. Aan het begin van dit onderzoek stond de vraag of poëzie en filosofie andere activiteiten zijn. Het antwoord is nee: de poëtische en de filosofische ervaring zijn niet door een afgrond van elkaar gescheiden. Ze berusten daarentegen beiden op een gemeenschappelijke, negatieve ervaring van het plaatsvinden van de taal. In dit perspectief leest Agamben vervolgens het gedicht *L'infinito* van Giacomo Leopardi dat hij verbindt met reflecties over tijd en muziek. In het metrisch muzikale element bevat poëzie altijd een waarschuwing voor de luisteraar, met name dat het taalgebeuren (waarover in het gedicht sprake) reeds is geweest en zich nog ontelbare keren zal herhalen. Men heeft de neiging te denken dat dit metrisch muzikale element geen semantische betekenis heeft net zoals men ook geneigd is te denken dat muziek in het algemeen een discours is zonder logische betekenis. Al wie echter de beginregel hoort van *L'infinito*: *Sempre caro mi fu quest'ermo colle*, of de beginregel van het gedicht van Umberto Saba: *Nella mia giovinezza ho navigato*, voelt en neemt dus waar dat

5 Agamben, 1982: 83-85

het muzikale element onmiddellijk iets essentieel uitdrukt.<sup>6</sup> Het metrisch muzikale element toont het vers als de plaats van een herinnering en van een herhaling. Doorheen de muziek herinnert het poëtische woord zijn eigen ontoegankelijke oorspronkelijke plaats en drukt zo het onzegbare en onvindbare karakter uit van het taalgebeuren.

Ook beeldende kunstenaars van de renaissance hebben de pertinentie van het niets en de lege plekken voor taalpraktijk en het tijdsgegeven geweten. In de excursie tussen de 7<sup>de</sup> en de 8<sup>ste</sup> dag vindt Agamben notities terug van Leonardo Da Vinci waarmee elke reflectie over de plaats van negativiteit zich dient te confronteren. “Van de grootheid van de dingen die ons omringen bekleedt het zijn van het niets de eerste plaats, en zijn werking reikt tot tussen de dingen die niet bestaan en zijn essentie bevindt zich wat tijd betreft, tussen wat verlopen is en de toekomst, en heeft niets tegenwoordigs” en “Wat men het niets noemt, vindt men slechts terug in de tijd en in de woorden...”; “Het niets bevat wat ons betreft alle dingen die niet bestaan, bevindt zich wat tijd betreft tussen het verleden en de toekomst en bezit niets tegenwoordig, en wat natuur betreft heeft het geen plaats.”<sup>7</sup> De andere notities op hetzelfde blaadje van het manuscript gaan over de concepten van punt, lijn, oppervlakte en tonen het “strikte werkzame verband – dat men nooit uit het oog mag verliezen – tussen het niets en de fundamentele meetkundig wiskundige concepten.”<sup>8</sup>

De scheuring, niet tussen filosofie en poëzie, maar in de taal zelf tussen de twee onherleidbare niveaus, ‘ars iudicandi’ of logica en ‘ars inveniendi’ of topica, doorkruist het hele westerse denken. Bij Heidegger wordt dit de tegenstelling van leeg gepraat en (volle) rede, bij Wittgenstein van tonen en zeggen, bij de moderne taalkundigen van taal en woord of taalgebruik: tegenstellingen die Agamben nu eens van de een, dan van de ander gebruikt. Tijdens de 8<sup>ste</sup> dag zijn de conclusies interessant: de stem is de meest oorspronkelijke ethische dimensie waarin mensen hun jawoord uitspreken ten aanzien van taalgebruik en aldus toelaten dat woorden plaatsvinden.<sup>9</sup> Of wat Wittgenstein aantoonde: elk begrip van de logica moet in laatste instantie botsen op een ethisch probleem dat voor haar onuitspreekbaar blijft, en ook zo moet de ethica, die de ervaring volbrengt van wat de logica slechts kan tonen, uiteindelijk altijd botsen met een logisch probleem en dus met een onmogelijkheid te zeggen. De filosofie is in dit opzicht een hernemen en tegelijkertijd een overwinning van het tragische weten: ze probeert een stem

6 In vertaling gaat dit bijzondere muzikale element uiteraard geheel verloren. Men kan enkel proberen een nieuwe muzikaliteit tot stand te brengen. Om de Nederlandstalige lezer tegevoet te komen en zonder aan muzikaliteit te denken: de versregel van Leopardi’s gedicht *De oneindigheid* luidt in de vertaling van Frans van Dooren: *Steeds was mij deze eenzame heuvel lief, terwijl de vertaling van de eerste regel van Saba’s gedicht Ulysse luidt: In de tijd van mijn jeugd heb ik gevaren.*

7 o.c., p. 103 “*Infra le magnitudine delle cose che sono infra noi, l’essere del nulla tiene il principato e l suo ufizio s’astende infra le cose che non anno l’essere, e la sua essentia risiede a presso del tempo, infra l preterito e l futuro, e nulla possiede del presente*”; “*Quello che è detto niente si ritrova solo nel tempo e nelle parole...*”; “*El nulla a presso di noi contiene in sé tutte le cose che non anno l’essere, e a presso del tempo risiede infra il preterito e l futuro e nulla possiede del presente, e a presso di natura non à loco.*”

8 Ibid. “*la stretta connessione operativa – che non dovrebbe mai essere dimenticata – fra il nulla e i fondamentali concetti geometrici-matematici.*”

te geven aan de stille ervaring van de tragische held die ze op die manier tot het fundament maakt van de meest menselijke ervaring.

### Levensvorm

Om te weten wat deze esthetische bespiegelingen over hoofse liefdespoëzie en taaloverwegingen te maken hebben met het concept van multitudine waarover het in deze studie gaat, kom ik terug op de verzameling notities over politiek bijeen gebracht in *Mezzi senza fine*. In de 6 bladzijden openingstekst van deze bundel brengt Agamben in 8 puntjes alle elementen samen waar het hem om te doen is. Ik overloop ze in volgorde. Punt 1. De klassieke Grieken gebruikten twee woorden die semantisch en morfologisch van elkaar onderscheiden waren om uit te drukken wat wij vandaag in het ene woord 'leven' vatten. Zij hadden het over 'zoé' voor het blote feit van het leven dat we gemeenschappelijk hebben met dieren en goden, en over 'bios' dat duidde op een vorm of manier van leven eigen aan een individu of een groep. Gaandeweg is dit verschil verdwenen maar Agamben lanceert een woord om de gevoeligheid voor dit onderscheid terug open te wrikken. Dit is nodig om terug een leven te kunnen aanduiden dat niet te scheiden is van zijn vorm of waarin je niet kunt een naakte leven afzonderen. Dit tegenwoord noemt hij 'levensvorm' ('forma-di-vita'). Punt 2. Een leven dat niet te scheiden is van zijn vorm is een menselijk leven waarin de afzonderlijke wijzen, daden en levensprocessen niet zomaar feiten zijn maar altijd en vooreerst vermogen of levensmogelijkheden. Dit hangt samen met het feit dat levenswijzen voor mensen nooit biologisch noodzakelijk vastliggen. Punt 3. De politieke macht die we kennen, is uiteindelijk altijd gebaseerd op een scheiding van het naakte leven en de context van een levensvorm, wat Agamben stamboommatig schetst van het Romeinse recht over Hobbes tot de soevereine staatsmacht van vandaag. Punt 4. "De traditie van de onderdrukten leert ons dat de 'uitzonderingstoestand' waarin we leven de regel is. We moeten komen tot een geschiedenisopvatting die overeenstemt met dit feit".<sup>10</sup> Deze diagnose van Benjamin is nog actueel, temeer dat het naakte leven waarop de soevereiniteit rust overal de dominerende levensvorm is geworden. Punt 5. De stelling van Foucault dat het leven vandaag de inzet is en politiek biopolitiek is geworden, is juist. Maar belangrijker nog is de wijze waarop men de richting van deze verandering begrijpt. Wat men niet bevraagt, is het biologische concept van leven. Er is een groeiend gebruik van pseudo-wetenschappelijke concepten die een politieke controle verhullen. Massaal en dagdagelijks worden lichaam, ziekte en gezondheid in pseudo-wetenschappelijke voorstellingen gegoten, en is er een medicalisering gaande van steeds grotere levenssferen en van individuele verbeelding. Op die manier vormen

9 o.c., p. 108. Cfr. Dante's bekende indeling van talen volgens het bevestigend voornaamwoord, het Italiaans bijgevolg als "la lingua del sí", hetgeen waar Agamben ongetwijfeld naar verwijst.

10 Agamben, 1996: 15 "La tradizione degli oppressi ci insegna che lo "stato di eccezione" in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo fatto."

levensvormen zich letterlijk om tot overlevingsvormen. Punt 6. Een politiek leven is slechts denkbaar als een “*exodus van elke soevereiniteit*”, los van de nationale staatsvorm.<sup>11</sup> De vraag die we ons dienen te stellen is deze naar een levensvorm, en Agamben noemt hetgeen ervoor zorgt dat een manier van leven een levensvorm (*forma-di-vita*) wordt, ‘denken’ (*pensiero*). Daarmee bedoelt hij uiteraard niet de individuele werking van een psychisch orgaan maar wel een experimentum dat zich richt op het potentiële karakter van het leven en van het menselijke begripsvermogen. Of nog, denken betekent niet enkel aangedaan zijn door deze of gene zaak of inhoud maar altijd tegelijkertijd ook de ervaring, bij elke gedachte, van het zuivere denkvermogen. Punt 7. De ervaring van het denken waarover hier sprake is altijd een gemeen(schappelijk) vermogen. Gemeen(schap) en vermogen zijn hetzelfde. Tussen wezens die reeds helemaal in act zijn, wiens identiteit reeds helemaal is gevormd en wiens vermogen helemaal is uitgeput, kan geen gemeenschap bestaan maar slechts feitelijke deelschappen en toevalligheden. We kunnen slechts communiceren met elkaar via wat in ons en in de anderen in vermogen gebleven is en elke communicatie is vooreerst communicatie van een communiceerbaarheid. Daarnaast is het ook zo dat waar slechts één wezen is, dit wezen absoluut onvermogen is: “*waar ik kan, zijn we altijd met velen*”.<sup>12</sup> Als er een taal is, kan er nooit slechts één mens zijn die ze spreekt. Daarom ook begint de moderne filosofie niet met de klassieke filosofie die van de theoretische contemplatie een eenzame activiteit heeft gemaakt, maar wel met het averroïsme zoals we dat meer bepaald vinden bij Dante als hij in *De Monarchia* de multitudo poneert met het oog op het denken en de actie.<sup>13</sup> Punt 8. Het intellect als sociaal vermogen en het ‘general intellect’ van Marx krijgen pas zin in het perspectief van de multitudo. Het denken als vermogen maakt van de veelvuldige manieren van leven een levensvorm (*forma-di-vita*).

In de andere opstellen van de bundel denkt de auteur verder na over wat een volk is: in de Europese talen slaat de term altijd op de armen, de ontferden en al wie is uitgesloten van politiek. Hij denkt na over talen en volkeren: wat is een taal en wat is een volk? We hebben geen idee en toch berust onze hele politieke cultuur op het in verband brengen met elkaar van deze twee onopgehelderde begrippen. De politieke theorie veronderstelt, zonder te kunnen verklaren, de ‘*factum pluralitatis*’ en ook zo veronderstelt de taalkunde de ‘*factum loquendi*’; de overeenkomst tussen deze twee feiten fundeert alle moderne politieke vertogen. Verder vertrekt Agamben van *Il Principe* en de *Ethica* om enkele kanttekeningen te plaatsen bij de actuele spektakelmaatschappij. Zowel Spinoza’s als Machiavelli’s tekst is een oefening in denken als vermogen, beiden ook een traktaat over strategie in het teken van de spinozianse zinssnede ‘*de potentia intellectus, sive de libertate*’. De kanttekeningen lopen uit op de bevinding dat journalisten en mediacraten de nieuwe clerus vertegenwoordigen van de vervreemding en onteigening

11 o.c., pp. 17-18

12 o.c., pp. 18-19

13 Ibid.; zie verder *Canon 3*, pp. 334-337

van de taalkundige natuur van de mensen: tegenwoordig openbaart taal niets of liever ze openbaart het niets van alles. Daartegenover is de uiteenzetting, tentoonstelling, openbaring of het brengen aan de oppervlakte van de woorden nochtans de plaats van politiek.

## Quodlibet

Openbaring heeft niets te maken met sacraliteit van de wereld. In overeenstemming met zijn visie op hun kracht en vermogen gebruikt Agamben woorden op een speciale, nieuwe, actuele manier, en niet om dogma's te herhalen, niet om institutioneel wetenschappelijke referenties te plaatsen, niet om vertrouwde betekenissen op te wekken. Ten aanzien van de traditie en het gevestigde weten (dat letterlijk in instituten is gehuisvest en de lichamen van mensen heeft doordrongen) bewerkstelligt dit nieuwe gebruik overigens veelal een omkering. Net als bij Spinoza – en de analogie met diens werk wordt, naarmate ik lees, frappanter – dien je overigens zijn premissen telkens voor ogen te halen opdat de woorden daadwerkelijk tot je zouden spreken. Openbaring slaat niet op de onthulling van de sacraliteit van de wereld “maar enkel op de openbaring van haar onherstelbaar profaan karakter. (De naam benoemt altijd en enkel dingen).”<sup>14</sup> Een omkering dus. De openbaring vertrouwt de wereld toe aan de ontheiliging en aan de dinglijkheid (zake-lijkheid). De openbaring door taal en met woorden geeft de wereld aan de profane sfeer. Geen reden tot pessimisme want als we ergens een mogelijkheid hebben om gered of bevrijd te worden, dan is het precies op dit punt. Agamben parafraseert Spinoza: “De wereld – in de mate dat hij absoluut is en onherstelbaar profaan – is God”.<sup>15</sup> De twee vormen van het onherstelbare zijn zekerheid en wanhoop. Wat dit punt betreft, zijn zekerheid en wanhoop dan ook identiek: alle twijfel is eruit weg. Of er nu blijdschap of pijn volgt uit het feit dat de dingen zijn zoals ze zijn, maakt in deze niet uit. Wat de toestand van de dingen betreft, zijn de hel en de hemel perfect equivalent. De oorsprong van blijdschap en van verdriet is dat de wereld is zoals hij is. Deze primaire affecten hebben geen negatieve of positieve kwaliteiten tot object doch een zuiver zo-zijn, een zuivere hoedanigheid. In die zin zijn de wereld van het geluk en deze van het ongeluk, of van de goede mens en de boosaardige mens, van de verlorene en de geredde, perfect identiek.<sup>16</sup> Wat verandert, zijn niet de dingen maar hun contouren.

Deze premissen lezen we in de fragmenten onder de noemer *L'irreparabile* (het onherstelbare), naar het einde van het schitterende werkje *La comunità*

14 Agamben, 2001 (1990): 73 “*ma soltanto rivelazione del suo carattere irreparabilmente profano. (Il nome nomina sempre e soltanto cose).*”

15 o.c., p. 74 “*Il mondo – in quanto assolutamente, irreparabilmente profano – è Dio.*”

16 De these van Primo Levi dat overlevenden van het concentratiekamp zich hebben gered ten koste van wie dat niet heeft gedaan, de verlorene, wordt gevolgd door Agamben en is aanwezig onder de vorm van intertekstuele verwijzingen in zijn hele oeuvre en dus niet alleen waar het concentratiekamp als dusdanig wordt gethematiseerd. Cfr. Levi, P., *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 1986

che viene.<sup>17</sup> Het is niet ongewoon de premissen en de principes van een denken terug te vinden aan het einde van een werk, en ook bij deze filosoof van het beginnen, die voorwoorden op inleidingen stapelt zodat zijn hele oeuvre een soort van voorwoord vormt, is dat niet anders. Uitzonderlijk schrijft hij in *La comunità che viene* zelfs een apostille – naschriften zijn een zelftegenstrijdigheid aangezien er voor mensen geen na komt. De auteur geeft er zich ten volle rekenschap van, al wie in het Italiaans over eerste filosofie en over politiek schrijft, is een ‘overlevende’. In dit werk dat continu knipoogt naar de *Ethica*, verdubbelt de apostille, net als Spinoza’s scholieën, de beweging van het in geometrisch stijl gestelde *L’irreparabile*. Vooraleer de conceptvorming van dit laatste hoofdstuk te herhalen, luisteren we daarom eerst naar de ‘getuigenis van de overlevende’. Overigens hebben Agambens werken met Bachs *Musikalisches Opfer* gemeen dat je ze perfect achterstevoren kunt lezen. De andere auteur wiens woordenarsenaal flagrant opduikt op deze plek na de feiten, is Primo Levi.<sup>18</sup> Dat de auteur een ‘overlevende’ is, een boodschapper zonder bestemming, een dichter zonder volk, is geen vrijbrief voor cynisme of wanhoop. Het vacuüm waarin hij zich als overlevende bevindt, dit oponthoud van de wereld, brengt hem juist tot een dispositie voor gemeenschap, en omgekeerd van hoe men daar traditioneel over denkt, wordt die dispositie bepaald door de afwezigheid van invullingen en bepalingen, door de leegte, de sabbat. De systematische afbraak van Gods positieve eigenschappen door Spinoza in het eerste deel van de *Ethica*, is revolutionair, niet zozeer omdat je dit kunt lezen als een bewijsvoering van atheïsme, maar omdat deze afbraak nodig is om het echte menselijke avontuur aan te gaan en om open te staan voor de gemeenschap die komt. God doet daarbij niet echt ter zake; het is zijn onbepaaldheid die nodig is. Ze is nodig voor de tiqqun, om te komen tot sociale rechtvaardigheid. De beslissende vraag is daarom niet “wat te doen?” maar wel “hoe te doen?”. De bevrijding, de tiqqun waarover sprake in dit boek, is een bijzondere soort van onwerkzaamheid: geen inertie maar een werkzaamheid waarin het hoe of een levensvorm, de wat helemaal heeft komen te vervangen.

In een voorwoordnotitie tot *L’irreparabile* weet Agamben nog te melden dat je deze fragmenten ook kunt lezen als een commentaar op paragraaf 9 van *Sein und Zeit* of propositie 6.44 van de *Tractatus*.<sup>19</sup> In beide teksten is een oud metafysisch probleem aan de orde, de verhouding namelijk tussen wezen/essentie/quid est en bestaan/existentie/quod est. Met de schaarse aandacht die men tegenwoordig heeft voor ontologie, wordt dit probleem ten onrechte vergeten. Wat voegt Agamben eraan toe? Via reflecties over de betekenis van voornaamwoorden en stijlfiguren komt hij tot de vaststelling dat heel veel verwarring in de filosofie omtrent existentie en essentie is ontstaan door een door elkaar halen van ‘het zelfde ding’ en ‘het ding zelf’. De

17 o.c., pp. 71-88

18 De overlevende die ronddwaalt in een ‘oponthoud’, die getuigt na de feiten, die ‘gered’ is in tegenstelling tot de ‘verlorenen’, vinden we terug in Primo Levi’s *La tregua*.

19 Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986 (1927); Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus* in *Werkausgabe Band I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995

zaak (het ding) van het denken is niet de identiteit (= het zelfde ding) doch wel het ding zelf. Nu heeft deze abstracte, tautologisch lijkende bewering te maken met levensvormen. Agamben breidt er, opnieuw via linguïstische bedenkingen over het aanwijzend voornaamwoord, aan vast dat dit mogelijkheden biedt om mijn levensvorm op te nemen, maar niet als deze of gene kwaliteit, niet als deugd of ondeugd, in rijkdom of armoede. Mijn levensvorm is niet gelijk aan kwalificaties van een substantie (= een grammaticaal subject) die als een schaduw of lichtbron achter mij zou staan en ik in wezen zou zijn. Ik ben niet de som van mijn activa. Ik ben nooit deze of gene identiteit, bepaald buiten mezelf, maar ik leef op een bepaalde manier. Als ik iets ben, dan is het “geen bezit, maar een grens; geen vooropstelling, maar een tentoonstelling/uiteenzetting”.<sup>20</sup> De categorie van de dusdanigheid is in deze zin de fundamentele categorie die ongedacht blijft in elke kwaliteit. Het zo-zijn van een ding is zijn bron en grens. Overigens veronderstelt het zo-zijn niet het welk-zijn maar stelt het tentoon/zet het uiteen en laat het plaatsvinden. De zin van het woord is de tentoonstelling/uiteenzetting. Het taalgebruik opent de mogelijkheid van het niet-zijn maar tegelijk ook de sterkere mogelijkheid dat iets weze. Een zijn is nooit zichzelf maar is enkel een bestaande. Een zijn fundeert, bepaalt noch vernietigt het bestaande: het is enkel zijn tentoon staan, zijn nimbus, zijn verschijning, zijn contouren. Het bestaande (existentie) verwijst dus niet naar het zijn maar is er temidden van en het zijn is achtergelaten in het bestaande, zonder heenkomen, en toch behouden en veilig, in zijn onherstelbaarheid. Het denken heeft zich altijd beziggehouden met de dingen die bestaan (de existentie) ofwel met wat de dingen die bestaan eigenlijk zijn (de essentie), met hun identiteit. De relatie van hun verschijning of tentoonstelling, de dusdanigheid van de dingen, is daarbij letterlijk in het ongewisse gebleven terwijl dit nochtans de zaak/het ding van het denken uitmaakt. De dusdanigheid van de dingen is de idee, de intentio. De manier van zijn van deze intentio is een soort van naastbestaan: de idee bestaat naast het ding, als een engel of een beeld, en met die intensiteit dat ze er bijna mee kan verward worden. Het bestaan van de idee is met andere woorden een paradigmatisch bestaan: het toont de contouren van een naastbeeld.

We kunnen enkel hoop stellen in wat zonder remedie is. Menselijke spiritualiteit betekent een zich verlaten in de dingen. Het is slechts in de ervaring van de onherstelbare dinglijkheid van de wereld dat men botst op een grens en deze raakt. Het onherstelbare is hetgeen waar niets aan te doen valt en wijst dus op onmogelijkheden maar precies daarom opent een idee eraan (of ernaast) een ruimte voor het opnemen van mogelijkheden. Anders gezegd, er is slechts een opening naar mogelijkheden in de ervaring van de onherstelbare dinglijkheid van de wereld wat neerkomt op de ervaring van haar onherstelbare profane karakter. Overigens is het pleidooi van Agamben voor de levensvormen niet een inzetten van een bepaalde kwaliteit (goedheid, waarheid,...) tegen de kwantiteit. Zijn

20 Agamben, 2001 (1990): 80 “non possesso, ma limite; non presupposto, ma esposizione.”

nadruk op de dusdanigheid is niet een nadruk op kwaliteit maar eerder op de absolute voorrang aan wat en wie ook bestaat.

Over de 'wie ook bestaat' gaat het tenslotte in het eerste fragment van *La comunità che viene*: *Qualunque* of in het scholastieke adjectief *quodlibet*.<sup>21</sup> De Europese vertaling "het doet er niet toe welk, op onverschillige wijze" is correct doch zegt vormelijk net het omgekeerde van het Latijnse "quodlibet ens" dat volgens Agamben moet worden vertaald in "het zijn dat hoe dan ook belang heeft". Deze zin bevat altijd al een verwijzing naar het verlangen (libet) en het zijn-hoe-men-ook-wil staat per definitie in relatie tot het verlangen. Waarmee hij maar wil zeggen: de "wie dan ook" waarover het hier gaat, neemt niet de gedaante aan van een bijzonderheid die onverschillig is ten aanzien van een gemeenschappelijke eigenschap doch wel de bijzonderheid in haar dusdanig zijn wat ze is. De bijzonderheid maakt zich los van het valse dilemma dat de kennis dwingt tot een keuze tussen het ongrijpbare individu en de begrijpelijke universaliteit. Het kenbare is immers niet universeel noch individueel maar een "bijzonderheid in haar hoedanigheid van welke bijzonderheid ook".<sup>23</sup> Een zijn wordt met andere woorden benaderd in zijn behoren tot een bepaalde klasse en niet in zijn niet behoren tot een andere klasse, of het wordt benaderd altijd al met betrekking tot zijn bijzonderheid. De bijzonderheid heeft de gedaante van een dusdanige die is hoe-men-ook-wil, dit wil zeggen, beminnelijk. Het is zoals in de liefde. Liefde richt zich nooit tot deze of gene kwaliteit van de geliefde (zijn blond zijn, klein zijn, tener zijn, kreupel zijn) en evenmin komt ze voort uit een algemene universaliteit. Liefde wil daarentegen de zaak met al zijn predikaten, ze wil de zaak helemaal, zoals ze in haar bijzonderheid is en niet anders. Op die manier is de hoe-dan-ook-bijzonderheid, het beminnelijke, nooit kennis van een bepaald iets, van deze of gene kwaliteit, maar enkel kennis van een kenbaarheid. Dit is de logische categorie van de multitudine. In het licht daarvan is Agambens aanhaling van Spinoza's bewijsvoering bij de 5<sup>de</sup> stelling van deel 5 begrijpelijk. "De hartstocht voor iets wat wij ons als vrij voorstellen, is groter dan voor iets wat wij als noodzakelijk beschouwen, en dus ook sterker dan de hartstocht voor een voorwerp wat wij ons als mogelijk of contingent voorstellen. Welnu, wanneer wij de oorzaken die een zaak tot werken aanzetten buiten beschouwing laten, moet iets 'als vrij' en iets 'als zodanig' voorstellen, hetzelfde zijn. Bij gelijkblijvende omstandigheden is dus de hartstocht voor iets wat wij ons als zodanig voorstellen, sterker dan de hartstocht voor wat wij ons als noodzakelijk, mogelijk, of contingent voorstellen, en dus ook de sterkste; Q.E.D."<sup>24</sup> Iets zien als zodanig, onherstelbaar maar daarom niet noodzakelijk, dusdanig maar daarom niet contingent, is liefde.

## Multitude

Agamben heeft de heideggeriaanse les van de filosofie als een steeds terugkerend werk, of de machiavelliaanse les van politiek als dagelijkse

21 o.c., pp. 9-10

22 o.c., p. 9 "l'essere tale che comunque importa"

23 Ibid. "qual-si-voglia"; "la singolarità in quanto singolarità qualunque"

24 *Ethica*, p. 473



zorg zeer ter harte genomen. In elk onderdeel van zijn *ricercar*, vanaf *L'uomo senza contenuto* tot en met *Nudità*, neemt hij steeds opnieuw, geduldig en moedig, dit zorgende werk terug op. Het is een werk van eerste filosofie waarin de relatie van het vermogen tot de act wordt onderzocht en van het bijzondere tegenover het universele: een werk dat niet los te koppelen valt van kenniskritiek en methodebepalingen. Tegelijk is dit een werk van politiek waarin het statuut van gemeenschapsvorming wordt onderzocht en waarin Agamben uitkomt op de *multitude* zonder evenwel het concept vaak ter sprake te brengen. Waarom opteert hij voor zo'n andere stijl en lexicon dan zijn Italiaanse politieke vrienden? Waarom koppelt hij zijn materialistische kritiek niet vast aan het marxistische klassenconcept zoals Negri wel doet? En waarom zijn nadruk op de negativiteit en dientengevolge op het belang van de onwerkzaamheid in menselijk werk? Of zit het antwoord in elk van deze vragen vervat en is het juist in de stiltes die opvallen, de abstracties en weglatingen van zijn schildering, dat we de kern vinden van zijn denken? Om dit na te gaan, sta ik stil bij drie teksten die opgenomen werden in *La potenza del pensiero*: achtereenvolgens *L'opera dell'uomo*, de titeltekst en *La passione della fatticità*.<sup>25</sup>

In het eerste boek van de *Etica Nicomachea* stelt Aristoteles zich de vraag naar een definitie van het werk van de mens, de *ergon*. Hij doet dat in de context van een bepaling van het hoogste goed als doel van de politieke kennis waartoe de behandeling van de *ethica* de inleiding vormt. Een complicerende factor in dit onderzoek is de nauwe relatie die deze *ergon*-term onderhoudt met een ander aristoteliaans concept, met name de *energeia* oftewel het werkzaam-zijn. *Energeia* wordt gebruikt in tegenstelling tot dynamis of *potenza*. Het probleem heeft een brede betekenis: het gaat immers ook over de mogelijkheid om de *energeia* te identificeren. Wat betekent het dat een mens werkzaam is onafhankelijk van de concrete sociale figuren die hij aanneemt? Of nog anders geformuleerd, het gaat hier over de natuur zelf van de mens. Wat is die menselijke natuur? Wat betekent het een mens te zijn, als levend wezen en los van werk of specifieke roeping? Dat Aristoteles in die richting veronderstellingen maakte, leest Agamben in *De anima*. Daar wordt beweerd dat het menselijke intellect geen andere natuur heeft dan 'in vermogen te zijn'. De christelijke commentatoren van Aristoteles vonden dit soort hypothese een schandaal. In de moderne tijden ging men politiek zien als het collectieve opnemen van een historische taak door een volk of een natie, een 'werk'. Dit was ook een metafysische taak want het kwam er voor de mens op aan zich te realiseren als een rationeel wezen. Het problematische karakter van deze politieke taak wat betreft de concrete figuren van werk, actie en menselijk leven, is steeds groter geworden. Het denken van Marx (die de realisering van de mens ziet in zijn algemeenheid, het *Gattungswesen*) keert in feite terug naar en radicaliseert tegelijkertijd de visie van Aristoteles waardoor twee aporieën geïmpliceerd worden. Ten

25 Agamben, G., *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Verona, 2005

eerste, het subject van het werk van de mens heft zichzelf op in de mate dat het een bepaalde activiteit vertegenwoordigt zoals in de arbeidersklasse. Ten tweede, de activiteit van de mens in de klassenloze maatschappij is onmogelijk te bepalen. Volgens Agamben is er evenwel een andere lectuur van Aristoteles mogelijk dan de christelijke en dan de moderne die eindigt in aporieën. Hij vindt twee voorbeelden: bij Averroës in zijn commentaar op Plato's republiek en bij Dante in zijn *Monarchia*. Beide auteurs onderlijnen het moment van het vermogen als specifiek voor de mens.<sup>26</sup> Volgens beiden kennen ook dieren rationele activiteit en bestaat de typisch menselijke logos in een niet altijd actief te zijn maar juist 'in vermogen' te blijven. In de traditionele hiërarchie waar rationaliteit bovenaan prijkt, zouden mensen zo gezien ver onder de dieren staan. In feite herneemt Dante het aristoteliaanse motief van de superioriteit van de act tegenover het wezen (of vermogen). Nieuw bij hem is dat de bepaling van het werk van de mens de figuur van de 'multitude' of 'veelheid' (moltitudine) met zich meebrengt.<sup>27</sup> In dit perspectief dat nadrukkelijk wordt gevolgd door Agamben, voldoet de rationele activiteit niet om het eigene van de mens te identificeren aangezien hij deze deelt met dieren en met engelen. Wat de menselijke rationaliteit uitmaakt, is haar potentiële karakter, dit wil zeggen haar contingentie en haar discontinuïteit. Terwijl de intelligentie van de 'engelen' eeuwig actief is zonder discontinuïteit, en de intelligentie van de 'dieren' natuurlijk, zonder hapering vanzelf gaat in elk individu, zo staat het denken van mensen bloot aan de mogelijkheid van een ontbreken en een onwerkzaamheid. Daarom, in de mate dat het 'werk van de mens' essentieel 'vermogen' is en slechts 'act' wordt vanaf en vanuit een 'interpolatie' (die in de averroïstische traditie samenvalt met verbeelding), vereist dit werk van de mens een multitude, veelheid, menigte (moltitudine). Dit maakt dat de multitude en niet het volk, de stad of een bijzondere gemeenschap het echte subject is van de politiek. Ondertussen weten we van Agamben dat subject (soggetto) zoals elke andere mogelijke categorie, vooreerst taalkundig en grammaticaal dient te worden gelezen. Het subject van de politiek is grammaticaal gedacht. Daarbij komt dat de Italiaanse taal niet houdt van passieve constructies en het grammaticale onderwerp veelal het handelende voorwerp is, en dus diegene die de handeling voltrekt. Anders dan in Germaanse talen wordt in het Italiaans de associatie gemaakt van het grammaticale subject met de actor en overigens, – dit heeft hier niet strikt mee te maken, maar het weze gezegd – de actor als Italiaans syntactisch subject onderwerpt zich ook niet aan zijn syntactisch object maar heeft dit op het oog, hij streeft ernaar als naar zijn doel.

Het thema van de 'multitudo' in Dante herneemt de averroïstische theorie van de eeuwigheid van de menselijke soort als een correlatief van de uniciteit

26 Cfr. *Illuminati* die in *Del comune* (2003) gelijkaardige stellingen naar voor brengt met betrekking tot Averroës en tevens in de inleiding bij een bloemlezing door hem verzorgd: *Averroé e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima* (1996).

27 Agamben, 2005: 373-376

van het mogelijke intellect. Want, volgens Averroës, is de perfectie van het vermogen tot denken van mensen verbonden aan de soort en slechts accidenteel aan afzonderlijke individuen. Bijgevolg zal er altijd wel minstens een individu zijn die het vermogen van het denken realiseert. Dante zet deze theorie verder en radicaliseert ze omdat hij van de 'multitudo' tegelijk het subject van het denken als van het politieke leven maakt. De 'multitudo' is niet in lediggang want ze is niet zoals de enkeling gescheiden van het gemeene intellect. Anderzijds is ze niet enkel bedrijvig omdat de overgang van de act niet afhangt van deze of gene enkeling. Met andere woorden: de multitudo is de algemene vorm van bestaan van het vermogen die zich op die manier altijd in een essentiële nabijheid bevindt van de act. Ze is 'sub actu', niet 'in actu'. Dante poneert op die manier ook een analogie tussen de zijnswijze van het 'intellect in vermogen' en van de materie. Verder zoekt hij naar een politiek die correspondeert met deze onwerkzaamheid waarvan hij twee noodzakelijkheden afleidt. Onwerkzaamheid maakt de multitudo nodig als subject, actor dus, van politiek die elke bijzondere gemeenschap overschrijdt. Onwerkzaamheid maakt de monarchie of het imperium nodig als regelend principe voor dit overschrijden. Agamben laat open welke consequenties je hieraan kunt verbinden op concreet politiek vlak, hier en nu, maar zeker is dat men moet afzien van de nadruk op werk en productie en dat men moet de multitudo denken als een figuur, indien niet van niet-activiteit dan toch van een werken dat in elke act zijn eigen sabbat realiseert en dat altijd zijn eigen onwerkzaamheid en vermogen toont.

## Vermogen

In de titeltekst *La potenza del pensiero* volgt Agamben de raad op van Wittgenstein.<sup>28</sup> Omdat filosofische problemen duidelijker worden als je ze herformuleert als vragen over de betekenis van woorden, wordt zijn thema van onderzoek de betekenis van de woordengroep 'ik kan/ik mag' (io posso).<sup>29</sup> Hij gaat terug naar teksten van Aristoteles, de *Metaphysica* en *De Anima*, om te reflecteren over gevoelens, licht en vooral duisternis. Hij staat lang stil bij Aristoteles' vraag: 'waarom is er bij de afwezigheid van uitwendige objecten geen gewaarwording van de zintuigen zelf?', en bij het antwoord: 'dit komt doordat gewaarwording niet actief is maar in vermogen'. Wanneer we niet zien (en ons gezichtsvermogen in vermogen blijft), onderscheiden we toch duisternis van licht en we zien de schaduwen als de kleur van het zicht in vermogen (het gezichtsvermogen). Het principe van het zien is gekleurd en zijn kleuren zijn duisternis en licht, vermogen en act, ontbreken en aanwezigheid. Duisternis is de kleur van het vermogen. De mens is heer en meester van het ontbre-

28 Agamben, 2005: 273

29 Een extra moeilijkheid ontstaat wanneer we van het Romaanse Italiaans overgaan naar het Germaanse Nederlands waarin we voor 'potere' drie mogelijke vertalingen krijgen, en dit op gewoon en alledaags niveau: als 'werkwoord' 'kunnen' en 'mogen' en als 'substantief' 'macht'. Cfr. *Quodlibet*, p. 476

ken en van de opschorting want meer dan enig ander levend wezen is hij toevertrouwd en overgelaten aan het vermogen. Elk van zijn kunnen handelen is een kunnen niet-handelen; elk van zijn kennen een niet-kennen. Hij kan zijn en doen omdat hij in relatie blijft met niet-zijn en niet-doen. In het vermogen is voelen anesthesie, denken niet-denken en werk onwerkzaamheid. De voorbeelden die Aristoteles aanhaalt van dit vermogen-tot-niet komen zonder uitzondering uit het domein van de techniek en de humane wetenschappen; hij noemt de grammatica, de muziek, tekenkunst, architectuur, geneeskunde. De mens bestaat in de dimensie van het kunnen en het niet kunnen. Op het vlak van het vermogen sluiten ontkenning en bevestiging, anders dan in de logica, elkaar niet uit. Aangezien het vermogen niet altijd actief is, behoort ook de ontkenning hem toe. Een gevolg daarvan is: indien een vermogen-om-niet hoort bij elk vermogen, zal enkel deze vermogend zijn die op het moment van de overgang naar de actie zijn vermogen-om-niet niet opheft en evenmin achterstelt op de act. Enkel deze is vermogend die zal kunnen niet-niet overgaan, dit wil zeggen niet nalaten over te gaan, met andere woorden die niet zal kunnen nalaten over te gaan tot de act. Dit maakt een reeks van herzieningen nodig: in de ontologie van de verhouding tussen realiteit en mogelijkheid, in de esthetica van het statuut van de creatieve act, in de politiek van het probleem van de constituerende macht in de geconstitueerde macht. Wat dit laatste betreft, keert Agamben in feite de vraagstelling van Negri om.

## Liefde

In het rijtje van 'spreken door dingen niet te zeggen', moeten we tenslotte wijzen op de tekst *La passione della fatticità*.<sup>30</sup> Agamben vertrekt er namelijk van de afwezige 'stemming' bij Heidegger, de liefde, om aan te tonen dat de Duitse leermeester liefde niet behandelt terwijl hij wel haar orde erkent precies omdat ze in feite het centrale probleem vormt van *Sein und Zeit*. Als Agamben de moeite neemt dit uit te leggen, dan is dit een argument voor mijn stelling dat de stiltes in zijn eigen werk, – over de multitude, de arbeiders als klasse, het atheïsme, de sociale dimensie, Machiavelli –, telkenmale betrekking hebben op hetgeen hem het meest na aan het hart ligt. Hoe moet je immers anders uitdrukken dat iets een fundamenteel punt is als je tegelijk enkel over contouren wenst te spreken? Hoe te zeggen dat iets in de kern zit als je enkel de oppervlakte wenst te laten spreken? Hoe je hart te laten spreken in beeld en gebaren? Laat ons luisteren naar de beweging van de liefdesstemming.

Heidegger verlaat de husserliaanse notie van intentionaliteit en van een intentioneel subject door het inzetten van een nieuwe categorie, namelijk facticiteit. Hij onderscheidt de facticiteit die hoort bij Dasein van de gewone Tatsächlichkeit of feitelijkheid van wereldlijke zijnden. Waarom doet hij dat?

30 o.c., pp. 289-320

In het begin van de *Ideeen* onderscheidt Husserl de *Tatsächlichkei*t van de ervaringsobjecten. Deze objecten bevinden zich op een bepaalde plaats in ruimte en tijd, ze hebben een zekere realiteit, maar wat hun essentie betreft, kunnen ze ook elders en anders zijn. Husserl insisteert met andere woorden op de contingentie als een essentieel kenmerk van de gewone feitelijkheid. Contingentie is hetzelfde als toevalligheid. Heidegger daarentegen ziet als essentieel kenmerk van de facticiteit niet toevalligheid maar 'Verfallenheit'. Alles wordt ingewikkelder omdat voor Heidegger het Dasein niet gewoon het geworpen-zijn inhoudt in het Da (er) van een reeds gegeven contingentie zoals dat voor Sartre het geval is, maar dat hij zijn Da (er) moet zijn. Hij is zelf het Da (er) van zijn zijn, of met andere woorden, de zijnswijzen zijn beslissend in deze. De oorsprong van de heideggeriaanse betekenis is niet te zoeken bij Husserl doch wel bij Augustinus die schrijft 'facticia est anima'. Het Latijnse 'facticius' betekent het tegenovergestelde van 'nativus' (aangeboren) en dus: hetgeen niet natuurlijk is, en niet vanzelf is meegegeven met het zijn. 'Facticius' slaat op 'wat gemaakt is, door mensenhanden, en niet door de natuur'. Deze oorsprong van het woord verwijst naar de semantische structuur van de 'artificio', de 'niet-oorspronkelijkheid'; dit is belangrijk willen we de ontwikkeling van het concept bij Heidegger begrijpen. Agamben volgt deze ontwikkeling vanaf *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* tot *Sein und Zeit* en laat zich helpen door de getuigenissen van Pöggeler en Becker.<sup>31</sup> Facticiteit, luidt het, duidt op het zijnskarakter en de Bewegtheit, de e-mozione, die eigen zijn aan het leven. Het factische leven leeft in de wereld als het 'waarin, waarvan en waarvoor' van het leven. Deze groundbeweging wordt 'Ruinananz' genoemd, van het Latijnse 'ruina' hetzij verval, wat later in *Sein und Zeit* 'vervallenheit' wordt. De 'Ruinananz' heeft dezelfde mix van eigen of spontaan en oneigen of factisch als de geworpenheit. Het betreft namelijk een beweging die zichzelf maakt. Zijn leegte is de mogelijksvoorwaarde voor beweging. Als fundamentele structuur van het leven wordt de facticiteit door Heidegger betrokken bij het aristotelianse concept van de 'kinesis'. Formeel gezien plaatst de facticiteit ons voor een Factum dat niet feitelijk is en een Existenzial dat tevens een categorie is. Niet voorhanden of 'zuhanden', geen gebruiksvoorwerp en niet ter beschikking, is de facticiteit een heel eigen en specifieke zijnswijze. De duidelijkste uitleg over de facticiteit vinden we in paragraaf 29 of de analyse van de bevindelijkheid en de stemming.<sup>32</sup> Het Dasein 'is' zijn Weise en tegelijk 'moet' het Dasein zijn Weise 'zijn'. Voor het Dasein geldt een onscheidbaarheid van quod en quid, van esistentie en essentie. Het wezen van het er-zijn is gelegen in zijn bestaan. Daarom is elke kwaliteit of elk zo-zijn voor het Dasein nooit een 'eigenschap' doch wel een 'mogelijke wijze van zijn'. In die zin kan het Dasein zijn manier van zijn ook nooit echt 'toe-eigenen': het Dasein is gesloten in wat het opent en is over-

31 o.c., p. 296. Voor Agamben maakt het niet veel verschil aangezien hij een rechtstreekse band heeft met Heidegger maar Otto Pöggeler was een graag geziene conferencier in het Istituto Italiano per gli Studi Filosofici in Napoli, zodoende bekend in Italië en belangrijk voor de Italiaanse Heideggerlectuur.

32 Heidegger, 1986: 134-135

schaduw door zijn eigen licht. In dit perspectief dient nu ook de dialectiek van het eigenlijke en oneigenlijke te worden gezien. Heidegger onderlijnt meermaals dat de dimensie van oneigenlijkheid en dagelijksheid van het 'men' niet een afgeleid iets is waarop het Dasein toevallig valt. De oneigenlijkheid is integendeel even oorspronkelijk als de eigenschap en de authenticiteit. Het Dasein is mede oorspronkelijk in waarheid en onwaarheid, in eigenlijkheid en oneigenlijkheid. Soms zet Heidegger op deze weg een stap achteruit maar aandachtige lectuur leert ons dat hij deze mede-oorsprong niet alleen nooit loochent maar dat hoe verder zijn analyse vordert, hoe meer hij het primaat stelt van het oneigenlijke.

Op dit punt keert Agamben terug naar het probleem van de liefde. In zijn cursus over Nietzsche van 1936/1937 *Der Wille zur Macht als Kunst* behandelt Heidegger het thema van de liefde en schetst daarbij een heuse theorie van de passies.<sup>33</sup> Om te beginnen onttrekt hij de passies aan de sfeer van de psychologie door ze te definiëren als fundamentele wijzen waarop mensen hun Da (er) ervaren. Onmiddellijk daarop onderscheidt hij liefde en haat van de andere gevoelens en noemt ze 'Leidenschaften' (lijdzzaamheden) die anders zijn dan de gewone 'Affekte'. Terwijl Affekte, zoals vreugde en woede, opkomen en weer verdwijnen, zijn liefde en haat altijd aanwezig en in die zin oorspronkelijk. Ze zijn overigens ook nooit blind maar juist verhelderend; woede en verliefdheid zijn blind. De passies zijn hetgeen waarlangs en waarin we wortelen in onszelf. Haat en liefde zijn de twee grondwijzen waarin het Dasein het Da ervaart. In de haat en de liefde wortelt de mens zich in datgene waarin hij geworpen is. Hij eigent zich toe of ervaart zijn eigen facticiteit. Deze originele status van de liefde wordt volgens de Italiaanse auteur bevestigd in *Brief über den Humanismus*.<sup>34</sup> Liefde wordt samengebracht met 'mogen' dat zowel willen, mogen als kunnen betekent. Iemand of iets in zijn hart sluiten, liefhebben of mogen is de essentie van het vermogen en laat die iemand of iets in zijn bijzonderheid. Het Dasein is altijd in de wijze van het mogelijke, zowel in overmaat als in gebreke tegenover een zijnde: vermogen en onvermogen gaan samen. Passie als een passief vermogen is de meest radicale ervaring van mogelijkheid (mogen) die bij het Dasein in het spel is; het is namelijk een kunnen dat zowel in staat is tot vermogen (of de feitelijk mogelijke zijswijzen) als tot onvermogen. Daarom valt de ervaring van de vrijheid samen in het Dasein met de ervaring van het onvermogen. Agamben vraagt zich af hoe de vrijheid van die passie eruit ziet, en het antwoord dat hij suggereert is: als een mogen of liefhebben. Minnenden gaan tot het uiterste van het oneigenlijke. De mens is dat levend wezen dat passie opvat voor het oneigenlijke en dat zijn eigen onvermogen kan.

33 Heidegger, M., *Nietzsche*, Günther Neske Verlag, 1961, pp. 55-59. Ik volg hier enkel de uitleg van Agamben en heb zijn uitspraken niet kritisch geplaatst tegenover de tekst van Heidegger aangezien mij dat te ver op een zijweg zou leiden. Voor mijn studie is van belang wat Agamben over de zaak te zeggen heeft.

34 Agamben, 2005: 311; Heidegger, M., *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt-am-Main, 1949 (1991)

## Exodus

Agamben heeft op vele manieren gepoogd om de volgens hem zo belangrijke negatieve instantie (onvermogen, niet weten, stiltes, lege plekken) te beschrijven als onderdeel van elke menselijke actie (vermogen, weten, taalgebruik, politiek). Samengevat kun je deze negatieve instantie het tegendispositief noemen dat hij inzet in zijn archeologie en genealogie. Dit tegendispositief sluit aan bij het inzicht dat het menselijke compositieplan is gestructureerd volgens contrapunten, of nog dat in de menselijke ruimte het principe van de uitgesloten derde niet geldt. Dit tegendispositief en dit inzicht kunnen maar besproken worden in het kader van een topica waar het op plaatsen aankomt, niet op logica. In de topica geldt juist het principe van het derde gegeven (de tertium datur). Het is duidelijk aan de hier aangehaalde uiteenzettingen van Agamben dat topica iets anders is dan logica maar niet wat de graad van abstractie betreft. De passages die ik heb aangehaald om dit principe uiteen te zetten, zijn gekozen in functie van de thematisering van het multitudineconcept. In deze uiteenzettingen gaat de schrijver veelal terug naar eerste filosofie en in elk geval beweegt hij zich op een niveau van principes. Soms lijkt het alsof hij uit is op het vinden van de logica van de topica. Er zijn evenwel ook veel passages in Agambens oeuvre waarin hij aansluiting zoekt bij een diffuus weten en bij heersende gevoelens en beelden van het dagelijkse leven. Hij schrijft even makkelijk over cinema, porno, popmuziek of mode als hij zijn tanden zet in een tekst van Duns Scotus of van de onafwendbare Aristoteles. Ik heb minder aangehaald uit teksten die aansluiten bij het dagelijkse leven omdat de thema's dan wel meer verspreid zijn en herkenbaarder doch wat Agamben daarvan tentoonstelt, even zo niet meer ingewikkeld en tegendraads blijft. Overigens bulken deze passages van de intertekstualiteit. Een voorbeeld uit *L'ultimo capitolo della storia del mondo* (Het laatste hoofdstuk van de geschiedenis van de wereld), het laatste hoofdstukje van *Nudità*.<sup>35</sup>

Er zijn vormen van niet weten die absoluut te mijden zijn omdat ze ellende en grofheid voortbrengen. Sommige andere vormen van onbewustheid zijn evenwel beminnelijk en iedereen houdt ervan. Denk aan de spontaneïteit van een kind, aan de verstrooide jongeling zoals beschreven door Kleist. Of denk aan een mooie mens die zich van zijn schone lijf en leden niet bewust is. Er bestaan geslaagde vormen van onwetendheid en de schoonheid is daar een voorbeeld van. "Het is misschien zelfs mogelijk dat de wijze waarop we niet weten de rang bepaalt van wat we wel weten en dat de uitdrukking van een zone van onwetendheid de voorwaarde en toetssteen vormt van elk menselijk weten."<sup>36</sup> Mocht dit kloppen, meent Agamben in dit uitgeleidend hoofdstukje, dan zou een beredeneerde catalogus van soorten en wijzen van onwetendheid even nuttig zijn als een systematische classificatie van de wetenschappen

35 Agamben, G., *Nudità*, Nottetempo, Roma, 2009, pp. 161-163

36 o.c., p. 161 "È possibile, anzi, che sia proprio il modo in cui riusciamo a ignorare a definire il rango di ciò che riusciamo a conoscere e che l'articolazione di una zona di non conoscenza sia la condizione – e, insieme, la pietra di paragone – di ogni nostro sapere."

waarop nu het overbrengen van kennis is gebaseerd. Een zone van onwetendheid uitdrukken betekent niet gewoonweg niet weten; het gaat eerder over een ontbreken, over het bestaan van lege ruimtes. Het betekent eerder er een juiste relatie op na houden met een niet weten, toelaten dat een onbewustheid onze gebaren leidt en vergezelt, dat onze woorden op heldere wijze alterneren met stiltes en met wat ongezegd blijft. Het zijn immers de stiltes, de dingen die we niet zeggen, die onze woorden verhelleren en waardoor ze spreken. “De kunst van het leven is in deze zin de bekwaamheid een harmonische relatie te onderhouden met datgene wat ons ontsnapt.”<sup>37</sup> Het gaat daarbij helemaal niet over mystiek die in de duistere sferen een hogere orde ziet, of over liturgie die een geheim ophemelt. Misschien bestaat die orde zelfs niet eens maar zijn er enkel haar gebaren. Veel kunstenaars zoals Kleist hebben dit begrepen. Een relatie onderhouden met een zone van onwetendheid “is een dans.”<sup>38</sup>

37 o.c., p. 162 “L’arte di vivere è, in questo senso, la capacità di tenersi in armonica relazione con ciò che ci sfugge.”

38 o.c., p. 163 “è una danza.”



## Canon 3 Agamben en Machiavelli

### Orde van het spreken

Negri en Agamben doorlopen een analoge beweging in hun reflecties en uiteenzettingen. Ze gaan uit van dezelfde premissen, voelen zich betrokken bij dezelfde problemen. Filosofie en kennis zijn voor hen geen activiteiten die men beoefent in afgezonderde ruimtes en hebben bijgevolg iedereen als publiek. Soms delen de twee Italiaanse filosofen dezelfde figuren, concepten en auteurs. Eén daarvan is Foucault die op zijn beurt uitgaat van dezelfde premissen, zich betrokken voelt bij dezelfde problemen, hetzelfde op het oog heeft en zich richt tot iedereen. In de vorige fragmenten heb ik geprobeerd te tonen dat zijn programmabeschrijving in de inaugurale rede voor de Collège de France gelijkenissen vertoont met de onderneming van Agamben.<sup>1</sup> Ook is het zo dat deze laatste zijn uitgangspunten, methodebepalingen en doelstellingen verwoordt in foucaultiaanse termen; hij heeft het over paradigma, archeologie en genealogie, machtsdispositieven en tegendispositieven, politiek en leven. Zowel ten opzichte van Negri als ten opzichte van Foucault, voegt Agamben evenwel ook zaken toe. Het belang en de draagwijdte van met name de topica is iets waar we bij hem meer over vinden. Topica betekent dat het aankomt op plaatsen, standpunten, perspectieven, grenzen en contouren. Wat het verband is met de menselijke natuur, wordt bij hem ook meer benadrukt. Daarnaast bestaat zijn specifieke bijdrage in de hoedanigheid van zijn 'tonende kennis', en logischerwijze is dit niet door 'wat' hij zegt maar eerder door het 'hoe'. Hij spreekt namelijk door dingen weg te laten, niet te zeggen. Wanneer je zijn teksten leest, moet je onwillekeurig denken aan het werk van Machiavelli maar toch is er in de tot dusver aangehaalde teksten maar één passage te vinden waarin hij expliciet naar deze auteur verwijst, en dit dan nog terloops en oppervlakkig.<sup>2</sup> Zoals we van hem leren, dien je voorzichtig te zijn met dergelijke associaties en analogieën. Als je overal gelijklopende bewegingen ziet en alles verband houdt met elkaar, doet niets er nog toe, net zoals wanneer elk verband tussen gebeurtenissen wordt ontkend. Om niet te verzanden in onverschilligheid en om 'in vermogen te blijven', dient de vermeende analogie nader te worden bekeken. Ik wil in dit fragment Agambens lof van de profanatie plaatsen naast de religieopvattingen van Machiavelli. Ook vermoed ik dat de privilegering van de middelen inzake politiek en ethiek of de prioriteit van de hoe-vraag samenhangt met een esthetische oppervlaktekennis die is georganiseerd rond perspectieven, grenzen en contouren.

Daarnaast zijn er nog twee redenen om Machiavelli opnieuw te bekijken. Intuïtief dringt zich ook een analogie op tussen zijn werk en dat van Foucault. De opbouw van *L'ordre du discours* heeft veel weg van de opbouw

1 Cfr. Canon 2 voor Foucaults programma en de 'orde van het spreken', pp. 277-283

2 Agamben, 1996: 61; cfr. *Contrapunt* 16, p. 313

van *Il Principe*. Het zijn beide strategische teksten die een programma en een boodschap bevatten. Er zijn vormelijke gelijkenissen die de aandacht van de lezer vangen en verplaatsen. De beide teksten zijn een soort van verklaring, een incipit die bovendien zelf de act van het begin thematiseren. Alles wat wordt beweerd, is toepasselijk op de tekst waarin de bewering wordt geuit; beide teksten getuigen van zelfreflecterende circulariteit die in het geval van Foucault zorgt voor een zekere verlegenheid. Ze richten zich in aanvang tot gevestigde instanties maar breiden die richting gaandeweg uit naar iedereen voor wie hun boodschap nuttig is zodat het gevestigde publiek aan het eind er enkel nog voor de vorm bijzit. Deze tekstuele analogie is een eerste reden. De tweede reden heeft te maken met het onderwerp van dit onderzoek, het concept van *multitude*. In recensies beweert Negri meer dan eens dat Agamben de economische dimensie en arbeid zou veronachtzamen en dat hij de arbeiders, het subject vergeet. Het is waar dat zijn terminologie niet marxistisch oogt en waar hij over kapitalisme spreekt, dit doet op een niet evidente manier. Op cruciale plaatsen duikt evenwel het concept van *multitude* op en ik ben geneigd te zeggen dat dit in het hart van zijn denken gebeurt. De term duikt op in verwijzingen naar Dante van wie hij woorden aanhaalt die we bijna letterlijk in de *Politieke verhandeling* van Spinoza terugvinden. Dit is nieuw ten opzichte van Negri.<sup>3</sup>

Het is niet duidelijk hoe zijn interesse is gewekt voor esthetica, troubadours, versvoeten en enjambement. Eens de vroege renaissance als thema in de pijplijn zit, wordt Dante uiteraard onontkoombaar, en daarna ook Auerbach en Burckhardt.<sup>4</sup> Deze leiden je op hun beurt van de 13<sup>de</sup> eeuw naar de 15<sup>de</sup>, van Sicilië naar Toscane, en heen en weer tussen poëzie en politiek, de staat als kunstwerk, de kunst als staatswerk, van Dante naar Machiavelli en omgekeerd. Ik heb ook al eerder vermeld dat Machiavelli zijn *Principe* expliciet vast haakt aan de *Canzoniere* door te eindigen met een citaat van enkele versregels waarin Petrarca een oproep doet aan de Italiaanse *virtù* om voorbij interne twisten op te komen tegen geweld. Hun teksten hebben nog meer gemeenschappelijk dan de droom van een verenigd Italië als dam tegen de despotische kolonisatiepolitiek van vreemde vorsten, tegen de wreedheid van binnenvallende legers, en tegen de neppolitiek bedreven door paus en kerk. Er zijn de reflecties over

3 Het thema van Dante leeft ook in het hele oeuvre van Negri maar Agamben thematiseert het uitdrukkelijk wat Negri inspireert om er eveneens uitdrukkelijker op te focussen. Ook interessant in de optiek van dit onderzoek is de verbinding die Negri telkens maakt tussen Dante en het thema van ambachtelijkheid, werk, technisch vernuft en de door hem zeer geliefde Florentijnse renaissanceschilderkunst. Cfr. Casarino & Negri, 2008: 80-82

4 Agamben heeft het over vroege renaissance en Dante in *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (1977) en in *Categorie italiane. Studi di poetica* (1996). Auerbach is een basisauteur voor de Dantestudies. Cfr. Auerbach (1946) en verschillende artikels gebundeld en vertaald in het Italiaans: *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano, 1963. Burckhardt (1980) is een basisauteur voor de studie van de renaissancecultuur en brengt de these naar voor dat de Renaissance begonnen is met de Siciliaanse vorst Frederik II op het einde van de 13<sup>de</sup> eeuw toen deze voor het eerst de staat opvatte als een kunstwerk.

virtù versus fortuna, het vertelperspectief, het autobiografische element, het Florentijnse dialect, de variatie van het materiaal, het thema van liefde en politiek, de actualiteit en geschiedenis als bron, de kunst als een zoeken naar theoretische en praktische kennis. Dit zijn allemaal zaken die ook aanwezig zijn in de *Commedia*. De verwijzingen naar Dante zijn evenwel impliciet. In de Incipit van *La Vita Nuova* dat in zijn geheel te lezen is als programmatische tekst en Incipit tot Dante's nieuwe leven, als dichter namelijk, lezen we ook over het 'kleine boekje' dat een 'verzameling herinneringen' bevat.<sup>5</sup> Ook Dante beweert dat dit een geheel 'nieuwe manier van schrijven' is waardoor hij zich niet kan verlaten op autoriteitsteksten. Het nieuwe is bijvoorbeeld het afwisselen van perspectief, het schrijven in de eerste persoon, het al of niet fictieve autobiografische element, en vooral, ook hier, de volkse spreektaal. Wat de intertekstuele verwijzingen betreft, is het verschil tussen *Il Principe* en de *Discorsi* opmerkelijk. In de *Discorsi* is veel minder intertekstualiteit en schrijft de auteur omstandiger, genuanceerder, duidelijker omtrent zijn beweegredenen en overtuigingen. Het is dan ook een commentaartekst die minder alludeert en minder speelt met retorische figuren of fictie-elementen. Met de *Discorsi* wil Machiavelli niet een breed publiek bereiken dat nog overtuigd moet worden. Uit wat de *Discorsi* niet is of anders is, kun je besluiten dat *Il Principe* bij de literaire traditie à la Dante aansluit omdat dit de manier was waarop men mensen tot een inzicht probeerde te verleiden of van iets overtuigen. Ook de mengeling van liefdesverhalen, staatsaangelegenheden en theoretische reflecties over het vermogen van mensen om in te grijpen op de geschiedenis en hun lot, bevestigen de these dat Dante en Petrarca net als Machiavelli politieke programmatische teksten schreven voor de menigte van Italianen. Een literaire tekst in de spreektaal met een narratieve inclusiestructuur, iconische kenmerken, retorische focalisatie, verplaatsingen en weglatingen is van een politieke orde.<sup>6</sup> Met dit in gedachten bekijk ik het werk opnieuw.

## Orde van de politiek

De Italiaanse renaissanceschrijver brengt in een klein boekje, niets meer dan een ghiribizzo, dat de titel *Il Principe* meekrijgt, alle kennis bijeen die hij heeft opgedaan over het verwerven en behouden van een nieuwe

5 Er zijn theorieën in omloop die de titel *La vita nuova* begrijpen als 'Incipit', inleiding dus, en die beweren dat Dante dit helemaal niet als titel had bedoeld. Enkele interpretatietheorieën onderschrijven de these dat *La vita nuova* een initiatierite is, of wijzen op de betekenis 'eerste' voor 'novo'. Zie bijvoorbeeld B. Reynolds, *Dante. The Poet, the Political Thinker, the Man*, I.B. Tauris & Co. Ltd, 2006; Dante, *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze, 1965, pp. 53-76; Auerbach, 1963; cfr. *Contrapunt* 13, pp. 213-214

6 Dit zijn de kenmerken genoemd door Zweerman (2006) voor de inleiding tot de *VVV*. Mijn these is dat je deze kenmerken kunt uitbreiden vooreerst naar de hele verhandeling *VVV*, verder naar het hele oeuvre van Spinoza, nu dus ook naar *Il Principe* van Machiavelli en dat de genoemde teksten (plus ook deze van Dante) wat die kenmerken betreft voor de hedendaagse auteurs een voorbeeldrol spelen. Cfr. *Contrapunt* 8, pp. 129-148

machtspositie.<sup>7</sup> Hij schrijft een voorwoord als een strik omheen de verzameling themavariaties en stuurt het kleinood op naar Giuliano de' Medici als geschenk en voorbeeld van zijn kunnen. Het werk vertoont een sterke compositie die zich leent als leidraad voor een synthetische uiteenzetting. Er zijn drie delen. In het voorwoord, in het middenhoofdstuk 15 en in de slothoofdstukken 25 en 26 (een 0<sup>de</sup> deel) richt de auteur zich tot de lezer terwijl hij het van hoofdstuk 1 tot 14 (1<sup>ste</sup> deel) en van hoofdstuk 16 tot 24 (2<sup>de</sup> deel) over het thema zelf heeft zonder grammaticale inmenging van een schrijvend of denkend 'ik' noch van een lezend publiek. In het eerste deel gaat het over het begin van een nieuwe machtspositie terwijl het in het tweede deel gaat over duurzaam maken van die machtspositie. De titel van zijn capriccio en de hoofdstuktiteltjes zijn naar goede Toscaanse gewoonte in het Latijn, terwijl de rest van de uiteenzetting in de Florentijnse spreektaal is opgesteld.<sup>8</sup> Daarmee vangt de auteur in één klap vele vogels: de geleerden aan wie hij duidelijk maakt hoe je moet schrijven, de actuele machthebbers aan wie hij het standpunt voorlegt van de menigte en duidelijk maakt hoe je moet regeren, de rijken aan wie hij zijn schrijverskunsten toont en hoe ze hun geld goed kunnen besteden, de gewone mensen wiens standpunt hij vertolkt en die het beste kunnen begrijpen wat hij schrijft omdat het hen tot nut strekt: hen wordt de boodschap gestuurd. In de receptiegeschiedenis van Machiavelli's teksten heeft de vraag welke plaats de auteur inneemt tegenover zijn thema veel stof doen opwaaien. Is hij de verdediger van *Il Principe*, van een alleenheerschappij of prinsdom, of is zijn eigenlijke object de republiek van de *Discorsi*? Bij het schrijven van de eerdere fragmenten over Machiavelli ben ik tot de vaststelling gekomen dat de auteur opmerkelijk neutrale termen gebruikt wanneer hij het heeft over de accidentele eigenschappen van een bijzonder fenomeen of geval. Hij heeft het over 'grandi' en 'minuti', 'grassi' en 'magri', en ook waar hij meent dat een regeringsvorm geen lang leven beschoren is, houdt hij die neutrale zakelijkheid vol, zoals in de verworpen 'governo dei pochi'. Ook opvallend is de minachting waarvan hij blijkt geeft voor een machtspositie die door toeval totstandkomt. Een positie die zich geheel op toeval verlaat, kan nooit blijven duren. Toeval is bijvoorbeeld dat een land of stad je toevalt omdat je de erfprins bent. Het is onzinnig te denken dat Machiavelli dit prinsdom, slechts een van de vele variaties, zou geprivilegieerd hebben in de titel van het werkje. Waar staat overigens geschreven dat de 'principe' een 'alleenheerser' is?

Wat gezorgd heeft voor weerzin en de spreekwoordelijkheid van Machiavelli's naam, zijn de neutrale en zakelijke beschrijvingen van geweld en wreedheid die blijkbaar gebruikelijk zijn in staatszaken, vooral dan in de crisissituaties van het begin. De auteur had aangekondigd in zijn voorwoord

7 Cfr. *Contrapunt* 13, pp. 213-214. In het voorwoord noemt Machiavelli zijn werk een boekje en in een brief aan Vettori heeft hij het over een 'ghiribizzo' wat betekent capriccio, kleinood. De term 'ghiribizzo' wordt gebruikt voor een kleine muzikale compositie, een 'fantasia', 'capriccio'.

8 Ook bij de werken in de volkstaal van Dante en Petrarca zijn de titels in het Latijn.

dat hij niet van plan was in zijn boekje dingen te verbloemen of op te luisteren. De variatie en de ernst van het onderwerp moeten volstaan. In de eerste 14 hoofdstukken worden alle mogelijke varianten aangehaald waarin een nieuwe machtspositie wordt vertoond: met geweld en zonder, met goedkeuring en/of steun van het volk en zonder, door toeval en door eigen daadkracht, met intelligentie en zonder. Telkens het thema van geweld ter sprake komt, maakt de auteur duidelijk dat dit hoort bij het begin, dat het snel moet overgaan in iets anders en dient te verdwijnen. Wanneer geweld aanhoudt, kan de nieuwe machtspositie niet blijven duren. Naarmate je verder leest en je verwijderd van het begin (van de tekst), wordt het accent langzaam verlegd naar het thema van het behouden en dit gaat gepaard met een verschuiving van het perspectief. Waar de auteur zich in het begin (van zijn tekst) nog inleeft in de rol van een heerser, komt gaandeweg het eigen perspectief in de plaats.

Hoofdstuk 15 maakt zowel een cesuur als de overgang naar het 2<sup>de</sup> deel: de schrijver spreekt in de ikvorm de lezer aan en richt zich niet langer tot één iemand in het bijzonder (Giuliano) maar tot de algemene onbepaalde "wie het begrijpt".<sup>9</sup> Als offensief tegen verbeelding en illusie lanceert hij het begrip van effectieve waarheid en koppelt dit aan de dubbelheid van mensen. Ze zijn zowel goed als slecht. Tegelijk met de dubbelheid worden list, sluwheid, woordbreuk, verraad en bedrog in de tekst geïntroduceerd. De realiteit ontdebelt zich in meerdere lagen. In het tweede deel beschrijft Machiavelli alle mogelijke varianten waarin de nieuw verworven machtspositie duurzaam wordt. De dubbelheid, meerdere lagen of 'schijn' is een constante, net zoals de republikeinse kenmerken: een 'principe' kan zich maar handhaven door, voor en met het gewone volk. Door de plaatsen waarop hij de woorden noemt en de associaties die hij erbij maakt, wordt duidelijk dat 'principato' en 'repubblica' elk corresponderen met een eigen tijd: de 'principe' hoort bij het begin terwijl de 'repubblica' hoort bij het behoud. Overigens zit ook in de term 'principe' de zakelijke connotatie vervat van de act van het beginnen, zoals we in de 'repubblica' de gemene zaak kunnen lezen. In het eerste deel kwam veel geweld voor terwijl in deze hoofdstukken die het behoud van de principiële machtspositie thematiseren, de schijn centraal staat. Machiavelli speurt naar de verschillende aspecten van die schijn; ik vat ze samen in 3 thematische gehelen. Ten eerste valt de schijn niet samen met bedrog of leugen maar is eerder verbonden met wat aan de oppervlakte blijkt, met het resultaat voor de onderdanen zoals dat voor hen overkomt, hier en nu. Schijn heeft te maken met een gelukt effect en staat in tegenstelling tot de intenties van wie een machtspositie bekleedt. Die intenties zijn voor de menigte van geen tel. Ten tweede introduceert de auteur via het privilege van de vosheerser en de situering van de gewelddadige wolf, altijd in het kamp van de vijand, onder de schijn een welbepaald soort kennis, een kunnen namelijk, een weten hoe te doen. Ook daarin weerklinkt de *virtù* zoals van een kunstenaar. In een bespreking van

9 *Il principe* XV, p. 159 "chi la intende"

de vestingen komen we te weten dat materiële uitdrukkingen van machtsposities, bedoeld als dreigement, zich bijna altijd tegen zichzelf keren. Forten worden opgetrokken om angst te camoufleren, – de angst van de heerser voor zijn onderdanen –, en deze af te wikkelen op het object. Geen angst wekken ze echter op, wel haat of wantrouwen die in een reflecterende, zelfbevestigende, escalerende beweging de machtspositie ondergraven. Verbeelding brengt zichzelf voort, negatief zoals bij wantrouwen en forten opgetrokken als dreiging, positief zoals bij vertrouwen. Dit is een derde aspect: schijn slaat op een imaginaire orde. Effectieve waarheid werd ingebracht tegen de illusoire verbeelding maar anderzijds verwijst het adjectief van het woordenpaar op een besef, inzicht en open houding ten aanzien van de gelaagdheid van de werkelijkheid en de verbeelding. Effectief slaat op de werking van ideeën, gevoelens en verbeelding.

Hoofdstuk 25 is terug een overgang. In een beeldrijke stijl die aan Petrarca en Dante appelleert, thematiseert Machiavelli de verhouding tussen fortuna en virtù: de menselijke daadkracht staat tegenover het lot of de natuur op een specifieke manier. Virtù moet zowel kunnen inspelen op het lot of de natuur en deze kunst vereist een weten, kennis, openheid, mildheid, toegeeflijkheid, aanpassing en beschikbaarheid. Alsook moet ze kunnen weerstand bieden tegen de verdelgende kracht van het lot wat tevens inzicht vereist, en kracht. Deze asymmetrie komt voort uit het feit dat mensen zelf onderdeel zijn van de voorthollende natuur. Virtù is een kunnen optreden op het juiste moment. Het poëtische hoofdstuk 25 vormt de premisse voor de boodschap van hoofdstuk 26. Er vindt opnieuw een verschuiving plaats; deze keer richt de auteur zich tot een ingebeelde, fictieve heerser, iemand die zich nog moet voordoen, moet opkomen, naar wie hij zoekt: het is immers nu de tijd om op te treden en een machtspositie te verwerven. Het moment is nu gunstig om de Italiaanse steden te verenigen, of liever, het is de hoogste tijd om dit te doen. Wanneer de steden zich niet verenigen, zal het land onder de voet worden gelopen door legers en krijgsheren die verre meesters dienen en bijgevolg geen ander belang hebben dan het veroverde gebied leeg te halen. Een verandering van politieke koers in Italië is urgent. Misschien zal bij de machtswissel geweld noodzakelijk zijn, in het begin en als tegenzet, maar voor het behoud zijn een weten, voelen, verbeelding, vertrouwen, steun en goedkeuring van de menigte noodzakelijk. Om hun welzijn is het tenslotte te doen. Aan het einde van *Il Principe* vallen alle stukken op hun plek en omdat alles wat Machiavelli heeft gezegd, van toepassing is op zijn eigen boodschap, is het interessant terug te keren naar het begin.

### Orde van de veelheid

Dante schreef naast literaire teksten in de spreektaal ook werken in het Latijn. De *Monarchia* bijvoorbeeld is een boek over politieke aangelegenheden geschreven ten behoeve van intellectuelen en de internationale gemeenschap. Het is niet de bedoeling de Italiaanse dichter tot onderwerp

van deze studie te maken en zelfs niet in de marge een interpretatieve uitspraak over diens oeuvre te doen. Mijn verwijzingen kaderen uitsluitend in de archeologische en genealogische verkenningen van het multitudineconcept dat Agamben met Dante in verband brengt. Tot nog toe nam ik aan dat het concept aan zijn verhaal begonnen was met Spinoza en de laatste twee decennia een soort van wedergeboorte kende dankzij de publicaties van Negri en zijn vrienden. Spinoza heeft het over multitudine in de *Politieke verhandeling* nadat hij tot tweemaal toe heeft gerefereerd naar Machiavelli en leidt onze speurtocht zodoende naar de Florentijnse vertakking. We weten dat de Haagse filosoof Dante in zijn boekenkast had staan en we kennen zijn voorliefde voor de Italiaanse dichters van het begin. Sommige commentatoren van Spinoza's oeuvre beroepen zich op die vertrouwdeheid om de verbinding met het averroïsme aan te tonen.<sup>10</sup> In deze context veroorzaakte de onthulling van Agamben voor mij een soort van aha-erlebnis, alle stukjes passen plotseling in elkaar. Ik wil niet eindeloos zijwegen inslaan en noch minder in de diepte graven maar stilstaan bij de bewuste passage van *De Monarchia* is toch aangewezen. Omdat die passage vrij vroeg komt in het werk en om toch iets van de tekstuele context te laten zien, begin ik bij het begin van boek 1.<sup>11</sup>

De auteur vangt aan met de bewering dat iedereen die zaken leert van voorgangers op zijn beurt probeert zijn kennis door te geven en zo zelf een voorganger te worden. Ook hij dus, want hij zou niet willen verweten worden dat hij zijn talenten begraaft. Bovendien wenst hij dingen toe te voegen want het heeft geen zin een stelling van Euclides of een uitspraak van Aristoteles enkel maar te herhalen. “*Welnu, er is geen onderwerp waarover zoveel verscholen waarheden aan het licht te brengen zijn, die bovendien zoveel nut kunnen afwerpen, als de politieke theorie over de wereldlijke monarchie*”.<sup>12</sup> Deze wereldlijke monarchie is wat hij ‘imperium’ noemt, dit wil zeggen het bewind van één heerser, “*uitgeoefend over allen die ‘in de tijd’ leven*” en dat bijgevolg in verband staat met “*alles wat in tijd wordt gemeten*”.<sup>13</sup> Er zijn dingen waarover we enkel theoretische kennis kunnen hebben, dingen waaraan we niets kunnen veranderen, zoals de objecten van de wiskunde, van de natuurkunde en de theologie. Anderzijds zijn er ook dingen waarop we wel invloed kunnen uitoefenen en die voorwerp zijn van praktisch handelen. Deze vormen zijn onderzoeksgebied in de voorliggende tekst; hij richt zich op de politieke filosofie of “*de bron en het beginsel van de rechtvaardige staatsinrichting*”.<sup>14</sup> Hij sluit vervolgens aan bij Aristoteles' vraag of er een algemeen menselijk doel bestaat, een typisch menselijke werk-

10 Bijvoorbeeld Meinsma (1980, 1896)

11 Voor de Italiaanse vertaling heb ik gebruik gemaakt van de uitgave verzorgd door L. Blasucci: *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze, 1965, pp. 249-252. Voor de Nederlandse vertaling refereer ik naar de vertaling bezorgd door R.F.M. Brouwer: *De Monarchie en andere politieke teksten & De schenking van Constantijn*, Ambo, Amsterdam, 1993 (2001), pp. 85-89. Deze teksten werden vervolgens vergeleken met de vertalingen van Agamben in zijn tekst *L'opera dell'uomo*, 2005: 365-376

12 Dante, 1965: 249; Dante, 1993: 85

13 Dante, 1965: 249; Dante, 1993: 86

14 Dante, 1965: 250; Dante, 1993: 87

zaamheid, een taak, een “einddoel waarop het vermogen van de mensheid als geheel gericht is”.<sup>15</sup> Dit einddoel kan niet liggen in het feit dat de mens bestaat (want elementen bestaan ook) of in zijn complexe aard (want mineralen zijn dat ook), noch in het feit dat hij leeft (zo doen planten eveneens) of dat hij een begripsvermogen heeft (want dat heeft hij gemeenschappelijk met dieren). Dante meent dat deze menselijke taak gelegen is in zijn specifieke begripsvermogen “dat voortvloeit uit zijn mogelijk intellect”.<sup>16</sup> Het verschil met het intellect van dieren of van hogere wezens (engelen) die beiden begrijpen op een ononderbroken wijze, is dat mensen niet altijd begrijpen. Soms laat hun begrip het afweten. De dichter onderlijnt het vermogenskarakter of het niet altijd geactualiseerd zijn van het menselijke begrijpen, om van daaruit de multitude te poneren. Het is immers niet mogelijk dat door middel van één mens vermogen in zijn geheel en in één keer geactualiseerd wordt, en “daarom moet de menselijke soort veelheid omvatten (*è necessario che vi sia una moltitudine nel genere umano/ necesse est multitudinem esse in humano genere*), zodat het hele vermogen geactualiseerd kan worden”.<sup>17</sup> Dit is overigens vergelijkbaar met de noodzaak dat veralgemeenbare dingen in veelheid voorhanden zijn zodat het hele vermogen van de eerste materie altijd ‘onder de actualisering zit’ (*sia sotto l’atto/semper sub actu sit*).<sup>18</sup> Mocht dit niet het geval zijn, dan zou er een afzonderlijk vermogen bestaan, maar dat is onmogelijk, zoals Averroës zegt in zijn commentaar op Aristoteles’ *De Anima*. De typisch menselijke activiteit bestaat in het voortdurende actualiseren van het hele vermogen van het mogelijke intellect.

Dit alles vormt de inleiding op Dante’s stelling dat in functie van de vrede een wereldlijke politieke organisatie (een imperium) nodig is die geleid wordt door één enkele heerser of heerschappij (un solo principe o principato/ad unum principem sive principatum), dit wil zeggen door de monarch of de monarchie (*cioè del Monarca o della Monarchia/hoc est ad Monarcham sive Monarchiam*). Als we dit plaatsen naast de uiteenzetting van Machiavelli zien we een opmerkelijk verschil: Dante verdedigt uitdrukkelijk de alleenheerschappij. Evenwel ben ik van mening dat je ook zijn woorden moet plaatsen in hun context en zoeken naar hetgeen hij in die context precies verdedigt. Ik veronderstel dat hij zich in de eerste plaats afzet van de mening dat een wereldlijke heerschappij niet nodig is, of dat de priesters en de paus als vertegenwoordigers van God voor een wereldlijke heerschappij volstaan. Het discussiepunt is de rol van de paus. Om echter terug te komen op Agambens punt, Dante maakt van de multitude van mensen een noodzaak met betrekking tot de vorming van een gemeenschap en tot het typisch menselijke denkvermogen (dat niet altijd ononderbroken in act is). Op dezelfde manier is een multitude van veralgemeenbare dingen nodig met betrekking tot het feit dat deze veralgemening niet per

15 Dante, 1965: 251; Dante, 1993: 88. Dit is de vraag die Agamben herhaalt: cfr. *Contrapunt* 16, pp. 318-320

16 Dante, 1965: 251; Dante, 1993: 88

17 Dante, 1965: 250-251; Dante, 1993: 88; Agamben, 2005: 374

18 Agamben, 2005: 374-376



definitie en altijd actueel is. De vraag naar veralgemening of gemeenschappelijkheid kan maar gesteld worden voor onderscheiden en specifieke zaken. Impliciet in de hele redenering is hetgeen aan het begin van de tekst werd vooropgezet, dat het hier namelijk gaat over zaken die gebeuren in de tijd en die in de tijd gemeten worden. Contingentie is de premisse, discontinuïteit het gevolg en veelheid is aan de orde. Dante brengt de politieke aangelegenheden in de tijd, bij de mensen dus, en dat is op zich revolutionair. Het is een profanatie. Bovendien koppelt hij daaraan de noodzaak vast van de multitudine of veelheid van verschillen. Hij stelt dat de multitudine tegelijk het subject is van denken en van het politieke leven.

### Orde van de verbeelding

Ook Machiavelli brengt de politieke aangelegenheden in verband met tijd en het voorwoord van *Il Principe* lijkt op een variatie van het inleidende 1ste hoofdstuk van *De Monarchia*. Zijn opvatting van tijd staat in verband met de veranderlijkheid van het lot waarop mensen moeten weten in te grijpen maar waaraan ze zich ook moeten kunnen aanpassen. In zijn materialistische visie op de loop van de geschiedenis, gedictieerd door een toevallig samenkomen van factoren die wendingen bewerkstelligen, weerklinkt de echo van Dante's opvatting over contingentie. De geschiedenis had ook anders kunnen lopen was de toevallige constellatie anders geweest. Dit betekent dat er geen voorbeschikte bepaling is door een transcendent principe van de wereldlijke en menselijke aangelegenheden. Misschien komt Dante tot een ander besluit in *De Monarchia* maar dat doet er nauwelijks toe. Hij gaat ervan uit dat er een domein is waarin mensen iets kunnen bewerkstelligen, weinig maar toch iets. Voor Machiavelli hangt dit samen met de ambiguïteit van mensen, hun goed en slecht zijn, hun natuur en cultuur zijn. De mens is onbepaald, niet volmaakt maar behoeftig, en niet samen te vatten in een aantal positieve eigenschappen. Zoals het lot aan verandering onderhevig is, en het lot is natuur, is ook de mens aan verandering onderhevig want hij maakt deel uit van de natuur. Op ietwat contradictoire wijze zou je kunnen zeggen dat het typisch menselijke erin bestaat bepaald te zijn door een onbepaaldheid. Precies deze opvattingen brengen de renaissancefilosoof er toe een pleidooi te houden (in de *Discorsi*) voor oppositie in elke mogelijke regeringsvorm.<sup>19</sup> De aanname van multitudine, de veelheid van mensen met elk hun specifieke belangen, wensen, noden en dromen, houdt in dat er conflicten zijn tussen die mensen. Hun belangen botsen. Wat de één wil, gaat in tegen wat de ander wil. Deze conflicten moeten niet uitgeroeid of gesmoord worden door een heerschappij maar dienen juist een politieke uitdrukking te vinden, in oppositie. Machiavelli gaat er overigens van uit dat er per definitie en in het algemeen een conflict heerst tussen wat rijke en niet rijke mensen willen plus tussen wat politieke heersers en

<sup>19</sup> *Discorsi* I, 4 en 5, pp. 208-212

onderdanen nastreven.<sup>20</sup> De gewone menigte van mensen wil enkel een eigen leven leiden in welzijn en in vrijheid. Welzijn is niet hetzelfde als rijk zijn maar betekent beschikken over voldoende middelen om een rustig leven te leiden. Aangezien oorlog naar ellende leidt, veronderstelt welzijn vrede. Vrij-zijn is niet hetzelfde als heersen maar betekent dat mensen zelf beslissen hoe ze hun tijd doorbrengen en welke vorm ze voor hun leven vinden, niet dat anderen daarover beslissen in hun plaats. Deze vrij eenvoudige verzuchtingen worden vaak dwars gezeten door rijkelui wiens ambitie bestaat in een onophoudelijke aanwas van hun rijkdom en door heerslui wiens leven wordt beheerst door eerzucht en de drang naar erkenning of goedkeuring. De erkenning zal niettemin afhangen van de mate van welzijn en vrijheid voor de menigte die de heerslui met hun beslissingen weten voor elkaar te krijgen.

Mensen zijn onbepaalde wezens, goed en slecht, en bijgevolg bestaan ze met allerlei uiteenlopende en met elkaar botsende verzuchtingen en wensen. Een heerschappij die probeert het absoluut goede te realiseren, gaat aan dat gegeven voorbij en gaat in tegen het verlangen naar vrijheid dat eigen is aan de menigte. Anderzijds dient ook opgemerkt dat een heerschappij soms moet in gaan tegen verlangens en belangen van bepaalde mensen en dat ze niet kan voor iedereen goed doen. Religie speelt hier een mogelijke rol. Religie is een positief machtsmiddel en staat tegenover geweld dat een negatief machtsmiddel is. Geweld hoort bij het begin, de verwerving van een nieuwe machtspositie. Het is niet noodzakelijk, – Machiavelli spreekt eerder in termen van ‘desnoods’ –, maar je ziet vaak machtswissels gepaard gaan met geweld zonder dat de gemeenschap daar onder lijdt op langere termijn. Geweld is negatief, niet in de zin dat het slecht is, maar in de zin dat het teniet doet. Daarom moet het in één keer gebeuren en daarna zo snel mogelijk verdwijnen of omgezet worden in iets anders. Daar tegenover hoort religie bij de handhaving van de macht en is een manier om het gevoel van verbondenheid te bewerkstelligen. Een wijs heerser zal er dan ook op gericht zijn het gevoel van religie levendig te houden. Religie is positief, niet in de zin dat ze goed is, maar in de zin dat ze iets laat ontstaan, verbinding namelijk. Daarom moet ze er altijd zijn en mag ze niet verdwijnen. Net als schijn, sluwheid, bedrog of verbeelding, staat religie in verband met het behoud van een machtspositie. Religie is parallel met schijn; ze is van de orde van de verbeelding. Dit betekent dat religie in relatie moet worden geplaatst tot het resultaat waartoe haar gevoel of ideeën leiden, een resultaat gezien vanuit het oogpunt van de onderdanen, niet vanuit dat van de heerschappij. Met andere woorden, religie heeft betrekking op de effectieve waarheid of kennis over politieke aangelegenheden waarin het aankomt op de ideeën en gevoelens van mensen. Zowel religie als geweld zijn middelen om wetten en verplichtingen te doen aanvaarden die anders niet zouden aanvaard worden, omdat ze in conflict zijn met wat (bepaalde) onderdanen willen. Dit betekent dat ze terecht of onterecht kunnen aange-

20 *Discorsi* I, 58 en 59, pp. 315-322; *Istorie Fiorentine* III, 13, pp. 443-446

wend worden, dat ze onderwerp zijn van een politieke beoordeling. Door dit te beweren, zet Machiavelli religie letterlijk op losse schroeven. Overigens doet hij dat op een meegaande manier want tegelijk met de relativisering onderlijnt hij haar belang voor het behoud van een machtspositie. Hij levert met andere woorden een reeks argumenten die nodig geworden zijn omdat religie niet van de orde van de natuur is en dus geen vanzelfsprekendheid. Hij verdedigt religie als een sterk machtsmiddel, maar niet om het even welke religie. Politiek gezien, met betrekking tot een gemeenschap van mensen, bestaat er goede en slechte religie. Een heerser moet er voor zorgen dat religie wordt nageleefd want dat houdt een volk goed en verbonden met elkaar. Als hij echter zijn heerschappij fundeert in religie, heeft dit een averechts effect en leidt dit tot een uitdoven van elk religieus gevoel. Een voorbeeld van hoe het niet moet, ziet Machiavelli in de pauselijke macht.<sup>21</sup> Deze heeft elk gevoel voor religie doen uitsterven, is verantwoordelijk voor de verwording van het civiele bewustzijn, voor de versnippering en de onmogelijkheid om zich te verenigen van de Italiaanse stadstaten, kortom voor de slechte situatie in Italië. Dit ligt aan het feit dat de pausen altijd een nepbeleid hebben gevoerd, zich enkel hebben bemoeid met persoonlijke verrijking, bovendien hebben verhinderd dat iemand anders een machtspositie verwierf en een echt beleid ging voeren. Hun heerschappij is gebaseerd op de dreiging met hel en verdoemenis. Daarenboven belijden en verspreiden pausen ook de verkeerde religie. Het christendom maakt namelijk abstractie van politieke zaken. Een gevolg daarvan is dat mensen minder gehecht zijn aan hun vrijheid. Ze gaan zich verlaten op anderen om een vorm te geven aan hun leven. Ze worden slaaf want beslissen niet langer zelf hoe ze de tijd van hun leven doorbrengen. Het christendom leidt de aandacht af van de wereldlijke aangelegenheden. Dat komt omdat het gefixeerd is op waarheid die schijn en onzekerheid overblijft, en op goedheid die zeker is als een transcendente vesting. Dat komt omdat het de ware weg meent te kennen en omdat het misprijzen koestert voor menselijke zaken, voor politiek en uiteindelijk ook voor de mensen zelf. Mensen en menselijke zaken zijn immers nooit helemaal goed noch helemaal slecht en bijgevolg nooit naar de maatstaf van de christelijke idealen. Machiavelli brengt tegen de illusies van het christendom en de schijnpolitiek gevoerd in zijn naam het concept in van effectieve waarheid. Met zijn analyse haalt hij de dingen en gedachten terug naar de orde waartoe ze behoren, en met name religie brengt hij terug tot de orde van schijn en verbeelding. Schijn bestrijkt een heel gamma van aspecten die we al naar gelang ons concreet perspectief op een beoordelingschaal anders zullen inschatten. Schijn kan de gedaante aannemen van moedwillig bedrog, verraad, leugen, opportunisme, sluwe slimheid, imaginaire orde, gevoelens, tot intelligente ideeën en fantasierijke verbeelding. Machiavelli brengt niet religie als dusdanig in diskrediet maar hij ontdoet ze van haar aura. Hij ont-heiligt ze.

21 Cfr. *Contrapunt 14*, pp. 240-241

Dit werk van profanatie is bij de renaissanceauteur verbonden met het inzicht in de veelheid van de standpunten. De relativiteit die volgt uit dit inzicht en het belang van 'perspectivische kennis' zijn op hun beurt geïnspireerd door de kunst en de kennis die rond kunst werd geproduceerd in die tijd. Perspectivische kennis is kennis van de oppervlakte, van de contouren van de dingen die je waarneemt, dingen die overigens gebeuren in de tijd, want wij mensen zijn in de tijd. Daarmee zijn twee zaken verbonden. Ten eerste, kennis van de oppervlakte en van de contouren is een kennis van de middelen. De verplaatsing van de aandacht van doeleinden (waarover niet veel kan gezegd worden los van de reële context) naar de middelen is een gevolg van de perspectivische kennis. De autonomie van het politieke die wordt geassocieerd met Machiavelli, – een associatie doorgaans in combinatie met cynisme en het spreekwoordelijke machiavellisme en die ik bijgevolg met argusogen bekijk –, is ook 'letterlijk' te begrijpen als een beklemtoning van de middelen inzake politieke aangelegenheden. Letterlijk staat de autonomie in verband met de zakelijke, neutrale bejegening van de realiteit wat inderdaad Machiavelli's teksten kenmerkt. Ook Agamben pleit voor een zakelijke en neutrale bejegening van hetgeen is en zoekt ethiek en politiek te koppelen aan ontologie. Hij wijst op het zakelijke schrijven van Primo Levi en zoekt precies in die zakelijkheid een effectieve, – lees ethische –, waarheid. De nadruk op de middelen zonder doel is een act van profanatie. Een middelenkennis is een kennis over vormen en wijzen waarin niet enkel het 'wat' centraal staat maar minstens evenzeer het 'hoe'. Dit brengt me bij de tweede zaak. Ook in kunst zijn vorm en inhoud aan elkaar gewaagd, per definitie met elkaar verstrengeld en wederzijds bevestigend, ondersteunend en producerend. Daarbij komt dat perspectivische kennis zoals van de kunst een algemene kennis is van bijzondere fenomenen. Het is beter te zien in de praktijk van kunstenaars (en in de traktaten van kunstenaars over perspectief) dat we bij dit soort oppervlaktekennis of kennis van de grenzen te maken hebben met bijzondere fenomenen waarover iets bijzonders wordt uitgedrukt, over de bijzonderheid als dusdanig, en dat toch geldt in het algemeen. Mocht dit niet zo zijn, zou een kunstige uitdrukking nooit vatbaar zijn voorbij de plaatselijke en tijdsgrenzen van de producent. Terwijl net kunst een uitdrukkingwijze is die overleeft, eeuwen na productie wordt gesmaakt, en los van talen (of in vertaling) kan worden begrepen. Dat is zo voor literaire kunst en des te meer voor de woordeloze beeldende kunst en muziek. De perspectivische kennis van Machiavelli lijkt een voorbeeld van wat Agamben oproept als paradigmologie. De associatie met kunst leidt overigens in een rechte baan naar het belang van de verbeelding. Kortom, deze twee elementen en alle andere elementen van zowel de methode als de figuren en concepten van Agambens genealogie waar ik in de twee vorige fragmenten op wees (gevoelens, het materiële, facticiteit, etc.), stellen de tweedeling inductief/ deductief, bijzonder/universeel in vraag en brengen theorie en praktijk terug samen. Een oneerbiedige profanatie was daartoe de voorwaarde en het voorbereidende werk.

## Inventio Over kunst, nogmaals in brieven

Er is tegenwoordig veel belangstelling in de kunstwereld voor het werk van Virno. Nochtans heeft hij niet zoveel over kunst geschreven en in de wereld van filosofie en theorie is hij eerder bekend om zijn kennistheoretische analyses, taal filosofie en de hermeneutiek van maatschappelijke processen. Zijn publicaties bewegen zich op het principiële niveau. De concepten zijn sprekend, de redeneringen scherp en helder, de gang logisch, de uiteenzettingen concreet en appellerend. Hij is een erg filosofische filosoof. Tijdens een gesprek dat ik met hem voerde, samen met socioloog Pascal Gielen in het kader van een interview voor het kunsttijdschrift *Open*, zei hij ietwat verlegen te zijn met de herhaalde belangstelling voor zijn werk vanuit de artistieke milieus.<sup>1</sup> Als men hem vraagt om op de podia van kunstscholen te treden, lijkt het hem “alsof er een vergissing in het spel is”.<sup>2</sup> Deze uitspraak getuigt van zijn bescheidenheid. Op elke vraag die wij opwierpen, volgden immers parels van antwoorden die zeer goed verklaren waar de belangstelling door geprikkeld is. Aan de basis van Virno's denken ligt een reflectie over esthetica. In zijn debuut *Convenzione e materialismo* van 1986 stelt hij het probleem van de uniciteit zonder aura.<sup>3</sup> In de flaptekst merkt Agamben op dat Virno hiermee voortborduurde op een idee van Benjamin die in de kunsttheorie concepten wilde introduceren die zeker niet kunnen gebruikt worden door het fascisme. Benjamin vond wat hij zocht in de technische reproduceerbaarheid en het massagebruik van kunst, stelde dit tegenover de onherhaalbaarheid van de vroegere artistieke ervaringen. Daarvandaan komt de idee dat we het aura dienen kwijt te geraken. Maar Virno gaat verder dan Benjamin; hij behoudt het verlies van aura en koppelt het aan de eis van eenmaligheid. Het seriële wordt de plaats van uniciteit en van een bijzondere ervaring. Op die manier wordt de dialectiek opgeblazen tussen individueel en collectief, tussen de onzegbaarheid van de waarneming en de algemeenheid van het denkbare, de dialectiek die het failliet heeft getekend van de moderne politieke ervaring. Virno is gericht op de uniciteit en de onherhaalbaarheid van het gemeenschappelijke

1 Een korte versie van dit interview verscheen onder de titel 'De onmaat van de kunst' in *Open. Cahier over kunst en het publieke domein*, NAI Uitgevers SKOR 2009, Nr. 17, pp. 72-87. Dezelfde korte versie verscheen in Engelse vertaling als 'The Dismasure of Art' in de Engelstalige uitgave van het zelfde nummer van *Open. Cahier on Art and the Public Domain*. De volledige versie van het interview verscheen in het Engels in Gielen, P. & De Bruyne, P. (ed.), *Being an Artist in Post-Fordist Times*, NAI Publishers, Rotterdam, 2009

2 o.c., p. 73

3 Virno, P., *Convenzione e materialismo. L'unicità senza aura*, Theoria, Roma, 1986

of het algemene, de ‘common’.<sup>4</sup> Voor de generatie jongeren van ‘68 en de jaren 70 die zocht naar politiek als een ethische gemeenschap van bijzonderheden, was ‘uniciteit zonder aura’ een uitdrukking die perfect hun ambitie samenvatte.

Ook bij Agamben, auteur van de flaptekst rond Virno’s boek, begint alles met een reflectie over esthetica en kunst. En het is tevens in zijn debuut dat we daar de beste uitdrukking van vinden. In *L’uomo senza contenuto* van 1970 heeft hij het over kunst als “het meest verontrustende” van al wat bestaat, wat de Grieken wisten maar wij, moderne mensen, vergeten zijn.<sup>5</sup> Kunst is gevaarlijk, niet enkel voor wie ze maakt, maar voor de hele samenleving. Tezelfdertijd is kunst de meest originele gift. De oorspronkelijke structuur van het kunstwerk, schrijft Agamben, is het ritme en ritme is wat loopt, vloeit, verloopt en zich herneemt in de tijd. Het ritme is in de tijd maar tegelijk onderbreekt het de tijd. Als we voor een kunstwerk staan, worden we een stilstaan van de tijd gewaar, een oponthoud, alsof we ons plots in een dimensie bevinden op een primair niveau, buiten de tijd.<sup>6</sup> Het kunstwerk behoort tot een essentiële dimensie: het verleent elke keer opnieuw aan de mens de toegang tot zijn oorspronkelijke plaats in de geschiedenis en de tijd. Dit staat ver af van de idee van kunst als mooie bijkomstigheid, als luxe, overbodigheid, opsiering, verguldsel, capriccio, hebbeding, als iets onernstig. Zoals Agamben het stelt, is de vraag naar het belang van kunst zelfs naast de kwestie. Kunst is voor de mens wezenlijk. Heel onthullend in deze is het hoofdstuk over ‘poiesis en praxis’.<sup>7</sup> De mens heeft op de aardbol een ‘poëtisch’ of ‘productief’ statuut van maker en/of doener. Doorgaans ziet men alle maken en/of doen als praktijk, zowel dat van de kunstenaar als van de ambachtsman, arbeider of politicus. Agamben gaat nauwgezet na wat de verschillen en verbindingen zijn tussen een politieke praktijk, een arbeidend werken en een productief maken zoals van de poëzie.

In een muziekstuk dat plaatsvindt in de tijd, nemen wij het ritme waar als iets dat zich onttrekt aan de onophoudelijke vlucht van ogenblikken. We nemen het ritme waar als verschijning van het tijdloze in de tijd. Bij muziek is dit evident en we zijn ook vertrouwd met het belang van ritme in poëzie die toch niets anders is dan talige kunst met een sterke aanwezigheid van

4 Het Italiaans woord ‘comune’ is niet makkelijk te vertalen. Ik heb meestal geopteerd voor ‘algemeen en/of gemeenschappelijk’ of voor een van deze twee termen: ‘algemeen’ heeft eerder een logische connotatie en verwijst naar de affiniteit met Marx’ term ‘general intellect’ die voor Virno belangrijk is, terwijl ‘gemeenschappelijk’ verwijst naar de politieke lading, naar het ‘gezamenlijke’ en het Engelse ‘common’ wat ook aanwezig is in Virno’s gebruik. Voorts betekent het Italiaanse ‘comune’ ook ‘gewoon’ en ‘gemeen’ zoals in de ‘luogo comune’ of ‘gemeenplaats’, een belangrijke term voor Virno en naam van het tijdschrift dat hij van 1990 tot 1993 leidde. Een belangrijk item in zijn denken is de band tussen logische categorieën, gemeenplaatsen, menselijke natuur, taal en het publieke. Dit wordt allemaal gethematiseerd in de *Contrapunten* 17, 18 en 19, pp. 365-440; zie ook *Quodlibet*, p. 476

5 Agamben, G., *L’uomo senza contenuto*, Quodlibet, Macerata, 1994 (1970), p. 9 “la cosa più inquietante”

6 o.c., p. 150

7 o.c., pp. 103-141

muzikale aspecten. Het ritmerende effect geldt evenwel voor elke kunst: ook beeldende kunst, bouwkunst en verhalend proza openen voor de mens zijn oorspronkelijke tijdsdimensie en de ruimte van zijn toebehoren aan de wereld. Ze geven hem een plek, een onderkomen waarin hij de meetstandaarden van zijn verblijf op de aardbol kan aanleggen en zijn eigen waarheid kan vinden in de niet te stoppen vloed van de lineaire tijd. Als ritme geeft kunst de maat aan; het is de gift van een eigen plaats en daarom is elke kunst, ongeacht haar drager, bouwkunst. Ook Virno heeft het over meetkundige standaarden. Kunst, en meer specifiek avant-gardekunst en poëzie van de 20<sup>ste</sup> eeuw, toont volgens hem de crisis van de maateenheden via een opwekken van de ervaring van 'onmaat' en mateloosheid.<sup>8</sup> Die ervaring staat los van inhoud. Het is het vormelijke onderzoek dat een repertorium van nieuwe vormen en maatcriteria oplevert en dat verwijst naar nieuwe manieren van leven en van voelen. Het gaat in kunst over iets principiëels: in alle kunstvormen komt het er op aan de relatie te vinden tussen het meest algemene en het meest bijzondere. Kunst is een zoeken naar uniciteit zonder aura. In die zin is het probleem van kunst en van filosofie hetzelfde; ze hebben beiden de taak een kritiek te formuleren op het universele in naam van het bijzondere en van het algemene. De vraag die zich vandaag stelt, is welke esthetische en politieke ervaringen we kunnen ontwikkelen zonder het bijzondere te vernietigen. Hoe komaf maken met de universaliteit en tot algemeenheid komen die niet de uniciteit opgeeft maar wel het aura afbreekt? In feite werd deze vraag van Virno reeds gesteld door Heidegger, meer bepaald in *Der Ursprung des Kunstwerkes*.<sup>9</sup> Via een reflectie over kunst en haar werk probeert de Meister aus Deutschland grip te krijgen op waarheid, de wereld, het ding en de taal waarmee we dingen benoemen. Het is een sleuteltekst waarin grondverhoudingen worden uitgespit vertrekkende van een schilderij van Van Gogh. Heidegger focust op het 'werk' want zonder kunstwerk geen kunst. Evenwel is er ook geen sprake van een kunstwerk zonder kunst. Hij beseft de cirkelgang die hij maakt en waarin hij ronddraait bij elke afzonderlijke stap die hij probeert te zetten. Alleen in de 'uniciteit' van het 'kunst-werk' is de betekenis en werkelijkheid van kunst te vinden. Het is een gang van het bijzondere naar het bijzondere waaruit blijkt dat het werk voor en aan mensen een plaats opent en geeft in de wereld en in de tijd. Specifiek in Heideggers uiteenzetting is de bewering dat kunst als het *Ins-Werk-Setzen* van waarheid dichtkunst is, en daarnaast of bovendien, dat taal in wezenlijke zin dichtkunst is.<sup>10</sup>

Off the record sprak Virno nóg een verlegenheid uit, over dat zijn naam onophoudelijk aan het concept van multitudine wordt gekoppeld. Verlegenheid omdat dit perspectief voor hem al bijna passé was en een tijd

8 Gielen & Lavaert in Gielen & De Bruyne, 2009: 73-75

9 Heidegger, M., 'Der Ursprung des Kunstwerkes' in *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1972. De tekst van deze uitgave bevat de tekst van 3 lezingen die Heidegger hield in 1936. Zie *Anmerkungen*, p. 344

10 Heidegger, 1972 (1936): 64

geleden dat het vooraan in zijn gedachten zat. Verlegenheid omwille van de rol die men hem toedicht in het actieve leven dat het terug opgeviste multi-tudeconcept tegenwoordig leidt. Niet hij gaf de eerste aanzet tot dit politieke en kennistheoretische concept, maar Negri, om het vervolgens aan esthetica en kunst te verbinden. In december 1988 schrijft Negri 7 brieven over kunst in het postmoderne tijdperk. In datzelfde jaar had Lyotard zijn artikels over kunst gebundeld in *L'inhumain. Causerie sur le temps*. Nadenken over kunst, tijd en de postmoderne conditie zat in de jaren 80 in de tijdsgeest. Negri richt de brieven aan vrienden, – aan Gianmarco, Carlo, Giorgio, Manfredo, Massimo, Nanni en Silvano –, en geeft ze telkens een thema mee, respectievelijk: over het abstracte, het postmoderne, het sublieme, het collectief werk, het schone, het bouwen en het evenement. In 1990 vindt hij een Italiaanse uitgever en het boekwerk verschijnt onder de titel *Arte e multitudine*.<sup>11</sup> In 1999 voegt hij een brief over het lichaam toe, gericht aan Raül, dit naar aanleiding van de Spaanse editie. In 2001 volgt een Franse brief, aan Marie-Magdeleine, rond het thema van de biopolitiek waarna hij in 2004 nog een voorstelling schrijft bij het geheel.<sup>12</sup> De Franse publicatie van deze 7+2 brieven met de voorstelling wordt hernomen in 2009, nu met Negri's bijdrage aan het symposium 'Art and Immaterial Labor' dat plaatsvond in de Tate Britain in Londen in 2008 en dat de ovidiaanse titel 'Metamorphosen' wordt opgeplakt.<sup>13</sup> Negri's brieven over kunst brengen zowel Virno's debuut *Convenzione e materialismo* als Agambens *L'uomo senza contenuto* in herinnering. Ik breng ze ter sprake bij wijze van overgang naar de fragmenten die over Virno handelen. Met het thema van kunst en esthetica schuiven we dicht op naar wat hier gethematiseerd wordt, de multitudine. Het gebruik van dit concept heeft te maken met een bepaalde zienswijze (in de tijd, materieel, immanent), een bepaald perspectief (concreet, van onderuit, hier en nu), en met een bepaalde kenniswijze die de universaliteitprerogatief overboord gooit om in de cirkelgang van het bijzondere naar het bijzondere de algemeenheid of gemeenschappelijkheid te zoeken. "Um das zu sehen, bedarf es nur des rechten Begriffs von der Sprache", zoals Heidegger zegt.<sup>14</sup> "Indem die Sprache erstmals das Seiende nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen".<sup>15</sup> Immers, het wezen

11 Negri, A., *Arte e multitudine*, G. Politi, Milano, 1990

12 Negri, A., *Art et multitude. Neuf lettres sur l'art*, EPEL, Paris, 2005

13 Negri, A., *Art et multitude. Neuf lettres sur l'art*, Mille et Une Nuits, Paris, 2009. De Italiaanse brontekst van de lezing voor 'Art and Immaterial Labour' in 2008 in Londen verscheen als 'Arte e lavoro immateriale' in *L'Arte della sovversione* a cura di Marco Baravalle, Manifestolibri, Roma, 2009, pp. 173-194. Ik gebruik in mijn bespreking de Franse uitgave van 2005 en voor de Metamorfosestekst de Italiaanse brontekst van 2009. De Italiaanse brontekst van 1990 is onvindbaar en zelfs Negri beschikt niet over een exemplaar. Dit heeft ondermeer te maken met het feit dat Politi een buitenbeentje is in de uitgeverwereld, één bekend kunsttijdschrift uitgeeft (*Flash Art*) en voor het overige vooral publiciteit. Politi was destijds de enige uitgever in Italië die bereid werd bevonden om een tekst van Negri uit te geven. Dit kom ik allemaal te weten tijdens een gesprek met Negri gevoerd in juni 2010 voor een interview (over kunst) gerealiseerd samen met Pascal Gielen en dat ter publicatie is: Gielen & Lavaert, *Art & Common. A Conversation with Antonio Negri*, 2010

14 Heidegger, 1972 (1936): 60

15 Ibid.



van kunst is dichtkunst. Taal zelf is dichtkunst. Op de achtergrond van de esthetische reflecties van zowel Negri, Virno als Agamben staat deze verschuiving van perspectief en 'wending naar de taal'. Het wezen van dichtkunst is het 'stichten' van waarheid. 'Stichten' betekent 'geven', 'grondvesten' en 'iets nieuw beginnen'. Dit wordt pas werkelijk 'in bewaring', wanneer de 'stichting' wordt behouden. Heideggers conclusies over het principe van het kunstwerk verschillen niet van de conclusies van Machiavelli's *Principe*. In het algemeen komt elke reflectie over kunst uit op het thema van politiek en praktijk enerzijds en anderzijds op eerste filosofie, logica, grondverhoudingen en principes. Dat is niet anders in Negri's brieven: ze stellen de vraag wat het statuut is van kunst ten aanzien van politiek en kennis. Als een matroesjkapop bevatten ze hernemingen van en intertekstuele verwijzingen naar verschillende sleutelteksten en vormen zo een mooi voorbeeld van de laboratoriumwerking van de 'conricercatori'. In deze verspreide reflecties over kunst vertrekt de auteur van feitelijke anekdotes en ondubbelzinnig autobiografische details, dit in tegenstelling tot wat hij doet in zijn autobiografische brievenroman waar hij zich aan fictie waagt.<sup>16</sup> En ook anders dan in *Pipe-line* staat in deze brieven de tijd stil.

De aanleiding voor de brief over biopolitiek van 15 december 2001 aan Marie-Magdeleine, is een bezoek enkele maanden eerder aan de Biënnale van Venetië. Tegenover de opeenstapeling van de meest verscheiden werken had Negri in de tentoonstelling het vage gevoel zich op een kerkhof te bevinden. De algemene indruk was die van een immense leegte aan vormelijke vernieuwing. Dit brengt hem op de gedachte dat we vandaag de dag te maken hebben met een diepe crisis waarin de productie, ook de artistieke productie, leeg en dood is. Denkend "aan de definitie van schoonheid als een overmaat van levend werk of aan de definitie van kunst als een collectieve bevrijdingsactie die op haar beurt zich presenteert als een overmaat van zijn" moet men erkennen dat tegenwoordig een stap achteruit is gezet.<sup>17</sup> Bij Marx is het levende werk de scheppende matrix van elk historisch zijn en van alle wereldlijke figuren. Bij Marx én bij Heidegger wordt het zijn gevormd door de productie en vormt de opstapeling van productie de achtergrond waartegen het leven zich reproduceert. In tegenstelling tot Heidegger zijn voor Marx techniek en poëzie niet gescheiden. Poëzie is niet aan de rand van het zijn maar brengt het juist voort. Kunst is dan ook niet romantisch; ze is geen sublimatie maar ze is verbonden met het productieve leven van de ene mens na en naast de andere, volgens de flux van de generaties. Creëren is een overmaat die de multitude bekleedt. In de steriele Biënnalotentoonstelling vielen twee spreekwoordelijke uitzonderingen op die Negri's mijmeringen ondersteunen: de totems en vleesmassa's van Joseph Beuys en de schitterende stalen sculpturen van Richard Serra. Hun levende werk doorkruist de wereld zoals hij is en bevrijdt de mogelijke overmaat.

16 Negri (2009, 1983); Cfr. *Fugato*, pp. 261-276

17 Negri, 2005 (1990): 9

Het is duidelijk, in het verstrooide anekdotische proza van deze brieven worden alle thema's en knelpunten van Negri's *ricercar* te berde gebracht. Aan het begin van zijn theorievorming staat het probleem van het 'werk'. Hij benadert de kwestie in marxiaanse termen en vanuit een kritiek van de politieke economie, een perspectief en termen die hij voorbij wenst te gaan. Hij zet zich eveneens af, ook hier in de brief over biopolitiek, van een taalanalytische benadering à la Heidegger omdat deze het objectieve en technische van de productie zou veronachtzamen, of misschien is de ware reden, omdat je met Heidegger weinig kunt aangaan inzake de arbeidsverhoudingen in een kapitalistische context. Ik dicht woorden toe aan Negri om de zaak scherper te stellen want zelf spreekt hij zich daar niet zo over uit. Vooraleer de brief verder uit te spelen schroef ik hem open en zoek naar de poppetjes binnenin. Drie dingen vallen op. Ten eerste, er is een semantische onduidelijkheid rond het begrip van 'arbeid/werk' of in het Italiaans 'lavoro'. Dit viel reeds eerder op in de discussie omtrent de al of niet aanwezigheid van arbeid in Agambens reflecties en ook elke keer dat het begrip in het Nederlands moest worden vertaald. In het Italiaans is er maar één actueel woord voor industrieel, intellectueel, artistiek of ambachtelijk werk met name 'lavoro'. Gaat het om handelingen die plaatsvinden in de tijd en waarvoor men betaald wordt met een loon, heeft men het nog steeds over een 'lavoro'. Enkel voor het voorwerp, boek, doek of muziekstuk dat is gemaakt, beschikt het Italiaans over de term 'opera'. Als men een gewoon werkstuk bedoelt, kiest men doorgaans nog steeds voor het neutraal klinkende 'lavoro'. In 'opera' weerklinkt zowel iets buitengewoon, hoog en groots, een groter geheel waarvan een afzonderlijk (meestal kunst)voorwerp deel uitmaakt zoals in het Nederlandse 'oeuvre', als iets dagdagelijks, klein en gewoon, de sleur en het labeur van een 'arbeider' of 'operaio'. Ook al denkt Negri in het Italiaans (niet in het Nederlands), gezien de context van het 'operaismo' kunnen we aannemen dat hij gevoelig is voor deze onderscheidingen. De actuele pertinentie van het thema van immateriële arbeid, niet enkel met betrekking tot kunst, is schatplichtig aan het 'operaismo' én aan wat Negri onder de aandacht heeft gebracht in *Marx oltre Marx*. Virno is geïnspireerd door Negri en leest de *Grundrisse* door een negriaanse bril. Omdat de onduidelijkheid is doorspekt met dit vruchtbare aanwijzen, maakt ze als dusdanig iets duidelijk over economie, politiek en arbeid/werk. Dit iets moet in een direct verband staan tot kunst. Ten tweede, Negri vult Marx aan en confronteert diens analyse van de economische productie met wat hij van Heidegger weet maar terwijl hij dit doet, ziet hij zich genoodzaakt afstand te nemen van Heideggers onderscheidingen ter zake. Ook deze ingewikkelde discussie moet te maken hebben met een intrinsieke complexiteit. Ten derde, Negri sluit met zijn brief over biopolitiek aan bij de Agamben van *L'uomo senza contenuto*, de Agamben die vertrekt van de esthetica. Deze drie redenen maken een stilstaan bij en cirkelgang door Heideggers kunsttekst en Agambens vervolg noodzakelijk.

“De mens heeft op de aardbol een poëtisch statuut, dit wil zeggen, een pro-ductief statuut”, meent Agamben.<sup>18</sup> Het is een gemeenplaats dat alle menselijke maken en/of doen praktisch is. Het statuut van mensen is productief, betekent gewoon dat het verblijf van mensen op de aarde een praktisch statuut heeft. De Grieken onderscheidden maken, pro-duceren, voort-brengen of poiesis van praxis of het doen in de zin van ageren, handelen. In hun perspectief stond in de praxis de wil centraal terwijl in de poiesis iets van niet-zijn tot realiteit werd gebracht. Dan had je verder nog het lichamelijke arbeiden zoals van de slaven dat zij buiten deze beschouwingen lieten. Hannah Arendt wijst erop dat ze daarmee blijk gaven van wel degelijk iets essentieel te hebben begrepen van het arbeiden: een van zijn essentiële kenmerken is de onmiddellijke band met het biologische levensproces. In elk geval, dit drievuldig onderscheid vervaagde in de westerse culturele traditie; poiesis en praxis gingen samenvallen en de derde factor, het dagelijkse labeur dat voorziet in het levensonderhoud, steeg in de rangorde tot een centrale plaats in elke menselijke activiteit. Alle moderne pogingen ondernomen om het menselijke ‘handelen’ een nieuwe fundering te geven, bleven uiteindelijk steken in de interpretatie van praxis als wil en vitale impuls. Dat is ook zo bij Marx die de traditionele hiërarchie tussen theorie en praktijk omkeert: de aristoteliaanse visie van praktijk als wil blijft onveranderd want hij ziet arbeid als ‘arbeidskracht’. Parallel aan deze evolutie zijn ook alle pogingen om de esthetica te overstijgen en om een nieuw statuut te geven aan de artistieke productie, blijven steken in een visie op de praktijk als uitdrukking van een wil en creatieve kracht. Agamben keert met zijn archeologische opgravingen terug naar de Griekse onderscheidingen waarin produceren betekent iets laten verschijnen en zijn doel heeft buiten zichzelf, terwijl ageren zijn doel in zichzelf heeft en in feite een soort weten is. Hij is immers op zoek naar kunst die begraven werd in de esthetica toen ze de sfeer van de productie verliet en praxis werd. Hij wil die graftombe openbreken zodat kunst terug de maat van de dingen kan worden. Maar wat is de praxis eigenlijk? Etymologisch is het woord verbonden met gene zijde, verplaatsing en grens. Er zit beweging in de term die niettemin in de actie of zichzelf blijft. Er is een Italiaans woord met nagenoeg dezelfde connotaties: ‘esperienza’. Agamben leest het als ‘ex-per-ientia’, ik maak er ‘er-varing’ van in het Nederlands. De ‘er-varing’ bevat de metaforische idee van een varen doorheen de zee van de actie en uiteraard zonder de zee te verlaten. Er-varing is praktisch intellect en de bekwaamheid om deze of gene bijzondere actie te bepalen. Dat enkel de mens in staat is tot ervaring, betekent dat enkel de mens zijn actie kan bepalen, dit wil zeggen hij doorkruist zijn eigen ervaring en kan daarom tot de grens van de actie gaan. De genitief van de actie heeft zowel een objectieve als een subjectieve waarde. Het bepalende principe van de praktijk is de wil begrepen in de meest brede zin. De wil is echter niet een onbeweeglijke motor die enkel in gang zet maar wordt zelf bewogen en is beweging. Praktijk bepaald door de wil, of actie onderscheiden van

18 Agamben, 1994 (1970): 103

productie, heeft haar grens binnen in zichzelf en is opgesloten in haar eigen cirkel: ze leidt tot de aanwezigheid enkel van zichzelf. Dit aristoteliaanse denken doorkruist, zoals gezegd, de hele westerse cultuurgeschiedenis tot en met in het culminerende idee van Novalis dat zowel Marx als Nietzsche anticipeert. Alle menselijke activiteit is volgens de Duitse dichter 'vorming' van de natuur. Poëzie is het zich eigen maken van ons eigen lichaam en haar organische creatieve activiteit. Bij Marx gaat dit als volgt verder. Hij denkt het menselijke zijn als productie en productie betekent praxis, een zintuiglijke menselijke activiteit. Terwijl het hier samenvalt met zijn vitale activiteit is dat voor de mensen anders: zij maken van hun vitale activiteit een bestaansmiddel. De mens is een 'Gattungswesen'. "We bevinden ons hier voor een heuse hermeneutische cirkel", schrijft Agamben, "de productie, bewuste vitale activiteit, vormt de mens als geslachtelijk wezen, maar tegelijk is het pas het vermogen een geslacht te hebben dat van de mens een producent maakt."<sup>19</sup> Deze cirkel onthult geen gebrekkige redenering van Marx maar bevat juist omgekeerd een essentieel moment van zijn reflectie. Wat betekent het eigenlijk dat de mens een Gattungswesen is? De Gattung, het 'geslacht', is het originele continent van individuen die horen tot dezelfde mensencategorie.<sup>20</sup> Voor mensen bestaat er een principe dat maakt dat zij niet vreemd zijn aan elkaar maar dat ze menselijk zijn in de zin dat in elk van hen onmiddellijk en noodzakelijk het hele geslacht aanwezig is. De term 'Gattung' wordt door Marx niet begrepen als een natuurlijke soort en het zijn geen naturalistische kenmerken die de mens als 'soortwezen' funderen. Het is de praxis, de vrije en bewuste activiteit, die een mens tot mens maakt en die hem bevat, hem in een eenheid houdt met andere mensen. Dat wat het 'soortwezen' mens bepaalt, is dus het actieve principe van de praxis, de menselijke productieve activiteit. De productie waarover sprake is tevens autoproductie en is bijgevolg ook de originele act van de geschiedenis. In laatste instantie, als we vragen wat mensen onderscheidt van de andere dieren, is het antwoord van Marx: de wil. Het kenmerk van de mens als natuurlijk wezen is dat hij wordt voortgedreven door begeerte en passies. De productieve activiteit is aan haar basis vitale kracht, drift, spanning, passie. En zo zijn we opgeschoven tot bij Nietzsche. Bij deze bestaat er eigenlijk geen probleem van kunst omdat zijn hele denken een kunstdenken is. In de *Geburt der Tragödie* is Nietzsche van mening dat de kunst de hoogste menselijke taak is, de echte metafysica. Later, in *Der Wille zur Macht*, ziet hij de waarde van

19 o.c., p. 119 "Ci troviamo qui davanti a un vero e proprio circolo ermeneutico: la produzione, la sua attività vitale cosciente, costituisce l'uomo come essere capace di un genere, ma, d'altra parte, è solo la sua capacità di avere un genere che fa dell'uomo un produttore."

20 Het Duitse 'Gattung' en 'Gattungswesen' wordt door Agamben vertaald als 'genere' en 'essere di genere'. Normaal gezien vertaalt men 'Gattungswesen' in het Nederlands door 'soortelijk wezen' en 'Gattung' door 'soort' of 'genus'. Ik opteer voor 'geslachtelijk wezen' en 'geslacht' refererend naar familiegeslachten waarvan men een genealogische stamboom opmaakt en naar het taalkundige 'genus' van woorden die men gewoonlijk 'geslacht' noemt. Deze interpretatie wordt ondersteund door de uitleg in het etymologische woordenboek van de gebroeders Grimm dat Gattung als synoniem voor 'Geschlecht' ('genus') gebruikt in tegenstelling tot 'Art' dat dan eerder 'soort' zou zijn.. Zie: <http://germazope.uni-trier.de/Projects/DWB>; Agamben, 1994 (1970): 118-120

kunst als vertrekking in de ontwaarding van alle waarden. Die ontwaarding heeft voor de filosoof twee tegengestelde betekenissen, actief en passief. Daarmee corresponderend is er kunst die ontstaat uit een overmaat aan leven en andere die ontstaat uit de benepen wil om zich te wreken van het leven. De actieve, Dionysische kunst met haar wereld van schijn is nihilistisch in de zin dat ze (traditionele) waarheid ontkent, maar ze is dat op een positieve manier, het leven omhelzend. Nietzsche maakt algauw abstractie van de passieve kunst, en kunst in het algemeen wordt de kracht die zich stelt tegen elke vernietiging van het leven; kunst is het antichristelijk principe par excellence. Agamben haalt nog meer woorden van Nietzsche aan, uitspraken waarvan we in heel zijn oeuvre de echo horen weerklinken. Wanneer zullen we de ganse natuur ontgoddelijkt hebben? Elk doel en elke zin moeten gebannen worden waarmee niet de noodzaak wordt opgeheven, integendeel, het zonder-doel is noodzaak. De chaos is ons noodlot. Hij wil vanaf nu iemand zijn die 'ja' zegt: "si".<sup>21</sup> De mens die zijn wezen erkent in de wil en in de liefde en toevertrouwt aan de cirkel van de eeuwige terugkeer, overwint het nihilisme en bevrijdt zich aldus van de chaos en de natuur. Hij zet elke "was" van het verleden om in een "zo wou ik dat het was".<sup>22</sup> De wil tot macht en de eeuwige terugkeer zijn ideeën van Nietzsche die dezelfde oorsprong hebben en metafysisch hetzelfde betekenen. De mens van de kunst heeft de profetie van Pascal gerealiseerd: zonder God is hij chaos en monster geworden, maar dit monster en deze chaos hebben de Dionysische lach van de God die in zijn dans het afgrondelijke denken omkeert in plezier en vreugde. Kunst is de zelfvoortbrenger van de wil tot macht.

Er is niets mis met de manier waarop de werker in het museum kijkt naar de Boerenschoenen van Van Gogh. Ook Heidegger begint zijn queeste naar het wezen van de kunst bij een verstrooide observatie van de werken waarin ze heerst. Van Goghs schilderij is een ding dat versleept wordt van tentoonstelling naar tentoonstelling, dat verscheept wordt zoals "*Kohlen aus dem Ruhrgebiet und die Baumstämme aus dem Schwarzwald*".<sup>23</sup> Het is een ding dat wordt afgestoft en door suppoosten in de gaten gehouden. Het kan worden opgeslagen, verzameld, verplaatst of verhandeld. Natuurlijk is het schilderij behalve een ding nog iets anders en het is precies dat andere dat eraan vastzit, meent Heidegger en niemand zal hem tegenspreken, dat het kunstzinnige ervan uitmaakt. Vooraleer zijn eigenlijke variatieanalyse aan te vatten, spreekt hij het volgende vermoeden uit. Het schilderij van de boerenschoenen is meer dan een ding omdat het iets te kennen geeft, iets openbaart, iets samenbrengt. Het kunstwerk is allegorie en symbool. Hij blijft evenwel staan bij het dingachtige ding en gaat na of meer onderscheidingen dienen te gebeuren. Is er bijvoorbeeld een verschil tussen de dingen van de natuur en de dingen die zijn vervaardigd door mensen? Wat is het verband tussen dingen en uitspraken, tussen dingbouw en zinsbouw? Een oude uitleg is dat het ding drager

21 Agamben, 1994 (1970): 135 "uno che dice: si"

22 o.c., p. 137 "trasforma ogni 'fu' in un 'così volli che fosse'"

23 Heidegger, 1972 (1936): 9

is van eigenschappen maar “*der wache Aufenthalt im Umkreis von Dingen*” leert dat deze uitleg “*jenes Eigenwüchsige und Insichruhende*” van het ding niet treft.<sup>24</sup> De ene uitleg van het ding houdt het te ver af van ons lijf, de andere plaatst het te dicht op ons lijf, en in beide gevallen verdwijnt het ding zoals we dat kennen van de zintuiglijke gewaarwording. We nemen de dingen waar in een vloed van verandering volgens de gewaarwordingen, van kleur, afmeting, klank, etc. Tezelfdertijd nemen we de dingen waar als iets dat bestendig en vast is: dat komt doordat stof en vorm altijd samen optreden. Vorm en inhoud zijn de meest afgezaagde begrippen van de esthetica, volgens de filosoof misschien daarom een toegang tot wat hij zoekt. “*Wo hat das Stoff-Form-Gefüge seinen Ursprung, im Dinghaften des Dinges oder im Werkhaften des Kunstwerkes?*”<sup>25</sup> Op dit punt dringt een ander onderscheid zich op. Niet alle vervaardigde dingen zijn kunst; er bestaan ook gebruiksvoorwerpen, ‘tuigen’ in Heideggers vocabularium. Hij gaat na of dingen als tuigen op deze derde manier beter worden uitgelegd en stelt vast dat ook de stof-vorm-structuur “*ein Überfall auf das Dingsein des Dinges*” is.<sup>26</sup> Om te vatten wat het tuigachtige van het tuig is, laat hij de filosofie voor wat ze is. De heersende dingbegrippen versperren ons immers de weg en hij probeert het via een gewone beschrijving van een alledaags gebruiksvoorwerp, een paar boerenschoenen. Omdat hij enkel wenst te beschrijven zoals die dingen door ons worden ‘gezien’, kijkt hij niet naar een paar echte schoenen maar naar het werk van Van Gogh. Volgt de beroemde beschrijving van wat hij ziet in het schilderij, en hij ziet omdat hij het werk tot zich laat spreken. In één klap vindt hij het tuig-zijn van het tuig en ervaart iets van het werk-zijn van het werk. “*In der Nähe des Werkes sind wir jäh anderswo gewesen, als wir gewöhnlich zu sein pflegen*”.<sup>27</sup> Door Van Goghs afgetrapte, sleetse boerenschoenen waart de hele wereld van zware landarbeid zoals die is voor de dragers van die schoenen. Het kunstwerk toont die wereld, voert ons ernaar toe. Het stelt een wereld op. Maar wat is een wereld, is de volgende vraag. De wereld is niet alleen een verzameling van dingen die je kunt optellen en evenmin is het een ingebeeld iets dat je aan de verzameling van dingen kunt toevoegen. Overigens is een werk ook een ding dat aan de aarde toebehoort zoals al eerder duidelijk was. Het ruimt een ruimte in en keert op een bepaalde manier weer terug naar de aarde en de grondstof waaruit het is gemaakt zoals het sleetse leer van de schoenen en zelfs de vette polderaarde die er aan kleeft. Een werk is zowel een opstellen van een wereld als het tot stand brengen van aarde en tussen die twee is er strijd; het werk houdt die strijd gaande. Uiteindelijk is ook dit inzicht nog niet voldoende om te begrijpen wat kunst juist is. Heidegger meent dat het nodig is stil te staan bij de werkzaamheid van de kunstenaar die voort-brengt én wil. In de laatste etappe besluit hij dat kunst wezenlijk dichtkunst is, en taal wezenlijk dichtkunst dus dat kunst taal is, dat deze de mensen een plaats geeft in de ruimte en in de tijd.

24 o.c., p. 14

25 o.c., p. 17

26 o.c., p. 19

27 o.c., p. 24

Ik keer terug naar Negri en naar zijn brief aan Marie-Magdeleine. Dat kunst een voortbrengen is, wordt letterlijk zo gezegd door Heidegger. De oorsprong van het kunstwerk is de kunst omdat kunst in haar wezen een oorsprong is waarmee wordt bedoeld: een voortbrengen, tot stand brengen, opstellen, een beginnen. Kunst is een uitzonderlijke wijze waarop waarheid historisch wordt. Volgens Negri echter is het pas wanneer we de multitudine introduceren dat de dagdagelijksheid van het bestaan kan vernieuwd worden. De productie van subjectiviteit als veelheid is de laatste overgang die moet besproken worden, een overgang die Heidegger niet maakt. En die overgang dringt zich vandaag meer dan ooit op. In de actuele variant van het kapitalisme, het postfordisme, is de waarde geproduceerd door het levende werk steeds meer immaterieel en coöperatief geworden.<sup>28</sup> Tegelijkertijd is die waarde een onmaat, een surplus. We weten niet welke haar onderdelen zijn; we kunnen de buitenmaatsheid niet becijferen; we weten enkel dat de overmaat is. Het werk van Joseph Beuys en van Richard Serra zijn beiden uitdrukkingen van dit overmaatse geheel van bijzondere productiviteit waaraan we de naam multitudine geven. Het toebehoren van de kunst aan de menigte is biopolitiek en als dusdanig ondergeschikt aan de transformatiebewegingen en aan de dispositieven van subjectiviteitproductie die de menigte doorkruist. Elke afzonderlijke subjectiviteit genereert via haar verhouding tot de menigte woorden in de taal, draadweefsel in de sociale verhoudingen en goederen in het werk.

Wanneer Negri zijn brief aan Raúl schrijft, als introductie bij de Spaanse vertaling, heeft hij net Pina Bausch op de planken gezien en MacBeth in een regie van de Litouwse Eimuntas Nekrosius. Beide voorstellingen doen hem denken aan de metamorfose en het lichaam. De moderneren wisten dat het lichaam de kern en het eindpunt is van elke constitutie, denk maar aan Spinoza, Galilei of Machiavelli zonder te spreken over de dichters, schilders en architecten van de renaissance. Waarin bestaat de metamorfose van het lichaam die de kunst paradigmatisch maakt en ophemelt? Het antwoord is volgens Negri te zoeken in het abstracte dat de levende materie geworden is van elk van onze concrete uitdrukkingen. Waar het abstracte vroeger het leven aan zich ondergeschikt maakte, heeft nu omgekeerd het leven het abstracte aan zich onderworpen. Het kapitalisme had ons het concrete van het leven afgenomen; nu heeft het concrete en het bijzondere zich het abstracte eigen gemaakt. Sommigen, zoals Foucault eerst en daarna Deleuze, noemen deze evolutie biopolitiek. Negri bouwt hen na en noemt biopolitiek de beweging waarbij het abstracte ingesloten wordt in de bijzonderheid, in de lichamen en in de relaties. Deze beweging die er in bestaat dat de bijzonderheid zich opdringt of dat lichamelijke opkomt als een multitudine, heeft niets meer te maken met universaliteit, en ook niets met een natuur die staat voor vermoeienis, dood, afhankelijkheid of herhaling. De nieuwe bijzonderheid is tegennatuurlijk. Ze is liefde, collectieve poiesis, een produceren en een liefhebben; ze is een kunst. In *Commonwealth* gebruiken

28 Cfr. *Contrapunt* 17, pp. 372-378

Hardt en Negri een metafoor van Deleuze en Guattari om de analogie tussen liefde en kunst duidelijk te maken.<sup>29</sup> Als zij het over liefde hebben, bedoelen ze een ongeregelde en botsende hartstocht die ontstaat in de kruising van passies, in het conflict en die duidelijk onderscheiden is van zowel de religieuze liefde als de romantische burgerlijke liefde. Hun liefde is niet de natuurlijk doelmatige en functionele liefde van de arbeidzame bijen doch de ondoelmatige en tegennatuurlijke liefde van de wespen die de liefde bedrijven met de orchidee zomaar, alleen omwille van het plezier. Met dit sterke en 'plezierige' beeld zetten ze zich af zowel van de christelijke liefde die de basis vormt voor allerlei vormen van fanatisme en borg staat voor een gebrek aan gemeenschapsvorming, als van de burgerlijke liefde in het kielzog waarvan men families construeert met alle catastrofes die daaruit voortvloeien. De analogie met kunst is gebaseerd op deze 'tegennatuurlijkheid', 'ondoelmatigheid' of 'facticeit'.<sup>30</sup> De zaak is het duidelijkst als je denkt aan wat niet-liefde is of niet-kunst. Niet-kunst bestaat essentieel in de naturalistische en individualistische reductie van de collectieve werking die wordt geproduceerd door kunst. Niet-kunst is analoog aan romantische en religieuze liefde die wordt opgesloten in de familie en gereduceerd tot een identiteit, want identiteit is gelijk aan niet-liefde. Deze analogie is des te meer te trekken omdat kunst niet langer bestaat in afzondering; de lichamen hebben haar toegeëigend. Kunst is nu overal in doorgedrongen; ze is overal verspreid in de praktijken van de multitude. Zoals Virno met een boutade van Enzensberger zegt, 'kunst is opgelost in de maatschappij als een bruistablet in een glas water'.<sup>31</sup>

Het probleem dat Negri stelt op het einde van de jaren 80 is hoe te ontkomen aan een maatschappelijke perceptie die totaal beheerst wordt door de kapitalistische productiewijze. De maatschappij lijkt op een gigantische opstapeling van goederen en abstracte waarde. Later, in 2004, schrijft Negri een voorstelling bij de brieven en hij herinnert zich dat hij in dezelfde periode toen hij de kunstbrieven schreef ook Leopardi las en hoe de dichter over zijn wereld en realiteit sprak, als abstract en statisch. Zijn wereld van de 19<sup>de</sup> eeuw was "een wereld die passies vernietigde, dit wil zeggen de enige krachten die het leven waard maken om te leven".<sup>32</sup> Wat te zeggen over de wereld van de jaren 80, na de nederlaag van de beweging van '68 die uit het leven en de verbeelding elk spoor van vernieuwing en solidariteit heeft weggesneden? Behoort ook de kunst tot die wereld? Indien de kapitalistische productiewijze geen 'buiten' meer overlaat, wordt het noodzakelijk de artistieke activiteit ook in dit 'binnen' te vatten. Het is banaal te zeggen dat kunst eerst figuratief was en nu abstract is geworden. Een groot deel van de artistieke verbeelding heeft erin bestaan het reële uit te drukken maar het reële bestaat nog slechts als een constructie of als een gemaakt product. Samengevat kun

29 Hardt & Negri, 2009: 179-188

30 Negri spreekt hier over liefde en kunst precies zoals Agamben doet. Cfr. *Contrapunt* 16, pp. 324-326

31 Gielen & Lavaert, in Gielen & De Bruyne, 2009: 79

32 Negri, 2005 (1990): 26-27



je stellen dat de natuur, het concrete en het abstracte zich allemaal met elkaar verwarren. Als Negri kijkt naar het landschap van de Povlakte, zijn geboortestreek, ziet hij een natuur verfijnd door mensenhanden en het valt niet uit te maken of de lijnen en horizonten natuurlijk zijn of even abstract als de door mensen veranderde natuur. Kennen we überhaupt een andere natuur dan deze die door mensen is omgevormd? Als kunst deel uitmaakt van dit abstract dispositief, dan moeten we ze wel beschouwen vanuit het perspectief van menselijke actie, en dan kunnen we ook haar schoonheid slechts zien vanuit het perspectief van levend werk dat de natuur en geschiedenis omvormt. De artistieke ervaring brengt ons naar de analyse van de veranderingswijzen van het werk. Gedurende de hele 19<sup>de</sup> en 20<sup>ste</sup> eeuw wordt het werk onophoudelijk abstracter maar vanaf de jaren 60 treedt opnieuw een kentering op maar dan in omgekeerde richting. Het werk wordt terug bijzonder in nieuwe gedaantes van intellectueel, immaterieel, affectief werk dat taal en relaties produceert. Werk is kunst geworden. Kunst is levend werk en dus “uitvinding van bijzonderheid”, “van bijzondere figuren en objecten”, “taalkundige uitdrukking”, “uitvinding van tekens”.<sup>33</sup> Deze act bereikt slechts schoonheid (en absoluteheid) wanneer taal en tekens waar doorheen ze zich uitdrukt algemeen worden. Het schone is een uitvinding van bijzonderheid die circuleert en zich openbaart als algemeen en/of gemeenschappelijk in de veelvuldigheid van de subjecten die deelnemen aan de bouw van een wereld. Kunst is in die zin multitudine. Levend werk is niets anders dan immateriële productie, zowel intellectueel als affectief.

In de eerste van de 7 brieven, aan Giancarlo, gaat de auteur door op het thema van het abstracte en hoe het zich verhoudt tot het bijzondere. De waarheid van kunst is de waarheid van wat is gemaakt door mensenhanden, van het ‘factische’ met andere woorden.<sup>34</sup> Sinds kunst abstract is geworden, toont ze een nieuwe hoedanigheid van het zijn. Het ‘factische’ doet waarheid immers teniet of liever, ze geeft er een nieuwe definitie aan, een letterlijk ‘perverse’ definitie want alle normale relaties worden er in omgekeerd. Het ‘factische’ is niet leeg maar een consistente oppervlakkigheid, met reële effecten. Hoe dan ook, het ‘factische’ en het oppervlakkige zijn de enige realiteit die wij mensen hebben. In het postmoderne tijdperk houden geen natuurlijk determinisme en andere historische burchten stand. De ruimte is a-teleologisch geworden. Men spreekt dan ook niet meer over een reconstructiewerk, wel over een werk van constitutie, ‘vorming’. Het abstracte is onze natuur geworden, de kwaliteit van ons werk, de gemeenschap waarin we bestaan. Negri neemt afscheid van Giancarlo met een citaat van Lyotard, een van die Franse heideggerianen waar hij zoveel van heeft opgestoken, zoals hij in een andere brief onthult.<sup>35</sup> “*Penser c’est accueillir ce qui advient selon*

33 o.c., p. 29

34 Negri gebruikt op deze plaats uitdrukkelijk de heideggeriaanse term ‘facticiteit’. Dit is een teken voor de geest waarin hij over deze zaken nadenkt en het belang dat Agamben heeft in zijn denkwereld. Voor de plaats van ‘facticiteit’ in Agambens reflecties, zie *Contrapunt* 16, pp. 325-326

35 Negri, 2005 (1990): 60

sa singularité. C'est ouvrir à l'ad-venir. L'oeuvre d'art ne fait rien d'autre. En venant au monde, elle rend présent un jeu de couleurs – ou de sons ou de mots – qui jusqu'à elle était inimaginable. Cela est particulièrement vrai de l'art contemporain depuis l'invention de l'abstraction...".<sup>36</sup>

In de brief aan Giorgio over het sublieme schuift hij nog dichterbij Lyotards uitspraken in *L'inhumain*, wat gezien het thema niet zo verwonderlijk is. De abstracte rede laat niet toe pijn en angst achter ons te laten want het is niet de rede die het onbehagen opheft maar de verbeelding. Verbeelding is "een soort van concrete en subtiele rede die de leegte en de angst doorkruist, die gaat door de oneindige mathematische reeks van het functioneren van de markt, en zo een breuk bewerkstelligt".<sup>37</sup> Toen Burke eerst en daarna Kant de categorie van het sublieme terug ontdekten en aan het spinnenweb van de filologie ontrukten, toonde dit zich in twee soorten. Er was het natuurlijk sublieme dat openbaard wordt in het spektakel van de natuur en dat terreur opwekt voor de gevoelige ziel, angst dus, en er was het mathematisch sublieme of de ongedefinieerde oneindigheid, terreur voor de rationele ziel. Burke en Kant leggen uit dat de grote emoties van de ziel de bevrijding van de verbeelding voorbereiden. Verbeelding zou zich maar kunnen bevrijden in de mate dat ze de praktische aard van het sublieme gevoel erkent. Het sublieme gevoel is, zoals verbeelding, een kruising van rede en gevoeligheid. Deze kwestie van het sublieme wordt door vele filosofen heropgenomen en zo ook door Virno in een essay waarin hij naar eigen zeggen een niet metafysisch idee van de wereld probeert uit te werken in een confrontatie met het werk van Kant en van Wittgenstein. *Mondanità* verschijnt in 1994 samen met een klein politiek traktaat dat de titel *Virtuosismo e rivoluzione* draagt.<sup>38</sup> Virno gaat verder in het spoor dat getrokken is door Negri, en daarvoor door Agamben en Heidegger. Het thema is weliswaar niet de kunst maar de ervaring van de wereld, en zoals hij aangeeft in het voorwoord, verbindt hij zijn zoeken met de analytische benadering van Wittgenstein. Dit gemengde huwelijkstrio levert een analyse op waarin alle principiële kwesties worden opgeworpen en het verband tussen grondverhoudingen, eerste filosofie, politiek, kunst, multitude en taal wordt getoond. Ik plaats andermaal haakjes in het relaas van Negri's reflecties en luister daarin eerst naar wat Virno te zeggen heeft.

De juiste talige uitdrukking voor het wonder van het bestaan van de wereld is het bestaan van de taal zelf. Ethiek vindt haar wortels in het kosmologische feit dat de wereld is, een feit dat op zijn beurt dezelfde structuur en aporieën heeft als de taalkundige zelfverwijzing, waarin niet hetgeen men zegt in het spel is maar wel het feit dat men spreekt. De ervaring van het wonder waarover Wittgenstein spreekt in zijn *Lecture on Ethics* valt samen met het sublieme gevoel dat wordt geanalyseerd door Kant in de

<sup>36</sup> o.c., p. 39

<sup>37</sup> o.c., p. 49

<sup>38</sup> Virno, P., *Mondanità. L'idea di mondo tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, Roma, Manifestolibri, 1994

Kritik der Urteilkraft. Kant onderscheidt twee categorieën. Het mathematisch sublieme is verbonden met de categorie van de kwantiteit en het gevoel voor de grootte van de wereld terwijl het dynamisch sublieme verbonden is met de kwaliteit en het gevoel voor het vermogen van de wereld. Deze gevoelens komen op wanneer de verbeelding vruchteloos in de natuur de totaliteit van de natuur probeert voor te stellen, of in de taal de totaliteit van de taal. Het mathematisch sublieme levert een gevoel op van een 'teruggaan tot in het oneindige'. Het doet zich voor wanneer men zich rekenschap wil geven van het feit dat men zelf spreekt. Het is verbonden met het gevoel van verveling. Teruggaan tot in het oneindige is zowel oorzaak als logische vorm van de verveling die de ervaring uitholt. Verveling is zelfs een valse ervaring die de grens slechts raakt om deze te bevestigen en op die manier een onverschilligheid genereert voor alles wat gebeurt en alles wat men zegt.<sup>39</sup> De regressus ad infinitum toont de nietigheid van alles en schiept zo leegte rondom. In verband met het mathematisch sublieme heeft Kant het meermaals over 'ruwe natuur' die in tegenstelling tot het schone, geen vorm heeft, gewoon groot is, onbegrensd en chaotisch. Virno heeft de indruk dat dit de manier is waarop de natuur in het algemeen zich toont aan de mensen. Een gebrek aan vorm is geen deficit doch een kenmerk van de waarneembare wereld. Het gevoel van het sublieme verandert het zicht op iets; het schaft het perspectief af en daardoor verdwijnt het landschap. Wat overblijft, is ruwe natuur die op ons valt, op ons af komt of verdwijnt aan de horizon. Ze is meer voelbaar dan zichtbaar. Dat ze ruw is, betekent dat ze waarneembaar is als context. De ruwe natuur ervaren betekent bijgevolg de wereld ervaren. Men ervaart dát de wereld is, niet hoe de wereld is. Tussen taal, het ruw voelbare en de ervaring is er een structurele analogie. Taal staat niet voor de wereld maar heeft met de wereld gemeen een onverbuigbare dynamis te zijn. Het bestaan van taal als vermogen wordt ervaren op de momenten dat men er niet toe in staat blijkt, in afasie, en bij uitdrukkingen die het kunnen-zeggen tegen de achtergrond van zijn beperkingen duidelijk maakt. De belangrijkste uitdrukking met een afatische vorm is de modaliteit van het mogelijke die zich rekenschap geeft van de relatie van taal met de materiële wereld, een bepalende relatie maar waarin toch elke overeenkomst is uitgesloten. Het snijpunt tussen context en vermogen is het zwaartepunt van het mathematisch sublieme. Wittgenstein noemt dit snijpunt 'wonderlijke verwondering'. Het is ook het snijpunt met het dynamisch sublieme dat uit gaat van een gevoel van opluchting wanneer we een toevlucht vinden tegenover het gevaar (van de natuurkracht) en ons zeker en veilig voelen. De omvorming van de gevarenszone naar het geruststellende verblijf gebeurt wanneer de perceptie van de waarneembare context, van de ruwe natuur dus, zich ontdebelt in de publieke sfeer. In die zin is dynamisch subliem verbonden met het gevoel van angst. Vertrekkende van de aristoteliaanse definitie van de gemeenplaatsen als 'oppositie van tegenge-

39 We herkennen Agambens terminologie en reflecties over de ervaring en daarachter uiteraard ook Heidegger. Cfr. Agamben, 1994 (1970): 103-114; cfr. boven, pp. 349-350

stelden', 'meer en minder' en de 'verhouding van wederkerigheid', beweert Virno dat het leven van de menselijke geest (al)gemeen(schappelijk) is.<sup>40</sup> De gemeenplaatsen belichamen het vermogen van het intellect en vormen de basis om te spreken over een intellect dat publiek wordt. De idee van een publiek intellect gaat in tegen een lange traditie, gaande van Aristoteles tot Arendt, waar Marx met zijn concept van 'general intellect' een uitzondering in vormt. Het intellectuele leven dat overeenstemt met het general intellect, is het leven van een vreemdeling en betreft de multitudine. De 'menigen' van de 'menigte' die deelnemen aan de general intellect zijn vreemdeling, banneling of met andere woorden, het zijn zij die zich in de emotionele situatie bevinden van 'zich niet thuis te voelen'. Het leven van de vreemdeling is de vorm van het politieke bestaan. De wortel waaruit zowel de beangstigende risico's van het 'verontrustende' als de rustgevende veiligheid van het 'gemak' voortkomen, situeert zich in het zich niet thuis of op zijn plaats voelen.<sup>41</sup> Dit openbaart wat werkelijk gemeenschappelijk is aan mensen, met name het vermogen van het intellect en het leven van de geest. Het general intellect is de eenheidsterm waaruit zowel het verontrustende als het geborgene voortkomen. Zeggen dat het denken uitwendig, uiterlijk, excentriek is en dus gemengd in de wereld van verschijningen en betrokken op een veelheid van mensen, betekent een schaduw op zijn relatie met de ruimte. Natuurlijk bezet het denken geen letterlijke plaats in de ruimte en is het niet op een bepaalde plaats, maar het denken kan wel plaats doen vinden. Als denken dichtbij lijkt, dan is dat niet omdat het op een kleine afstand is maar omdat het ruimte opent waarin nabijheid en afstanden zich aftekenen. Deze ruimte is politiek. Het general intellect veruitwendigt zich ruimtelijk als een politieke gemeenschap van bannelingen, als een republiek van de menigte. De ervaring van de publieke sfeer is verwant aan de ervaring van de ruwe natuur die ze verdubbelt. Zowel de ruwe natuur als de publieke sfeer hebben onzekere contouren en blijven ondoorzichtig en vaag waardoor een voorstelling ervan geven onmogelijk is. Noch de een noch de ander is geheel gegeven aangezien het bij beiden gaat om een potentiële context.

Als we Burke en Kant plaatsen voor het schouwspel van de markt en zijn postmoderne transfiguratie, voelen we een gevoel van leegte en de blinde wil om deze toestand achter ons te laten. Het sublieme gevoel kan bijgevolg niet onvermogen zijn, het is omgekeerd, het haalt ons uit het onvermo-

40 Ik herinner nogmaals aan de termen in het Italiaans: 'comune' (algemeen, gemeenschappelijk, gemeen, gewoon) en 'luogo comune' (gemeenplaats).

41 Virno, 1994: 76; Virno heeft het over 'perturbante' wat ik vertaal door 'verontrustend' en over 'agio' wat 'gemak' wordt. In 'perturbante' spreekt ook 'verwarrend', 'onborgen' en 'unheimlich' terwijl in het agio 'geborgenheid' zit. De verwijzingen naar thuis, huis en plaats zijn duidelijk en worden in latere teksten nog explicieter wanneer Virno resoluut opteert voor de freudiaanse en/of heideggeriaanse terminologie. In dit essay herkennen we overigens ook de redenering die Lyotard vormt in *L'inhumain* én de auteurs waarop hij zich daarvoor baseert met name Kant en Wittgenstein. Cfr. Lyotard, J.F., *L'inhumain. Causerie sur le temps*, Galilée, Paris, 1988, pp. 101-118

gen. Het doet dit door ons de ervaring op te leggen van het absoluut negatieve en er zo voor te zorgen dat we openstaan voor de praktijk van het overschrijden of overtreffen (het hoofd bieden?) via de verbeelding. De ervaring van het sublieme is de waarheid van de negatie. Spreken over verbeelding en over praktijk, is een directe relatie onderhouden met de realiteit, vindt Negri.<sup>42</sup> Verbeelding en praktijk zijn haast synoniemen; ze beslaan dezelfde ruimte maar met verschillende functies. Dit doet hem denken aan Leopardi, aan diens materialisme en de overtuiging dat creatie het enige moment van redding is. Het doet hem denken aan Job, en onder de postmodernisten, aan Wittgenstein en Heidegger. Negri weet dat Giorgio het met hem eens is. De onmogelijke ervaring van de band tussen angst en verbeelding is immers zijn idee fixe. De sublieme ervaring toont ons de weg naar het beslissende element voor de overgang naar de praktijk. Tot op dit punt zag Negri het abstracte als een tweede natuur, het sublieme als een grenservaring en het ethische als element van een ontologische nieuwe fundering. Nu komen al deze functies samen in een proces dat ondersteund wordt door het vermogen. Kunst is de hiëroglief van het vermogen dat de bijzonderheid ophemelt. Je kunt het exemplarische zoals van kunst niet herleiden tot de idee omdat het exemplarische het bijzondere ontwikkelt. Kunst is tegelijk creatie en reproductie van het absoluut bijzondere, exact op dezelfde manier als de ethische act dat is. Ergo, kunst is ethiek. En om die reden is de artistieke act zoals de ethische act definieerbaar als een multitude.

Aan het einde van *Arte e multitude* ben ik geneigd ook Virno's tweede essay van *Mondanità* aan te halen. De onderscheidingen op Griekse wijze die Agamben maakt en in een zekere zin ook Heidegger, krijgen in *Virtuosismo e rivoluzione* een gelijkaardige maar toch andere en bijzondere uitdrukking. Ten aanzien van het eerste essay gaat Virno op zijn stappen terug en legt aldus nog iets nieuw bloot. Overigens poneert hij hier ook nieuwe figuren en concepten.<sup>43</sup> Het bereik van het politieke handelen kan worden bepaald door twee grenslijnen, met aan de ene kant het 'werk' en aan de andere kant het zuivere denken. Anders dan werk komt politieke actie tussenbeide in de sociale relaties en niet in de natuurlijke materialen. De politieke actie verandert de context in plaats van hem te vullen met nieuwe objecten. Ze is te vergelijken met de virtuositeit van een kunstenaar: haar doel ligt in zichzelf en niet in een product dat achterblijft na de actie. Maar toch is politieke actie ook anders dan intellectuele reflectie: ze is namelijk publiek, overgeleverd aan de uitwendigheid, aan veranderlijkheid, aan tijdsverloop en aan het gemor van de menigte opnieuw precies zoals de life-voorstelling van een uitvoerende kunstenaar. Nu echter, in wat men het postfordistische tijdperk noemt, hebben deze grenslijnen het begeven. Werk heeft de kenmerken aangenomen van politieke actie en dit was mogelijk door het samenkomen van de actue-

42 Negri, 2005 (1990): 50

43 *Virtuosismo e rivoluzione* is een iets oudere tekst dan *Mondanità* en werd eerder gepubliceerd in het tijdschrift *Luogo comune*, n. 4, mei 1993 waar Virno zelf uitgever van was, van 1990 tot 1993, en waarin hij samenwerkte met Agamben.

le productiewijze met een doorbreken van het denken in de wereld van de verschijningen. Dit was mogelijk omdat de productie denken en gevoelens produceert in de plaats van dingen en omdat het denken general intellect werd. De symbiose tussen werk en general intellect heeft de politieke actie uiteindelijk doen verdwijnen. Aan deze beschrijving zitten een heleboel zaken vast waar ik in andere fragmenten nog op terug kom.<sup>44</sup> Het is in elk geval duidelijk dat Virno geïnspireerd is door Negri's uitspraken over kunst en op zijn beurt laat Negri zich weer door Virno's analyses leiden.

In de toespraak gehouden voor Art and Immaterial Labour die in een Franse vertaling de nieuwe uitgave van *Art et multitude* inleidt, vraagt hij zich opnieuw af of er een verknoping is van de beeldende kunstproductie en de structuur van de economische productiewijzen.<sup>45</sup> Toont het realisme van Courbet en Cézanne niet de nieuwe realiteit van de arbeid? Zijn er geen overeenkomsten tussen het impressionisme van 1871 tot 1914 en het beleid van de doorgedreven arbeidsdeling en socialisering? En wat is het socialisme anders dan de droom om zelf en autonoom de abstractie van het werk te organiseren? Dat gaat zo altijd maar door. In het postmodernisme leest hij het einde van het tijdperk van de massa-arbeider. Zowel werk als kunst, – maar is kunst niet gelijk aan werk? –, zijn abstract geworden. Nu is scheppen een onmaat, een buitensporigheid die vormen ontdekt in een surplus van productiviteit. Eens de arbeidskracht cognitief is geworden, komt het verlangen om zich artistiek uit te drukken overal te voorschijn. Kunst verspreidt zich. Het wordt immaterieel, cognitief en affectief en daarmee gaan een aantal nieuwe kenmerken gepaard. Het wordt gebeurtenis en dus onmaat, buitenmaatsheid, van de menigte en dus staat het open voor de gemeenschap. Deze veranderingen doen hem denken aan de *Metamorphosen* van Ovidius. We zijn tegenwoordig ondergedompeld in een mythische configuratie van het leven waarin alle parameters vernietigd zijn. We verdwalen in een labyrint van dierlijke figuren, menselijke avonturen en goddelijke wederwaardigheden. Natuurlijke en technische rekwisieten vullen elke ruimte van de vertelling.<sup>46</sup> In deze context doet Negri een oproep aan de menigte. Hij ziet drie stadia die een nieuwe stijl van artistieke productie kunnen bepalen. Het eerste stadium bestaat in de onderdompeling in dit ovidiaanse universum. Het tweede is het reflexieve stadium waarin we het gemeenschappelijke of algemene dienen te erkennen. En het derde stadium is dat waarin we ons nu bevinden en dat Virno een tijdje geleden omschreef als virtuositeit zoals van een kunstenaar, of als de performances van het werk. We moeten nu nog een stap verder zetten dan Virno. Het gemeenschappelijke of algemene dat zich ontwikkeld heeft in artistieke vormen, moet nu collectieve beslissing worden. Kunst speelt in deze ethisch politieke oefening een essentiële rol.

44 Over Virno gaat het in *Contrapunten* 17, 18 en 19, pp. 365-440

45 Negri, 2009: 173-194

46 o.c., p. 180

Vandaag schrijft Negri zelf theater. Omwille van zijn gespannen verhouding met de Italiaanse uitgeverwereld (en met Italië in het algemeen), doet hij dat in het Frans. *Trilogie de la différence* is een object met meerdere facetten, zegt hij in het voorwoord.<sup>47</sup> De toneelstukken zijn geschreven in de traditie van het “*théâtre épique communiste*” maar zijn ook een zoeken naar een nieuwe vorm, een experiment dat nog volop aan de gang is.<sup>48</sup> Het eerste stuk van de trilogie, *Essaim*, vertelt over een eenzame man, een militant, die in gesprek is met een koor. In het tweede stuk, *L’homme plié*, weigert een rebel soldaat te worden en naar de oorlog te gaan. Hier betreden verschillende personages het toneel: naast de held van het verhaal, een vriend, een vrouw, politiemannen, een dokter, een priester en onbepaalde stemmen. Het derde stuk, *Cithéron*, een bewerking van *De bacchanten* van Euripides, gaat over een migrant en sluit de trilogie af. In werkelijkheid wordt er helemaal niets afgesloten: “*l’espérance de l’exode sombre dans la tragédie*”.<sup>49</sup> Verwijzingen naar Grieks drama, synthetische uitspraken, politieke en theoretische conclusies, vertakkingen, grappen en allusies stapelen zich hyperbolisch op elkaar. In die zin kun je deze toneelstukken gebruiken om een (ironische) samenvatting te geven van Negri’s reflecties. De stukken zijn telkens een leerdicht. Dit is het meest te merken in het eerste stuk en niet alleen omwille van de ondertitel. De “*didactique du militant*” laat zich lezen als een traktaat en als een pamflet. Het ambachtelijke experiment vertaalt zich in een inhoudelijk zoeken dat herinnert aan de jaren 60, het operaïsme, de actiecomités en de nooit eindige discussies tussen kwade jongeren die zichzelf en het spoor kwijt zijn. Existentiële vragen, theologische kwesties, de klassenvijand: het komt allemaal aan de orde. De titel *Essaim* betekent ‘zwerm’ zoals de zwerm van bijen die zich op natuurlijke wijze vormen tot een collectief en dan ‘uitzwermen’ of zoals de zwerm van sprinkhanen die in het Oude Testament plagen vormen van Egypte. Er treden 2 personages op, een ‘man’ en een ‘koor’. In het begin van het verhaal wordt de ‘man’ die eenzaam, wanhopig en verontwaardigd is over zijn armoede, steeds meer verteerd door haat en zo verleid tot het plegen van een zelfmoordaanslag. Tijdens de voorbereidselen van de aanslag voert de ‘man’ een dialoog met het ‘koor’ dat hem afbrengt van zijn plannen. Het is moeilijk om het apol-

47 Negri, 2009: 7-9. Het eerste stuk *Essaim* is eerst enkele malen opgevoerd in Frankrijk en pas daarna bij 2 gelegenheden in Italië. Voorlopig wordt de tekst niet uitgegeven in het Italiaans maar er is wel een vertaling in het Engels in voorbereiding. Dit vertelt Negri mij tijdens het reeds genoemde interview in juni 2010. In een zekere zin zijn deze toneelstukken in het Frans een collectief geschreven werk, nu met de vertaler Judith Revel. Deze Franse filosoof en auteur van ondermeer *Fare la moltitudine* (Rubbettino, Catanzaro, 2004) is tevens de huidige levensgezellin van Negri. Hij schrijft zijn tekst eerst in het Italiaans en vervolgens wordt deze door Revel vertaald in het Frans maar dit in nauwe samenwerking met Negri die zelf het Frans uitstekend beheerst net zo goed als zij het Italiaans. Wat de brontaal betreft, hebben we hier dus te maken met een hybride, zowel Italiaans als Frans, of tussen de twee talen. Omwille van dit interessante gegeven en omdat ik ook uit het voorwoord en de begeleidende notities van de publicatie citeer, ga ik deze keer niet terug naar de Italiaanse brontekst (waarover ik ondertussen in typoscriptvorm beschik) maar wel naar deze Franse versie.

48 Negri, 2009: 7

49 Negri, 2009: 133

linische 'koor' als een echt personage te zien omdat de figuur, net als de 'man' overigens, niet verder uitgetekend wordt. De dialoog heeft daarom meer weg van een monologue intérieur; de stem van het 'koor' klinkt als de stem van het geweten. Het 'koor' levert commentaar, doet belerend als een priester of leraar, is lastig en fungeert als publiek dat nu eens bevestigt, dan tegenspreekt of ontkracht wat de 'man' meent te bereiken met zijn daad. Uiteindelijk overtuigt het de 'man' om van zijn plannen af te zien en op dat moment vindt hij zichzelf terug. De 'man' ontdekt een uitweg uit zijn eenzaamheid en ontdoet zich van de bommen op zijn lichaam. Hij wordt weer gewone mens, naakt zoals hij was bij de geboorte, en zoals een dier. Hij is naakt maar niet alleen: zoals hem zijn ze met velen. Hij ontdekt de liefde, wordt multitudine. Vanaf dat moment wil hij niets meer weten van zelfopoffering, want dat is een zelftegenstrijdigheid, en ook niet van ascetische moraal of mysticisme, want die bevinden zich "à l'intérieur des viscères du pouvoir".<sup>50</sup> Hij rebelleert en zijn rebellie is "imagination et joie".<sup>51</sup> In de laatste scènes van het stuk, die achtereenvolgens 'Essaim', 'Métamorphose' en 'Exode' als titel krijgen, wordt de triomfzang alsmaar luider en de regieaanwijzingen expliciet: "Toutes les voix qui forment le Choeur sont maintenant totalement différents les unes des autres".<sup>52</sup> Dit culmineert in: "Seul l'amour ressemble à l'exode" want ze is "le risque d'une puissance qui n'hésite pas à se jeter dans le vide de l'être, sur le bord de l'avenir".<sup>53</sup>

Het tweede stuk *L'homme plié* vangt aan bij het einde van het eerste, in de zin dat nu een rebel de centrale figuur is. Dit wekt de idee dat deze stukken geschreven zijn om gelezen te worden, en wel als een roman. De scènes spelen zich af in een meer realistisch decor dat verwijst naar de Tweede Wereldoorlog, het fascisme, de verzetsbeweging, de Noord-Italiaanse Povlakte. Er ontpopt zich een echte verhaallijn met een tijds patroon, gebeurtenissen, voors en na's. De verschillende personages bewegen en bevinden zich op verschillende plaatsen die concreet worden opgeroepen. Ze hebben een karakter, gedachten, gevoelens en fysieke trekken. De rebel hanteert nu zijn kennis, slimheid en morele kracht om strijd te voeren en zijn vijanden om de tuin te leiden. Omdat hij niet naar de oorlog wil, wordt hij opgesloten in de gevangenis. De man behoudt evenwel zijn integriteit en put uit zijn gevangenschap zelfs de kracht voor zijn revolutie. Het begint mij stilaan te dagen dat deze toneelfictie niet alleen ideeën in beeld brengt om mensen iets te leren maar ook Negri's levensverhaal in afleveringen: de militant wordt rebel. De rebel wordt gevangengenomen en vandaar/daarna gedwongen tot ballingschap. De rebel wordt migrant. Dit wordt bevestigd door Negri zelf tijdens het gesprek dat ik met hem voerde over *Art et multitude* en *Commonwealth*, of over kunst en de 'common'. In zijn leven is Negri heel lang, vanaf de jaren 60 tot 1979, actief geweest in de verzetsbewegingen en gedurende die periode heeft hij quasi uitsluitend politieke teksten

50 o.c., p. 36

51 Ibid.

52 o.c., p. 50

53 o.c., p. 58



geschreven die handelen over marxisme. “In 1979 kwam aan dit leven en activisme een abrupt einde toen ik in de gevangenis belandde en op dat moment had ik nood aan een verandering van schrijfstijl. Die stijlverandering is begonnen met het boek over Spinoza dat ik in de gevangenis schreef. *Anomalia selvaggia* is een keerpunt, markeert een wending. Voorheen schreef ik vooral in politieke termen, daarna heb ik vooral filosofische werken geschreven, in filosofische termen dus. Met de voltooiing van het grote werk dat ik samen met Michael heb opgezet, de trilogie van *Empire*, *Multitude* en *Commonwealth*, is opnieuw een moment aangebroken om te veranderen en zoek ik dus opnieuw naar een andere stijl. Daarin is het theaterexperiment zeer nuttig. Ik wil me nu gaan bezighouden met autobiografie.”<sup>54</sup> Theaterstukken schrijven is een zoeken naar een nieuwe schrijfvorm, een algemene vorm die zich richt tot iedereen, die direct is en beeldrijk, zonder moeilijke overwegingen, zonder de weerhaken of geleerde verwijzingen eigen aan een filosofische tekst. De nieuwe vorm slaat ook op het dialogische aspect. Een schrijfvorm die het collectieve realiseert, is in meerdere stemmen en is open voor onverwachte wendingen die komen van een andere gespreksgenoot maar evengoed van jezelf. Een common schrijfvorm heeft haar stramien niet op voorhand vastgelegd, is niet gepland maar ontstaat in het levendige gebeuren zoals van een echt gesprek.<sup>55</sup> Door kunstig, met opzet (ad arte) te doen alsof je in gesprek bent (toneelspelen te schrijven), bereik je misschien die open, gewone en collectieve (comune) vorm. Uiteraard laat de dialogovorm toe te spreken in verschillende persoonsvormen, ook en vooral in de ik-vorm, en is het een middel bij uitstek om de perspectieven in scène te brengen.

Theater kan niet beoordeeld worden op grond van de gepubliceerde tekst die slechts een regieaanwijzing is, of een hulpmiddel om zich achteraf de voorstelling te kunnen herinneren, bedenk ik (niet Negri). Een toneelstuk is iets dat wordt voorgesteld voor een publiek en zich realiseert samen met dat publiek, in een levendig gebeuren. Alles wat ik hier opper, gaat bijgevolg niet over het stuk als dusdanig maar staat in relatie tot hetgeen in dit onderzoek behandeld wordt. Anderzijds gaat de bemerking dat het publiek mee een tekst maakt eigenlijk op voor elke tekst die circuleert en wordt gelezen of gehoord. Ook zo wordt een kunstwerk pas kunst met en door een publiek dat door het bijwonen, horen en zien van het werk wordt geraakt, zich verplaatst voelt, een wereld ziet opdoemen. Tijdens ons gesprek over kunst en de common heeft Negri het over een ‘onderdompeling in een nieuw element’. Kunstervaring is een sterke, elementaire en materiële ervaring van invoeging in een ander element (zoals het water waarin men duikt). Dit betekent “ook altijd dat er een heel directe en in die zin elementaire relatie ontstaat tussen verbeelding en werkelijkheid”.<sup>56</sup> Wanneer dit niet gebeurt en het publiek niet die directe immersie-ervaring heeft, het innerlijke van de toeschouwers niet beroerd wordt, dan blijft het kunstwerk een dode zaak of letter.<sup>57</sup> Die beroering, relatie, elementaire ervaring, onder-

54 Ik citeer uit het persklaar typoscript van het interview: Gielen & Lavaert, 2010

55 Cfr. Casarino & Negri, 2008: 1-4

56 Gielen & Lavaert, 2010

57 Cfr. boven Heidegger, pp. 294-295; cfr. Negri zelf tijdens het interview.

dompeling, verplaatsing of invoeging kan vele vormen aannemen, de lach bijvoorbeeld. Zoals Machiavelli's blijspel *La Mandragola* is *Trilogie de la différence* geschreven na de nederlaag: van de beweging van '68, van de Italiaanse verzetsbeweging en van Negri's persoonlijke projecten en trajecten die verweven zijn met die politieke bewegingen. Maar eveneens zoals Machiavelli geeft Negri niet op: hij blijft schalks de 'gebeurtenissen met ironie bekijken', 'verplaatst het politieke project naar de verbeelding', blijft zoeken en proberen een 'subjectief perspectief op te bouwen'.<sup>58</sup>

De militant die rebel wordt, zoekt zijn motief niet langer aan gene zijde en ontdekt naast de haat in zichzelf een tweede gevoel, namelijk liefde. In *L'homme plié* is met heel veel spinozianse zelfironie de filosoof aan het woord, de rebel die vrienden en geliefden heeft, geen (zelfmoord)terrorist maar een mens zoals er velen zijn, herkenbaar voor ons allemaal in zijn sterktes en zwaktes. Zijn liefde geeft hem kracht en een zeer grote volhardingsdrang, maar ze brengt ook jaloerse twijfel, verscheurt en ontreddert hem. De liefde die Negri opvoert na de spinozianse wending, is geen idyllisch tafereel, geen terugkeer naar de harmonie van de natuur. Ze staat ook niet in het teken van natuurlijke voortplanting en de stichting van een nageslacht. Ze is tegennatuurlijk en ondoelmatig zoals het minnespel van een wesp die de liefde bedrijft met de orchidee enkel en alleen omwille van het plezier en zonder enige natuurlijke functie.<sup>59</sup> Ze is ruw, tegenstrijdig, gewoon, lichamelijk, idioot, komisch en plezierig zoals liefde ook werkelijk is en herinnert aan Dante, Machiavelli en Leopardi. De liefde van Negri is een uitermate synthetisch concept.<sup>60</sup> In het derde stuk, *Cithéron*, wordt de rebel een migrant en gaat het leerdicht over de exodus. Negri kan in deze toneelstukken zijn preferentie voor het antieke drama zonder omwegen en op een uitdrukkelijke manier uitleven: koren leveren commentaar, een parados gaat vooraf, een exodus doet uitgeleide, Dionysos voert het woord. Dit is nieuw maar tevens een continuïteit want deze vormelijke preferentie is herkenbaar doorheen zijn hele oeuvre: in

58 Ik parafreer Negri die over Machiavelli spreekt: Negri, 2002 (1992): 121-126. Cfr. *Contrapunt 14*, p. 242

59 Hardt & Negri, 2009: 179-180. De auteurs halen het beeld van de wespeliefde bij Deleuze & Guattari.

60 De liefdesopvatting van Dante wordt in deze studie niet nader toegelicht. Zie daarvoor: Auerbach (1991, 1946) en Nussbaum, M., *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge MA, 2001. Deze twee auteurs insisteren op het realisme van Dante en wat zijn liefdesconcept betreft, op de aanwezigheid van twee aspecten: een realistisch, hybride, lichamelijk, grof, burlesk, alledaags aspect aan de ene kant en een verheven klassieke, ernstige toon aan de andere kant. In zijn liefdesconcept vat Negri ook een verwijzing naar de filosofie van Leopardi die zijn kritiek op Verlichting, vooruitgangsgeloof en optimisme zowel als op het conservatisme van de romantiek samenbrengt in het beeld van de wrede natuur in het gedicht *La ginestra*. Interessant daarbij zijn Leopardi's opvattingen over taal en kunst in het algemeen, en over het drama van de antieke Oudheid die allemaal sporen nalaten in Negri. Cfr. *Contrapunt 3* en *Quodlibet*, resp. pp. 67-68; 473-475. Dient nog vermeld dat Negri met deze beeldspraken, verbindingen, voorliefde voor Griekse tragedies en Italiaanse vroege Renaissance heel dicht bij Agamben staat. Tenslotte lijkt zijn visie op liefde, en dat ze iets komisch heeft, zo overgenomen van Machiavelli's brief aan Francesco Vettori van 31 januari 1515: *Lettere*, pp. 348-351

het fragmentarische schrijven, in de woordspelingen, de gelaagdheid, de voorbeelden en figuren, de algemene beeldenrijkdom, het zoeken naar directheid, het vrij geëxperimenteer. Overigens zijn die speelse interventies en knipogen (niet enkel naar Grieken maar vaak ook naar Shakespeare) een ernstige zaak en hebben te maken met het vinden van een levensvorm. Zijn kunst ontstaat uit een overmaat, eert Dionysos en is een hardnekkige en enthousiaste overgave aan het leven en aan de liefde (begrepen zoals van de wesp).<sup>61</sup> Maar ze is ook een arbeid. Negri insisteert tijdens ons gesprek op het feit dat kunst een werken is. Kunst komt als werkervaring tot stand, als een ambacht. Ze wordt bepaald tussen een inhoudelijk en een vormelijk element in relatie tot het materiële aspect. Ze is altijd een collectief werk dat zich invoegt in een geheel van historische factoren, in wat voorheen is gedaan, in kennis van de materialen. Plus ze is de uitdrukking van een inhoud, een Kunstwollen, een wil. De dingen die Negri zelf produceert, zijn dat bijgevolg ook. Zijn toneelstukken zijn het product van ambacht en arbeid. Ze zijn gemaakt door een geduldig schaven en polijsten, een samenbrengen en in elkaar passen van vele elementen, een gebruiken van bestaand materiaal en collectieve kennis. Al die elementen worden verwerkt tot een nieuwe vorm waarin een wil wordt uitgedrukt. Dit ambachtelijke merk je overigens duidelijk in Negri's schrijven aan de talloze factoren die ik ondertussen heb genoemd én aan de vele facetten van het product. De inhoud is biopolitiek en onmiddellijk verbonden met zijn leven, zijn perspectief en wat speelt in de actualiteit met name: kunst is tegenwoordig werk geworden en werk kunst. Al deze dingen lezen we in het derde stuk. De figuren en de context van het Griekse treurspel van Euripides (de stad met haar stichter, koning, dochter, blinde ziener en inwijkeling uit Azië, het koor van Bacchanten niet te vergeten) worden in *Cithéron* verplaatst naar een hedendaagse context met een jonge vrouw die in een of ander IT-center werkt met computers en virtuele ruimtes. De beelden lopen labyrintisch en wonderlijk in elkaar over: de computer bevindt zich op de Griekse berg naast Pentheus; Dionysos doemt op in de computerzaal; de jonge vrouw doet haar eigen dingen (op de computer) tijdens de werkuren: kunst wordt werk en werk kunst. *Trilogie de la différence* lijkt een toepassing te zijn van de genoemde onderdompeling in het 'ovidiaanse universum'.<sup>62</sup> De autobiografie wordt vervolgd in *La trilogie de la critique*.<sup>63</sup> Ik veronderstel dat dit het reflexieve stadium zal zijn en ben benieuwd waarheen de Dionysische dans de migrant alias rebel zal brengen.

61 Dit is allemaal zeer nietzscheaans. Cfr. boven, pp. 347-348

62 Cfr. boven, pp. 358-359

63 Ondertussen heeft Negri 6 toneelstukken geschreven waarvan de eerste 3 zijn opgevoerd en uitgegeven als *Trilogie de la différence*. De volgende drie stukken worden uitgegeven als *Trilogie de la critique* en de voorstelling van 1 daarvan staat gepland in het theater van Reims in november 2010, terwijl van alle 3 de stukken in Théâtre Gérard Philipe van Saint Denis in de herfst van 2011.



## Contrapunt 17 Virno, werk en leven, leven als werk

### That is the question

De moeilijkheden die men ondervindt wanneer men een studie in functie van het leven stelt, zijn talrijk en onvermijdelijk. Men kan met name geen onderscheid maken tussen de weg die men moet volgen en het punt waartoe men wil komen. Het object van het zoeken valt immers geheel samen met de onderzoeksweg die men volgt. Dit leidt tot een terugkerende verlegenheid omtrent de verdere stappen. Een andere moeilijkheid is dat een dergelijk zoeken besloten ligt in het hier en nu en bijgevolg een immanent perspectief veronderstelt. Dit perspectief is in strijd met de opzet van een schoolse studie, met wetenschappelijk gedefinieerde methodische criteria en houdt de onderzoeker gevangen in het moeras van zijn eigen onwetende vertwijfeling. Dit is ook het geval in deze studie: ik zit in en op de werkelijkheid die ik onderzoek. Ik voel me als een tapijtweefster die in de wirwar van draden en kleuren een onzichtbare, want veel te nabije tekening op het weefgetouw tot een goed einde moet brengen. Ik heb eerder steun gezocht bij Foucault omdat voor hem filosofie het zoeken is naar een goede levensvorm en daarom bestaat uit het maken van kritische analyses en genealogieën. Zijn principe is: altijd terugkomen op wat hij denkt te hebben bereikt en in verbinding treden met het leven. Daartoe past hij omkeringen toe en hanteert een discontinue, eigen en uitwendige werkwijze. Hij volgt labyrintische wegen, botst op de muur van doodlopende stegen, keert op zijn schreden terug, probeert kriskras verschillende richtingen uit en gaat in verspreide slagorde tewerk. Een verspreide methode laat de voorspelbare heirbanen links liggen, verkiest de trage paden verzonken in het landschap, loopt rond en kijkt zonder elke grasspriet onder de microscoop te leggen of diep onder de grond de bodemgesteldheid na te gaan. Een discontinue, eigen, uitwendige methode bereikt geen diepgang, eenheid of overzicht en dat komt omdat ze in, op en dichtbij het studieobject verwijlt. In verband met reflectie vanuit het leven en de er-varing gebruikt Agamben de beeldspraak van de zee. Dezelfde beeldspraak treffen we bij Spinoza, Negri wijst erop, en hij verbindt ze op zijn beurt met stormachtige beelden die hij aan Shakespeare ontleent. Andere beelden van Negri zijn die van de vloed, de pipe-line en de garenspinsters zoals op Velasquez' schilderij, beelden die verwijzen naar fenomenen met een netwerklogica. Kennis en onderzoek die in functie staan van het leven, vertonen dezelfde netwerkstructuur en navante methodeproblemen als wanneer men een stamboomonderzoek pleegt, maar ook een gebouw optrekt of een kunstwerk maakt. Foucaults combinatie van genealogie en kritische analyse doet denken aan de werkwijze van een kunstenaar wanneer deze zoekt naar de 'juiste' vorm. De kunstschilder bijvoorbeeld vertrekt van iets dat hem bezighoudt, iets dat zich in hem roert, een thema, idee of gevoel, en hij zoekt dit uit te drukken in een beeld dat bestaat in een materiële vormelijke kleurencompositie. Uiteindelijk moet het werk resulteren in een samenhangend geheel van

onderling contrasterende, verspreide elementen die de spanning met de eenheid levendig houden. Het beeld op het schilderij moet leven, mag niet eenduidig zijn. Om dat resultaat te bereiken kan de kunstenaar geen regels of handleiding volgen; een systematische chronologie in zijn werkwijze is niet van toepassing; hij werkt zowel aan details als aan het algemene plaatje en dat gedurende het ganse proces. Wanneer men een werk opzet waarvan inhoud en vorm niet te onderscheiden zijn, het doel en de weg samen vallen, heeft men weinig houvast. Elke stap die men zet is absoluut nieuw want ontworsteld aan het eigen, unieke, immanente levenspad maar precies daarom toch analoog aan die van lotgenoten, gevangen in het bestek van materie en wereld, geneigd tot een terugkeer naar wat ooit eens succes had. Elke stap is een evenwichtsoefening tussen abstractie en concretisering, tussen onnadenkendheid en zelfreflectie. Een kunstwerk komt tot stand in een mix van spontaneïteit en recursiviteit, zegt Virno hierover.<sup>1</sup> We zijn gewoon een methodeprobleem te zien als een probleem van volgorde. Bij een verspreide studie is er echter geen dwingende volgorde aangezien 'verspreid' betekent dat alles tegelijk speelt. Negri heeft het op vele plaatsen in zijn oeuvre over het methodeprobleem in de context van een materialistisch en immanent perspectief en formuleert het in termen van opzoekmethode en uiteenzetmethode, diachronie en synchronie, dus met betrekking tot tijd en het begrip van oorzaak. In *Pipe-line* verbindt hij dit thema met de idee dat het leven een vloed is waaraan we voorrang moeten geven en waarin we ons eigen ritme dienen te vinden. Je zou ook kunnen stellen dat methodeproblemen niet alleen niet los te koppelen zijn van object en inhoud maar dat ze per definitie het eigenlijke thema zijn. Netwerkstructuur, oorzaakbegrip, effectieve waarheid, virtù en fortuna, materialisme, immanentie, atheïsme en profanatie zijn methodeproblemen. Ze zijn de gemeenschappelijke deler in het werk van Negri, Machiavelli, Spinoza, Agamben en ook van Virno waar ik me in laatste instantie op richt. Het concept van multitudine dat bij hem veel aandacht krijgt, is een verzamelnaam voor ditzelfde kluwen van vorm en inhoud, methode en thema, algemeen en bijzonder, abstract en concreet.

Aan de basis van Virno's reflecties liggen ideeën die men normaal zou situëren in het domein van de esthetica. Dit is niet omdat hij een bijzondere vertrouwdheid heeft met kunst of een speciale band met artistieke literatuur. De esthetica van Virno staat exclusief in relatie tot de praktijk. Ook theorievorming en kennis staan voor hem geheel ten dienste van praktijk, of juist gezegd, theorie en praktijk zijn onontwarbaar op elkaar betrokken. Praktijk heeft zowel te maken met menselijk handelen als met menselijke productie, met poiesis en praxis, of praktijk is werk en politiek. Theorie aan de andere kant betekent al wat met denken te maken heeft maar evengoed wat verband houdt met wat mensen willen, verlangen, zich verbeelden, dromen of voelen. Wat Virno bezighoudt is daarom al wat des mensen is, de grote en kleine kwesties van het leven. Zijn filosofie is een antropologie. Aangezien

1 Virno, 2009/2010: 24

hij voortdurend stilstaat bij zowel algemene als bijzondere kanten van de menselijke kwesties, heeft die antropologie enerzijds het aanzien van een politica en van een sociologische fenomenologie van arbeid, productie en economie, anderzijds verwijlt ze vaak op het niveau van de (onto)logische analyse van algemene categorieën. Esthetica is het gebied waar die twee benaderingswijzen samenkomen, waar men vragen kan stellen naar het statuut van regel en regelmaat, waar mensenwerk kan bevraagd worden zoals Virno dat doet. Over werk en werkwijzen gaat het bij hem dus in de eerste plaats. Dit heeft te maken met wat in de laatste halve eeuw is gebeurd. Sinds de jaren 60 is er namelijk een wezenlijke verandering opgetreden in de processen die te maken hebben met werk, ook in zijn meest algemene en banale gedaante. Werk is namelijk kunst geworden. Aan de basis van die verandering ligt een wending in, van en naar de taal die zoals Heidegger het formuleert, wezenlijk dichtkunst is. Ik vat samen wat ik eerder schreef.<sup>2</sup> Omdat dit allemaal zo is, valt te begrijpen waarom esthetica sinds de jaren 70 het denken domineert (want dit is niet enkel zo bij Virno of Agamben) en de sublieme ervaring een terugkerend thema is. Zoals Negri het verwoordt, toont de sublieme ervaring hoe je kunt overgaan naar de praktijk. Kunst is de hiëroglief van het vermogen dat het bijzondere in zijn bijzonderheid algemeen, collectief, publiek of gemeenschappelijk laat zijn. Kunst is exemplarisch, paradigmatisch, analogisch. Kunst is een creatie en een reproductie van het absoluut bijzondere, spontaan en recursief. Virno piekert constant over dit thema en zoekt naar de juiste onderscheidingen. Normaliter noemt men klein de banale problemen van alledag, het werk dat we allemaal moeten doen om te overleven, de zorg voor brood op de plank. Banaal is hetgeen we met iedereen delen, waarin we ons niet van elkaar onderscheiden, waarin we niet specifiek, bijzonder of uniek zijn. Groot zijn de ondernemingen die ons naam, faam en publieke belangstelling opbrengen, waardoor we ons onderscheiden van anderen en de banaliteit ontstijgen. Kunstwerken worden doorgaans gerekend tot dit sublieme, bijzondere, unieke domein, net als politieke daden of andere acties met een uitzonderlijke betekenis. Nu arbeidsprocessen echter kenmerken van kunst hebben gekregen, dienen alle onderscheidingen te worden herzien en staat Virno stil bij het principe van dit creatieve werken. Hij vraagt zich af hoe het gesteld is met het logische beginsel van uitgesloten derde, maar ook hoe identiteit en individu zich verhouden tot de noties van algemeen, gemeenschappelijk en universeel (voortdurend het onderwerp van zijn kritiek). Zo komt hij tot het probleem van het individu en de individualisering, van tijd, van act en vermogen, en vraagt zich af hoe en of mensen überhaupt iets (kunnen) bewerkstelligen. Immanent materialisme dat goden noch andere overstijgende principes erkent, en een consequent gezichtspunt van onderuit vormen de brede horizont. Van belang zijn bijgevolg de verhoudingen van mensen tegenover elkaar: communicatie, taalpraktijk, wat je met taal vermag, haar beperkingen. Virno onderneemt een poging om een beslis-

2 Cfr. *Inventio*, pp. 342-355

singstheorie uit te werken. De derde persoon, de virtueuze kunstenaar, het publiek, de voorstelling, het buiten(issige) element zijn typische thema's.

Ook ik gebruik kunst in deze uiteenzetting als voorbeeld, beeldspraak, paradigma, analogie en vergelijking, om het eigenlijk te hebben over werk. Zowel het thema van de kunst, – en de tekst die ik heb tussengevoegd over Negri's kunstreflecties –, als het thema van het leven, – en de tekst over Negri's autobiografische getuigenissenroman –, komen uit op de kwestie van tijd en ritme. Dat tijd tevens hetgeen is waarover het gaat bij de problematiek van politiek en staatsinrichting, weten we van Machiavelli: fortuna en virtù structureren alle verhalen die hij vertelt. De gemeenschappelijke deler in zijn casestudies is de structuur gevormd door toestanden die duren, kort of lang, door veranderingen die plaatsvinden, verwacht of onverwacht, door plotse verdwijningen en langzame, aangekondigde teloorgang, door volgordes en aaneenschakelingen van gebeurtenissen die zo verhalen vormen in de tijd. Er tekenen zich cirkels en lijnen af, – de cirkel van een quasi onveranderlijke context, de lijn van de vliedende tijd –, en die vormen het ritme van zijn verhalen. Dante noemt alles wat verband houdt met staatsinrichting en politiek 'imperium' wat niets anders is dan het geheel van alle zaken die gemeten worden in de tijd. Dit 'imperium' veronderstelt volgens hem een 'multitude'. Het is duidelijk waar Spinoza de woorden vandaan haalt die hij als nieuwe terminologie introduceert om zonder vooroordelen over politieke zaken te kunnen spreken. In 'imperium' en 'multitude' is alle theologische en metafysische ballast weg en houdt men enkel over wat in het geding is: mensen, hun verhoudingen onderling, wat ze zeggen, doen, denken en maken en a fortiori het gegeven van de tijd. Voor de Italiaan Negri zijn 'imperium' en 'multitude' klinkende begrippen die in één beweging verwijzen naar Spinoza, principes van democratie, antitheologie, Renaissance en Verlichting, Dante, alles wat met tijd te maken heeft, de menselijke aangelegenheden. Kortom, het zijn iconische begrippen die zich goed lenen als titel van een boek. De idee dat het in die menselijke aangelegenheden, – politiek en ethiek –, aankomt op bevrijde tijd, toe-eigening van tijd of het vinden van een eigen ritme, komt bij de drie actuele denkers heel sterk op de voorgrond. Bij Negri wordt daarbij het Dionysische aspect meest beklemtoond, en daarmee overeenkomstig de vloed van de pipe-line, het ruwe primitieve en onbeheersbare geweld van Caliban, de extatische roes van de bokkendans. Ook Agamben heeft het vaak over een dans terwijl Virno steeds uitkomt op het ritueel en de spanning tussen een onbepaald verleden dat blijft duren, een begin dat zich telkens opnieuw herhaalt en de tijdstippen van bepaalde gebeurtenissen of onomkeerbare handelingen, een spanning die verhalen tekent en de cadans aangeeft. De drie denkers worstelen met de geschiedenis; ze doorbreken de tijdslijn en zien deze tegelijk als altijd al gebroken; ze zoeken de synchronische eigenschappen in diachronie, stellen een wederzijdsheid in tussen factoren die tijdelijk gezien vóór en na een gebeurtenis staan en hebben het over verpagene Zukunft, futur antérieur. Dit is de idee van netwerklogica. Eens je aanneemt dat er geen God is, en zelfs als die er wel zou zijn, hij niet ter zake doet voor men-



sen, kom je uit op een netwerklogica met een wederkerig oorzakelijkheid-begrip. Indien je uitgaat van een materialistische visie op geschiedenis en werkelijkheid, hebben de vragen waarover discussie kan bestaan, te maken met verhoudingen van mensen onderling. Virno is een essentieel antitheologische denker voor wie de mens een dier is, contingentie troef, het aankomt op hier en nu. Uiteraard dat je nadenkt vanuit je leven, binnen je leven, voor je eigen leven. Uiteraard ook dat je maar kunt proberen want er is geen achteraf van waaruit je kunt beoordelen. Het is al doende, je leven leidende dat je een vorm van leven zoekt. Onthouding van leven is geen optie. Wat dit betreft, vindt Virno zich terug in Agambens lof van de profanatie en onderneemt hij tevens een poging om weer samen te brengen wat zowel door de moderne revolutie als door de christelijke religie, wordt gescheiden.

## Leven

Net als bij Negri en Agamben is het leven van Virno getekend door het operaismo en de revolutionaire beweging van de jaren 70.<sup>3</sup> Balestrini en Moroni hebben het in hun toonaangevende werk over de periode van '68 tot '77 als een 'gouden horde' en een 'grote revolutionaire, creatieve, politieke en existentiële golf' die Italië overspoelde.<sup>4</sup> Zij stonden zelf op de barricaden van betogingen en dichterscollectieven, net zoals de vele anderen die meeschreven aan het werk. Actie voeren en schrijven waren en zijn immers één; geschiedschrijving gebeurt door de protagonisten van het gebeuren. Zo zijn enkele bijdragen in *L'orda d'oro 1968-1977* geschreven door Virno en dus rechtstreekse getuigenissen, uit de eerste hand, van de context waarover hier sprake. Ze dragen de welsprekende titels *Il lavoro non rende liberi* ('Het werk maakt niet vrij'), *Il picchetto revisionato* ('Het piket herzien'), *Do you remember counterrevolution?*, *Gli anni del cinismo, dell'opportunismo, della paura* ('De jaren van het cynisme, opportunisme en de angst'). *L'orda d'ora* heeft als titel zijn betekenis alle eer aangedaan en een golf van publicaties in gang gezet bij een uitgeverij die overigens zelf ook in het kielzog van de beweging en het vermelde boek is ontstaan. *Derive Approdi* publiceert regelmatig documenten, kritische werken, interviewboeken, opnames en dies meer, en vormt in die zin een historische bibliotheek en documentatiecentrum van het operaismo. In verschillende van die boekwerken treffen we Virno aan. Hij schreef bijvoorbeeld het voorwoord bij het 3<sup>de</sup> volume van de studie over de autonomiebeweging, gaf een interview dat verscheen in *Gli operaisti* en dat een directe informatiebron vormt voor zijn biografische context.<sup>5</sup>

Paolo Virno werd geboren in 1952 in Napels. Hij bracht zijn jeugd door in Genova waar hij zijn politieke vorming kreeg. Dit gebeurde op school, in het liceo, in het schooljaar '67-'68 dat een aaneenschakeling van betogin-

3 Zie ook *Contrapunt 1* en de context van Negri, pp. 25-38

4 Balestrini & Moroni (2005, 1997/1988)

5 Borio, Pozzi & Roggero (2005)

gen en bezettingen was en waarin hij als 16-jarige een leidersrol speelde. In 1968 verhuist het gezin, opnieuw om redenen van werk, naar Rome. Het politieke engagement wordt daar verder gezet, Virno rolt in de beweging Potere Operaio, begint zich ook voor de theorie te interesseren en leest Keynes, Schumpeter, *Das Kapital*, de *Grundrisse*. Hij doet mee aan acties bij Fiat in Turijn, bezet leegstaande huizen in Rome, gaat filosofie studeren (in Rome), leest en schrijft in het door hem opgerichte en geleide tijdschrift *Metropoli*. Het leidmotief in het tijdschrift was, – we hebben het over de jaren rond '77 – “dat taalpraktijk in arbeid steeds centraler komt te staan en dat er zich een steeds groter wordende breuk aftekent met de mentaliteit gelieerd aan het fordisme”.<sup>6</sup> Andere medewerkers van *Metropoli* zijn Lucio Castellano, Franco Piperno; er worden regelmatig discussies belegd met Negri; de publicatie en discussies worden nauwelijks onderbroken wanneer in 1979, in het kader van de rechtszaak tegen Autonomia, de hele redactie wordt gearresteerd. Virno brengt 1 jaar door in de gevangenis, is daarna 2 jaar vrij (de meest regelmatige publicatiejaren van het tijdschrift), gaat daarna nog eens 2 jaar de gevangenis in, wordt veroordeeld tot 12 jaar in eerste aanleg, krijgt een jaar huisarrest, wordt uiteindelijk in 1987 samen met vele andere beschuldigen van '7 april' vrijgesproken en krijgt in 1988, 9 jaar nadat deze hellingang begon, de definitieve bevestiging van de vrijspraak. In het interview noemt Virno *Metropoli* een soort van partijblad, een spreekbuis van de “reflectie over het postfordisme, over de crisis van een maatschappij gebaseerd op arbeid, over de nieuwe vormen van subjectiviteit”.<sup>7</sup> *Convenzione e materialismo* wordt grotendeels geschreven tijdens de 2 jaren in de gevangenis ook al verschijnt het boek pas in 1987. Na de vrijspraak komt de periode van *Luogo Comune*, tijdschrift waarin nu ook Agamben redacteur is. Virno gaat steeds meer de nadruk leggen op de filosofische en taalanalytische reflectie en het multitudesconcept krijgt ook meer aandacht. “Het is moeilijk zich een idee te vormen en na te denken over de categorie van de multitude zonder een reeks echt filosofische kwesties te behandelen: welke zijn de taalspelen en communicatievormen van de multitude? Waarin bestaat de categorie van het individuele, van het bijzondere tegenover de velen? Het idee van velen doet denken aan zoveel bijzonderheden die niet samen te vatten zijn in het ene van de staat en de soeverein”.<sup>8</sup>

Een aantal kenmerken van Virno's schrijven, en van dat van de hele beweging, zijn direct geïnspireerd door dit traumatische gerechtelijke verhaal. Publicatiedata en andere uiterlijke vormen van tijdschriften worden geheel gedictieerd door de moeilijke materiële omstandigheden en hebben niets te maken met een opgelegde regelmaat, conventies of burgerlijke ver-

6 o.c., p. 314 “quello della sempre maggiore centralità del linguaggio nel lavoro e della rottura di tutte le mentalità legate al fordismo.”

7 o.c., p. 316 “riflessione sul postfordismo, sulla crisi della società di lavoro, sulle nuove forme della soggettività.”

8 o.c., p. 321 “È difficile non concepire e pensare la categoria della moltitudine senza tirare fuori una serie di questioni propriamente filosofiche: quali sono i giochi linguistici, le forme comunicative della moltitudine? Cos'è la categoria dell'individuale, del singolare per i molti? L'idea di molti fa pensare a tante singularità non sintetizzabili in quell'uno che è lo Stato e il sovrano.”

wachtingen. *Metropoli*, dat als maandblad geboekstaafd stond, verschijnt bijvoorbeeld 5 keer in 1981, de nummers 3 tot en met 7. *Luogo Comune* verschijnt al even onregelmatig en de laatste jaren *Forme di vita* eveneens. Financiën, de voorradigheid van teksten en gebeurtenissen maken publicatie mogelijk, zinvol of noodzakelijk, niet een of andere conventionele frequentie. We hebben hier in feite te maken met een aparte publicatievorm waar bij mijn weten nog maar weinig aandacht aan is besteed. *Forme di vita*, ook uitgegeven door *Derive Approdi*, vermeldt netjes op de kaft het nummer en jaartal, heeft een editoriaal en verschillende auteurs die over hetzelfde thema een bijdrage leveren. Er zijn foto's en reproducties van kunstwerken die het boek illustreren en bij de inhoudstafel vermeldt de uitgever dat oude nummers opnieuw verkrijgbaar zijn. Een tijdschrift dus. De verschillende onderdelen van *Forme di vita*, tot nog toe 5 (met 2+3 in 1 volume), zijn verschenen tussen 2003 en 2007 op onregelmatige tijdstippen. Ik weet van Virno dat het project nog steeds leeft, niemand denkt dat het laatste nummer is gepleegd maar ook niemand maakt zich er zorgen over dat het alweer 3 jaar geleden is dat er nog iets uitkwam. Op de kaft van elk nummer is ook een titel vermeld wat het de aanschijn van een boek geeft. In feite zijn het telkens collectief geschreven boeken die verschijnen in een reeks en een project vormen. Deze publicatievorm wordt gehanteerd door Agamben voor vele van zijn (individuele) boeken en hij haspelt zelfs nummers uit de getallenreeks door elkaar: deel 3 verschijnt vóór deel 2. Ik besteed hier aandacht aan wat spelereien lijken (en het ook zijn; er wordt met de notie van 'spel' gespeeld) maar deze uitwendige kenmerken staan in relatie tot andere kenmerken van de tekst die typisch zijn voor de beweging. Alles wordt ingezet om het reeksmatige, collectieve en constructieve karakter en de verbeeldingsrijke, artistieke, vrije uitdrukkingwijze te beklemtonen. De publicaties van Virno (en van Negri en Agamben) zijn een ware nachtmerrie voor filologen, wetenschappers, *academici* en andere instituten. Naast de onregelmatige frequentie of onrekenkundige reeks die ze hanteren, nemen ze tekstdelen, zinnen of woorden van elkaar en zichzelf vrijelijk over zonder daar gewag van te maken. Er is een zeer hoge mate van intertekstualiteit en overname van/verwijzing naar klassieke teksten zoals de Bijbel, Griekse tragedies, Shakespeare, Leopardi, maar uiteraard ook Spinoza, Machiavelli, Dante. Ze recyclen fantasievol en stellen hun eigen teksten vrijelijk ter beschikking, althans wat Virno betreft.<sup>9</sup> Terwijl ik dit aan het schrijven ben, ontvang ik van hem in elektronisch bestand het typescript van de tekst *Creatività* die als voorwoord net is verschenen in het gelijknamige boek van Emilio Garroni en de basis vormde voor een lezing op 26 februari 2010 in Rome. Ik ontving verschillende versies van *E così via, all'infinito. Logica e antropologia I* dat in het najaar van 2010 verschijnt bij Bollati Boringhieri. Onderdelen van dit boekwerk verschenen in verschillende nummers van *Forme di vita*; hij vindt onbelangrijk uit welke versie wordt geciteerd. Alles heeft natuurlijk te maken met het feit dat schrijven een manier is van actie voeren. Woorden en talige uitdrukkingen zijn er om uitgestuurd te worden en om iets op gang te brengen. Copyleft is danig

vanzelfsprekend dat het niet aan de orde is. Ook al is kenniseconomie een alom aanwezig thema, zelf laat Virno geen auteursrechterlijke zorgen blijken of institutioneel academische bekommernissen zoals plagiaat of overdreven parafrase. Het is omgekeerd, kennis is publiek eigendom en gemeenschappelijk domein en naarmate teksten en woorden worden gereproduceerd, reeksen gaan vormen, brengen ze de golf en vloed van de beweging tot stand. Daar dragen de vele recyclages ook toe bij en in het algemeen de golf van teksten waarmee je als onderzoeker van deze auteurs wordt geconfronteerd (een verité de La Palisse: uiteraard publiceren actuele denkers voortdurend en sturen bijgevolg reeds aangelegde bibliografieën in de war). Wat tenslotte ook appelleert aan de woorden van Balestrini en Moroni is het belang van 'creativiteit' en de artistieke vrijheid. Virno noemt zichzelf een 'creatieve marxist' wat inhoudt dat hij de kritiek van de politieke economie niet ziet als het fundament van een school of stroming, doch wil 'doen zoals Marx' en de analyse voeren vanuit het subjectieve standpunt van wie moet werken om in zijn levensonderhoud te voorzien, de 'operai' of 'werkers'. Dit is in essentie het punt van het 'operaïsme'.

In het laatste hoofdstuk van *L'orda d'oro 1968-1977* getiteld met knipoog naar de arbeidershymne en Hamlets vertwijfeling *Avanti come? Avanti dove?* ('Hoe verder te gaan? Waar naartoe?') lezen we Virno's *Do you remember counterrevolution?*. De jaren 80 en 90 in Italië hebben volgens hem kenmerken van een contrarevolutie die hij in drie aspecten beschrijft. De postfordistische productiewijze heeft zich ten volle geconsolideerd (met elektronische technologie, flexibiliteit van de arbeidsprocessen, kennis en communicatie in economie...); de kapitalistische organisatie van de maatschappij heeft de noodzakelijke arbeidstijd tot een minimum gereduceerd (in part-time, prepensioen, structurele werkloosheid, precariaat van lange duur...); de onomkeerbare crisis van de vertegenwoordigingsdemocratie heeft toegeslagen. Nadat de Eerste Republiek met zijn instellingen, partijen en personeel compleet is ingestort, wordt in 1994 in Italië de zogenaamde Tweede Republiek gevormd wat met nieuwe instellingen en een herziene grondwet de postfordistische contrarevolutie voltooit en institutioneel verankert.<sup>10</sup> Op basis van dit leidmotief poneert Virno een reeks historisch-politieke stellingen. Het postfordisme werd in Italië boven de doopvont gehouden door de beweging van '77. Deze beweging was de sociale strijd van een geschoolde, precaire, mobiele arbeidskracht die 'arbeidsethiek' haatte, diametraal stond tegenover de cultuur van historisch links en brak met de arbeidersfiguur

9 Een ander aspect van deze vrije omgang met teksten is dat Negri de publicaties her en der van bepaalde van zijn kleinere teksten en artikels niet meer kan volgen (en daar ook geen pogingen toe doet). Hij heeft het zelf over een 'wilde publicatie' tijdens ons gesprek voor *Art & Common*.

10 Veel Italiaanse en niet Italiaanse historici duiden de overgang van 1<sup>ste</sup> naar 2<sup>de</sup> Republiek op dezelfde manier als Virno, en de terminologie 1<sup>ste</sup> en 2<sup>de</sup> Republiek wordt algemeen gehanteerd. Zie ondermeer Cotturri, G., *La lunga transizione. Il processo costituente in Italia dalla crisi degli anni settanta alla Bicamerale e oltre*, Riuniti, Roma, 1997; Luzzatto, S., *Sangue d'Italia. Interventi sulla storia del Novecento*, Manifestolibri, Roma, 2008; Woolf, S. (cur.), *L'Italia repubblicana vista da fuori (1945-2000)*, Il Mulino, Bologna, 2007

van de lopende montageband. In een excursus bij deze eerste stelling weidt hij uit over hoe dit alles begon na de oliecrisis die grote werkloosheid veroorzaakte en de omvorming van de industrie in gang zette. Mobiliteit wordt de regel en de vaste baan wordt de uitzondering. In die context wordt de eis van een gegarandeerd basisinkomen geponeerd en wordt werk een vorm van zelfrealisering. Werken onder een baas wordt gezien als sociaal parasitair want levert excessieve sociale kosten op. Nadat ze eerst heeft meegewerkt aan de vernietiging van de beweging, wordt historisch links (of de klassieke linkse partijen en vakbonden) buiten spel gezet. Alle sociaaldemocratische verworvenheden worden afgekalfd en uitgehold. Loon wordt gekoppeld aan de inflatie; vakbonden stellen zich zogenaamd ‘realistisch’ op inzake looneisen en werkuren. Ook voor deze stelling bouwt Virno een exemplarische excursus in over de evolutie bij Fiat in de jaren 80. Een volgende stelling heeft betrekking op de periode tussen 1984 en 1989 toen de Italiaanse economie een kleine gouden periode kende: de productiviteitscijfers en export stijgen, de Beurs herleeft. Precies in die periode wordt de beweging van ‘77 “aan het werk gezet” en allerlei typische houdingen van de revolterende studenten van toen met betrekking tot het werk, – nomadisme, haat voor de vaste job, ondernemendheid, voorliefde voor zelfstandig werk, experimenteren –, vloeien allemaal samen in de organisatie van de kapitalistische productie.<sup>11</sup> De PSI van Bettino Craxi was gedurende een hele tijd de politieke organisatie die de veranderingen in de productie en in de culturele en sociale organisatie het beste heeft beantwoord. Anders dan in Frankrijk of de Verenigde Staten heeft het zogenaamde postmoderne denken in Italië geen theoretische consistentie gehad maar wel een directe politieke betekenis. Verzet tegen deze contrarevolutie kwam er van de groene beweging die in Italië, opnieuw anders dan bijvoorbeeld in Duitsland, bevolkt werd door spijtoptanten van de beweging en/of terroristische brigades en die met zeer veel ijver om hun inkeer en terugkeer in de schoot van de bourgeoisie te bewijzen, tegen de beweging van de jaren 70 inging. Drie andere collectieve verzetservaringen verdienen meer uitleg en zijn in hun verzet authentiek: de centri sociali, de comitati di base (cobas) en de studentenbeweging van 1990 die de universiteit gedurende enkele maanden heeft platgelegd.<sup>12</sup> De Val van de muur in 1989 heeft het Italiaanse politieke leven grondiger dooreengeschud dan in andere landen van West-Europa, dit is ondertussen stelling nummer 7. Dit komt omdat in Italië die

11 Balestrini & Moroni, 2005: 648 “è messo al lavoro”

12 De Cobas of Confederazione dei comitati di base is een onafhankelijke syndicale basisbeweging die in de late jaren 80 ontstond uit onvrede met het beleid van de 3 grote Italiaanse vakbonden CGIL, CISL en UIL. Naast voormalige vakbondsleden is de trotskistische beweging een belangrijke component alsook deelnemers aan de Italiaanse noglobal beweging. De ‘centri sociali autogestiti’ zijn collectief en gemeenschappelijk gestuurde verenigingen ontstaan in de alternatieve en radicale linkse cultuur van het operaismo en de autonomiabeweging. Ze organiseren culturele en politieke activiteiten, vaak in verlaten industriële (kraak)panden, sluiten aan bij de noglobalbeweging, zetten zich in voor de derde wereld, hebben veel aandacht voor migranten en racismeproblematiek. Carta is het weekblad van de Centri sociali: [www.carta.org](http://www.carta.org); voor Cobas: [www.cobas.it](http://www.cobas.it).

andere catastrofe aan de gang was, de teloorgang namelijk van de arbeidsmaatschappij die burgers identificeerde met arbeiders. In de Eerste Republiek werd het individu vertegenwoordigd in zijn werk, het werk werd vertegenwoordigd in de staat. Daarom luidt het eerste artikel van de Italiaanse Grondwet: *L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro* ('Italië is een democratische republiek gefundeerd in de arbeid'). Deze teloorgang opent de weg naar twee tegengestelde mogelijkheden. Ze kan leiden tot emancipatie van het concept van democratie waarbij vertegenwoordiging wordt vervangen door een meer complexe, gesofisticeerde vorm. Maar ze kan ook leiden tot een verzwakking van de democratie tout court en het is deze tegenovergestelde mogelijkheid die het vooralsnog heeft gehaald. Er is sprake van een structurele verzwakking van democratie en een autoritaire reorganisatie van de staat. Deze autoritaire reorganisatie vormt de context waarin Virno's leven zich afspeelt: vanaf de 'noodtoestand' van de jaren 80, met een bureaucratie, magistratuur en fratsenmakende president, die zich op de voorgrond plaatsen ten koste van grondwet en burgerrechten, de onstuitbare opkomst van Berlusconi en Fini van de jaren 90 tot op vandaag.<sup>13</sup>

## Werk

In een centraal hoofdstuk van *Convenzione e materialismo* focust Virno op de epistemologische modellen en categorieën die de moderne intellectuele arbeid binnen de sociale productie kenmerken.<sup>14</sup> Hij stelt zichzelf de vraag waarom hij deze kennistheoretische invalsweg volgt die suggereert dat arbeid is afgeleid van kennisparadigma's. Waarom zich eigenlijk concentreren op abstracte conceptuele kennis los van de praktijk? Het antwoord luidt: om de onomkeerbare autonomie van het abstracte, algemene denken te onderlijnen. Er is meer aan de hand dan dat de productie zich heeft verlegd van voornamelijk materiële goederen naar iets immaterieels. De autonomie van het general intellect, om in marxiaanse termen te spreken, is niet alleen een voldongen feit dat het arbeidsproces en de verhoudingen onomkeerbaar heeft veranderd, maar kan ook gezien worden als een emancipatiemogelijkheid, als een beginsel van hoop.<sup>15</sup> Het is een mes dat aan twee kanten snijdt. De autonomie verandert de morfologie van het productief proces aan de basis, in de beginselen of principieel, omdat ze van intellectueel werk de algemene vorm van menselijke

13 De toenmalige president Cossiga speelt een belangrijke rol in de crisis begin de jaren 90 van de Italiaanse instellingen en politieke partijen alsook in de opkomst van Berlusconi en Fini. Hij staat bekend om zijn onvoorspelbare en voor sommigen waanzinnige gedrag en uitlatingen waarmee hij mede heeft gezorgd voor een antipolitiek klimaat. Hij heeft tevens een belangrijke rol gespeeld in de aanvaardbaarheid van de ex-fascistische MSI van Gianfranco Fini. Cfr. Ginzborg, P., *L'Italia del tempo presente. Famiglia, società civile, Stato 1980-1996*, Einaudi, Torino, 1998

14 Virno, 1986: 75-94

15 'General intellect' of "allgemeine gesellschaftliche Wissen, knowledge" is een term van Marx die in het operaismo een belangrijke rol speelt en ook door Negri in ondermeer *Marx oltre Marx* wordt gebruikt. Zie *Contrapunt 2*, p. 45; Marx, 1983: 602; Virno, 1986: 75

activiteit maakt. Diezelfde autonomie maakt daarmee ook een materialistisch perspectief mogelijk, dat niet ambigu of regressief is, dat berust op de zintuigen, en bijgevolg op genot en pijn die de dynamiek zijn van het verschil. De epistemologische analyse, op het niveau van de beginsele, wordt een analyse van het productieproces in een materialistisch perspectief. Arbeid heeft twee soorten veranderingen ondergaan: ze is intellectueel geworden en ze is ook coöperatief geworden. De socialisering van het werk wordt begrensd door en zit gevat niet binnenin het systeem van de machines maar aan de buitenzijde: erboven en eronder. Daarmee wordt bedoeld: heel veel arbeidskracht vervult activiteiten van bewaking en coördinatie. Of met andere woorden, de productieact wordt gaandeweg een communicatieact. Het gevolg is een veel complexere productie dan voorheen waardoor de waardewet als maat voor reële verhoudingen niet meer toepasselijk is. De complexiteit toont bovendien de inefficiëntie in het algemeen van een rekenkundige economische analyse met betrekking tot de directe productie: ook dit is een reden om zich te begeven op het niveau van kennis en principes. Virno's epistemologische analyse van intellectuele arbeid leidt tot de vraag of het mogelijk is zich vandaag te bedienen van een eenheidsnotie voor materiële productie en of een dergelijk monisme gerechtvaardigd is. Hij stelt dat een monistisch concept van productie past bij een simpel teleologisch denken dat productie opvat als onmiddellijk gericht op een welbepaald doel. Daarnaast probeert hij de hypothese hard te maken dat de verhouding van werk tot een doel geheel afhangt van het beperkte karakter van het werk en van de uitsluiting van de communicatie van het productieconcept. De essentie van arbeidsdoelmatigheid is de idee van een natuurlijke causaliteit en sluit socialiteit uit. Teleologisch gedacht zijn arbeidsactiviteiten een instrument dat wars is van taalkundige interactie. Deze twee hypothesen van Virno hebben een kritische relevantie of correlatief: wanneer communicatie het vormende element wordt van arbeidsprocessen, dan zakt de teleologie in en lost het monisme op. Habermas heeft getoond hoe bij de jonge Hegel twee wezenlijk verschillende logische ordeningen de productie en de communicatie beheersen.<sup>16</sup> Hij heeft de motieven duidelijk gemaakt waarom de dialogische ethiek niet dezelfde genese en vorm kan hebben als het instrumentele handelen van het werk. Habermas noch Hegel hebben het echter over waarom werk en communicatie elkaar zouden uitsluiten. Op dit punt focust Virno.

Hegels antropologische analyse van het arbeidsproces, onveranderd overgenomen door Marx in het 5<sup>de</sup> hoofdstuk van het eerste deel van *Das Kapital*, vindt zijn belangrijkste steunpilaar in een specifiek begrip van natuurlijke causaliteit dat vervlochten is met het teleologische denken.<sup>17</sup> Dit begrip is de 'efficiënte oorzaak'. In dit begrip zijn drie componenten vervat: een actief agens, een mechanische kracht door het agens uitgeoefend,

16 Virno verwijst naar een Italiaanse vertaling van Habermas' *Arbeit und Interaktion* en Hegels *Wissenschaft der Logik*. Voor Marx verwijst hij naar het 5<sup>de</sup> hoofdstuk van boek 1 van *Das Kapital* (in mijn uitgave van 1987, pp. 192-199): Virno, 1986: 81-91; 182

17 Virno, 1986: 82

en een passief lichaam waarop de kracht wordt uitgeoefend. Dit is een constellatie waarbij het veroorzakende element geheel extern is aan en onafhankelijk van het veroorzaakte element. De relatie tussen antecedent en gevolg is eenduidig, streng en loopt in één richting. Er is sprake van één logica en van één perspectief van waaruit de beweging in gang wordt gezet. Dit komt omdat het antecedent optreedt en handelt, zoals een mens of een syntactisch subject dat doet, terwijl het gevolg wordt gezien als een willoos en zuiver object, een lijdend voorwerp dat enkel de actie van het werkwoord ondergaat. In deze zienswijze op oorzakelijkheid bestaat er voor elk afzonderlijk fenomeen of effect een afzonderlijke en unieke oorzaak die kan worden geïsoleerd of onderscheiden. Virno merkt op dat deze opvatting van oorzaak wordt gelegitimeerd door de gebruiksmachine van de industriële revolutie, meer nog dan door de toenmalige wetenschap: “*de efficiënte oorzaak is het oog waarmee de machine kijkt naar de natuur*”.<sup>18</sup> Arbeid kopieert en conformeert zich aan het systeem van de efficiënte oorzaken dat op zijn beurt de objectieve natuurlijke oorzakelijkheid nabootst, of althans, zoals dit in een nagebootste artificiële omgeving zou zijn: het volgt zijn machinale logica, bootst deze na, neemt ze op in zijn procedures en laat er zich volledig door bepalen. Hegel noemt dit de ‘list van arbeid’. Volgens Virno is het deze ‘list’ die van het productief proces een stil proces maakt, een stille keten van informatieverstrekking waarin enkel een mechanische, externe relatie tussen wat voorafgaat en wat volgt, is toegestaan, en waarbij de beide instanties worden herleid tot ogenblikkelijke punten zonder strekking. Deze stille relatie schrappt ook de idee van correlatie tussen wat gelijktijdig is. Ze schrappt de wederkerigheid van taalkundige uitwisseling in twee richtingen. In feite veronderstelt de efficiënte oorzaak een bepaalde mechanische opvatting van tijd en van taal. Ten gevolge van die veronderstellingen en opvattingen is het werk-met-een-doel mechanisch en gespeend van elke dialogische wederkerigheid. Het teleologisch karakter van de productie is niet formeel maar inhoudelijk bepaald: het doel van het werk is elke keer dit of gene bijzondere doel. Productief een doel realiseren betekent, met andere woorden, een bijzondere inhoud toevoegen aan de universaliteit van de natuurlijke causaliteit. Deze overgang van kantiaans formalistische teleologie naar de inhoudelijke teleologie van mechanische arbeid heeft een prijs, namelijk de uitwendigheid van de afzonderlijke productiemomenten, van het ene moment tegenover het andere, en van alle productiemomenten tegenover het bepaalde doel. De paradox van het inhoudelijke doelloorzakelijk denken bestaat erin dat elk onderdeel van de oorzakelijke keten van elkaar los komt te staan en wordt geabstraheerd. Als Virno bij Marx gaat kijken, stelt hij vast dat deze de kenmerken van de doelgerichte arbeid beschrijft en ‘daarom’ de relaties tussen de werknemers uitsluit van zijn analyse.<sup>19</sup> Het stellen van een doelloorzaak legt het solipsistisch en monologisch verklaringsmodel op.

<sup>18</sup> Ibid., “*la causa efficiente è l’occhio con cui la machina guarda la natura*”

<sup>19</sup> o.c., p. 84; Marx, 1987: 198



De hegeliaanse metafoer van de stilzwijgende instrumentele list is meer dan een archaisch onderdeel van een vergeten beginstadium van het machinetijdperk. Men vindt de list terug in een lange geschiedenis van arbeidsorganisatie die in de 20<sup>ste</sup> eeuw werd gekenmerkt door het taylorisme en door het model gehanteerd in de Fordfabrieken of het fordisme. Nu echter en sinds het einde van de jaren 60 zijn productie en communicatie gaan samenvallen en heeft het 'gepraat' de stilte van de list vervangen. Het gepraat van de informatica baseert zich op een ander begrip van oorzakelijkheid volgens hetwelk er enkel intrinsieke eigenschappen zijn. Dit begrip is de 'formele causaliteit' van de mathematische functie. Formele causaliteit toont de onderlinge en wederzijdse (on)afhankelijkheid van de kenmerken van een 'toestand van zaken', of die toestand nu natuurlijk of artificieel is. In het geding zijn nu een aantal co-variabelen. Een essentieel verschil tussen vormoorzakelijk en doelloorzakelijk denken is de relatie tot wat zich al effectief heeft voorgedaan. In weerwil van de termen wil het vormoorzakelijk denken op de effecten inspelen om er nieuwe te produceren en het doelloorzakelijk denken wil de eenduidige oorzakelijke lijn reconstrueren om de bestaande effecten na te bootsen. "Terwijl de list mimetisch is, is het gepraat constructief".<sup>20</sup> Formele causaliteit is aan de orde bij uitwisseling van informatie, in de informatica dus, en in de communicatie, bij taalpraktijk. De communicatieve handelingen die de formele causaliteit van de elektronische machine kenmerken, zijn niet gericht op een doel extern aan de communicatie en ze introduceren niet een antecedent met het oog op een gevolg maar ze gaan op in hun gelijktijdigheid en complementariteit. Dit heeft te maken met de aard van communicatie die een vloed is en in de communicatieve vloed zijn de relaties tussen taaluitingen circulair. Er zijn geen midelen of streefdoelen die van elkaar af te zonderen zijn. De communicatieve handeling is het object van de intentie. In dat licht bespreekt Virno opnieuw de marxiaanse passage over de architect die in tegenstelling tot de bij altijd een voorstelling heeft in zijn hoofd van zijn bouwproject.<sup>21</sup> Zo ook aan het eind van het arbeidsproces komt er een resultaat dat, als voorstelling, eerst in het hoofd van de arbeider bestond. Deze hele situatie wordt anders, aldus Virno, wanneer we niet langer de efficiënte causaliteit hantieren doch overschakelen op het vormelijke model. Het gaat dan immers in arbeid over een klasse van mogelijke voorstellingen. En daarom ook dient er zich een kennis theoretische analyse aan over de verhoudingen tussen weten, productie en communicatie.

Aan de basis van deze reflecties van Virno liggen een reeks veronderstellingen die een eerdere stap en hoofdstuk vormen in *Convenzione e materialismo* en waar hij toe komt via Heideggers visie op de tragische existentiële kwestie.<sup>22</sup> Niet voor niets verwijst de titel *Sein und Zeit* naar de bekende schakesperiaanse versregel: de vragen waarmee mensen worstelen in verband met leven, dood, liefde en werken, of met politiek en praktijk, identiteit en

20 o.c., p. 87 "Se l'astuzia è mimetica, la chiacchiera è costruttiva"

21 o.c., pp. 87-88; Marx, 1987: 193

22 Virno, 1986: 23-37

authenticiteit, ik en de anderen, hebben uiteindelijk te maken met tijd. Want daarover gaat het voor ons mensen; alles is verbonden met de onbevattelijk grote en ernstige zaak dat ons leven eindig is. We hebben de notie van tijd omdat we er zijn en weten dat dit niet eeuwig duurt. We zijn er op gebrand onze tijd zo lang mogelijk te laten duren. Andersom zijn we ook in staat onze tijd op te offeren en zelfs eraan te verzaken, als de vorm die het leven voor ons in petto heeft ons niet de moeite van het leven waard lijkt. Dit dichotomische schema komt bij elk intern conflict terug, bij elke keuze die we maken, bij elk engagement, zowel in het werk als in de liefde. We willen dat relaties blijven duren want pas met een tijdsduur krijgen ze realiteit maar omgekeerd verbreken we ze als de prijs in pijn, frustratie of tijd te hoog wordt. Ook Spinoza onderkent de realiteit en refereert enkele keren naar de vertwijfeling (waanzin noemt hij het, ook hij shakespeareiaans) van mensen die verzaken aan hun leven omdat het toch niet blijft duren.<sup>23</sup> De hele zaak blijft een economische afweging waarin het ultieme criterium de tijd is. Heidegger heeft de problematiek doorgedacht in verband met het thema van het menselijk individu tegenover de context van zijn medemensen, het thema van communicatie en taalpraktijk.<sup>24</sup> De individuele identiteit is volgens hem het 'zijn tot de dood'. Men moet dit als volgt zien: de dood is altijd 'mijn dood' en ontsnapt aan de anonimiteit van het 'men'. De authenticiteit van een individuele ervaring wordt gegarandeerd door de eindige temporaliteit en is tegengesteld aan de oneindige 'nu's' van de gewone tijd die gevangen zit in de anonieme dagelijksheid. Het authentieke leven is niet een leven dat helemaal ontsnapt aan de dagelijksheid van het 'men' maar dat er wel op in grijpt en het verandert via werk. Zich bevrijden van het 'men', zonder er helemaal aan te ontsnappen, is terugkeren naar het werk en daarin bestaat de meest eigenlijke mogelijkheid van het menselijk bestaan.<sup>25</sup> Arbeid wordt echter ook banaal gemaakt door het 'men'. Om dit te vermijden, is er maar één weg, namelijk deze die het werk verbindt met de dood. Heidegger heeft het over een projectie van het ontologisch model van werk, het zorgdragen van het bruikbare, op het zijn-tot-de-dood. Dit kan slechts door een anticipatie van de mogelijkheid van de dood. De dood is met andere woorden "aan het werk gezet".<sup>26</sup> Het anonieme en onpersoonlijke 'men' is daartegenover wat staat voor 'niet werk', onderbreking van het zorgdragen, de moderne vorm van beschouwing, theorie, reproductie van communicatie, informatie, kennis. 'Men' en 'niet werk' zijn gerelateerd zowel aan het banale slaapverwekkende 'gepraat' als aan de verstrooide en opwekkende 'nieuwsgierigheid'.

Heideggers analyse van het gepraat toont de verzelfstandiging van de communicatie ten opzichte van de doelmatige productie. In het gepraat wordt het discours een feit dat vanuit referentieel oogpunt geen recht-

23 Cfr. het commentaar/scholium bij stelling 42 op het einde van het vijfde deel van Spinoza's *Ethica*, pp. 512-515.

24 Heidegger, 1986: 134-175; Virno, 1986: 23-25

25 Dit is ook de inhoud van het gedicht *La quiete dopo la tempesta* van Giacomo Leopardi: zie Leopardi, 1981: 215-219

26 Virno, 1986: 26 "è stata messa al lavoro"

vaardiging nodig heeft. Arbeid en taalkundige referentie zijn volgens Heidegger zeer nauw met elkaar verbonden. We spreken over dingen, gebeurtenissen of ideeën, produceren referentiële betekenis, en in ons discours wordt dus realiteit nagebootst, weerspiegeld. De banaliteit van het gepraat onderbreekt dit spiegelen. In het gepraat vinden we de genese van de massamedia waarin de belangrijkste componenten geen spiegeling zijn van iets dat buiten de taal staat doch verspreiding en herhaling van iets taligs. Het is overigens in de verspreiding en herhaling dat het gepraat zich vormt. Het gepraat verwijst niet naar een externe realiteit. Om het in termen van logische afleiding te zeggen: het gepraat ondermijnt zowel de deductieve procedure als de inductieve procedure want zijn aard is zowel de regel als het resultaat te bepalen in een circulariteit van verspreiding en herhaling. Zowel de strenge formulering van het reeds bekende die typisch is voor de deductie als de toekenning van een waaropmerking aan een klasse van fenomenen die typisch is voor de inductie, worden terzijde gelaten en tegelijkertijd geanticipeerd in het gepraat. Het gepraat is de mogelijksvoorwaarde voor “een abductieve *sensus communis*”.<sup>27</sup> Het fenomeen van het gepraat verbreidt zich in omgekeerd proportionele verhouding tot de continuïteit van de arbeidsprestatie. Deze laatste is verbonden met zorgdragen, gericht op een uitwendig doel, betrokken op bruikbare dingen als werktuigen en staat tegenover de onverschilligheid van de theoretische kennis. Hetzelfde geldt voor de nieuwsgierigheid: ze ontstaat eens het werk gedaan is en breekt de band met de bruikbaarheid van de dingen. Nieuwsgierigheid woont in de vrije tijd, de tijd waarin men terug krachten opdoet en het zorgdragen is opgeschort. De vrije tijd is de tijd van de verschijning en van de voorstelling. Deze tijd heet ‘vrij’ omdat hij doorlopen wordt door een zien dat ‘enkel zien’ is. In de nieuwsgierige beschouwing van de vrije tijd voelen de zintuigen zichzelf: de gevoeligheid en ontvankelijkheid, vrij van het doelmatige ritme, wordt object op zichzelf. Volgens Heidegger is nieuwsgierigheid radicaal vervreemd. Virno veronderstelt en gebruikt zijn analyse maar doet dat vanuit een ander perspectief en keert de resultaten ervan om. Hij volgt de fenomenologische kritiek op theoretische kennis om aan het eind de verdediging op te nemen van houdingen die typisch zijn voor theorie, het loze gepraat en de frivole nieuwsgierigheid. De dagelijksheid en de gewoonheid van het ‘men’ heeft voor hem een kracht omdat daarin het niet-werk zetelt, en niet-werk toont zijn kenmerken in niet authentieke figuren zoals verstrooiing en nieuwsgierigheid. Niet-werk heeft een positieve productiviteit die ontstaat in de van mogelijkheden zwangere, abductieve *sensus communis*, in de zintuiglijke waarneming, in de onduidelijke, complexe, dubbelzinnige vervangbaarheid van alle betekenissen.<sup>28</sup>

27 o.c., p. 31 “un *sensus comune* abduktivo”

28 Virno verdedigt de benjaminiaanse idee dat men aura dient te verliezen om van bijzondere werken reeksen te maken evenwel de uniciteit behoudend: het gaat dan ook eerder over recyclage, herneming, herhaling dan over reproductie en Virno staat in deze dicht bij Foucault dan bij Benjamin: cfr. *Inventio*, p. 341; Virno, 1986: 9-22

De vraag blijft zich evenwel stellen hoe anonimiteit, onpersoonlijkheid, spel, discontinuïteit, vervreemdheid, ondoelmatigheid, oppervlakkigheid, circulariteit en zelfbetrokkenheid te rijmen vallen met de ernst van een materialistische kritiek. We hebben aanzetten die ons de richting tonen van een antwoord. Het is een kwestie van realisme: de arbeidsprocessen zijn sinds de jaren 60 veranderd, en de oude dichotomie tussen arbeid en gepraat is niet langer geldig in de reële omstandigheden. Maar er is meer. Het is ook een zaak van perspectieven en vooral vanuit welk perspectief je de existentiële kwestie bekijkt. Vrije tijd is aantrekkelijk terwijl werktijd dat maar is in de mate hij niet opgesloten wordt in het keurslijf van fabriek, gevangenis, school of om het even welk instituut dat onze lichamen gevangen houdt, met andere woorden, in de mate werk geen slavernij is, en dus vrij. Het is makkelijk om werktijd te prefereren en vrije tijd te minachten als je de vrijheid hebt om te kiezen. Vrije tijd wordt precieuzer naarmate je er weinig van hebt. Ritme tussen rust en beweging is essentieel in ieders leven. Voor de gewone werker is dit ritme maar te vinden in de afwisseling van werk en vrije tijd en Virno bekijkt de zaak vanuit het perspectief van gewone werkers. Tenslotte is het ook een kwestie van coherentie. De 'efficiënte causaliteit' die het fundament vormt van de mimesis van arbeid én van waarheid opgevat als overeenkomstigheid, en die ook het fundament vormt van een symbolische orde, – taal en kunst –, verengd tot referentiële weerspiegeling van de natuurlijke orde, stemt niet overeen met de zintuiglijke ervaring. Het minste wat je mag verwachten van een verklaringsmodel dat van overeenstemming zijn principe maakt, is dat het 'overeenstemt' met hetgeen het wil verklaren. In de zintuiglijke ervaring geldt volgens Virno de wederzijds afhankelijke formele causaliteit. In de ervaring heb je een indruk, met gradaties, van factoren die samenkomen in de tijd. Die indruk kan intens zijn, geconcentreerd, verstrooid of mat en hij wordt per definitie gevoeld. Ervaring veronderstelt dus een reëel, feitelijk perspectief, een 'esperiente' zoals men dat zo mooi noemt in de Italiaanse pragmatiek.<sup>29</sup> De laatste termen waarop een materialisme zich baseert, zijn pijn én genot.

## Act en vermogen

Net als Agamben ziet Virno mogelijkheden in niet-werk of onwerkzaamheid. Er is een tijd van werken en er is een tijd van niet werken. Het ziet er evenwel naar uit dat Virno met het 'niet-werk' toch nog iets anders voor ogen heeft dan Agamben. Zoals eerder opgemerkt vertrekken beide auteurs van reflecties over kunst en baseren zich op dezelfde auteurs zoals Hegel, Heidegger, Benjamin. Agamben blijft dichter bij dit oorspronkelijke

<sup>29</sup> In de thematische structuuranalyse binnen de taalkundige pragmatiek maakt men in het Italiaans onderscheid tussen 'agente' (handelend), 'paziente' (lijdend/ondergaand), 'esperiente' (ervarend), 'causa' (oorzaak), 'possessore' (bezittend). De categorie van 'esperiente' bevindt zich tussen 'agente' en 'paziente', of is de beide tegelijk en is semantisch enkel van toepassing op 'levende mensen'. Cfr. Sobrero, A.A. (cur.), *Introduzione all'italiano contemporaneo. Le strutture*, Laterza, Roma-Bari, 2008

uitgangspunt, bij kunst, bij de symbolische orde, bij de rol van verbeelding, en ook bij de genoemde auteurs die hij gebruikt. Virno daarentegen besteedt meer aandacht aan de gewone productieorde en vandaar aan de verandering die arbeid heeft ondergaan in de laatste decennia. Het heeft iets ironisch: Agamben dient zich aan als fenomenologisch existentiële denker gevormd in de school van Heidegger terwijl Virno de analytische traditie van Frege en Wittgenstein gestand doet. En toch suggereren Agambens filologische reflecties metafysische diepgang en is menige tekst opaak en moeilijk te lezen, terwijl Virno al zijn kunnen richt op een rake en herkenbare beschrijving van de werkelijkheid zoals die zich hier en nu aan hem en aan ons aandient. Dit is een eerste verschil, dat Virno een gewone, sociologische realiteit zoals hij die aan den lijve ondervindt, probeert onder woorden te brengen. Agambens uiteenzettingen wasemen diepgang uit en zo ook het concept van onwerkzaamheid dat hij voorstelt. Het niet-werk komt aan de sociologische oppervlakte van de actuele productie en economie en is overigens thema van menig socioloog of politicoloog.<sup>30</sup> Op het eerste gezicht lijkt Virno meer op te hebben met de materie en de zintuiglijke waarneming en verklaart hij zich tot een marxist; Agamben laat zich niet in die zin uit. Al snel merk je evenwel dat de nabijheid van Marx' teksten, materialisme of ervaring niet het punt is waarin hun opvattingen van elkaar verschillen. En ook wat Heidegger en Benjamin betreft, zie ik analogie: de zwaarte en tragiek van de ene analyse wordt opgelicht door de lichtvoetige artistiekeerigheid van de andere. Arbeid die, zoals Arendt leert, verbonden is met het biologische levensproces en een directe relatie onderhoudt met de dood via het individuele persoonlijke levenstraject (Heidegger), heeft tegenwoordig een lichtheid van de symbolische orde overgenomen en met die lichtheid ook allerlei andere kenmerken binnengehaald: de leegheid die altijd heerst achter voorstellingen die men bereidt op de publieke scène, de ondoelmatigheid van het spel, de ongerichtheid en wendbaarheid die typisch zijn voor de vrijheid van de vrije tijd, of als er toch enige gerichtheid is, dan op zichzelf zoals van het zintuiglijke genot, van gevoelens in het algemeen en van in zichzelf reflecterende kunstige dansbewegingen.

Verschillende auteurs en ook Negri zien in het oeuvre van Agamben twee denkers aan het werk wat tevens een manier is om de blijkbaar onvermijdelijke paradox het hoofd te bieden. Ik herhaal nog eens de formule waarin dit wordt uitgedrukt. De ene Agamben komt op de proppen met het concept van 'naakte leven' dat volgens Negri de kwestie van arbeid uitsluit van het domein van theorie.<sup>31</sup> Virno neigt tot een gelijkaardige kritiek als hij het heeft over een 'in se onpolitieke denker'.<sup>32</sup> Het 'naakte leven' zou ook tegengesteld zijn aan Spinoza's notie van cupiditas of potentiële en lichamelijke genot, een notie die Negri inzet als alternatief voor de, opnieuw door Agamben gehuldigde, aristotelianse 'potentialiteit'. Nochtans wordt

30 Cfr. Christian Marazzi, Jeremy Rifkin, Richard Sennett

31 Negri in Calarco & De Caroli, 2007: 109-126; Negri in *Il Manifesto* 26/7/2003, p. 13; Cfr. *Canon 2*, pp. 290-292

32 De la Durantaye, 2009: 12

van Spinoza het immanente materialisme geroemd en kan men moeilijk ontkennen dat diens principiële benadering van de ‘potentia’ eerder aristoteliaans aandoet. Nog ingewikkelder wordt het als Negri de andere Agamben situeert in het voetspoor van niemand minder dan... Spinoza. Vermoedelijk hebben we hier te maken met een intrinsieke en theoretisch niet beslisbare moeilijkheid. De confrontatie met Virno laat toe de kwestie helderder te formuleren. Hij beroept zich immers net als de door hem als onpolitiek bestempelde denker op Aristoteles maar zijn redenering loopt anders uit. Zijn meest onderbouwde uiteenzetting over de aard van potentialiteit en actualiteit is in *Il ricordo del presente* waar hij zich confronteert met precies dezelfde aristoteliaanse tekst als Agamben doet voor zijn kritiek op Negri (zonder evenwel naar een van de twee te verwijzen), met name de uiteenzetting over act en vermogen.<sup>33</sup> Het centrale argument in de uiteenzetting is dat vermogen en act zowel door tijd worden gekenmerkt als kenmerkende concepten zijn voor tijd. Daarom is het noodzakelijk niet alleen op het voorbijgaan of de tijdsordening als dusdanig te focussen maar vooral op de orde van hetgeen voorbijgaat oftewel op het voorbijgaan van hetgeen ordent. Aristoteles analyseert de relatie vanuit drie perspectieven, eerst met nadruk op de chronologie en vervolgens met nadruk op de ontologische constitutie van de tijdsordening met betrekking tot logica/vorm en tot essentie/inhoud. Het eerste perspectief leidt tot een dubbelzinnigheid: het vermogen gaat de act vooraf maar komt er ook na. Volgens Virno komt deze dubbelzinnigheid voort uit het willen plaatsen in de chronologie van de categorie van het vermogen die evenwel datgene beschrijft wat niet in de tijd valt. Het eerste perspectief wordt derhalve verworpen. De inzet van de aristoteliaanse analyse van vermogen en act met betrekking tot het begrip/de vorm en tot het wezen/de inhoud is niet het voorbijgaan van de chronologie maar de tijdsorde zelf. In deze perspectieven bevestigt Aristoteles de prioriteit van de act. Wat begrip betreft, de vormelijke logica dus, is het vermogen datgene dat de capaciteit heeft om over te gaan in actualiteit. Dit betekent dat er geen definitie of naam voor het vermogen kan zijn zonder een voorafgaand bewustzijn van een corresponderende act. De logische prioriteit van de act is bijgevolg duidelijk. Wat de inhoudelijke essentie betreft, brengt Aristoteles de ‘eerste beweging’ in, het absolute begin van de oorzakelijke keten. De eerste beweging moet altijd in act zijn en opnieuw is de prioriteit gesteld. Volgens Virno komen we met deze analyse evenwel geen stap verder: de redenering is paradoxaal en vooral onbevredigend omdat ze niets duidelijk maakt over de verhouding van act tot vermogen die gevat is in de tijd en tegelijk de tijd vormt.

Hij bekijkt de zaak daarom opnieuw gebruikmakend van dezelfde ingrediënten. Voor Virno is vermogen geen potentiële act en ook geen spectrale antifiguur van een act; vermogen is niet actualiseerbaar. De relatie van ver-

33 Virno, P., *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999, pp. 49-118; Negri bekritiseert Virno op dit punt, volgens mij onterecht, en leest in diens analyse een naturalisme, aristotelisme en dus reductie van het collectieve tot identiteit. Cfr. Gielen & Lavaert, *Art & Common. A Conversation with Antonio Negri*, 2010

mogen tot act is een negatieve relatie waarvan de scharnier een tijdsverschil is tussen 'niet nu' en 'nu'. De act correspondeert met tegenwoordigheid, aanwezigheid, 'nu' omdat ze de voortdurende 'niet nu' waarop ze steunt, terzijde en achter zich laat. Het vermogen is het permanente 'niet nu', het niet chronologische, onbepaalde verleden dat volhardt zonder verandering en dat niet aanwezig is maar wel reëel en in die zin ook nooit geheel afwezig. Het paar vermogen-act waarin 'niet nu' en 'nu' elkaar confronteren is het toneel van een diachronie en van een samenvallen in de tijd. In termen van tijdelijke ordening is het vermogen vóór de act en heeft het de vorm van een vóór zonder datum of de zijswijze van het onbepaald verleden, zoals in de Italiaanse taal de werkwoordsvorm 'imperfetto' (de onvoltooid verleden tijd). In termen van chronologisch voorbijgaan zijn vermogen en act tegelijkertijd en is het vermogen de schaduw van de act. Virno stelt dat het ontkennen van die gelijktijdigheid de relatie van vermogen tot act ononderscheidbaar maakt op een fatale manier. Deze relatie correspondeert overigens niet met de soevereine ban zoals Schmitt het begreep (om de relatie tussen geweld en de wet te stellen) en evenmin zoals Agamben, in navolging van Benjamin, begreep (om die relatie tussen wet en geweld te ontmaskeren en ontcrachten). We zullen later zien dat Virno op deze kritiek enigszins terugkomt hoewel hij nooit zal spreken over soevereine 'ban', maar de nuance is miniem.<sup>34</sup> Interessant is dat hij het historisch materialisme van Marx herinterpreteert in het licht van het paar vermogen-act. Kenmerkend voor het kapitalisme is dat arbeidskracht een vermogen is dat verhandeld wordt op de markt. Zo is het kapitalisme een wijze van sociale organisatie die aan de discrepantie tussen vermogen en act een pragmatisch, empirisch en economisch belang toekent. Het kapitalisme maakt de meta-geschiedenis tot geschiedenis en realiseert iets in de feiten wat van nature tot de abstracte categorie van de niet feitelijkheid behoort. Volgens Neilson leidt Virno's analyse dankzij dit inzicht tot een andere versie of een ander begrip van Agambens 'naakte leven'.<sup>35</sup> Het levende lichaam wordt het substraat van de productiecapaciteit, het tastbare teken van het vermogen of het objectieve simulacrum van niet geobjectiveerd werk. Wat "echt telt in het productief proces, is wat Agamben 'naakte leven' noemt en dat niets te maken heeft met biografische kwaliteiten, gemaakte ontmoetingen, verworven competenties of gerealiseerde werken van afzonderlijke individuen; het is het naakte biologische proces dat drager is van dit vermogen dat op zich onhanteerbaar is maar nu de belangrijkste waar is geworden, met name de arbeidskracht".<sup>36</sup> Biopolitiek ontstaat uit de arbeidskracht, niet omgekeerd: "men beheert het leven omdat het vermogen tegenwoordig het meeste telt op de arbeidsmarkt, het vermogen als dusdanig dat nog geen act is geworden".<sup>37</sup> Virno komt

34 Zie Contrapunt 19, pp. 431-437

35 Neilson (2004); cfr. Canon 2, pp. 296-297

36 Virno in Lessico marxiano, 2008: 113 "ciò che veramente conta nel processo produttivo è ciò che Agamben chiama 'nuda vita' che nulla ha a che vedere con le qualità biografiche, gli incontri effettuati, le competenze acquisite o le opere realizzate dei singoli individui; è il nudo processo biologico depositario di quella potenza, di per sé impalpabile, diventata la merce principale, ovvero la forza lavoro"

37 o.c., p.115 "si governa la vita perché, ormai, ciò che più conta nel mercato del lavoro è la potenza in quanto potenza non ancora diventata atto."

tot een begrip van biopolitiek (begrip waar hij in het algemeen niet veel gebruik van maakt) dat overeenstemt met Negri's (en Hardts) nadruk op de productieve aspecten van een mensenleven. Hij doet dit evenwel via een lectuur van Aristoteles die meteen ook een antwoord geeft op Agambens kritiek op Negri. Agamben heeft wel degelijk iets van de politieke structuur van de hedendaagse maatschappij begrepen maar hij is fout (volgens Virno) wanneer hij constituerende macht herleidt tot hetzelfde als soevereiniteit. Door de nadruk te leggen op het 'naakte leven' en de 'uitzonderingstoestand' verdwijnt de kwestie van het historische proces van de productie van abstractie en de abstractie van de productie, en daarmee verdwijnt ook de klassenstrijd. De discussie met Agamben heeft te maken met waar je op moet focussen, wat benadrukken. Het beslissende argument of motief voor de ene of andere nadruk is verbonden met effectiviteit en een bepaald perspectief, dat van de 'werker' met name. Door de biopolitieke kwestie te plaatsen bij het vermogen van de arbeidskracht opent Virno nieuwe perspectieven van politieke strijd en van exodus.<sup>38</sup> Hij doet dit met een aristotelianse en vaak logisch analytische rigueur, argumenteert tegen het overhaaste enthousiasme, en zet een rem op het optimisme van Negri.

### Leven als kunst

Een materialistisch perspectief van onderuit en van binnenuit leidt in de antropologie van Virno tot de stelling dat het esthetische moment beslissend is in elk van de menselijke prestaties. Typisch voor het mensdier is zijn creativiteit. Het is maar één stap van creativiteit naar de taalkundige creativiteit, en naar kennis en politiek. Menselijk handelen en spreken zijn altijd creatief. In de huidige maatschappij van kenniseconomie en communicatie waarin vernieuwing, wendbaarheid en creatief denken dagelijkse imperatieven zijn, zou je verwachten dat omtrent creativiteit de meest geavanceerde onderzoeksprogramma's lopen en heel veel denkwerk wordt verricht, aldus De Carolis in zijn recensie bij de heruitgave van het werk *Creatività* van de Italiaanse filosoof Garroni.<sup>39</sup> Virno die veel heeft opgestoken van Garroni, schrijft het voorwoord bij deze heruitgave; De Carolis op zijn beurt en op eigen wijze volgt, herhaalt en reproduceert in zijn recensie Virno's redenering en vormt zodoende nog eens een voorbeeld van de werkvorm die hier gethematiseerd wordt. De feiten spreken de verwachtingen echter tegen: kennisproductie, theorievorming en onderzoeksprojecten stellen zich tegenwoordig tevreden met voorgeprogrammeerde stereotiepe actieschema's die elk onverwacht element uitsluiten. Het gamma van keuzemogelijkheden wordt zoveel mogelijk beperkt, het hypothetische denken gebannen, de kennisactiviteit een invuloefening. "De postfordistische economie bevat meer denken dan aanwezig is in de universiteiten en ze bevat meer politiek dan wat er gebeurt in de politiek

38 Op exodus kom ik terug in *Contrapunt* 19, pp. 430-431

39 De Carolis, M., 'La natura della creatività' in *Il Manifesto* 5/3/2010, p. 11; Garroni, E., *Creatività*, Quodlibet, Macerata, 2010; Virno, P., 'Per una storia naturale della creatività' in Garroni, 2010: 7-41



zelf. En dan heb ik het over politiek in de zin zoals Machiavelli dat bedoelt, in de zin namelijk van kunst van de mogelijkheden: die kunst behoort meer tot postfordistische productie en het economische leven dan tot de bestaande instellingen van wetenschap en politiek”.<sup>40</sup> Een instructief voorbeeld is Chomsky. Aan hem de verdienste het thema van de taalkundige creativiteit opnieuw te hebben gesteld. De linguïst onderscheidt twee soorten creativiteit: er is een beperkte soort ‘rule-governed creativity’ en er is een radicale ‘rule-changing creativity’ waarbij die tweede belangrijker soort meteen wordt verheven tot een mysterie en zo weggehaald uit het onderzoeksgebied van denken en wetenschap. Door dit te doen, bevestigt Chomsky de oude romantische idee omtrent creativiteit als iets ongrijpbaar, onvoorwaardelijk, vrij van veronderstellingen en vaak dus ook elitair, geniaal, soeverein, goddelijk geïnspireerd. Chomsky spreekt over creativiteit zoals men sinds Descartes spreekt over vrijheid. Het postmoderne denken breekt noch met de moderne opvatting van vrijheid noch met de romantische idee van geniale creatie. “Van Dewey met zijn essay over de ‘creatieve democratie’, over Marcuse tot en met Chomsky zelf, verplaatst de democratische traditie van radicale en libertaire stempel steeds duidelijker het accent van menselijke vrijheid naar creativiteit – en maakt aldus van de mens als juridisch subject een subject van vernieuwing en ‘kunstenaar van het leven’ – terwijl ondertussen de nieuwe wetenschappen de creativiteit uitsluiten van het gebied van legitieme onderzoeksobjecten. Zo wordt de typische moderne paradox geïnstalleerd dat we over alles kennis (kunnen) hebben uitgezonderd over wat er werkelijk toe doet.”<sup>41</sup>

Er is een andere opvatting nodig zowel van vrijheid als van creativiteit. Virno vindt deze bij Garroni die de paradox overwint en ons daarom inzicht geeft in onze actualiteit. Er is geen breuk tussen het wetenschappelijk onderzoek en de artistieke praktijk: het esthetische moment is beslissend in elk van de menselijke kennisprestaties. En het gaat nog verder: creativiteit is de wijze waarop het mensdier zich aanpast aan de omgeving. “Garroni verwijst voortdurend naar de ethologie, de evolutietheorie en de genetica”.<sup>42</sup> Hij beweert dat creativiteit gelijk is aan het typisch menselijke vermogen om gedragingen en voorstellingen te wijzigen. Ergo, creativiteit is niet een luxe voorbehouden voor de happy few maar heeft te maken met het overlevingsinstinct en met het naakte leven. Als creativiteit aanpassing aan de omgeving is, moet je de aanpassing aan de omgeving ook definiëren met categorieën van de esthetica. Deze naturalistische opvatting van creativiteit is een zeer belangrijke stap, niet zozeer omwille van wat ze positief inhoudt doch omwille van wat ze uitsluit. De naturalistische opvatting sluit namelijk uit dat er een rijk van onvoorwaardelijke vrijheid zou bestaan wat op zich niets zegt over

40 Gielen & Lavaert in De Bruyne & Gielen, 2009: 44

41 De Carolis, 2010: 11 “A partire dal saggio di Dewey sulla ‘democrazia creativa’, per giungere a Marcuse e poi allo stesso Chomsky, la tradizione democratica di stampo radicale e libertario ha spostato in modo sempre più netto l’accento dalla libertà alla creatività dell’uomo – da ciò che fa dell’uomo un soggetto giuridico a ciò che lo distingue come soggetto dell’innovazione e ‘artista della vita’ – proprio mentre i nuovi saperi escludevano la creatività dal novero dei legittimi oggetti di ricerca, ribadendo così il paradosso, tipicamente moderno, per cui possiamo conoscere tutto tranne ciò che conta veramente.”

42 Virno in Garroni, 2010: 13 “Garroni fa continuo riferimento, qui, all’etologia, alla teoria dell’evoluzione, alla genetica.”

structuur en effectieve modaliteit van de innoverende praktijk. Op de vraag waarin die structuur en modaliteit dan precies bestaan, vinden we bij Garroni ook een antwoord waar we mee verder kunnen. Creativiteit is geheel besloten in de wijze waarop we een regel toepassen in een bepaald geval, of een algemeen beginsel gebruiken in een uniek en onherhaalbaar moment. De toepassing is de authentieke plaats waarin de innoverende actie verwijlt: creativiteit 'vindt plaats' in de toepassing. Virno ziet aan de basis van dit antwoord twee vooronderstellingen. Eén: creativiteit veronderstelt de aanwezigheid van regels en manifesteert zich enkel in de loop van hun uitvoering. Twee: geen enkele regel geeft sluitend aan hoe men hem dient toe te passen in een bijzonder geval. Tussen de regel en de effectieve realisering gaapt met andere woorden een kloof zodat eenzelfde regel kan aanleiding geven tot veel verschillende en onderling contrasterende acties. De kloof werkt in de twee richtingen en legt in die twee richtingen een soort van creatieve sprong op. Geen enkele regel kan vooraf alle voorwaarden van zijn toepassing bepalen en dus zal men zich altijd voor een uitzonderingstoestand kunnen bevinden waarin de regel dient herdacht en herschreven te worden. Omgekeerd, ook de meest volledige verzameling van gevallen zal onvoldoende zijn om een regel uit af te leiden. Inductie en deductie plaatsen je altijd voor de kloof. De stap vooruit van Garroni is dat hij 'toepassing' en 'creativiteit' op elkaar laat rijmen, dat hij de methodes om gewoontes en epistemologische paradigma's te veranderen herleidt tot de veelvuldige wegen die men kan inslaan of nieuw aanleggen wanneer men een regel in bijzondere omstandigheden toepast. Er bestaan onveranderlijke, genetische en aangeboren condities die niet alleen de culturele en historische veranderlijkheid mogelijk maken maar die de veranderingen ook opleggen. Regel maakt creativiteit mogelijk en noodzakelijk. De verbale taalpraktijk toont deze verknoping van regel en creativiteit zeer duidelijk en Garroni verwijst naar Saussure, Benveniste, Chomsky, etc., maar de auteur die hem voorbij Chomsky brengt, de waarlijk avant-garde auteur, is Kant. Het samengaan van verbeelding en intellect waarin Kant de echte motor van de rationele activiteit herkende, is het beginsel van creativiteit en bijgevolg van elke soort culturele productie. "Het reflecterend oordeel, hoewel een essentiële component van elke praktisch intellectuele activiteit, is als dusdanig noch praktisch, noch intellectueel, maar is esthetisch".<sup>43</sup> Garroni wordt nooit moe te herhalen, en Virno evenmin, dat men onder 'esthetisch' evenwel niet enkel en in de eerste plaats het artistiek schone dient te begrijpen doch wel de verschillende wijzen waarop wij mensen bepaalde universele wetten concretiseren om ons aan te passen aan de omgeving. Door het geheel van de esthetica te identificeren met een van zijn onderdelen, met name kunst, doet men onrecht zowel aan het geheel als aan het onderdeel dat men wilde privilegiëren. 'Kunst is de niet kennismatige specialisering van iets dat als noodzakelijke voorwaarde behoort tot kennis zelf', luidt de definitie van Garroni.<sup>44</sup> Dit

43 o.c., p. 24 "Il giudizio riflettente, sebbene costituisca un tassello essenziale di ogni attività pratico-intellettuale, non è però, in quanto tale, né pratico né intellettuale, ma estetico."

44 o.c., p. 175

‘iets’ is het oordeelsvermogen, en kunst is een niet kennismatige specialisering omdat ze boven of naast de theorie is geplaatst, op een metaniveau. In de poëzie of muziek gaat het over het gebruik van aprioricategorieën, het functioneren van het oordeelsvermogen. De kunstwerken zijn empirische objecten waarin de ervaringsmogelijkheid gematerialiseerd is en die het oordeelsvermogen tonen.

### Virno's werk, het zoeken naar een goede levensvorm en de kunst van het spreken

“Tussen de canon van het juiste leven en het onderzoek naar de beste manier om te spreken verloopt een onmiddellijk zichtbare familiariteit”.<sup>45</sup> Met deze woorden begint Virno het tweede deel van *Convenzione e materialismo* dat nu de kwestie stelt van ethiek of het najagen van een goed leven. Praktijk betekent poiesis en praxis; dit is het gedeelte waarin hij zich op de ‘zuivere’ praxis instelt. “Men zou kunnen zeggen dat ethica en retorica zich kruisgewijs tegenover elkaar verhouden, als basis en as, of als een windroos”.<sup>46</sup> Al naargelang de ethische kwesties formeel of inhoudelijk benaderd worden, moet men niets weten van de inspanningen en mooie woorden van de retoricus (Kant, het formele model) of omvat en omhelst men ze juist (Hegel, het inhoudelijke model). Dezelfde twist tussen vorm en inhoud als met betrekking tot arbeid komt terug, en Virno lanceert tegen de beide mogelijkheden ook opnieuw een derde model waarin hij vormelijkheid en retoriek ziet samengaan. Het kantiaanse vormelijke model ontleent aan de kritiek van de moraliteit haar sociale dimensie terwijl het hegeliaanse inhoudelijke model met retoriek de sociale dimensie wel erkent maar de kritiek van moraliteit negeert. Van het formele model onthoudt hij ook de wanverhouding en dissonantie: er is altijd een ‘buitensporigheid’ van de effecten ten aanzien van wat men wou bereiken. Virno zoekt ethiek in het vormelijke, voorwaardelijke, bijzondere, niet normatieve en meer concreet in de richting van het gewone, de gewoontes, het geregelde of de reeks van handelingen die men herhaalt. Hij ziet de gewoonte als een opeenvolging van nieuwe ‘sporen’, als een familiair handelen dat zijn eigen verblijf bouwt, als een taalkundig spel dat niet op voorhand (voor het zich vormt) zichtbaar en aanwijsbaar is, dat slechts te ervaren is wanneer men het opbouwt, vormt. De gewoonte is een gemeenplaats. Het vormen van een gemeenplaats is een creatieve, innoverende activiteit. Ethiek, of het zoeken naar een goede levensvorm, is gericht op de vorming van gemeenplaatsen. Dit is vormelijk want deze gemeenplaats is niet vooraf vastgelegd maar valt samen met de activiteit die ze in het leven roept. Zo behoudt ethiek de mogelijkheid tot vernieuwing. De formele, bijzondere, niet normatieve ethiek is onlosmakelijk verbonden met de activiteit van taalkundige betekenistoekenning. Hij staft deze bewering door elk van de

45 Virno, 1986: 95 “Fra il canone della vita giusta e la ricerca del miglior modo di dire passa una familiarità immediatamente visibile”

46 Ibid. “Si potrebbe dire che etica e retorica si dispongono a forma di croce, come ascisse e ordinata, o rosa dei venti.”

bepalingen van ethiek – haar vormelijkheid, bijzonderheid en niet normativiteit – te zien als taalkundige bepalingen. Elk van deze bepalingen staat in verband met tropen van de retoriek.

Op deze plek voert Virno een excursus in waarmee hij van dit vrij theoretische betoog midden in zijn eigen leven stapt en de filosofische kwestie verbindt met een voor hem pijnlijke en dagelijkse realiteit, namelijk die van de gevangenis. Hij buigt zich over het fenomeen van de ‘spijtoptanten’ en titelt de excursus “over de cultuur van het berouw”.<sup>47</sup> In het begin van de jaren 80 ontstaat in Italië het fenomeen van het ‘pentitismo’. Dit betekent dat beschuldigen van georganiseerde misdaad (terrorisme en mafia) die breken met hun zwijgplicht en meewerken met gerecht en politie (uit de biecht klappen) op basis van hun medewerking strafvermindering en kwijtschelding kunnen krijgen. Dit fenomeen heeft de vernietiging van het terrorisme (helaas niet van de mafia) bewerkstelligd maar tevens de poort geopend naar afgrijpselijke gerechtelijke dwalingen. Virno’s verhaal is daar nog maar een licht variant van.<sup>48</sup> Mensen werden veroordeeld zuiver en alleen op basis van ‘getuigenissen’ van wie in aanvang en per definitie een medestander of medepllichtige was. Het spreekt vanzelf dat willekeur hierbij troef was. Om terug te komen op de titel van de excursus, ik veronderstel dat hierin een verwijzing te lezen is naar Foucault die wijst op de rol van biecht en berouw in de moderne disciplineren van de maatschappij en vooral op de tegenstelling van deze specifieke talige praktijken met een ethiek op materialistische leest geschoeid en een politiek die niet op soevereiniteit is gebaseerd.<sup>49</sup> Berouw en biecht zijn onlosmakelijk verbonden met een christelijke moraliteit en gaan goed samen met het soevereiniteitsprincipe. Virno ziet het ‘berouw’ van de ‘spijtoptanten’ als de achterkant, het negatief, van alle veranderingen die het idee van politiek in de laatste decennia heeft ondergaan. Pijnlijk en treurig is dat de honderden naamloze, anonieme spijtoptanten aan het fenomeen van het ‘pentitismo’ of ‘berouw’ een objectiviteit hebben toegekend en het gewicht van een sociale houding. De voedingsbodem voor het fenomeen is een thematiek die bijzonder levendig was in de beweging van de jaren 70 en die toen ook een positieve waarde had, namelijk een kritiek op de politiek. In aanvang was deze kritiek, ook voor de latere ‘pentito’, geïnspireerd door het zoeken naar een goede levensvorm en dus door ethiek als een kritische moraliteit, als een kritiek op

47 o.c., p. 143 “Excursus sulla cultura del pentimento”

48 De zaak tegen Sofri, Bompressi en Pietrostefani strekt zich uit tot vandaag, en Negri die om hun zaak kracht bij te zetten, terugkeerde uit zijn Franse ballingschap, diende de resterende jaren gevangenisstraf (waartoe hij ondanks alles werd veroordeeld: 30 in 1983 die in 1986 in beroep tot 13,5 waren teruggebracht enkel voor ‘bendevorming’ en daarna weer vermeerderd met 3,5 voor feiten tijdens betogingen in de jaren 70, dus 17 jaren bedroeg zijn gevangenisstraf) uit te zitten. Sofri, Bompressi en Pietrostefani werden veroordeeld op basis van de uiterst twijfelachtige en zichzelf tegensprekende getuigenis van ‘spijtoptant’ Marino die in ruil voor zijn getuigenis werd vrijgesproken. Velen schreven over de zaak van Sofri zoals ondermeer: Ginzburg, C., *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*, Einaudi, Torino, 1991; Dario Fo schreef een toneelstuk geïnspireerd op de zaak: *Marino libero! Marino è innocente!*, Einaudi, Torino, 1998.

49 Foucault, M., *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976

politiek in naam van de liefde, van een goed leven en van een toekomst. Door een verandering van de politieke krachtsverhoudingen die de kritische moraliteit op de proef stelt, meer van haar gaat vergen en haar taak moeilijker maakt, verlaat de spijtoptant de eerdere ethische houding en haar complexiteit. Hij maakt slagzij. Hij verlaat de kritische houding van verzet om een moralistische figuur par excellence te worden, een aanhanger van universele waarden en iemand die zich aan universaliteit en aan de nieuwe politieke krachtsverhoudingen conformeert.

Het feit dat ethiek in taalpraktijk zit, levert geenszins een positieve bepaling op, noch in de zin dat er iets positief uit voortkomt of in besloten ligt, zoals wordt getoond met het spijtoptantenverhaal, noch in de zin van een inhoudelijk model. Geen positieve bepaling betekent dus ook geen model voor moraliteit. De taalkundigheid van de ethische instantie kan aldus verduidelijkt worden: de ethos heeft betrekking op het vermogen tot betekenisvorming van taalpraktijk, niet op het vermogen tot communicatie. Daaruit volgen twee dingen. Ten eerste, het subject van de uitdrukking met zijn veelvuldige relaties vult niet langer de scène en zijn plaats wordt ingenomen door wat in de uitdrukking zelf gebeurt, door de wijzen waarop de sociale schering van de taaluitingen voortdurend verandert en opnieuw wordt gearticuleerd. De verbinding ethos/taalpraktijk gaat niet meer over de inventio en de dispositio maar over de elocutio, de derde taak van de redenaar, de stijlleur. Ten tweede, de plicht tot spreken geldt daarmee niet langer. De niet verbale handelingen zoals stilte en terughoudendheid moeten bijgevolg ook gezien worden met betrekking tot figuren van de elocutie of stijlleur. Zowel een stilzwijgen als een woordelijke uitdrukking kan metaforisch en metonymisch zijn. De ethiek is in de 'heteronomie' die tegelijkertijd de betekenaar en de betekende met elkaar verbindt en van elkaar scheidt, en dit gebeurt in de ruimte tussen de toestand van de dingen en haar taalkundige repliek. De afwezigheid van objecten in de ethische overdracht toont dat wat in de gewoonte gebeurt, geen betrekking heeft op deze of gene bepaalde inhoud maar op de vorm zelf van een stijlfiguur. De stelling die stijlfiguren als oorspronkelijke conditie van betekenisstoekenning ziet, en die dus het afgeleide karakter van het metaforische spreken ontkent, wordt door Virno beaamd en onderschreven. Het is immers de metafoor die het onderscheid tussen 'eigen(lijk)' en 'oneigen(lijk)' mogelijk maakt. Spreken is per definitie metaforisch en creatief. De ethische afleiding is iets dat volgt en tussenbeide komt in een 'eigen' waarvan de semantische inhoud historisch geconsolideerd is. De ethische configuratie van een 'gewoonteplaats' heeft de vorm van een metonymie. Metonymie is de verplaatsing van een globaal concept naar een van zijn componenten. Gewoonte is precies dit privilegeëren van een bijzonder aspect binnen een gegeven context van regels en technieken. In de gewoonte wordt niet een algemeenheid duidelijk maar iets als een 'deel' van die algemeenheid door het effect van de metonymische verplaatsing maar dat eigenlijk toegevoegd wordt aan de reeds bekende delen en zo het hele plaatje wijzigt. Virno besluit zijn uiteenzetting over hedendaagse ethiek met een reflectie over

gemeenplaatsen, de 'luoghi comuni'. Gemeenplaatsen zijn geen stereotiepe banaliteiten maar de zeer algemene vormen waar we op terugvallen wanneer we om het even welk argument behandelen. Het zijn de lege categorieën die op zich geen zin hebben maar die noodzakelijk zijn om een zin te vinden. De paradox bestaat erin dat ethiek over geen enkele bepaalde inhoud beschikt maar wel in interactie treedt met de gemeenplaatsen van de context waarin men leeft. Het zoeken van een levensvorm, ethiek dus, bestaat in de kritiek en analyse van de gemeenplaatsen die in elk van ons spreken en handelen vervat zijn: de abstracte universaliteit van arbeidskracht, de analytische paradigma's van het general intellect, de conventionele taalgebruiken. Zo is een materialistische ethiek; ze verbindt de ervaring van eindigheid en contingentie met de idee van uniciteit zonder aura en herhaalbaarheid van de ervaring. "Alles in beschouwing genomen is het materialisme niets anders dan de filosofie van de eenheid van leven en filosofie".<sup>50</sup>

50 Virno, P., *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*, Ombre corte, Verona, 2002, p. 11 "Il materialismo, tutto sommato, non è altro che la filosofia dell'unità di vita e filosofia."

## Contrapunt 18      Words words words

### Woorden met woorden

Als het materialisme echt begaan is met de concrete leefomstandigheden van mensen in onze maatschappij van 'veralgemeende communicatie', dan moet het zich bezighouden met logica en taalkunde. Dan moet het doen zoals Feuerbach met de theologie die hij identificeerde als een projectie van wereldlijke realiteit en gewone menselijke verlangens. Dan moet het in constructies van de taal filosofie het profiel herkennen van het zintuiglijk en eindig bestaan van het behoeftige mensdier. Het voorbeeld volgen van Feuerbach, is wat Virno zich voorneemt te doen in *Parole con parole. Potere e limiti del linguaggio*.<sup>1</sup> De analogie met de religiekritiek is niet arbitrair gekozen. Reeds Hegel sprak over een 'goddelijke taal' en goddelijk is taalpraktijk gebleven zowel in de neopositivistische theorieën als in de goedgehumte hermeneutiek. Gedurende een hele eeuw heeft men 'God' overal waar hij stond vervangen door 'taal'. Zoals bij elke secularisering heeft men enkel de meubels van de ene kamer naar de andere versleept. We hebben vandaag echter nood aan een echte profanatie om in Agambens woorden te spreken en het is daarom "passend om direct het theologisch prototype te bevragen".<sup>2</sup> Het wordt hoogtijd om het radicaal eindig karakter van het menselijke taalgebruik te tonen. "De goddelijke natuur van het woord wordt spotvend bevestigd door de heersende sociale verhoudingen".<sup>3</sup> Virno heeft het uiteraard over het feit dat het communicatieve handelen in het actuele productieproces is geïntegreerd als een onmisbaar element. De pleitbezorgers van de ongebreidelde communicatiemaatschappij voelen zich goed in de bestaande orde. Daartegenover is de 'linguistic turn' van het materialisme dissonant erop gericht de grenzen van taalpraktijk te tonen. Een radicale kritiek formuleren op de denotatieve taalopvatting en een alternatief aanreiken vormen de belangrijkste ambitie van *Parole con parole*. Immers, "de paradoxen van de vooronderstelling (taalgebruik dat zichzelf voorafgaat) dienen opnieuw te worden verwoord als paradoxen van de context (invoeging van taalgebruik in de wereld)".<sup>4</sup> In zijn onderzoek zwijgt Virno over één filosoof, niet omdat hij onbelangrijk zou zijn maar omgekeerd, precies omdat hij het motief vormt voor de hele onderneming. Hij heeft het over Wittgenstein, de auteur van het *Tractatus logico-philosophicus*. "Tegenwoordig wordt dit werk verdedigd, in het beste geval, door er een rampzalige onderscheiding van Croce in te zien, met name tussen 'poëzie' (een of ander suggestief en over geciteerd speculatief aforisme) en 'niet poëzie' (een dorre logische structuur)".<sup>5</sup> Hij daarentegen interpelleert de *Tractatus* in zijn geheel, zonder die onderscheiding, "als het boek van de juiste vragen".<sup>6</sup>

1 Virno, P., *Parole con parole. Poteri e limiti del linguaggio*, Donzelli, Roma, 1995

2 o.c., 'Introduzione', p. VII "conviene interpellare direttamente il prototipo teologico."

3 o.c., p. VIII "La 'divina natura' della parola è beffardamente avallata dai rapporti sociali vigenti."

4 o.c., p. X "I paradossi del presupposto (linguaggio che precede se stesso) vanno riformulati come paradossi del contesto (inserzione del linguaggio nel mondo)."

5 o.c., p. XI "Oggi, nei migliori dei casi, quest'opera è difesa applicandole la sciagurata distinzione crociana tra 'poesia' (qualche suggestivo, e citatissimo, aforismo speculativo) e 'non poesia' (l'arida struttura logistica)."

6 Ibid. "come il libro delle domande giuste"

Het is dus vanuit een materialisme, dit wil zeggen vanuit een reëel perspectief hier en nu, in een kritiek op de onderscheidingen van de religie, en meer bepaald de onderscheidingen van het christendom, dat Virno de meest verscheiden taalkundige onderwerpen thematiseert. Het belang dat men hecht aan eigennamen, de paradox van de leugenaar, de analogie tussen een specifieke vorm van afasie en de modaliteit van het mogelijke, het logische statuut van de contingentie worden onderzocht vanuit een actueel perspectief en met de bedoeling ‘foute’ want onontwarbare onderscheidingen (zoals tussen ‘poëzie’ en ‘niet poëzie’) weer samen te brengen. Bijvoorbeeld Hegel die aanwijzende voornaamwoorden metafysisch overwaardeert en privilegieert ten koste van substantieven, komt in zijn taalkundige reflecties perfect overeen met de evangelische aansporing “om zich te onderwerpen en aldus verheven te worden”.<sup>7</sup> In navolging van Agamben brengt Virno tegen Hegel Benveniste in. Volgens de analyse van de Franse linguïst zijn de persoonlijke voornaamwoorden ‘ik’, ‘jij’, de aanwijzende voornaamwoorden en de bijwoorden van tijd en plaats, “*les actes discrets et chaque fois uniques par lesquels la langue est actualisée en parole par un locuteur*”.<sup>8</sup> De ‘hier’ en ‘nu’ wijzen enkel op het feit dat hier en nu een uitspraak bezig is, dat de contingente en onherhaalbare taaluiting waarvan de ‘hier’ en ‘nu’ een deel zijn, gaande is. De ‘ik’, ‘deze’, ‘hier’ en ‘nu’ wijzen op het vertelperspectief van de spreker, zijn ‘plaatsvinden’ in de wereld. Benveniste thematiseert dit gebeuren of plaatsvinden van de spreekact, de ‘invoeging van het discours in de wereld’. Het feit dat er taalpraktijk is, kan maar verklaard worden door te verwijzen naar een context, een wereld, die voorbij taalpraktijk is en die deze insluit: via het woord wordt een bereik ingesteld dat voorbij het woord gaat en waarin het woord ‘valt’. Een ander voorbeeld: Virno wijdt een hoofdstuk aan het ontologisch bewijs van het bestaan van God dat het belangrijkste exemplum vormt voor de idee van overeenkomstigheid tussen woorden en dingen.<sup>9</sup> Het vormt een normatief model van denotatie, het repertorium waaruit de referentiële macht van taalgebruik put. In de God van het bewijs wordt echter ook de ambiguïteit duidelijk van de notie van ‘verwijzing’.

### Enzovoort...

De hoeksteen van een materialistische antropologie die aansluit bij de evolutieleer en die tegelijk ook rekenschap kan geven van het functioneren van politieke instellingen en de betekenis van religieuze rites kan duiden, bestaat in drie fundamentele logische categorieën: de ontkenning, de

7 o.c., p. 9 “*Abbassati e sarai innalzato*”

8 Benveniste, É., *La nature des pronoms in Problèmes de linguistique générale*, 1, Gallimard, Paris, 1966, p. 251; Virno, 1995: 10

9 Ook Rudolf Boehm ziet in Descartes’ subjectbegrip zoals geformuleerd in het kader van het godsbewijs in de *Méditations* de voorwaarde tot realisering van het objectiviteitideaal. Dit is niet geheel dezelfde stelling als die van Virno die het heeft over het ontologisch godsbewijs als basis voor de denotatieve taaltheorie bij Anselmus van Canterbury en Nicolaus Cusanus eerder dan de *Méditations* en overigens steunt op Russell en Wittgenstein, maar de beide argumentaties ondersteunen elkaar: Boehm 1974: 186-197



modaliteit van het mogelijke en de regressie tot in het oneindige. Deze logische categorieën zijn immers de drie fundamentele kenmerken van het mensdier. De mens is het dier dat in elke zin het woordje 'niet' kan introduceren en dus altijd kan zeggen hoe de dingen niet zijn. De mens is het dier dat door middel van de uitdrukking 'het is mogelijk' de handigheid heeft om remedies te vinden in gedragingen die niet buiten hem om reeds zijn vastgelegd. De mens is het dier dat in zijn gedachten eeuwig kan teruggaan zoals in de formule 'enzovoort,... tot in het oneindige'. Deze drie logische categorieën, niets anders dan taalkundige structuren, vormen de logische basis van de metafysica. Zonder ontkenning, modaliteit van het mogelijke en oneindige regressie zijn kwesties als 'het zijn als dusdanig', 'de verhouding van één tot velen', 'waar of vals', 'zelfbewustzijn' of de 'historische tijd' niet denkbaar. Dit betekent ook dat eerste filosofie een natuurlijke tendens is van de mens als soort of geslacht.<sup>10</sup> De logische basis van de metafysica stemt overeen met een geheel van functies waarmee de mens zich aanpast aan zijn milieu en toont het geraamte van de passies die de mensensoort onderscheidt van andere dieren. Virno kent een privilege toe aan de logica en wat op hetzelfde neer komt, aan de talige structuren, vanuit een materialistisch standpunt en met betrekking tot de noodzaak zich te buigen over de natuur van het mensdier. Deze invalshoek botst met een psychologiserende benadering van de menselijke natuur en eveneens met de actuele cognitieve wetenschappen. Het is volgens Virno onvermijdelijk in het kader van een antropologie de polemieek te onderzoeken die Frege en Husserl een eeuw geleden hebben gevoerd tegen de reductie van logische tot psychologische categorieën.<sup>11</sup> Dit is een actuele kwestie want de cognitieve wetenschappen doen niets anders dan dit psychologisme in logica en sociologie in ere herstellen. Ze pretenderen de menselijke aard te beschrijven uitgaande van de individuele geest en zijn ervan overtuigd dat het feit dat wij mensen met velen zijn en er een relatie is tussen onze vele geesten niets toevoegt aan de definitie van die aard. In dit pretenderen en deze overtuiging bestaat het hele probleem. De cognitief wetenschappelijke benadering sluit al die fenomenen uit die slechts bestaan als 'transindividuele'

10 Virno heeft het over 'genere' wat men doorgaans vertaalt met 'soort'. Het woord treedt (bij hem en Agamben) op als Italiaanse vertaling van het marxiaanse 'Gattung' dat in het Nederlands tevens wordt vertaald met 'soort'. Het Italiaanse 'genere' is een omvattend begrip (nozione comprensiva) en een grammaticale categorie (il genere di una parola: maschile, femminile) wat als vertaling ook 'genus' of 'geslacht' mogelijk maakt en overeenstemt met het Duitse 'Gattung'. Virno leunt echter graag aan bij 'gewoon' taalgebruik wat in dit geval een argument vormt voor de 'menselijke soort': zie *Inventio* p. 348 en aldaar n20.

11 Virno, 2009/2010: 7-8. Ook Jocelyn Benoist en Claude Romano zien een gemeenschappelijke stam van het fenomenologische onderzoek en dat van de analytische filosofie; volgens hen betreffen de verschillende antwoorden van Frege en Husserl (die tot de tegengestelde stromingen aanleiding geven) eenzelfde probleem aan de basis. In die context confronteert Benoist bijvoorbeeld Heidegger met Wittgenstein in *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne éditeur, Paris, 2001. Zie ook: Benoist, J., *Représentations sans objets. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, PUF, Paris, 2001; Romano, C., *Il y a*, PUF, Paris, 2003. Een verkenning van deze nieuwe wending in de Franse fenomenologie ware interessant in het kader van Virno's denken en vormt voor mij een toekomstig project.

of 'collectieve' werkelijkheid; Virno heeft het met name over talen of politieke instellingen. Waarmee hij helemaal niet wil gezegd hebben dat een logische kritiek en een sociale kritiek op psychologisme hetzelfde zijn, of dat de realiteit van priemgetallen dezelfde is als de transindividuele werkelijkheid van religieuze rites of sociale feiten. Virno poneert juist de hypothese dat in de discrepantie tussen de (logische) 'geldigheid van gedachten' en de praktische (politieke en rituele) 'activiteit van het denken' iets belangrijks wordt gereveleerd over het mensdier en zijn omgeving. De discrepantie is functioneel in het overleven van een dier (de mens) dat geen vooraf vaststaande en onveranderlijke ecologische niche heeft. Het is nodig in te gaan tegen de psychologistische interpretatie van de logica opdat deze haar antropologische draagwijdte kan tonen. De negatie, de modaliteit van het mogelijke en de regressus ad infinitum hebben niets persoonlijks noch subjectiefs maar hun transindividueel karakter mag evenmin verward worden met dat van waarheidsuitspraken aangezien het aprioristructuren betreft. In feite zijn het exclusieve eigenschappen van het verbaal taalgebruik en hebben bijgevolg geen waarnemingsantecedenten. Ze hebben een reflexieve functie en toch zijn het ook deze logische, exclusief discursief intellectuele structuren die de articulatie tussen dit discursief intellect en een pregrammaticaal leven aflijnen. Meer specifiek signaleert de ontkenning de discontinuïteit tussen het symbolische niveau en het onderliggende niveau, is de modaliteit van het mogelijke het symbool van de asymmetrie tussen symbolisch en biologisch, en drukt de oneindige teruggang zowel eenheid als verschil uit tussen cultuur en biologie. "Het zijn deze logische dispositieven die feitelijk de verwevenheid van symbolisch en subsymbolisch niveau regelen, die de relatie met de omgeving helemaal kenmerken, die de vernieuwing van de levensvormen toelaten en de grammatica van politieke instellingen en religieuze rites bepalen".<sup>12</sup> De negatie, modaliteit van het mogelijke en regressus ad infinitum zijn een oneigenlijk deel van de antropologie. De verhouding tussen de totaliteit van de antropologie en dit oneigenlijk deel van de fundamentele logische categorieën heeft de vorm van een vicieuze cirkel. Als oneigenlijk deel van de antropologie is logica designans en designatum tegelijk, methodisch principe en onderzoeksobject. Deze duplicatie leidt tot zelfverwijzing en zelfverwijzing is dan ook een noodzakelijke voorwaarde wanneer men het over politieke instellingen, taal en rite heeft en niet wil vervallen in een karikatuur.

Na deze inleiding gaat Virno in *E così via, all'infinito. Logica e antropologia I* in op één van de drie categorieën: dit boekwerk is het eerste deel van een project dat elk van de drie categorieën kritisch wil analyseren en verbinden met een experimentele blik vooruit op taal of logica en politiek. Hij vraagt zich

12 Virno, 2009/2010: 12 "Sono questi dispositivi logici, infatti, a regolare l'intreccio tra piano simbolico e piano sub-simbolico, a qualificare da cima a fondo il rapporto con l'ambiente, ad attizzare e insieme a contenere l'aggressività intraspecifica, a consentire l'innovazione delle forme di vita, a determinare la grammatica delle istituzioni politiche e dei riti religiosi." Aangezien er lichte wijzigingen zijn in de boekpublicatie verschenen in september 2010 bij Bollati Boringhieri, Torino, citeer ik uit het manuscript. Bijvoorbeeld de 'Introduzione', in het manuscript pp. 5-13 waaruit hier wordt geciteerd, is in de gepubliceerde tekst sterk ingekort tot pp. 9-12.

af waarin de regressus ad infinitum precies bestaat en zoekt haar te plaatsen in de materiële wereld van de mensdieren. Hij zoekt ondersteuning bij verschillende auteurs die al of niet expliciet verschijnen in zijn analyse, zoals Wittgenstein en Kant voor algemeen principiële aspecten, Chomsky waar het over verbale taal gaat, Freud inzake de driften van het mensdier als soort. De regressie tot in het oneindige toont het falen of de onvolledigheid van een (logisch) bewijs. Men heeft het over oneindige regressie wanneer de oplossing van een cognitief of pragmatisch probleem niets anders doet dan hetzelfde probleem opnieuw stellen op een abstracter niveau. Het probleem stelt zich opnieuw, herhaalt zich en verwijst terug naar zichzelf: oneindige teruggang is uitdrukking van recursiviteit of zelfverwijzing. Precies recursiviteit kenmerkt het menselijke taalgebruik en onderscheidt het van niet verbale taalgebruiken van andere dieren. De grammaticale categorie van een zin is recursief: zinnen kunnen binnen andere zinnen worden ingebed en dit kan altijd verder herhaald worden. Recursiviteit is creatief, bijgevolg is ook de regressus ad infinitum creatief. De regressie is een zeer belangrijke antropologische vondst omdat ze de verknoping documenteert tussen de onomkeerbaarheid van de ontwikkelingsprocessen, de lijn of vernieuwing aan de ene kant, en de eeuwige terugkeer van hetzelfde, de cirkel of het 'nog eens' aan de andere kant. Het talige mensdier wordt gekenmerkt door de wederzijdse implicatie van deze twee mogelijkheden. Virno brengt de hypothese naar voren dat de regressie uitsluitend op de recursiviteit van het verbale taalgebruik steunt en helemaal afhangt van een syntactische eigenschap en helemaal niet van een driftbeweging. Deze onafhankelijkheid van de driften en meer bepaald van de herhalingsdwang (denk aan Freud) wil echter niet zeggen dat er geen verband zou zijn: de regressus werkt op de driften terug als een feedback.<sup>13</sup> “De regressie tot in het oneindige komt op geen enkele manier voort uit de subsymbolische driften, maar omdat ze haar exclusieve basis heeft in de zinsbouw, werkt ze terug op deze driften en verandert aldus aan de basis hun statuut en hun dynamiek.”<sup>14</sup> Het logische ‘enzovoort’ beschrijft niet de herhalingsdwang maar vervangt ze, komt in de plaats. Het leven van het mensdier onderscheidt zich van dat van andere dieren omwille van dit terugwerken van het symbolische niveau (de syntactische recursiviteit) op het subsymbolische niveau (de herhalingsdwang). Op die manier toont de oneindige teruggang de logische verknoping tussen nieuwigheid en herhaling; ze toont de onontwaaarbaarheid van cultuur en biologie, “oftewel het biologische karakter van de cultuur en het culturele karakter van de specifiek menselijke biologie”<sup>15</sup>.

13 Virno veronderstelt Freuds driftenleer en theorie over de herhalingsdwang zoals uiteengezet in *Jenseits des Lustprinzips* (*Gesammelte Werke*, Band 13, Imago Publishing Co., London, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1947) en *Das Unheimliche* (*Gesammelte Werke*, Band 12, Imago Publishing Co., London, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1947). Op deze plaats is er geen expliciete verwijzing naar de teksten van Freud, wel op andere plaatsen naar *Das Unheimliche*: zie *Contrapunt* 19, pp. 423-424

14 Virno, 2009/2010: 20 “Il regresso all’infinito non deriva in alcun modo da pulsioni sub-simboliche, ma, avendo il proprio esclusivo fondamento nella sintassi, retroagisce su tali pulsioni, così da modificarne alla radice lo statuto e la dinamica.”

15 o.c., p. 22 “ovvero il carattere biologico della cultura e il carattere culturale della biologia specificamente umana.”

De herhalingsdwang houdt een blokkade van de verbeelding in: er is herhalingsdwang omdat men niet in staat is zich een zaak die niet aanwezig is voor te stellen.<sup>16</sup> De herhalingsdwang dwingt de aanwezigheid af van het niet voor te stellen object, haalt het telkens opnieuw terug, en is helemaal niet gediend van de verbeelding. De regressus ad infinitum daarentegen is een zuiver product van de verbeelding. Wanneer men 'enzovoort' zegt, rekent men op een kunnen vertrouwd raken met iets dat altijd en per definitie afwezig is en dus enkel verbeeldbaar. De regressus vormt het schema van zowel de syntactische recursiviteit als van de verbeelding. Immers, verbeelding is een intellectueel concept dat bestaat uit twee componenten: spontaneïteit en receptiviteit. Verbeelding slaat zowel op zich iets 'nieuw' kunnen voorstellen als op zich iets 'opnieuw' kunnen voorstellen. In het eerste geval, de creatieve spontaneïteit, zijn er geen precedenten of prototypes en hebben we te maken met 'productieve verbeelding'. In het tweede geval wordt iets teruggehaald dat reeds was in het verleden; receptiviteit is het kenmerk van de mimetische of 'reproductieve verbeelding'. De regressie tot in het oneindige is een product van de verbeelding dat dezelfde kenmerken thematiseert als waaruit het voortkomt en waarin spontaneïteit en receptiviteit tegelijk werken, met elkaar samen vloeien, elkaar voeden en elkaar ook paralyseren.

De logische of pragmatische cirkels die de regressus ad infinitum in gang zetten door zichzelf recursief te herhalen, hebben hun gemeenschappelijke wortels in de drie eigenschappen die garanderen dat het mensdier zich kan aanpassen aan de levensomgeving, met name hyperreflexiviteit, transcendentie en ambiguïteit. Wat de hyperreflexiviteit betreft, stelt Virno dat het een biologische noodzaak is zich zijn voorstellingen voor te stellen. Ook transcendentie of de projectie voorbij het hier en nu om aan dit hier en nu vast te haken en het te bestendigen, is een biologische noodzaak. De dubbelheid van aspect is de biologische noodzaak van een artificieel of historisch-cultureel bestaan dat buiten het biologische valt. Het is slechts de syntactische recursiviteit die deze eigenschappen typisch menselijk maakt. Zonder de recursiviteit zou je niet kunnen spreken over regressie tot in het oneindige, en evenmin over hyperreflexiviteit, transcendentie of dubbelheid van aspect. Je zou niet kunnen spreken over de ervaring die deze regressie reproduceert (receptiviteit) en vernieuwt (spontaneïteit). "Syntactische recursiviteit is een intertalige eigenschap: ze betreft de verbinding tussen de zinnen, niet de verbinding tussen zinnen en de wereld."<sup>17</sup>

Er zijn twee soorten teruggang die de eindeloze tweespalt en eenheid tussen biologie en cultuur bevestigen: de alternerende en de teruggang door veronderstelling. De alternerende regressie heeft te maken met het feit dat mensen geen echt milieu of omgeving hebben maar enkel een historisch-culturele wereld. Wereld en omgeving impliceren elkaar beurtelings

16 Ibid. Virno verwijst in deze passage naar Kants *Kritik der Reinen Vernunft* terwijl Freud geen enkele keer expliciet ter sprake komt.

17 o.c., p. 30 "La ricorsività sintattica è una proprietà infralinguistica: concerne cioè la connessione tra le frasi, non quella tra frasi e mondo."

net als de concepten van act en vermogen. De wereld komt voort uit de onbepaaldheid van de omgeving; de onbepaaldheid leidt tot een mateloze toename van potentialiteit. De alternerende regressie heeft ook te maken met het feit dat elk singulier mensdier het resultaat is van een individuatieproces waarbij het individu nooit samenvalt met de soort die eerder als pre-individuele achtergrond fungeert en die men kan omschrijven met het onpersoonlijke 'men'. Het geïndividualiseerde individu is zowel meer als minder dan zijn soort: het is meer en vormt een surplus, een overmaat, overtolligheid; het is minder aangezien de gemeenschappelijke natuur wordt gedefinieerd door de relatie tussen singuliere individuen. Zowel het verschil tussen omgeving en wereld als het verschil tussen individu en soort zijn uitdrukking van de fundamentele tweespalt tussen biologie en cultuur. Met het oneindige alterneren tussen individu en soort en tussen wereld en omgeving correspondeert een schommeling van een biologische betekenis naar een culturele betekenis en andersom. De regressie door veronderstelling betreft enkel de cultuur en mikt op het ontstaan van de symbolisch culturele orde. Ze is aan de orde wanneer men het feit dat men spreekt wil uitdrukken met woorden. Het discours over het discours lijkt op het nabootsende spreken, de klankherhalingen van een kind: de regressie door veronderstelling van de metataal doet denken aan de kindertijd.

Tenslotte gaat Virno ook in op het verband tussen recursiviteit en menselijke passies en hij beweert dat er geen emotie bestaat die niet doorlopen wordt door ontkenning, hoedanigheid van het mogelijke en regressie. De emotionele tonaliteiten van het mensdier zijn geworteld in de drie bio-antropologische eigenschappen, – hyperreflexiviteit, transcendentie, dubbelheid van aspect –, die op hun beurt onderworpen zijn aan de syntactische recursiviteit. Ze kunnen opnieuw worden toegepast op de toestand van dingen die ze zelf net hebben voortgebracht. Op die manier geven ze aanleiding tot een oneindige teruggang en zijn de emotionele tonaliteiten zelf onderwerp van recursieve herhaling. Een affect past zich elke keer opnieuw toe op de situatie die zijn opkomen heeft veroorzaakt. Op basis hiervan werkt de filosoof een gevoelsanalyse uit die erg doet denken aan de spinozianse analyse in deel 4 van de *Ethica*.<sup>18</sup> Algemeen is er dezelfde overvloeiing van verlangen in denken en omgekeerd, en dezelfde scheidingslijn niet tussen de gevoelens en het rationele denken doch tussen wat zich binnen in mensen afspeelt en wat buiten. Hetzelfde materialisme ook: alles draait om hoe mensen die zonder ecologische niche zijn, zich aanpassen aan de omgeving; dezelfde visie op oorzakelijkheid en werking: in een cirkel, wederzijds, in een netwerklogica. Concreet onderzoekt Virno de cruciale verknoping van emoties en syntactische recursiviteit, van affecten en de regressie tot in het oneindige. Hij gaat na welke emoties altijd aanwezig zijn en samen voor komen met de drie bio-antropologische eigenschappen, welke emoties in verband staan met slechts een van die eigenschappen, hoe de hiërarchie van de logische niveaus bepaalde affecten verandert, en of er

18 Cfr. *Contrapunt* 10, pp. 171-179

gevoelens bestaan die horen bij de regressie zelf. Het is vooral de zakelijke aanpak die in deze concrete analyse aan Spinoza doet denken. Inhoudelijk legt hij andere accenten zoals op het primaire statuut van de schaamte (die altijd aanwezig is) en focust zijn analyse fenomenologisch op typisch actuele emoties zoals verveling (het gevoelen van de regressie), vrees die angst wordt en tevredenheid die verandert in geluk. In vergelijking met de concrete analyse van Spinoza valt die van Virno eerder mager uit, en gezien de stellingen die hij aanhangt, is het bevreemdend dat hij zo weinig aandacht besteedt aan gevoelens die mensen ervaren door de tijden heen, de algemeen menselijke gevoelens. Liefde, haat en begeerte komen bij hem niet ter sprake.

### Wanneer het woord vlees wordt

In het begin van de *Cours de linguistique générale* stelt de Saussure terloops een analogie voor waar Virno veel in vindt: “on peut comparer la langue à une symphonie, dont la réalité est indépendante de la manière dont on l'exécute”.<sup>19</sup> De linguïst maakt de vergelijking om didactische redenen, meer bepaald om de autonomie van het systeem “langue” tegenover concrete varianten te onderlijnen. Als je de zinsnede ernstig en letterlijk neemt, biedt ze je volgens de Italiaanse filosoof de gelegenheid om een verbinding te maken tussen de structurele taalkunde en de filosofie van de praxis, of tussen de *Cours* en Aristoteles' *Ethica Nicomachea*. In *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana* onderzoekt Virno de ervaring van het spreken met betrekking tot inwendigheid en uitwendigheid.<sup>20</sup> Het is opnieuw een variatie op een materialistische antropologie maar nu met aandacht voor de gewone taalpraktijk. Virno's beeld van de spreker als een uitvoerende kunstenaar kwam al eerder ter sprake; hier zien we waar hij het beeld vandaan haalt.<sup>21</sup> De inspanning van een kunstenaar die optreedt of een uitvoering ten beste geeft, wordt gekenmerkt door twee zaken. Wanneer Glenn Gould aan de piano een Bachfuga ten gehore brengt of Anne Teresa De Keersmaeker een dans opvoert, leiden hun handelingen niet tot een uitwendig resultaat. Het zijn activiteiten die niet uitmonden in een (kunst)werk maar die een contingent en onherhaalbaar gebeuren tot stand brengen. Performances bestaan enkel terwijl ze worden opgevoerd; hun kwaliteit ligt geheel in de *virtù* van die opvoering. De afwezigheid van een uitwendig doel is een eerste ken-

19 de Saussure, F., *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 2005, p. 36. De hier gebruikte uitgave is een kritische uitgave voorbereid en van commentaar voorzien door de Italiaanse linguïst Tullio De Mauro, professor emeritus van de Università La Sapienza in Rome en auteur van tal van referentiewerken, zoals *Storia linguistica dell'Italia unita*, Laterza, Bari, 1963; *Introduzione alla semantica*, Laterza, Bari, 1965; *Grande dizionario italiano dell'uso*, 6 vol., UTET, Torino, 1999. Deze taalkundige ligt aan de basis van de grote interesse in Italië voor de taalproblematiek, de praktische benadering van theoretische problemen en een sterke gevoeligheid voor de kruisbestuiving tussen filosofie, taalkunde, sociologie en literatuurwetenschap.

20 Virno, P., *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, pp. 15-32

21 Cfr. *Inventio*, pp. 358-359

merk. De handelingen van de virtuoze musicus of danser bestaan slechts op voorwaarde dat ze gehoord of gezien worden, dus op voorwaarde van een publiek. Dit is het tweede kenmerk. Door deze twee kenmerken komt de handelswijze van een uitvoerende, optredende kunstenaar perfect overeen met de politieke handelswijze zoals die wordt beschreven door Aristoteles. De *phrónesis* van de politieke praktijk is geen wetenschap want ze is afhankelijk van de perceptie en veranderlijke belevingen van derden. Ze is evenmin een techniek want zoals wie spreekt, stelt ze een handeling die haar doel heeft in zichzelf. De virtuositeit of doelmatigheid in zichzelf heeft een existentiële draagwijdte. We spreken omdat we mensen zijn, niet omdat we hebben vastgesteld dat taalgebruik voordelig is, precies zoals we leven omdat ons leven nu eenmaal begonnen is, niet omdat we het leven nuttig achten. Het onderscheid van Aristoteles tussen handelen en produceren wordt bijna letterlijk overgenomen door Wittgenstein en toegepast op taal in de *Philosophische Grammatik*.<sup>22</sup> De praktijk van het spreken is een onderscheidend kenmerk van de menselijke soort, van het mensdier. Spreken is een biologische activiteit niet gebonden aan de toestand van de omgeving. We spreken zoals we leven. Ook is het een activiteit die haar doel in zichzelf heeft en waarvan het resultaat geheel samenvalt met de uitvoering. Een activiteit die haar doel in zichzelf heeft, kan slechts zichzelf regelen; ze is per definitie zelfregelend en autonoom. Virno loopt heen en weer tussen Aristoteles en Wittgenstein: “*der Begriff des Lebewesens hat wirklich eine ganz ähnliche Unbestimmtheit wie der Begriff ‘Sprache’*”.<sup>23</sup> Leven en taalpraktijk zijn onbepaald, hebben arbitraire regels en het is de onbepaaldheid die de handelingsruimte ontsluit van die handeling “*die ook anders kan zijn dan wat ze is*”.<sup>24</sup> De taalpraktijk is het model van elke handeling die niet resulteert in een product, de matrix van een virtuoze performance. Ze is een overgangsfenomeen dat zich bevindt halverwege de meanders van de psyche, oftewel de verlangens, impulsen en intenties, en het domein van dingen en intersubjectief vaststelbare feiten. De afwezigheid van een product van taalpraktijk toont zich aan het eind van het gebeuren maar ook reeds aan het begin. Er blijven geen sporen achter wanneer iemand ophoudt met spreken maar evengoed is er geen voorspoor getrokken, of bestaat er geen script vooraf dat wordt afgelezen. Het enige soort script waarover een spreker beschikt, is het taalvermogen, het kunnen-spreken. Ik heb eerder uiteengezet dat bij Aristoteles het verschil tussen werk en handelen ook wordt geduid aan de hand van twee verschillende relatiewijzen in de verhouding van vermogen tot act.<sup>25</sup> Bij werk is die verhouding lineair en loopt ze in één richting; bij *praxis* is die verhouding circulair, draait ze op zichzelf en is recursief. De

22 Wittgenstein, L., *Philosophische Grammatik in Werkausgabe Band 4*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989

23 Virno, 2003: 19; Wittgenstein, 1989: 184-185

24 Virno, 2003: 21 “*ciò che può essere altrimenti da quello che è*” is het citaat van Aristoteles’ *Ethica Nicomachea* (1140b 1-2) dat Virno herhaaldelijk aanhaalt als definitie van contingentie; Wittgenstein, 1989: 192

25 Cfr. *Contrapunt* 16 en 17, pp. 323-324; 380-384

taalhandeling is recursief, zelfverwijzend en stelt zich bloot aan een publiek. De kunst die het dichtst staat bij de gewone spreekervaring, is het theater. De acteur doet wat elke spreker doet. Hij maakt zichzelf zichtbaar voor zijn gelijken. In het theater zijn het bestaan van een scène en de aanhalingstekens waarin alles is begrepen wat tijdens de voorstelling wordt gezegd, essentieel. De ruimte waarin de acteur beweegt, is de scène. Deze scène geeft aan de handelingen de rang van fenomenen en laat ze verschijnen. De aanhalingstekens drukken de verhouding uit tussen de ruimte van de verschijning en dat wat verschijnt, met name het drama.

In elk spreken zijn er twee soorten fundamentele aspecten: wat men zegt en dat men spreekt. Het eerste is empirisch, het tweede is transcendentiaal. Wat men zegt, gaat over dingen van de wereld terwijl dat men spreekt het in-de-wereld-zijn van de taalpraktijk toont. Wat men zegt, toont de cognitief communicatieve houding van taalgebruik terwijl dat men spreekt het rituele karakter reveleert. Ritueel en rite worden door Virno begrepen als wat het verschil toont tussen vermogen en act; ze hebben verder geen enkele inhoudelijke, religieus ingevulde betekenis. Ritueel is de empirische ervaring van het transcendentale of de discursieve evocatie van de biologische bepaling die onder elk menselijk spreken zit. De rite is een praktijk. Door te spreken, wordt de spreker een fenomeen: hij toont zich, stelt zich bloot aan de ogen en oren van de anderen. Doorgaans richt onze aandacht zich evenwel in de eerste plaats op wat men zegt en niet op dat men spreekt. Het ligt voor de hand dat Virno stilstaat bij Austin en diens 'performatieve' uitspraken.<sup>26</sup> Dit zijn uitspraken zoals bijvoorbeeld 'ik neem deze man tot wettige echtgenoot', 'ik zweer dat ik naar Rome kom', 'ik verwed er 50 euro op dat B. de verkiezingen verliest'. Performatieve uitspraken beschrijven niet een actie (zoals in de voorbeelden: huwen, zweren, wedden) maar voeren de betreffende acties uit. Ze verleggen de aandacht van wat men zegt naar dat men spreekt. De uitspraak 'ik spreek' is absoluut performatief want ze realiseert enkel en alleen de handeling van het spreken. De uitspraak 'ik spreek' doet geen beroep op metalinguïstische beweringen. Haar geldigheid hangt niet af van buitentalige voorwaarden en ze is geheel zelfverwijzend. Een absoluut performatieve uitspraak is zeldzaam maar ze verdient Virno's aandacht want is kenmerkend voor de cruciale domeinen van de egocentrische kinderlijke taalpraktijk en van het religieuze, rituele woord. De beide praktijken refereren aan een begin. Discoursen die een groot gewicht toekennen aan het feit dat men spreekt, hebben een beslissend precedent in de egocentrische kinderlijke taal. Rituele discoursen hebben een belangrijke functie bij keerpunten in het leven, bijvoorbeeld bij het einde van een leven of bij het begin. Een absoluut performatieve uitspraak zoals 'ik spreek' verwijst naar een 'noodtoestand'. Volgens de filosoof is de absoluut performatieve uitspraak in onze dagdagelijkse gewone taalpraktijk niet langer marginaal en zeldzaam doch is centraal komen te staan. We doen niets anders dan performatief spreken; heel onze communicatiemaatschappij wordt gekenmerkt

<sup>26</sup> Virno, 2003: 38-44; Austin (1976)



door performatieve taaluitingen. De herhaling van de begintoestand is niet langer iets om crisissen en noodtoestanden te boven te komen maar is inhoud geworden van onze dagelijkse ervaring.

Virno heeft het over ervaringen van de begintoestand, van het kind dus; hij heeft het over ervaringen zoals elk mensenindividu voor zichzelf meemaakt in de eigen prille kindertijd; weerom daagt Freud op de achtergrond. Hij heeft het echter ook over een terugkeer naar en een herhalen van de beginsituatie van de mensheid in het algemeen, de antropogenese. Daarvoor doet hij een beroep op de uiteenzettingen van Ernesto De Martino, een Italiaanse antropoloog die in zijn oeuvre vaak opduikt. De Martino deed onderzoek in het doorsnedengebied van antropologie, etnologie, geschiedenis van de religie, psychopathologie en filosofie. Hij verrichtte baanbrekend werk over de rol van magie in de Zuid-Italiaanse cultuur, rites en gebruiken.<sup>27</sup> Beroemd zijn de studies over de bezwerende tarantellamuziek en dans.<sup>28</sup> In de meer algemene filosofische studies over geschiedenis en religie besteedde hij veel aandacht aan de vorming en verwording van het zelfbewustzijn: volgens De Martino wordt het mensdier geconfronteerd met contingentie niet enkel van welbepaalde ervaringen maar ook van de mogelijkheid tot ervaring zelf.<sup>29</sup> De menselijke natuur houdt precies deze voortdurende confrontatie in met de oorsprong van de mens als bijzondere soort. Op elk moment van zijn leven moet de mens zichzelf als mens waarmaken en zijn menselijkheid tonen. Het onderscheidende kenmerk van het mensdier is deze constante herhaling van de antropogenese. Bijgevolg is de prehistorie aanwezig in ieder afzonderlijk historisch moment en a fortiori in de actualiteit. Opnieuw haalt Virno er Saussure bij die iets gelijkaardigs poneert over taal en taalpraktijk. De oorsprong van de taal is tegelijk met ieder afzonderlijk taalgebruik. In een onderzoek naar taal hoeft men niet terug te gaan naar het chronologische begin of het ontstaan van taal omdat wij mensen nog steeds vastzitten aan dat begin. Wij mensen worden in afasie geboren maar met een taalvermogen. De overgang van de beginafasie naar contingent taalgebruik gebeurt niet alleen in het begin van onze spreekcarrière maar is chronisch, terugkerend. Zoals overigens ook die andere taalkundige, Benveniste, opmerkt: iedere keer dat iemand iets wil zeggen, moet hij zich de taal eigen maken en zich emanciperen van afasie.<sup>30</sup> Dit da capo laat Virno opnieuw toe verbaale taalpraktijk vast te haken aan politieke praktijk of aan het domein van 'aangelegenheden die in tijd gemeten worden'.<sup>31</sup> Wat geldt voor taal, geldt immers tevens voor menselijke tijdservaring. Ook wat tijd betreft, is er een

27 Zoals onder andere: De Martino, E., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 1959

28 Een voorbeeld: De Martino, E., *La terra del rimorso. Il Sud, tra religione e magia*, Il Saggiatore, Milano, 1961

29 De Martino, E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977

30 Virno, 2003: 79; Benveniste, É., *Problèmes de linguistique générale 2*, Gallimard, Paris, 1974, pp. 80-88

31 Cfr. Canon 3, pp. 334-339. Agamben wijst op Dante's formuleringen in *De Monarchia* over de politieke aangelegenheden als deze die 'in tijd gemeten worden'.

samenvallen van oorsprong en permanente voorwaarden. Vermogen en act zijn tijdsbegrippen, of liever, het zijn begrippen die de tijd maken. De cirkel van het vermogen en de pijl van de act tonen zich indirect in elke talige uitspraak. Cyclisch is het woord nemen (dat men spreekt) terwijl onomkeerbaar de bijzondere semantische inhoud is van onze uiteenzettingen (wat men zegt).

De verhouding van act tot vermogen is ‘antropogenetisch’ van aard. Haar circulariteit getuigt van het feit dat elk onomkeerbaar deel van onze ervaring, gevangen in de tijdscooker, toch ook in miniatuur de oorsprong van onze mensensoort reproduceert. Deze terugkeer of herhaling van de antropogenese (de cyclus) stopt de geschiedenis niet maar garandeert juist haar veranderlijkheid en contingentie (de pijl). Zo het taalvermogen een vastliggende code was of een uitgeschreven partituur in de plaats van een ongearticuleerde potentialiteit, dan zou de oorsprong ook geen permanente voorwaarde zijn. Zo de oorsprong geen permanente voorwaarde was, zou er geen geschiedenis bestaan met onverwachtsheden, afleidingen of variaties. De pijl hangt in die zin af van de cirkel. Het taalkundige mensdier heeft in zijn praktijk geen bepaald tekstboek ter beschikking en brengt ook niet zelf een eindproduct voort omdat hij de antropogenese helemaal herhaalt. Het monotoon cyclische verloop dat onzekerheid en desoriëntatie brengt, garandeert tevens de toename van goede ervaringen die zonder precedent zijn. Daar komt nog bij dat de relatie van vermogen en act zelf potentieel is, niet actueel. Ze kan bijgevolg soms in crisis zijn. Volgens De Martino manifesteert de crisis van de antropogenese zich in de vorm van een vermogen dat zich opsluit in zichzelf ofwel in een handeling die haar vermogen verliest en pure tic wordt. Een andere verwoording voor deze crisis is de teloorgang van zelfbewustzijn die kan bestaan in een “gebrek aan semantiek” of in een “overmaat van semantiek die onoplosbaar is in bepaalde betekenissen”.<sup>32</sup> In het eerste geval vervalt men in stereotiepen en geijkte maar lege uitspraken; in het tweede geval kan men niet meer eenduidig uit zijn woorden komen. Wanneer de cyclus van act en vermogen verbroken wordt, stokt de pijl en verzinken mensen in een eeuwig heden.

## Woordspeling

Op basis van alle zelfde ingrediënten, – Aristoteles, Kant, Saussure, Wittgenstein, Austin, Benveniste, het act-vermogenpaar, de onderscheiding tussen kennis, productie en praktijk, het uitwendige van taalervaring –, werkt Virno in *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento* een beslissingstheorie uit.<sup>33</sup> Hij voegt aan zijn recept nu expliciet Freud toe, meer bepaald de analyse van de grap met betrekking tot het onbewuste.<sup>34</sup>

32 Virno, 2003: 83 “difetto di semanticità”; “eccesso di semanticità non risolubile in significati determinati”; De Martino, 1977: 86-91

33 Virno, P., *Motto di spirito e azione innovativa*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005

34 Freud, S., *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* in *Gesammelte Werke*, Band 6, Imago Publishing Co., London / Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1940

De grap, geestigheid of kwinkslag biedt immers een empirische basis om te begrijpen op welke manier het taalkundige dier een onverwachte wending geeft aan zijn praktijk. De analyse van *DerWitz* laat zien waardoor een innoverende actie tot stand komt. Een zoveelste variatie op hetzelfde thema waarbij de nadruk nu komt te liggen op 'de derde persoon'. De taal of politieke praktijk kan niet zonder die 'derde persoon' omwille van wat haar onderscheidt van de zuivere kennis en van de productie. Terwijl theorie de blik van de derde persoon ontwijkt en de wereld van de verschijning onderdrukt, veronderstelt de praktijk juist telkens opnieuw het oog en oor van de vele derden. En ook omdat ze geen werkstuk voortbrengt dat als object los van haar handeling blijft bestaan, is de praktijk overgeleverd aan het publiek. Ze kan niet anders dan zich verlaten op de toeschouwers aan wiens oordeel haar bestaan en haar betekenis volledig zijn toevertrouwd. In de tekst van Freud vindt Virno redenen om de woordspeling of in het algemeen de grap ("das spielende Urteil") in verband te brengen met de praktijk.<sup>35</sup> Het is het strategische belang van de 'derde persoon' in de kwinkslag die de brug slaat met de praktijk en zoals gezegd laat hij ook weer Kant en Aristoteles aantreden. De vergelijking met de toneelwereld haalt hij in de politieke filosofie van Kant. Grote gebeurtenissen zoals de Franse Revolutie kunnen niet begrepen worden door de deelnemers van het spel maar slechts door niet persoonlijk betrokken, welwillende, enthousiaste, doch zelf niet actieve toeschouwers. De acteurs beleven immers slechts hun eigen rol en aandeel in het spel terwijl de toeschouwers zicht krijgen op het geheel.<sup>36</sup> Het publiek van derden heeft een terugslag op de acties van de acteur. Het is van fundamenteel belang welke indruk de acteur wekt bij het publiek. De acteur hangt geheel af van de opinie van de toeschouwers. Hij heeft nauwelijks een eigen substantie, is zelf niet autonoom, laat zich niet leiden door de stem van de rede maar voegt zich naar de verwachtingen van de toeschouwer wiens liefde, goedkeuring en erkenning hij probeert te verkrijgen. Van Aristoteles haalt Virno de vier sleutelwoorden uit de *Ethica nicomachea* aan, met name *phrónesis*, *orthós lógos*, *kairós* en *éndoxa*.<sup>37</sup> *Phrónesis* heeft te maken met voorzichtigheid en praktisch verstand. *Orthós lógos* geeft de juiste norm aan om toe te passen in een bepaald geval. De *kairós* verwijst naar het juiste moment om te handelen: slechts op het juiste moment is de grap efficiënt of zelfs maar begrijpelijk. *Éndoxa* heeft te maken met de opinies die telkens gelden in een gemeenschap van sprekkenden. *Éndoxa*, in de woorden van Wittgenstein, zijn de grammatica van een levensvorm.<sup>38</sup> De woordspeling of grap toont de logisch-taalkundige bronnen waaraan een innoverende actie (vernieuwing/verandering) in het algemeen zich voedt. Dit is omdat de kwinkslag zijn plaats heeft in het niemandsland dat eender welke norm scheidt van zijn realisering in een contingente gelegenheid. Virno verdedigt de stelling dat een norm toepassen in een contingente

35 Freud, 1940: 7

36 Virno, 2005: 21

37 o.c., p. 24

38 o.c., p. 30

situatie impliceert dat men 'even' aan gene zijde van de norm gaat staan en dat het ook omgekeerd is. De enige manier om aan gene zijde van een norm te gaan staan, is door ze toe te passen in een contingente concrete situatie. Dit leidt hem naar Schmitt en de problematiek van de uitzonderingstoestand waar ik in het volgende contrapunt uitgebreider op terugkom. Schmitt meent dat de 'realisering van het recht', dit is de beslissing, een exclusief prerogatief is van de soevereine staat. Wittgenstein daarentegen vindt dat de 'toepassing van een regel', dit is weerom de beslissing, per definitie problematisch is en de eigenschap van elk taalkundig dier. Er zijn dus twee vormen van decisionisme of beslissingstheorie in omloop, meer bepaald een monopolistische en dwingende vorm à la Schmitt en een verspreide en aarzelende, terughoudende vorm à la Wittgenstein. Daartussen is de discussie.

De kwinkslag hoort, wat zijn natuur betreft, tot het domein van de praxis omdat hij uitoefening van *phrónesis* met zich meebrengt, dit wil zeggen een voorzichtig oordeel omtrent de opportuniteit om iets in een bepaalde situatie te doen. Het gaat bij een grap over *phrónesis* maar die toch tot het uiterste gaat en de grenzen aftast: een doortastende voorzichtigheid als het ware. De grap is immers een actie die de heersende overtuigingen (de *éndoxa*) van een gemeenschap aantast en tegenspreekt en op die manier de veranderingsmogelijkheid van de actuele levensvorm toont. De structuur van de grap kopieert de beweging van de beslissing en de logica van de innoverende actie. Freud onderscheidt twee soorten grappen, de verbale woordspeling en de conceptuele gedachtegrap. Hij maakt nog meer onderscheidingen, probeert de techniek van de woordgrap te begrijpen volgens een classificatie van verdichting, meervoudige toepassing van hetzelfde materiaal en dubbelzinnigheid, vangt vervolgens de verschillende soorten grappen terug onder één hoedje en ziet 'verdichting' en een 'tendens tot besparing' als overkoepelende categorie. "Es scheint alles Sache der Ökonomie zu sein, wie Prinz Hamlet sagt (Thrift, Horatio, Thrift!)"<sup>39</sup> Typische technieken van de gedachtegrap zijn denkfouten, verschuiving, ongerijmdheid, indirecte uitbeelding, uitbeelding door het tegendeel die Freud eerst onderscheiden uiteenzet en daarna ook allemaal probeert te vatten onder een omvattende categorie, namelijk die van de 'indirecte uitbeelding'. Gemeenschappelijk aan de twee soorten grappen is dat hun technische kern verwijst naar de droomvorming. De processen die bij de totstandkoming van de grap betrokken zijn, vertonen een grote overeenkomst met de processen van de 'droomarbeid'.<sup>40</sup> Het verschil tussen een verbale woordspeling en een conceptuele gedachtegrap is hetzelfde als dat tussen betekenaar en betekende,

39 Freud, 1940: 43. De woorden van Shakespeare, door Freud en Virno aangehaald, herinneren aan a) de passage van Agamben/Heidegger over taal als dichtkunst waarin het 'dichtende' op spaarzaamheid wijst, b) de passages in Leopardi die Dante's taal roemt omwille van haar synthetische beeldenkracht dat een spaarzaam gebruik mogelijk maakt en c) de passage in Machiavelli's brief aan zijn zoon die hij aanmaant vooral goed te leren (kennis is het enige bezit van wie niet rijk of machtig is) en spaarzaam te zijn. Cfr. *Contrapunt 3*, *Contrapunt 14* en *Inventio*, resp. pp. 67; 234; 344-345

40 o.c., p. 95-96; 181-183

aldus Virno terug aan het woord. De eerste leidt onze psychische houding eerder naar de klank en laat de klankvoorstelling van het woord verschijnen in de plaats van de betekenis of voorstelling van dingen. In conceptuele grappen worden gedachten die gewoonlijk ver af staan van elkaar plots samengebracht. Deze twee soorten grappen corresponderen met twee soorten creatieve actie. Het meervoudige inzetten van eenzelfde materiaal, de verdichting, brengt hij in verband met de vernieuwing van de ondernemer terwijl de verplaatsing eerder doet denken aan de politieke exoduservaring. Voor de vernieuwing van de 'ondernemers' (niet kapitalistisch begrepen) verwijst hij naar Schumpeter: de ondernemer combineert op een andere manier aanwezige elementen en sleutelt dus aan de vorm. Voor de exodussoort denkt hij aan de collectieve actie die een beroep doet op het paralogistische principe van de tertium datur: het joodse volk dat de keuze heeft tussen zich al of niet onderwerpen aan de farao, opteert voor een derde onvoorziene mogelijkheid. Het slaat een zijweg in, vertrekt, vlucht weg uit Egypte. Het mensdier kan zijn context veranderen; het kan zich namelijk zelf verplaatsen. Deze twee vormen van creativiteit die Virno van de verbaale microkosmos overplaatst naar de historisch-sociale macrokosmos doen natuurlijk ook denken aan de twee aspecten van verbeelding, de recursieve 'opnieuw' die materiaal anders combineert en de spontane 'nieuw' die mogelijkheden toevoegt.<sup>41</sup>

Elke poging om een logica van vernieuwende actie te ontwerpen is gedoemd te mislukken als ze zich niet buigt over de grond waarin een dergelijke innoverende actie ontspruit, met name de crisis van een levensvorm. Waar men over crisis van een levensvorm spreekt, zijn regels, regelmatigheid, toepassingen en uitzonderingen in het geding. Virno onderwerpt dit probleem opnieuw aan een onderzoek via de taalpraktijk en hij laat zich leiden door opnieuw een tekst van Wittgenstein, *Über Gewissheit* deze keer. De auteur van de *Philosophische Untersuchungen* (waar dit probleem ook aan de orde is) onderzoekt de grijze zone (van de regelmatigheid) waar het grammaticale weefsel van een levensvorm (de regels) verpulvert en gaat samenvloeien met empirische fenomenen (uitzonderingen) terwijl andere empirische fenomenen (ongewone toepassingen) door een omgekeerde beweging een grammaticale rol gaan verwerven. Virno concentreert zich op drie aspecten van deze zaak. Hij gaat de reden na waarom grammaticale proposities die te maken hebben met het fundament van een taalkundig spel noch waar noch vals zijn. Vervolgens focust hij op de tegenstelling tussen grammaticaal niveau en empirisch niveau. Zoals hij in *Quando il verbo si fa carne* heeft getoond, bevindt de menselijke praxis zich tijdens een crisis op de drempel waar taalpraktijk zich ent in de niet-taalkundige driften. En tenslotte bekijkt hij de manieren waarop een nieuwe grammatica de oude vangt. "Hier laat de autonomie van het toepassingsmoment zich weer zien, meer nog, toont ze haar absolute prioriteit".<sup>42</sup>

41 Zie boven, p. 397

42 Virno, 2005: 91 "Torna a manifestarsi, qui, l'autonomia del momento applicativo, anzi la sua assoluta priorità."

## De engelen van de geschiedenis

De bijzondere spreker verschilt van andere sprekers enkel in de mate dat hij met die andere sprekers een 'algemene, gemeenschappelijke natuur' deelt, met name de mogelijkheid tot taalgebruik, het taalvermogen dus. Dit vermogen is een pre-individuele realiteit die historisch bepaald wordt. Als Virno nagaat hoe men van dat algemene pre-individuele vermogen tot individueel spreken komt, wordt hem duidelijk dat we nood hebben aan een kritiek op het vlak van logica, van metafysica en van politiek. We hebben nood aan een kritiek op het vlak van logica omdat de algemene, gemeenschappelijke of pre-individuele natuur slechts denkbaar is op voorwaarde dat we afstand doen van het principe van identiteit en uitgesloten derde. Wat metafysica betreft, meent hij het bestaan te moeten postuleren van een intersubjectiviteit die vooraf gaat en eerder is dan de vorming van afzonderlijke subjecten. Zonder het bestaan van een primaire intersubjectiviteit kun je nooit de verhouding begrijpen tussen het algemene en het bijzondere. De menselijke geest is oorspronkelijk collectief, dit in tegenstelling tot wat het methodologisch solipsisme van de cognitieve wetenschappen daarover beweert. Wat tenslotte politiek betreft, stelt hij dat de consistentie van het multitudebegrip afhangt van de manier waarop het individuatieproces wordt opgevat. Hij werkt deze beweringen uit in *Gli angeli e il general intellect*, een tekst die hij plaatst als 'vooruitblikkende' reflectie en als experimentele toepassing van de analytisch beargumenteerde veronderstellingen in zijn werk over logica en antropologie *E così via, all'infinito*.<sup>43</sup> *Gli angeli e il general intellect* verscheen eerder in de reeks *Forme di vita*, meer bepaald in de aflevering *Il rito tra natura e cultura*, samen met de vertaling in het Italiaans van een korte tekst van Gilbert Simondon.<sup>44</sup> Virno bekijkt de verhouding tussen individueel spreken en het algemene vermogen met het materiaal hem aangeleverd door de bijdrage over individuatieproces en transindividualiteit van deze relatief onbekende Franse filosoof. De individuatieproblematiek was overigens ook al in *Convenzione e materialismo* aan de orde. Nog voor hij kennismakte met de theorieën van Simondon, ging hij er van uit dat individualiteit een resultaat is van een individuatiebeweging en van de geschiedenis, en dat het noodzakelijk is, wil men de knoop van act en vermogen ontwarren, het statuut van het begrip van 'subject' op te geven. In Simondon vindt hij daarvoor nu een sterke ondersteuning. Gezien de moeilijkheidsgraad van deze theorie en het gewicht dat ze heeft in het meest recente werk van Virno, laat ik *Gli angeli* even terzijde en vat samen waarover het gaat.

Volgens Simondon stamt het geïndividualiseerde individu af van een algemene pre-individuele natuur, milieu of context.<sup>45</sup> Het individu wordt

43 Virno, 2009/2010: 148-158; 'Gli angeli e il general intellect' in *Forme di vita. Il rito tra natura e cultura*, Roma, Derive Approdi, 5/2006: 171-181

44 Ibid.; Simondon, G., 'Tecnica e religione', *ivi*: 163-170

45 De samenvatting van Simondons theorie is gebaseerd op lectuur van het vermelde essay en op: Simondon, G., *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris, 1989; *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Millon, Grenoble, 2005. De individuatietheorie vormt de basis voor reflecties over Spinoza bij Balibar, Bove, Del Lucchese, Morfino ea. Cfr. *Contrapunt 10 en Canon 1*, pp. 173-174; 258-260

gezien als een relatieve realiteit of als een fase in een proces die een pre-individualiteit veronderstelt en in wie na de individuatie een residu van pre-individualiteit, milieu of natuur achterblijft. Het proces brengt met andere woorden niet een zuiver kant en klaar individu voort maar een individu gepaard met een milieu. Vroeger heeft men nooit de individuatie op een adequate manier kunnen denken omdat men ervan uitging dat er enkel stabiel evenwicht bestond. Simondon gaat uit van de veronderstelling dat er ook zoiets bestaat als metastabiel evenwicht, een evenwicht dat blijft veranderen zoals bijvoorbeeld aanschouwelijk is in de vorming van kristallen. Een andere veronderstelling is dat informatie niet een eenvoudige homogene realiteit betreft maar twee ordes die in een toestand van verdwijning zijn.<sup>46</sup> Informatie is de betekenis die ontstaat in de spanning tussen twee verdwijnende realiteiten en is bijgevolg nooit een gegeven iets maar is inherent aan een problematiek. Informatie veronderstelt een faseverandering van een systeem. Daaraan gekoppeld is er de idee dat de relatie (dus ook het worden) een modaliteit is van het zijn. De relatie is tegelijk met de termen waarvan ze het bestaan verzekert. Er zijn niet eerst twee termen die vervolgens met elkaar in relatie komen; de termen ontstaan in en met de relatie. Zo ook is er niet eerst een principe van individu dat door een proces tot echt individu wordt. Het principe is het proces dat voortdurend zorgt voor zowel een individu als een milieu. Deze idee laat toe de relatie op te vatten als een niet-identiteit van het zijn in verhouding met zichzelf. Consequent met het voorgaande stelt Simondon dat ook kennis een individuatieproces is dat niet inductief tot stand komt en evenmin het gevolg is van deductie doch wel van wat hij noemt 'transductie'. Dit is het proces van de geest die ontdekt, problemen oplost. Er ontstaat een spanning met het milieu die de individuele kennis ertoe noopt, via de metastabiliteit, te veranderen van toestand. Het individu neemt waar op een manier dat het zich kan oriënteren in de wereld en informatie helpt hem daarin. Het individu neemt dan ook niet waar omwille van de hoeveelheid informatietekens en evenmin omwille van de kwaliteit van de informatietekens doch om de informatie-intensiteit of informatiemogelijkheden van een situatie te laten toenemen. Mogelijkheden kennen geen hoeveelheden of kwaliteiten, maar hebben gradaties van intensiteit. Aangezien het individuatieproces nooit voltooid en chronisch is, wordt het psychisch individuatieproces een collectief individuatieproces. Ik vat samen in een notendop hoe dat volgens Simondon in zijn werk gaat.

Er is een verschil tussen teken en betekenis. Er is individu wanneer een reëel individuatieproces plaatsvindt, dus wanneer betekenissen verschijnen. Het individu is hetgeen waardoor en waarin betekenissen verschijnen. Tussen individuen zijn er enkel tekens.<sup>47</sup> Het individu is een zijn dat wordt

46 Simondon, 1989: 22

47 Dit is niet alleen in overeenstemming met de theorie van de Saussure maar ook met deze van Derrida ontwikkeld in zijn deconstructivistische lectuur van Husserls *Logische Untersuchungen*. Derrida maakt een onderscheid tussen expressieve en indicatieve taaltekens. In de overdracht van de communicatie of in de expressie tussen de individuen worden de expressieve tekens per definitie indicatieve tekens. Cfr. Derrida (1967); *Contrapunt* 16 n2, p. 311

in de tijd in functie van zijn structuur en dat gestructureerd is in functie van zijn wording. Het individu is wat systeem brengt volgens tijd en ruimte. Tekens zijn ruimtelijk of tijdelijk. Betekenis is ruimtelijk en tijdelijk en heeft twee richtingen, een met betrekking tot een structuur en een met betrekking tot een worden. Een zijn is nooit compleet geïndividualiseerd en heeft om te bestaan nood aan zich blijven individualiseren door de problemen die zich stellen ten aanzien van zijn milieu (omgeving) op te lossen. Dit gebeurt zowel op biologisch niveau als op groepsniveau dat door de filosoof 'transindividueel' wordt genoemd. Op dit niveau van 'transindividuele' relaties komen individuen samen zonder dat de individuele verschillen worden opgeheven en op basis van een tweede structurering uitgaande van het feit dat de biologische individuatie de spanningen niet geheel oplost. De dosis pre-individuele en previtale realiteit die overblijft in het individu, die wordt meedragen maar hem niet toebehoort en die geen deel uitmaakt van zijn systeem als individu, is noch sociaal noch individueel, ze is transindividueel. Het bestaan van een collectief is bijgevolg noodzakelijk opdat informatie betekenis kan hebben. Een informatie ontvangen wil zeggen dat het subject in zichzelf een individuatie bewerkstelligt die de collectieve verhouding schept met het zijn waar het teken van voortkomt. De betekenis van een boodschap ontdekken is gelijk aan een collectief vormen met de zijnden die de boodschap sturen, of is zich individueren op groepsniveau met hen. Er is geen verschil tussen een betekenis ontdekken en collectief bestaan. Betekenis is immers niet van het zijn maar is 'tussen de zijnden' en 'doorheen de zijnden'; betekenis is transindividueel. Daarom is het onvolgende te beweren dat taal toelaat tot de betekenis door te dringen. Mochten er geen betekenissen zijn die taal ondersteunen, zou er geen taal zijn. Taal schept niet de betekenissen maar ze brengt informatie over tussen de subjecten. Om betekenis te worden heeft taal nood aan de ontmoeting met een pre-individuele realiteit die verbonden is met de bepaalde individualiteit in ieder subject. Taal is uitdrukkingmiddel dat individualiteit en natuur met elkaar laat communiceren; ze is een functie die het individu uit zichzelf laat treden. Ik gebruik, net als Simondon doet in zijn werk, de term 'subject' en heb op niet al te kritische wijze in deze samenvatting 'subject' en 'individu' afgewisseld om aan te sluiten bij een 'gewoon' gebruik van de termen. Virno gebruikt de term 'subject' nauwelijks. Vooral uit de laatste beweringen blijkt dat men de naam 'individu' doorgaans geeft aan een veel complexere realiteit waarvoor Simondon meestal de term 'subject' reserveert. Op het eerste gezicht een terechte keuze aangezien subject naast de geïndividualiseerde realiteit (van het individu) een residu pre-individuele realiteit of natuur, milieu met zich meedraagt. Het collectieve is het geheel van deelnames waarin het individu komt door een tweede (of derde, vierde, enzovoort...) individuatie die hetzelfde is als de keuze en die zich uitdrukt onder de vorm van een transindividuele realiteit. Het 'subject' slaat op de drie fases, – pre-individualiteit, individualiteit en transindividualiteit –, die ongeveer, niet precies, overeenkomen met de gewone concepten van natuur, individu en spiritualiteit. In een traditioneel gebruik van de termen



kunnen pre-individualiteit en transindividualiteit ook ‘object’ worden genoemd aangezien ze beiden verwijzen naar realiteit buiten het bijzondere ‘subjectieve’ individu. Het subject is in dit gebruik van Simondon in elk geval niet een fase die tegengesteld is aan de fase van het object maar een gecondenseerde eenheid van drie fases die al naargelang hoe je het bekijkt ook kunnen object genoemd worden. Tenslotte kunnen de fasen van pre-individualiteit, individualiteit en transindividualiteit, en de taalkundige syntagma’s van subject en object ook benaderd worden met betrekking tot hun algemene geldigheid of tot wat zich in een bijzonder geval voordoet en geldt voor een bepaald perspectief. Er is veel voor te zeggen om, zoals Virno doet, in de context van deze complexe problematiek de terminologie maar meteen te ontdoen van de termen ‘subject’ en ‘object’.

Wat Virno in de eerste plaats van Simondon onthoudt, is het wantrouwen ten aanzien van de uitdrukking ‘individuatieprincipe’, een wantrouwen dat hij deelt met de middeleeuwse logicus Duns Scotus. Men zou deze uitdrukking niet hanteren als men niet dacht dat er één bepaald principe te isoleren is: alsof de individuatie één principe kan hebben. Wie dat denkt, en dat is al wie de individuatie begrijpt in termen van vorm en materie, maakt de fout een primaat toe te kennen aan het individu. In de plaats van het individu te verklaren vanuit het algemene, verklaart men het algemene vanuit het individu. Zoals Simondon en Duns Scotus moeten we echter het pre-individuele centraal stellen, het pre-individuele dat niet te herleiden is tot één bepaald element en dat geen numerieke eenheid heeft. Virno onthoudt eveneens dat men het bijzondere maar kan ernstig nemen wanneer men “zijn tenten opslaat bij het algemene dat Scotus ‘natuur’ noemt en Simondon ‘pre-individueel’”.<sup>48</sup> Dit vraagt om een verduidelijking van het statuut van het ‘algemene’ en meer bepaald met betrekking tot de categorie van het ‘universele’. Het ‘algemene’ is een realiteit die onafhankelijk is van het intellect. Het ‘algemene’ bestaat ook wanneer het niet wordt voorgesteld. Het ‘universele’ daarentegen is een product van de talige gedachte en heeft alleen maar een plaats in het intellect. Virno poneert een realisme van het ‘algemene’ en een nominalisme van het ‘universele’. Het ‘algemene’ is niet van een predikaat te voorzien en heeft geen numerieke eenheid. Het is bijgevolg niet onderworpen aan het principe van de identiteit en uitgezonderde derde. De ‘menselijke natuur’ is en is niet het geïndividualiseerde individu Paolo Virno; het general intellect is en is niet de cognitieve, culturele werker Paolo Virno. Dit logische en ontologische verschil dat het ‘algemene’ van het ‘universele’ scheidt, brengt ons vandaag bij een politiek alternatief voor de staat. De staat (die tegenover de multitude staat) brengt het ‘algemene’ onder in een geheel van universele eigenschappen. In die termen gedacht kan democratie enkel een vertegenwoordigingsdemocratie zijn met alle administratieve en bureaucratische instellingen van dien. De vertegenwoordigingsdemocratie en de administratieve apparaten voeren een systematische substitutie

48 Virno, 2006: 175 “*deve mettere le tende presso il Comune: quel Comune che Scoto chiama ‘natūra’ e Simondon ‘preindividuale’.*”

door van het 'algemene' (dat individueerbaar is maar niet van een predikaat te voorzien) door het 'universele' (dat van een predikaat is te voorzien maar niet individueerbaar is). Ze gaat aldus voorbij aan de paradoxale verhouding die heerst tussen het bijzondere individu en de algemene natuur. Deze paradoxale verhouding is een 'verschil' dat kan vergeleken worden met de verhouding tussen vermogen en act. Het bijzondere individu is de 'laatste realiteit' van het algemene, zoals de act dat is van het vermogen. Een individu is tegelijk meer en minder dan de algemene soort. Naast pre-individueel is het algemene ook transindividueel: het is niet enkel onverschillige achtergrond (pre-individuele natuur) maar vormt tevens de publieke sfeer van de multitude (transindividueel collectief). In het licht van Simondons concepten van transindividualiteit en collectieve individuatie onderzoekt Virno opnieuw de kwestie van de engelen die aan Duns Scotus een folkloristische naam heeft bezorgd. Het quotum pre-individualiteit dat blijft bestaan in elk singulier subject vereist een verder individuatieproces. Dit kan echter niet gebeuren binnen in de mens, binnen in de geest van één mens, maar vindt plaats in de relatie tussen vele geesten van een menigte mensen. Het verdere individuatieproces laat het collectieve plaatsvinden. Het collectief van de multitude is het bereik waar dit gebeurt en waar de onverschillige pre-individuele context trans-individueel wordt.

### De wisselmunt van het taalgebruik

Virno meent dat de *Cours de linguistique générale* en de *Écrits de linguistique générale* van de Saussure elementen bieden om het specifieke statuut op te helderen van het woordje 'niet'.<sup>49</sup> In de hele filosofiegeschiedenis, van Plato tot Heidegger, stelt men zich de vraag of het niet-zijn beschikt over een eigen realiteit en of deze realiteit zich manifesteert in onze discoursen dankzij het woordje 'niet'. Of, vraagt men zich af, is het omgekeerd en ent het niet-zijn zich in de ervaring van het mensdier enkel omdat het wordt gezegd met het woordje 'niet'? In *Il denaro del linguaggio. Ipotesi sul ruolo della negazione in Saussure*, verschenen in de aflevering *Logica e antropologia* van het *Forme di vita* project, ziet Virno een tweede cruciale vraag die ook al sinds de oudheid opduikt, maar bij andere auteurs.<sup>50</sup> Van Aristoteles tot Austin zoekt men naar de hiërarchische relatie tussen bevestiging en ontkenning. Van Aristoteles tot Austin denkt men dat bevestigende en ontkenkende zinnen of stellingen hetzelfde logische niveau delen maar dat er tussen de twee taalkundige uitdrukkingsvormen een fundamentele asymmetrie is. Anders dan de bevestiging refereert de ontkenning altijd naar een voorgaande bevestiging en geeft bijgevolg aanleiding tot een discours over het discours. De ontkenning heeft een oorspronkelijke metalinguïstische waarde.

49 Virno, P., 'Il denaro del linguaggio. Ipotesi sulla negazione in Saussure', in *Forme di vita. Logica e antropologia*, Roma, Derive Approdi, 6/2007, p. 201; de Saussure, *Écrits de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 2002.

50 Virno, 2007: 200

Het was de *idée fixe* van Saussure dat taal niets anders is dan een virtueel oneindig geheel van tegengestelde relaties tussen termen die geen enkele eerste realiteit hebben buiten hun wederzijdse tegenstelling: “*dans la langue il n’y a que des différences sans termes positifs*”.<sup>51</sup> Deze afwezigheid van entiteiten met een eigen consistentie onderscheidt de studie van taalgebruik van de natuurwetenschappen en van de historische wetenschappen. Omgekeerd van wat daar gebeurt, heeft men in taalpraktijk te maken met een verschil dat dingen voortbrengt. Taal is de verblijfplaats van het niet-zijn en is het enige ervaringsgebied waar het niet-zijn een empirische realiteit bereikt. Al onze uiteenzettingen, ook de bevestigende of de éénlettergrepige, tonen dat het niet-zijn op zijn eigen manier *is*. Onze uiteenzettingen vormen het ontologisch bewijs van het niets. Daar is een risico aan verbonden, namelijk dat men een autonome, positieve, substantiële waarde toekent aan de afzonderlijke negatief differentiële relatie, alsof ze een solide ‘matter of fact’ zou zijn. Dat is ze niet. Een verschil tussen taalkundige termen bestaat slechts ingevolge zijn negatief differentiële relatie met een ander verschil. Om een concept van Chomsky te gebruiken: de eerste negativiteit waarvan het taalweefsel is gemaakt, heeft het kenmerk van recursiviteit.<sup>52</sup> Ze past zich steeds opnieuw op zichzelf toe en dus op de resultaten van haar voorgaande toepassingen. Saussure vreesde voor de toekomst van de taalkunde. Hij wist dat er van het menselijke taalgebruik geen wetenschap kan bestaan doch enkel filosofische analyse of kritiek. Hij beseftte dat hij mijlenver verwijderd zou blijven van de realiteit van taalpraktijk indien hij geen afstand nam van de methodes van de positieve wetenschappen. Een exact begrip van wat taal is, vereist het gebruik van concepten die rekenschap geven van het niet-zijn, of, wat hetzelfde is, van een verschil ‘zonder positieve termen’.

Voor Saussure betreft negativiteit vooreerst wat de taal is en daarna pas en afgeleid daarvan wat de taal uitdrukt. Het was Kant die de fout ophelderde die sommigen maken als ze het bestaan van ‘negatieve feiten’ buiten de taalervaring situeren.<sup>53</sup> Volgens Saussure is een feit te definiëren als negatief als het zijn realiteit helemaal haalt uit de tegenstelling met andere feiten en als het bijgevolg niet vóór de tegenstelling bestaat maar daarvan een resultaat is. Bijgevolg kan men enkel in de taal ‘negatieve feiten’ vinden. Helemaal anders dan de verschillende vormen van buitentalige tegenstellingen hangen de ‘negatieve feiten’ waaruit onze discoursen bestaan niet af van het teken ‘niet’. Zij zijn niet het product van een bepaalde taalkundige handeling maar de achtergrond waarin of waartegen een spreker een handeling kan stellen. In feite zijn er drie niveaus. Er is het niveau van de fysische of psychische gebeurtenissen die met hun autonome consistentie de ontplooiing van andere gebeurtenissen hinderen (zoals de afkeer die de effecten van aantrekkingskracht teniet doet). Er is het niveau van de ‘negatieve feiten’ geanalyseerd door Saussure, of de ‘verschillen zonder positieve termen’ waarvan de waarde van tekens afhangt. En tenslotte is er het niveau

51 de Saussure, 2005: 166; de Saussure, 2002: 64

52 Virmo neemt het begrip ‘recursiviteit’ dus over van Chomsky.

53 Virmo, 2007: 204

van de ontkenning als specifieke logische handeling. Virno wil nagaan waar het derde niveau van het woordje 'niet' zijn oorsprong vindt: is dit in het verlengde van het contrast tussen niet talige gebeurtenissen, waarnemingen en verlangens of vindt het zijn wortels in de negativiteit van de taal? Hij meent dat er geen verband en zelfs geen analogie bestaat tussen de fysische en psychische tegenstellingen enerzijds en de negatieve beweringen anderzijds. De ontkenning komt daarentegen voort uit de negatief differentiële aard van taalpraktijk. Het woordje 'niet' isoleert en concentreert in zich een aspect dat het leven van alle taaltekens (woorden) kenmerkt. Virno wil daarom begrijpen hoe de overgang gebeurt van wat een taal is (verschillen zonder positieve termen) naar iets dat de taal uitdrukt (reactivering van een semantische inhoud, ontkenning, tegenspraak).

De uitspraak "niet is niet 'x', niet 'y', niet 'z'..." suggereert het bestaan van een wederzijds verwijzen en van een cirkelmatige samenhang tussen de syntactische functie en de semantische waarde van het 'niet'.<sup>54</sup> De eerste keer dat 'niet' in de uitspraak verschijnt, is het een lexicale eenheid met een specifieke betekenis. De tweede keer is het een syntactische verbinding of een logische functie. De twee impliceren echter elkaar: de syntactische 'niet' stelt de semantische 'niet' in en identificeert deze als een term op zichzelf terwijl op zijn beurt deze term op zichzelf de negatief differentiële relatie gebaseerd op de syntactische 'niet' aanduidt. Virno analyseert twee andere uitspraken, "niet is niet-x, niet-y, niet-z,..." en "niet is het niet-zijn van x, het niet-zijn van y, het niet-zijn van z,..." en komt tot gelijkaardige vaststellingen. Ook deze twee andere formuleringen worden gekenmerkt door een dupliceren van het 'niet'. Hieruit besluit hij dat overal waar 'niet' in kwestie is, het onderscheid tussen wat een teken (woord) betekent en waarom een teken (woord) betekent, niet langer opgaat. De negatie verwijst naar de genese van taaltekens en in zijn cognitieve en pragmatische werking is er altijd zelfreflectie. Virno staat stil bij de eigenschappen van de taalkundige ontkenning die verhinderen dat je ze vergelijkt met de tegenstelling tussen fysische krachten, waarnemingen of driftmatige bewegingen. Die eigenschappen hebben te maken met de oorspronkelijke negativiteit van de taal. De 'niet' is amfibisch en tweeslachtig. Enerzijds wijst de 'niet' op de verschillen zonder positieve term waarvan de vorming van woorden en dus ook de 'niet' afhangt. Anderzijds laat hij toe afstand te nemen van welke betekenis van de ervaring ook, hetzij biologisch, hetzij historisch-sociaal, hetzij iets dat is gedroomd. De ontkenning deelt dezelfde semantische inhoud als de corresponderende bevestiging. Ook is de ontkenning asymmetrisch tegenover de bevestiging en deze asymmetrie is strikt verbonden met hun delen van dezelfde semantische inhoud. Net als het 'bestaan' en het 'aantal', slaat de 'niet' enkel op de relatie tussen formuleringen en feiten zonder de kenmerken van de feiten te veranderen. Twee tegengestelde waarnemingen daarentegen zijn wel symmetrisch: afkeer staat symmetrisch tegenover aantrekking. Tenslotte drukt de ontkenning niet het tegengestelde uit, wel het

54 o.c., pp. 204-205

verschil. Aan deze drie eigenschappen verbindt Virno het arbitraire van het taalteken (woord) zoals hij heeft geleerd van Saussure. Er is geen intrinsieke relatie tussen symbolen en de realiteit: dit is een onderscheidend kenmerk van de menselijke spraak. Dit arbitraire karakter impliceert dat er geen overeenkomst is tussen woorden en dingen; er is een structurele niet-overeenkomst. Het arbitraire van het teken dat het basiskenmerk is van taal, wordt via de logische ontkenning iets waar de spreker een beroep op doet om het verslag van zijn ervaringen te verbeteren en de eigen handelswijze te veranderen. Dat de 'niet' de manier van (niet-)zijn van de taal omzet in een bepaalde logische bewerking, is het beslissende puzzelstuk van de menselijke natuur. Een uitstel van het stillen van een verlangen, een opnieuw vormgeven van de driften, een tegenspreken van de heersende orde, de tijd ritmeren in een 'niet meer' en 'nog niet': dit zou allemaal niet mogelijk zijn zonder dat de oorspronkelijke negativiteit van de taal zich incarneerde in een symbool op zich en zonder dat het beschikte over zijn munteenheid, de 'niet'.



## Contrapunt 19 Mensen

### Natuurlijke geschiedenis, de tijdspijl en de cirkel

#### Het zogenaamde kwaad 1

“Het concept van ‘natuurlijke geschiedenis’ kan misschien de hoeksteen worden van een materialisme dat niet mank loopt of belachelijk is. Op voorwaarde echter dat zowel het substantief als het adjectief ontdaan worden van elk metafysisch aureool”.<sup>1</sup> Na de kritiek op een ‘inwendig’, idealistisch solipsisme van politiek en taalpraktijk wordt het tijd voor een blik vooruit waartoe Virno in *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana* voorstellen doet. De ‘geschiedenis’ van zijn hoeksteenbegrippenpaar begrijpt hij als de contingentie van de sociale systemen en het zich afwisselen van de productiewijzen. Geschiedenis heeft te maken met wat verandert doorheen de tijd, wat gemeten wordt in tijd, met dingen van de praktijk, de politieke aangelegenheden. Onder ‘natuurlijk’ begrijpt hij de fysiologische en biologische constitutie van onze soort. Het adjectief slaat op de aard van mensen en dat is wat voor hen, voor ons dus, gelijk blijft in de tijd. Een ‘natuurlijke geschiedenis’ onderwerpt gebeurtenissen aan een studie met betrekking tot concreet taalgebruik, werkprocessen en politieke praktijken; ze onderzoekt typisch menselijke levensvormen. Ze bestudeert ethische gewoonten, technieken, technologieën, klassenstrijd, herinneringen en verwachtingen. Ze plaatst de dingen die veranderen voor mensen in de context van dingen die niet veranderen. Achter een concrete taalpraktijk staan mensen met taalvermogen; achter arbeidsprocessen staan mensen die arbeidskracht bezitten; achter politieke praktijken staan levende mensen met hun driften en verbeelding. Het begrippenpaar ‘natuurlijke geschiedenis’ betekent pas iets als haar afzonderlijke delen in spanning zijn met elkaar, als het biologische ‘reeds altijd’, wat geldt voor alle mensen van alle tijden, een gespannen boog vormt met het sociale ‘juist nu’, wat enkel geldt hier en nu. Het biologische ‘reeds altijd’ en het historische ‘juist nu’ moeten een evenwichtig contrast vormen, een metastabiël evenwicht, een samenhangend maar levend en veranderlijk geheel. Virno heeft het, in navolging van Aristoteles, over de mens als het dier dat spreekt en aan politiek doet. Algemeen en natuurlijk is zijn aangeboren taalvermogen terwijl politieke beslissingen en concrete uitspraken worden gedictieerd door uitzonderlijke en vooral unieke omstandigheden. Tussen de dispositie tot talige communicatie en de effectieve uitdrukkingen bestaat een asymmetrische relatie, een spanning. De ‘natuurlijke geschiedenis’ ontdaan van metafysische bijklanken heeft aldus twee voorwaarden. Ze heeft een ‘natuurlijke voorwaarde’ namelijk dat de menselijke natuur een maximum aan variabele ervaringen en praktijken impliceert. En ze heeft een ‘historische voorwaarde’ namelijk dat het historische verloop nu en dan de biologische invariant tematiseert door deze te tonen in een concrete toestand.

1 Virno 2003: 143 “Il concetto di ‘storia naturale’ può diventare, forse, la pietra angolare di un materialismo non claudicante o irrisorio. A patto, però, di emendare tanto il sostantivo che l’aggettivo da ogni allone metaforico.”

‘Natuurlijk en geschiedenis’ roept het machiavelliaanse begrippenpaar ‘fortuna en virtù’ op. Temeer dat Virno de concepten koppelt aan een materialistische visie waarin geen plaats is voor enige vorm van metafysica. Ook bij Machiavelli wordt het begrippenpaar geplaatst in een uiteenzetting over geschiedenis en de aard van het mensendier. Het beeld van de mens als onbepaald, dubbelzinnig en veranderlijk half dier, half mens inspireert alle beschrijvingen, verhalen en uiteenzettingen van de renaissanceschrijver en wordt overigens in meer dan één geval uitdrukkelijk gethematiserd. De geschiedenis leert enerzijds dat het in menselijke aangelegenheden altijd dezelfde kommer en kwel is en geeft aanleiding te geloven in een cyclische terugkeer van eeuwig hetzelfde. Anderzijds toont ze de wispelturigheid en labiliteit van bepaalde unieke gevoelens, overtuigingen, machtsverhoudingen of liefdeopvattingen. De geschiedenis brengt het illusievolle besef dat niets eeuwig duurt en men daarom gebeurtenissen zelf een plaats moet geven, aaneensmeden tot een reeks of rangschikken in het verhaal van zijn leven. In de schakeling van de enerzijds en de anderzijds stelt Machiavelli het probleem van macht en politieke instellingen als dat van beginnen en handhaven, van veranderen en behouden. Een ‘begin’ is een ‘nieuwe’, bijzondere, unieke ervaring die echter slechts een ‘begin’ vormt wanneer ze wordt herhaald in een opeenvolgende reeks, wanneer ze herhaaldelijk en ‘opnieuw’ wordt beleefd en aldus algemeen of een gewoonte wordt. Het begin is in die zin afhankelijk van een vervolg en een ‘duren’. Zoals bekend is *Il Principe* de uiteenzetting over de relatie tussen het verwerven van een nieuwe machtspositie en het behouden van een machtspositie. In een brief noemt de auteur het een ‘ghiribizzo’ wat hetzelfde betekent als ‘capriccio’: als je abstractie maakt van de inhoudelijke beweringen, doet de tekst inderdaad denken aan de bladmuziek van een fugatisch ‘tema con variazioni’.<sup>2</sup> Fortuna en virtù zijn echter ook een gewoon klassiek beeld dat van bijvoorbeeld Ovidius via de Italiaanse Renaissance (Dante, Petrarca e tutti quanti) in literatuur en muziek zijn weg vond naar de moderne iconografie. Bij Machiavelli wordt de mythe opgetild naar de vraag van de mogelijkheden en beperkingen: het is cruciaal de grenzen te weten waarbinnen veranderingen mogelijk zijn en evengoed te beseffen wat kan veranderd worden. Virno vat dit vraagstuk in het begrippenpaar ‘natuurlijke geschiedenis’ en in het beeld van de onomkeerbare voortsnellende tijdspijl en de cirkel van seizoenen, eb en vloed of eeuwige terugkeer van de natuur.

‘Natuurlijke geschiedenis’ lijkt tevens op een omkering van de marxiaanse uitdrukking ‘historisch materialisme’. In het kader van zijn reflectie over tijd in *Il ricordo del presente* stelt Virno overigens in het derde synthetische deel exact deze term voor.<sup>3</sup> “We weten dat de discrepantie tussen vermogen en act, tussen niet-nu en ‘nu’, tussen niet-actualiteit en aanwezigheid, de oorsprong vormt van de geschiedenis in het algemeen. Met het kapitalisme echter krijgt deze discrepantie (in de gedetailleerde vorm die men bekommt door het paar arbeidskracht/arbeid) een buitengewoon

2 Lettere, p. 296

3 Virno, 1999: 119-141; cfr. *Contrapunt* 17, pp. 380-381



empirisch, pragmatisch en economisch belang”.<sup>4</sup> De discrepantie tussen vermogen en act wordt met het kapitalisme een ‘historisch feit’: dit is het onderwerp van Marx’ historisch materialisme. Virno ziet het als een voorbeeld: Marx stelt de juiste vragen (zoals Wittgenstein), is consequent in zijn immanent materialistische benadering, en analyseert het kapitalisme als de eerste vorm van sociale organisatie die geheel historisch is. Het kapitalisme maakt de metageschiedenis tot geschiedenis want zijn typisch historische kenmerk bestaat in de herleiding van het algemene productievermogen, de arbeidskracht en het taalvermogen, tot een verhandelbare waar. “De analogie met de christelijke openbaring dringt zich op: een voorheen verborgen veronderstelling incarneert zich tot iets met zintuiglijke trekken en toont zich aan de meest onmiddellijke ervaring”.<sup>5</sup> Natuurlijke en historische voorwaarde worden dooreen gehaald of tot elkaar herleid. Daartegenover ziet de ‘natuurlijke geschiedenis’ van het historisch materialisme in de historische sequentie de beweeglijke uitdrukking van de soortelijke altijd én van de culturele hier en nu, van “biologie en politiek, herhaling en verschil”.<sup>6</sup> In de plaats van de eeuwige onderscheidende kenmerken van de mensensoort te laten oplossen in de contingente productiewijzen en culturele paradigma’s, of omgekeerd en erger nog, het politieke tot biologie te herleiden, probeert het historisch materialisme nauwgezet de kronieken uit te zetten van de veranderlijke intersectie tussen de twee.

Om zijn standpunt te verduidelijken verwijst Virno naar de discussie die heeft plaatsgevonden in Eindhoven in 1971 tussen Chomsky en Foucault over de ‘menselijke natuur’.<sup>7</sup> In deze discussie wordt de breuk die zich heeft afgetekend in de tweede helft van de 20ste eeuw tussen een naturalistisch en een historisch materialisme bevestigd en scherper gesteld. Met het begrip ‘natuurlijke geschiedenis’ en enige nuancerende verbeterende opmerkingen schaaft Virno zich aan de kant van het historisch materialisme, Marx en in grote lijnen Foucault. Aan de kant van de ‘naturalisten’ staan Chomsky en de cognitieve wetenschappers. Het breekpunt van de discussie gaat over de vraag of men een rechtvaardig maatschappijmodel kan afleiden uit bepaalde biologische eigenschappen van de mensen. Daartoe worden die biologische eigenschappen onderzocht en al gauw is er eensgezindheid omtrent wat precies mensdieren onderscheidt van andere dieren, namelijk hun aangeboren taalvermogen. Mensen zijn dieren met een biologische dispositie om taal te gebruiken. Bovendien is dat aangeboren taalvermogen volgens Chomsky creatief. Daar is Foucault het niet mee eens, en op zijn

4 Virno, 1999: 122 “Sappiamo che la discrepanza tra potenza e atto, non-ora e ‘adesso’, inattualità e presenza, è la radice della storia in generale. Con il capitalismo, però, questa stessa discrepanza (nella versione dettagliata che ne offre la coppia forza-lavoro/lavoro) guadagna uno straordinario rilievo empirico, pragmatico, economico.”

5 Ibid. “Balza agli occhi l’analogia con la Rivelazione cristiana: un presupposto per l’innanzi celato si incarna con fattezze sensibili, esponendosi alla percezione più immediata.”

6 Virno, 2003: 146 “biologia e politica, ripetizione e differenza”

7 Virno, 2003: 147-155; Foucault, 2001: 1339-1380; Italiaanse vertaling met begeleidende tekst van Virno: Chomsky & Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Derive Approdi, Roma, 2005

beurt Virno evenmin. De bewering dat het taalvermogen creatief is, komt op hetzelfde neer als normatieve beginselen in de menselijke geest plaatsen. Volgens Foucault hebben de structuren waarop een creatieve variatie zich ent of waarop een symbolische orde gevormd wordt, een bovenpersoonlijke en dus historische oorsprong. De regels waaraan een individu zich conformeert, waar hij van afwijkt en die hij op een bepaalde manier toepast, zijn niet aangeboren maar ontstaan in economische, sociale en politieke praktijken. Chomsky legitimeert de burgerlijke ongehoorzaamheid in de creativiteit eigen aan de menselijke soort, een gevaarlijk standpunt volgens zijn discussiant, want wie een ander aspect van de menselijke natuur beklemtoont (bijvoorbeeld het zoeken naar veiligheid), kan volgens dezelfde redenering en argumenten autoritaire maatregelen voorstaan. Foucault, voor één keer helemaal in de lijn van Marx, maakt de contradicties duidelijk van een dergelijk zoeken naar een ideaal sociaal model. In zijn bespreking volgt Virno op de voet het betoog van Machiavelli in het 15<sup>de</sup> hoofdstuk van *Il Principe*. Men moet niet een verbeeld ideaal nastreven want dat is zowel illusoir als gevaarlijk. Een sociaal politiek ideaal afleiden van een biologische invariant betekent de uitbanning van de sociale en politieke veranderlijkheid. Hij citeert Foucault: “Plutôt que de penser à la lutte sociale en termes de justice, il faut mettre l’accent sur la justice en termes de lutte sociale”.<sup>8</sup> Wat vindt Chomsky van illegale acties, van geweld tegen de politiek, van oorlog? Waarom voert men strijd, bijvoorbeeld tegen de politie? Omdat de strijd ‘gerechtvaardigd’ is, anders niet, meent de linguïst, en hij schermt met termen als ‘waarden’ en ‘recht’. Hij is het niet eens met de stelling dat oorlogen worden gevoerd, niet omdat ze ‘juist’ zijn, maar om te winnen. Dat is evenwel wat Foucault denkt, in navolging van Spinoza. We verlangen niet naar iets omdat het goed is, maar vinden het goed omdat we ernaar verlangen. Zo voeren we geen oorlog omdat deze ‘juist’ is maar om te winnen. Het proletariaat voert geen strijd omdat die volgens een theorie gerechtvaardigd is maar om de macht te verwerven die het nu niet heeft en die in handen is van de heersende klasse. Iets wordt bijgevolg ‘juist’ in functie van de (sociale) strijd, niet omgekeerd. Als het proletariaat in het begin van de machtswissel geweld gebruikt, dan ziet Foucault overigens niet “*quelle objection on peut faire à cela*”.<sup>9</sup> Virno is het daar mee eens en om zijn standpunt kracht bij te zetten, ook om Foucault te verbeteren, doet hij de discussie over.

Het probleem zit hem reeds in Chomsky’s taalopvatting. Indien men aan het taalvermogen een bepaalde grammatica toekent, ook al is dit een universele grammatica, wordt het taalvermogen als een historische taal of een gemiddelde van historische talen, met een geheel van regels. Op die manier verliest het vermogen wat hem het meest eigen is, namelijk zijn status van onbepaalde potentialiteit of algemene fysiologische beschikking tot talige articulatie. Dit verlies leidt tot een bevrozing van de geschiedenis. Daartegenover stelt Virno dat het taalvermogen de natuurlijke

8 Foucault, 2001: 1370; Virno, 2003: 151

9 Foucault, 2001: 1371

voorwaarde vormt voor geschiedenis maar op geen enkele manier een politiek of maatschappelijk model aangeeft of als een fundering daarvan kan dienen. Een ander probleem is dat Chomsky met zijn taalopvatting een kortsluiting instelt tussen de mensensoort en het mensenindividu, niet omdat hij vertrekt van de afzonderlijke, bijzondere taalkundige geest, dat is terecht meent Virno, maar omdat hij de transindividualiteit van die bijzondere taalkundige geest miskent. Transindividualiteit, leert Virno van Simondon, is geen complex van positieve eigenschappen maar een lege potentiële ruimte.<sup>10</sup> In het bijzondere individu toont het transindividuele aspect van het taalvermogen zich als een lacune. Precies dit aangeboren onvolmaakte karakter wijst erop dat het leven van de geest van meet af aan gericht is naar buiten, zich wil uitdrukken, publiek en algemeen worden. Het individuele intellect neigt naar veralgemening. Chomsky denkt dat het intellect van een individu aan zichzelf genoeg heeft, alles voor zijn vorming in zichzelf vindt en buiten de politiek staat. Voor hem is “de publieke sfeer bijgevolg optioneel, en kun je ook altijd zonder”.<sup>11</sup> Virno is het daar niet mee eens. Hij verdedigt met klem zowel de onveranderlijkheid van de invariant als de veranderlijkheid van wat varieert en uiteindelijk ook tegen Foucault die geneigd is de empirische veranderlijkheid te zeer te benadrukken of het transcendente te loochenen.

In zijn bespreking van deze problematiek met betrekking tot religie beweert de Italiaanse filosoof dat het atheïsme pas een logische reikwijdte kan krijgen wanneer ze niet het transcendente aspect loochent maar het herformuleert, meer bepaald in termen van transindividualiteit en ‘natuurlijke geschiedenis’. Aan het eind van dit hoofdstuk vat hij zijn stellingen samen rond vier sleutelbegrippen: semiotiek, openbaring, fenomeen en politiek. Via die begrippen doet hij een suggestie voor een historisch-materialistische geschiedschrijving die leest als het programma van zijn werkproject. De ‘natuurlijke geschiedenis’ is een tekenleer. Dat is zo omdat ze het variabele interpreteert als teken van het onveranderlijke en het biologische aanduidt via haar sociale naam. De ‘natuurlijke geschiedenis’ is de materialistische, streng atheïstische versie van de theologische openbaring. De christelijke geloofsleer is gebaseerd op het empirische feit van de incarnatie van God in het sterfelijke lichaam van Christus: men gelooft in dit feit. Op dezelfde manier is voor de ‘natuurlijke geschiedenis’ de uitdrukking van de biologische invariant in sociale en politieke praktijken een empirisch feit. Zowel in de transcendentale geloofsleer als in de materialistische geschiedschrijving komt een *hic et nunc* te voorschijn, als fenomeen onder fenomenen, een feit dat ‘ook anders had kunnen zijn dan het is’. De geloofsleer en de geschiedschrijving sluiten elkaar wederzijds uit precies omdat ze een antwoord geven op hetzelfde existentiële probleem, maar wel een antithetisch antwoord. Men kan de beide antwoorden niet met elkaar verzoenen. De relatie tussen eeuwig en contingent, onveranderlijk en veranderlijk, mogelijkheidsvoorwaarde voor ervaring en empirische feiten kan alleen

10 Cfr. *Contrapunt* 18, pp. 406-410

11 Virno, 2003: 155 “la sfera pubblica è dunque un optional, di cui si può sempre fare a meno.”

begrepen worden óf in transcendentale zin, óf in historisch-natuurlijke zin. De tegenstelling betreft dus niet het bestaan van een transcendentale orde. De 'natuurlijke geschiedenis' erkent het taalvermogen als apriori voorwaarde voor om het even welk concreet vertoog. Meer specifiek toont ze aan dat deze transcendentale a-priori orde in sommige gevallen uitgedrukt en getoond wordt in empirische fenomenen, plaatsvindt in de tijd en feit wordt. "De natuurlijke geschiedschrijving is dus atheïstisch met dien verstande dat men onder 'atheïsme' een logische kwestie begrijpt, niet een psychologische gril of een polemische reactie".<sup>12</sup> Historisch-natuurlijke fenomenen zijn iconisch, openbarend, transcendentaal, reflexief en transindividueel. En tenslotte, en dit is het belangrijkste, de 'natuurlijke geschiedenis' toont duidelijk wat het terrein is van het politieke conflict.

### Het dier dat openstaat voor de wereld

Er bestaat geen onderzoek naar de menselijke natuur zonder theorie van de politieke instituties en omgekeerd bestaat er evenmin een theorie over het politieke die zich niet buigt over de aard van het mensdier. Dit heeft te maken met het feit dat de orde van wat verandert, verweven is door de orde van wat onveranderlijk is. De politieke actie is contingent precies omdat ze op veranderlijke en onvoorspelbare wijze wat niet contingent is, met name de biologisch antropologische constanten, voor haar rekening neemt. Dit inhaken op de algemene menselijke natuur accentueert het bijzondere en onherhaalbare karakter van een politieke beslissing en de noodzaak om op het juiste moment te handelen. Het versterkt "de opmerkzaamheid dat gisteren te vroeg zou geweest zijn en morgen te laat zal zijn".<sup>13</sup> Dat antropologische reflectie en politieke theorie met elkaar verweven zijn, werd heel scherp geformuleerd door Carl Schmitt: dit is voor Virno een reden om hem 'vooruitblikkend' te introduceren in de eerste experimentele reflectie van *E così via, all'infinito. Logica e antropologia I*. Vooraleer uiteen te zetten wat Schmitts rol is in deze blik vooruit, enkele opmerkingen. We vinden hem niet enkel hier terug; sommige van zijn teksten fungeren namelijk tevens als onderliggende structuur voor de verschillende etappes in de Homo Sacerreeks van Agambens analyse van de soevereiniteit. "De essentiële belending tussen uitzonderingstoestand en soevereiniteit werd vastgesteld door Carl Schmitt in zijn *Politische Theologie*", is de eerste zin van *Stato di eccezione*, waarmee wordt gewezen op de nood- of uitzonderingstoestand als paradigma voor een regering gebaseerd op het soevereiniteitsprincipe.<sup>14</sup> Wie is Carl Schmitt? Een conservatieve jurist, theoreticus van het nazisme of een filosoof die opnieuw en op een originele manier heeft nagedacht over de politieke categorie? Een geniale denker of een opportunist die het nazis-

12 o.c., p. 181 "La storiografia naturalistica è, dunque, atea: là dove per 'ateismo' si intenda una questione logica, non un ghiribizzo psicologico o una reazione polemica"

13 Virno, 2009/2010: 115 "la percezione che ieri sarebbe stato troppo presto e domani sarà troppo tardi"

14 Agamben, 2003: 9 "L'essenziale contiguità fra stato di eccezione e sovranità è stata fissata da Carl Schmitt nelle sua *Politische Theologie*"

me een legitimiteit heeft proberen te geven? Een theoreticus van de beslissingstheorie of zoals Karl Löwith hem omschreef, een eendagsvlieg wie het zowel aan zelfzekerheid, eigen overtuigingen als scrupules ontbrak? Op zoek naar een antwoord op deze vragen heeft Agamben in *Un giurista davanti a se stesso* enkele van Schmitts essays en interviews vertaald, voorzien van een inleiding en uitgegeven in de door hem geleide reeks van Neri Pozza.<sup>15</sup> In het Italiaanse taalgebied kan men nog moeilijk aan de Duitse politicoloog denken zonder de associatie te maken met Agamben. Schmitt is hoe dan ook meer dan een tegenstander. Hij duikt ook op bij de Italiaanse politieke filosofen Bruno Accarino, Carlo Galli, bij Negri in *Il potere costituente*, bij hem en Hardt in *Empire* en in *Commonwealth*.<sup>16</sup> Ongewijfeld heeft deze alomtegenwoordigheid te maken met het principe van Marx door Agamben, Negri en Virno gehuldigd, dat men er veel meer baat bij heeft zich te confronteren met goede tegenstanders dan met flauwe 'Vulgärökonomie'. Ze kan echter ook worden gezien als een teken van de analoge bewegingen die gaande zijn tussen de drie Italiaanse denkers en met Machiavelli en Spinoza. In de manier waarop ze met Schmitt omgaan, zien we een voorbeeld van hun werkwijze. Zoals zij het openbaringsgeloof en de bijbelverhalen ontdoen van alle aspecten waarin men dient te geloven om enkel over te houden wat nuttig is voor het algemeen, zo ook recycleren ze Schmitts inzichten en maken zijn concepten tot 'tuigen' door ze in te zetten in een omgekeerd perspectief: niet dat van staat of regering doch dat van de multitude. Op deze methode doelt Virno als hij het heeft over streng atheïstisch materialisme en de combinatie van recursiviteit en spontaneïteit wanneer men iets nieuw voorstelt. Op deze methode doelt Agamben als hij het heeft over profanatie, paradigma's en 'analogica'.

*Il cosiddetto 'male' e la critica dello Stato*, de eerste experimentele reflectie van *E così via, all'infinito*, verscheen eerder in het nummer van *Forme di vita* dat onderzoekt of de aard van het mensdier goed is of slecht.<sup>17</sup> De titel van de aflevering *L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche* geeft de richting aan: de mens is gevaarlijk. Mochten mensen altijd geneigd zijn tot mildheid en goede verstandshoudingen, dan zou er geen enkele noodzaak bestaan tot dwingende en disciplinerende instellingen. De kritiek op de staatsinstelling vanwege liberalen, anarchisten en communisten voedt zich volgens Schmitt aan het vooroordeel over de 'natuurlijke goedheid van de mens'. Exemplarisch voor deze bevooroordeelde kritiek is Chomsky. Als in tegenstelling tot wat Chomsky denkt de mens een gevaarlijk, onstabiel en zelfdestructief wezen is, dan is de vorming van een politiek eenheidslichaam dat het monopolie bezit op de politieke beslissingen noodzakelijk. Virno meent

15 Schmitt, C., *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste* (a cura di Agamben, G.), Neri Pozza, Vicenza, 2005

16 Accarino, B., *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna, 1999; Galli (2009); *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna, 2008; Negri (2002, 1992); Hardt & Negri (2000) en (2009)

17 Virno, P., 'Il cosiddetto « male » e la critica dello Stato', in *Forme di vita. L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche*, Roma, Derive Approdi, 4/2005: 9-35

dat deze diagnose niet zomaar toe te schrijven is aan de autoritaire neigingen van een conservatief en achterhaald auteur. Hij acht zijn mening bewezen door “het feit dat ze grotendeels overeenstemt met die van de verlichte Freud”.<sup>18</sup> De institutionele orde is een soort van herhalingsdwang die via een eens en voor altijd vastgestelde regel beslist wanneer, waar en hoe iets moet gedaan worden zodat niet elke keer opnieuw lang zou worden gearzeld en getalmd. Hij vindt veel in Freud en bijgevolg vindt hij ook het conceptueel kader en de insluitende stellingen van Schmitt interessant, sommige om te volgen, de meeste om te verdraaien. Het geloof in de goedheid van de mens van Chomsky is fout en dient bekritiseerd te worden maar de ‘ongehoorzaamheid’ van zijn radicale denken dient te worden behouden en verdedigd precies op grond van het uitgangspunt van Schmitt en dus de slechtheid van de mens. De formulering van Virno klinkt minder zwart-wit: “de risicovolle instabiliteit van het mensdier – zijn zogenaamde slechtheid dus – impliceert hoegenaamd niet de vorming en het behoud van dit ‘hoogste imperium’ dat de staatssoevereiniteit is, integendeel, ‘het radicalisme dat zich tegen de staat keert’ en tegen de kapitalistische productie, veronderstelt niet een aangeboren goedheid maar erkent juist de ‘problematische’ want ongedefinieerde en potentiële (dus ook gevaarlijke) aard van het mensdier.”<sup>19</sup> De kritiek op het ‘monopolie van de politieke beslissing’ in handen van één instantie en op instellingen waarvan de regels functioneren als herhalingsdwang, moet juist steunen op de vaststelling dat mensen ‘vanuit hun natuur’ slecht zijn, of althans niet goed.

Argumenten ter verdediging van de stelling over de natuurlijke ‘slechtheid’ van de mens haalt Virno bij antropologen zoals Gehlen en Plessner. Hij neemt van hen over dat de mens een problematisch wezen is omdat hij geen bepaald milieu heeft. Vervolgens is ook de cultuur ambivalent want ze bezweert zowel de gevaren als dat ze de risico’s vermenigvuldigt en diversifieert. De cultuur beschermt de mens tegen zijn eigen natuur door hem af te schermen van zijn kneedbaarheid en onbepaaldheid maar tegelijkertijd is cultuur de voornaamste manifestatie van die kneedbaarheid en onbepaaldheid en begunstigt aldus hun volle ontplooiing. In dit verband verwijst Virno niet expliciet naar Freud maar eigenlijk ligt deze wel aan de basis van deze stellingen. Hij verwijst evenmin naar Agamben terwijl deze nochtans in 2002 een boek publiceerde met als titel *L’aperto. L’uomo e l’animale*, geschraagd door exact dezelfde onderliggende veronderstellingen.<sup>20</sup> Agamben verwijst op zijn beurt evenmin naar Freud, wel naar Heidegger en naar de bioloog von Uexküll. Virno’s tekst is in dit verband zeer synthetisch en vol intertekstuele impliciete verwijzingen. Hij neemt aan dat zijn lezers de discussie van het 20ste-eeuwse interbellum over biologie/milieu versus politiek/wereld kennen of vindt het niet nodig te tonen waarop bepaalde

18 Virno, 2005: 10 “lo dimostra il fatto che essa coincide per l’essenziale con quella dell’illuminista Freud”  
 19 o.c., p. 11 “la rischiosa instabilità dell’animale umano – il cosiddetto male, insomma – non implica affatto la formazione e il mantenimento di quel ‘supremo imperio’ che è la sovranità statale. Al contrario. Il ‘radicalismo ostile allo Stato’ e al modo di produzione capitalistico, lungi dal presupporre l’innata mitezza della nostra specie, può trovare il suo autentico piedistallo nel pieno riconoscimento dell’indole ‘problematica’, cioè indefinita e potenziale (dunque pericolosa), dell’animale umano.”

20 Agamben (2002)

van zijn uitspraken zijn gebaseerd. Mijn bevinding is dat deze doorgedreven synthetische aanpak de algemene boodschap van de tekst niet schaadt, in de zin dat logisch kromme gevolgtrekkingen worden gemaakt of de lezers bedrogen, maar de precisie toch niet ten goede komt. Er is met andere woorden sprake van een artistieke flou. Dit is een zeer complexe problematiek waarin analytische precisie misverstanden voorkomt. Vooraleer de uiteenzetting verder te volgen sta ik daarom eerst stil bij deze discussie over milieu en wereld en betrek ik in de bespreking enkele secundaire teksten.

Freud om te beginnen: ik haal een artikel aan dat door vertalers en uitgevers wordt beschouwd als een geschrift over beeldende kunst en literatuur, maar naar de auteurs eigen zeggen is esthetica veel ruimer en gaat over de hoedanigheden van ons gevoelsleven. In *Das Unheimliche* worden grote stukken van *Jenseits des Lustprinzips* samengevat en komen stellingen terug over religie en cultuur uit *Das Unbehagen in der Kultur*.<sup>21</sup> Freud verkent het gebied van het 'Unheimliche' of die vorm van het angstaanjagende die teruggaat op het allengs vertrouwde, oude bekende. Hij loopt de weg van de woorden af en speurt voornamelijk in Duitse woordenboeken naar 'heimlich' en het verband met zijn antoniem; andere hem bekende talen beschikken niet over een woord voor deze bijzondere nuance van het angstaanjagende. 'Heimlich' slaat op wat vertrouwd, harmonieus, gezellig oftewel 'van het huis' is en vandaar dus 'huiselijk' of aan vreemde ogen onttrokken, verborgen, geheim tot 'heimelijk' in de klassieke Nederlandstalige zin van het woord. Dit brengt Freud bij: 'heimlich' is het tegenovergestelde van 'publiek' en 'uitdrukken'. In de kunst is het expressionisme nooit familiair of geborgen, altijd conflictgeladen, wrang, scherp, inziend, pessimistisch, illusieloos en hard. 'Heimlich' met betrekking tot kennis slaat op mystiek, occult, goddelijk en bijgevolg ook op onbewust of aan kennis onttrokken. 'Heimlich' is een woord dat 'steeds dubbelzinniger wordt' en uiteindelijk met zijn ontkenning gaat samenvallen.<sup>22</sup> Het wordt interessant als de analist vaststelt dat het 'Unheimliche' vaak te maken heeft met een onbedoelde herhaling: iets dat onder andere omstandigheden onschuldig is, wordt door de herhaling van hetzelfde 'unheimlich'. De verklaring voor dit gevoel zoekt Freud in het zielenleven van het kind en meer bepaald in de herhalingsdwang. Het 'Unheimliche' is iets dat werd verdrongen maar voortdurend terugkeert. Vervolgens gaat hij op zoek naar gedachten of gevoelens die doorheen de tijden quasi onveranderd blijven en het antwoord ligt voor de hand. Wat is er minder onderhevig aan veranderingen dan onze relatie tot de dood? Sinds de oertijd heerst inzake sterfelijkheid een enorm conservatisme; nog steeds trekken religies de onomstotelijk vaststaande sterfelijkheid in twijfel. Dit heeft te maken met het feit dat mensen een bewering over sterfelijkheid maar weinig tot zich laten doordringen en dat er in het onbewuste weinig ruimte is voor het beeld van de eigen sterfelijkheid. Maar

21 Freud, 'Jenseits des Lustprinzips' (1947); 'Das Unheimliche' (1947), 'Het Unheimliche' in *Cultuur en religie 2*, Boom, Amsterdam, 1983; 'Das Unbehagen in der Kultur' in *Gesammelte Werke*, Band 14, Imago Publishing Co. London / Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1947

22 Freud, 1983: 159-164

tegelijkertijd verlangen wij mensen terug naar het niets van de moederschoot, naar het allereerste begin, de absolute rusttoestand waarin niets hoeft en alles vanzelf geregeld is. Deze absolute geborgenheid van voor de geboorte is uiteindelijk niet te onderscheiden van de toestand die volgt op het sterven. Het is hoogst dubbelzinnig. Op die manier verklaart Freud dat het 'Unheimliche' in feite het 'Heimliche' is of het vertrouwde dat aan verdringing onderworpen is geweest en zich daaraan opnieuw ontworsteld heeft.

Agamben neemt in *L'aperto* de theorieën onder de loep waarmee in de westerse cultuur het onderscheid tussen mens en dier wordt gemaakt. Volgens de Italiaanse filosoof gebeurt dit steeds via een inwendige scheiding die al wordt gemaakt in de mens zelf. De mens is het dier dat zichzelf moet herkennen als mens om mens te zijn. Hij heeft geen enkele specifieke identiteit of kenmerkende trek die duidelijk gedefinieerd is. De mens is eerder een soort machine of artefact, gericht op de herkenning van het menselijke, een antropologische machine of een "ironisch dispositief dat zichzelf voortdurend hangende houdt tussen hemelse en aardse natuur, tussen dierlijk en menselijk, dat de afwezigheid van een eigen natuur bevestigt en dus zijn altijd minder en meer zijn dan zichzelf."<sup>23</sup> Agamben leest dit overigens af uit het beroemde "manifest van het humanisme" van Pico della Mirandola.<sup>24</sup> In de mate dat hij geen essentie en evenmin een specifieke roeping heeft, is de Homo wezenlijk niet-menselijk, kan hij allerlei naturen en gezichten aannemen en, onderlijnt Pico ironisch, is hij niet classificeerbaar en inconsistent als een kameleon. "De humanistische ontdekking van de mens is de ontdekking van zijn ontbreken aan zichzelf en zijn onherroepelijke afwezigheid van dignitas".<sup>25</sup> Ook taalgebruik dat mensen van andere dieren onderscheidt, gaat Agamben verder, is niet een natuurgegeven eigen aan de typische psychofysische structuur van de mens, doch "een historische productie die als dusdanig niet uitsluitend kan toegeschreven worden aan het dier en evenmin aan de mens".<sup>26</sup> De aporie is aan het werk in onze cultuur en in taalpraktijk. De antropologische machine functioneert pas als ze in de mens een dierlijk en onmenselijk deel uitzondert en op die manier een zone creëert waar er geen verschil is tussen mens en dier. Deze uitgezonderde zone is evenwel binnenin leeg. Het is de plaats waar de grenslijn tussen dier en mens voortdurend geactualiseerd wordt en verlegd. Op deze plaats in zijn uiteenzetting introduceert Agamben von Uexküll. Deze bioloog heeft in het begin van de 20<sup>ste</sup> eeuw een kleine revolutie bewerkstelligd door in de biologie het concept van 'betekenis' te introduceren (zijn wetenschap is een 'biosemiotiek')

23 Agamben, 2002: 35 "un dispositivo ironico, che verifica l'assenza per Homo di una natura propria, tenendolo sospeso fra una natura celeste e una terrena, fra l'animale e l'umano – e, quindi, il suo essere sempre meno e più che se stesso."

24 o.c., pp. 35-36; Pico della Mirandola, G., *De Hominis Dignitate*, a cura di Eugenio Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa, 1985

25 o.c., p. 36 "La scoperta umanistica dell'uomo è la scoperta del suo mancare a se stesso, della sua irrimediabile assenza di dignitas." Ook Virno meent dat schaamte de meest fundamentele emotie is. Cfr. *Contrapunt* 18, p. 398

26 o.c., p. 41 "una produzione storica che, come tale, non può essere propriamente assegnata né all'animale né all'uomo."



en het concept van 'subjectiviteit' te vernieuwen (men kan zijn wetenschap ook een 'biofenomenologie' noemen).<sup>27</sup> Hij heeft een aantal denkers onmiddellijk geïnspireerd zoals Cassirer, Plessner, Heidegger, Merleau-Ponty, Deleuze en via hen ook Agamben en Virno.

Doorgaans gebruiken we hoogst complexe termen als wereld, milieu, natuur, cultuur, dier of mens op een naïeve en totaal niet effectieve manier. In het laatste onderdeel van dit onderzoek ben ik er voortdurend mee aan het schermen want ze vormen de troefkaarten waarmee Virno en Agamben (in navolging van Heidegger en Schmitt) de problemen uitdrukken die zich stellen inzake politiek. Jacob von Uexküll introduceerde het onderscheid tussen 'dierlijk milieu' en 'menselijke wereld' waarna zijn onderzoek een referentie werd. Het is een antropocentrische illusie, schrijft hij in *Streifzüge durch die Umwelte von Tieren und Menschen*, te denken dat wij mensen dezelfde weide met bloemen waarnemen als de grazende koe en de vlinder die voorbij fladdert.<sup>28</sup> Hij ambieert met zijn 'boekje' geen gids te zijn voor een nieuwe wetenschap maar wil een wandeling doorheen verschillende onbekende werelden (zoals die van de vlinder en de koe) beschrijven.<sup>29</sup> Zijn belangrijkste stelling is dat er niet één wereld bestaat, gestructureerd door één enkele ruimte en tijd waar alle levende wezens van afhangen en hiërarchisch in geordend zijn, maar er bestaan vele werelden die elk op zich in zichzelf gesloten zijn en met de andere werelden communiceren op een contrapuntische wijze.<sup>30</sup> Uexküll vergelijkt de natuur met een grote symfonie waarin alle levende schepsels zoals instrumenten in een orkest van elkaar onderscheiden zijn maar zich tegenover elkaar opstellen en zich vermengen volgens een contrapuntische logica, precies zoals gebeurt met de klanken en melodieën van een symfonie. Het is het doel van de ecologie (von Uexküll wordt aangezien als de grondlegger van de ecologie) om de grote partituur van de natuur te ontdekken. Hij onderscheidt de objectieve ruimte of de omgeving waarin een levend wezen zich beweegt van de Umwelt of het milieu dat gevormd wordt door een reeks elementen die betekenis dragen. Alleen voor de Umwelt heeft het dier belangstelling; wat voor hem geen betekenis heeft, bestaat voor hem zelfs niet. De onderzoeker heeft als taak

27 Naar analogie met de verspreide term 'biosemiotiek' en in het kader van Virno's stellingen en benadrukken van het 'fenomenale' karakter van 'tekens' en 'uitdrukkingen', stel ik de term 'biofenomenologie' voor. Waar het op aankomt is: semiotiek en fenomenologie richten zich beide op de verschijnselen die waar te nemen zijn aan de oppervlakte en per definitie in perspectief, in de subjectief-objectieve wereld (of context, milieu) waarin elk bijzonder waarnemend individu geplaatst is. Deze stelling wordt in elk onderdeel van dit onderzoek geargumenteed. Wat von Uexküll betreft en zijn belang voor de Spinoza-interpretatie van Bove: cfr. *Contrapunt 10*, p. 173

28 von Uexküll (1934), *Milieu animal et milieu humain*, Payot & Rivages, Paris, 2010

29 Von Uexküll lijkt hier te refereren naar Nietzsche die ook 'wandelboeken' schrijft; Nietzsche is overigens de baanbreker inzake perspectivisme en het samenkomen van waarneming en actie. In het 'kleine boek' klinken Dante en de Italiaanse literaire traditie door. Von Uexküll was een Italiëganger en bezat een huis in Capri (waar Benjamin nog verbleef). Men mag bijgevolg aannemen dat hij het Italiaanse culturele patrimonium kende.

30 Deze samenvatting is gebaseerd op de lectuur van het vermelde werk van Uexküll in de recente Franse vertaling (met voorwoord van D. Lestel), van *L'aperto* van Agamben, alsook: Borghi (2008); De Carolis, M., *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Quodlibet, Macerata, 2008; Deleuze, G. & Guattari, F., *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 1980

de betekenisvolle elementen van het milieu te ontdekken. Deze zijn niet objectief te isoleren maar vormen een functionele eenheid of, zoals de bio-semioticus zegt, een muzikale eenheid met de receptieve organen van het dier dat de tekens waarneemt en waar het op reageert. De actiewereld en de waarnemingswereld vormen op die manier een solide en gesloten geheel. Elke waarnemende cel bevat reeds in zichzelf zijn waarneming en elke actiecel bevat in zichzelf haar actie. Zoals gebeurt in het muzikale contrapunt schuiven de klanken over elkaar heen. De waarnemingen en acties fungeren tegenover elkaar als punten en contrapunten en creëren zo een contrapuntische harmonie tussen werelden die verder onderling elkaar niet kennen en vreemd zijn aan elkaar. De chaos waaruit de milieus zijn voortgekomen en die vanuit het subjectieve perspectief van elk dier een eigen en andere orde heeft aangebracht, bedreigt constant de milieus: hoewel gesloten en op zichzelf zijn zij toch ook open naar de chaos die hen kan laten oplossen of dwingen een nieuwe ordening te zoeken. De reëliek van de milieus op de dreiging van de chaos is het ritme. Het ritme is wat de milieus toelaat zich te handhaven tegenover elkaar en niet op te lossen in de chaos. Het ritme kan niet gemeten worden want het is zelf de oorzaak van elke maat en de basis waarop een tijdelijke opeenvolging van momenten of van muzikale noten gedurende een uitvoering zich installeert. Het ritme is niet een secundair product van de periodieke herhaling van een milieucomponent maar de oorzaak zelf van de herhaling oftewel van de vorming van de ritmische ordening en bijgevolg van het milieu. Dit milieu, een structuur van ordeningen waar binnen het dier bepaalde tekenen waarneemt en op reageert, is niet hetzelfde als een territorium of de ruimte dat het dier afbakent om in te verblijven. De componenten van de milieus worden gevormd op basis van een ordening die een herhaling bepaalt en zijn functioneel. Daarvan worden territoria gemaakt waarbij de functionele richtinggevend elementen (de regels, zeg maar) dimensionaal worden uitgedrukt. De territoria zijn effecten van de kunst, artefact, uitdrukking. Een expressieve beweging, een dans bijvoorbeeld, drukt de verhouding uit tussen het milieu van de impulsen en het territorium. Deze dansbeweging 'drukt uit' omdat ze a) gebeurt, b) zichzelf toont en c) niet langer eenduidig geleid wordt zoals in het milieu. De expressiviteit behoort het dier niet toe maar verkrijgt een autonoom, onpersoonlijk en publiek karakter. Het territorium installeert ook een kritische afstand, niet te begrijpen als een geografisch vaststelbare en meetbare ruimte, doch als een ritme. Dit ritme heeft niets te maken met een maat aangezien het een verschil is dat bijgevolg gebeurt of bestaat 'tussen' twee ordeningen of milieus. Het is een soort van kortsluiting of schakeling tussen twee ordes. Deleuze en Guattari spreken in dit verband over 'agencement' of deterritorialisering.<sup>31</sup> Elk territorium heeft namelijk drie aspecten. Het sleept de milieucomponenten mee in de uitdrukking en vormt zo een familiale dimensie, een huiselijke zone.

31 Borghi, 2008: 63-69; Deleuze & Guattari, 1980: 629-630. 'Agencement' kan eventueel worden vertaald in 'inrichting', 'schikking', 'opzet'.

Materieel gezien wordt het territorium gevormd door een onbepaald aantal milieus. En de interne relaties in een territorium en van het territorium met wat er buiten is, zijn te beschrijven in termen van motieven en contrapunten of melodieën en ritmes.

Uexküll heeft het over teken, vlinders, bijen, etc. en thematiseert slechts marginaal de specificiteit van het menselijk dier waarbij hij suggereert dat onze wereld uiteindelijk niet zo verschillend is van het milieu van andere soorten. In de antropologie en filosofie heeft men deze reductionistische suggestie snel verlaten “ten voordele van een strikte principiële scheiding tussen het dierlijke milieu en de menselijke wereld gebaseerd op het open, onbepaald en naar de letter unheimlich (d.w.z. verontrustend, monsterlijk) karakter van de ‘wereld’ die het specifieke correlaat is van de menselijke ervaring”.<sup>32</sup> Dit onderscheid bood het voordeel van een verklaring voor de menselijke cultuur: ze zou een bescherming zijn tegen de contingentie en de chaos van de ‘objectieve’ natuur. Volgens de Uexküllinterpretaties van Gehlen en Plessner vormen de culturele instellingen, gewoonten en overgeleverde technieken in elke cultuur een geruststellende en familiale wereld, een soort artificieel nest in en ter bescherming tegen de chaos van de natuur. Bij Plessner wordt de politieke taak van een samenleving vervolgens gedefinieerd als het vormen van een milieu vanuit de wereld. De Carolis wijst op de terminologische flou bij de antropologen (waar Virno op steunt) tussen Umwelt (milieu) en Welt (wereld) hoewel de algemene richting wel is: de cultuur creëert een geordende, familiale, geruststellende (woon)ruimte tegenover de natuur die chaotisch is en verontrustend. De term ‘wereld’ duidt nu eens de contingentie aan, dan weer de symbolische orde die als systeem van vormen (kunst, taal) en wetten (politiek) de remedie zou zijn tegen contingentie. In deze semantische dubbelzinnigheid schemert een intrinsieke paradox door, aldus De Carolis.<sup>33</sup> Een intrinsieke paradox zou meteen de verklaring kunnen zijn voor de semantische vaagheid en dubbelzinnigheid in zowel Agambens L’aperto als Virno’s *Il cosidetto ‘male’*. In elk geval, ook De Carolis wijst op het feit dat van Plato tot Wittgenstein “de metafysica nooit opgehouden is deze paradox te herkauwen. Het is de interne complexiteit die elke poging om de tegenstelling eenduidig en definitief op te lossen met een onvoldoende quoteert, de tegenstelling namelijk tussen heimlich en unheimlich, tussen wat familiair is en wat verontrustend, tussen de limiet en het onbegrensde, tussen de orde en de chaos.”<sup>34</sup> Het is belangrijk om weten dat in de tijd van Gehlen, Plessner en Uexküll in Duitsland de idee veld won dat de openheid naar de wereld niet enkel een zaak van antropologie maar ook een zaak van politiek was. Heidegger bijvoorbeeld, en we keren terug naar de tekst van Agamben, hield in het wintersemester van 1929-30 een cursus over de

32 De Carolis, 2008: 32 “a favore di una netta distinzione categoriale tra ambiente animale e mondo umano, che insisteva viceversa sul carattere aperto, indefinito e, alla lettera, unheimlich – cioè: perturbante, mostruoso – del ‘mondo’ quale specifico correlato dell’esperienza umana.”

33 o.c., p. 33, 34

34 o.c., p. 35 “la metafysica non ha mai cessato di rimasticare questo paradosso, ed è la sua complessità interna a decretare l’insufficienza di ogni tentativo di risolvere in modo unisono e definitivo l’opposizione tra heimlich e unheimlich: tra ciò che è familiare e ciò che è perturbante, tra il limite e l’illimitato, l’ordine e il caos.”

grondbegrippen van de metafysica, *Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, en vatte deze lessenreeks op als een lang commentaar op drie ontologische beweringen, namelijk: ‘de steen heeft geen wereld; het dier is arm aan wereld; de mens vormt wereld’.<sup>35</sup> Precies de ‘openheid naar en vorming van de wereld’ zal Heidegger daarna vertalen naar het politieke domein in het concept van ‘volk’ dat staat tegenover elk intern pluralisme. De Carolis wijst er op dat de idee van de mens als ‘vormer van de wereld’ aan de basis ligt van de politieke visie die beslissingstheorie, staatssoevereiniteit en volkshomogeniteit in één verenigt.<sup>36</sup> Van deze visie vinden we de beste formulering bij Schmitt. Maar hij wijst ook op twee andere zaken: 1. dit antropologisch model heeft zowel totalitaire ideologieën geïnspireerd als de meest radicale vormen van kritisch denken, en 2. het probleem van de relatie tussen menselijke natuur en politieke instellingen is niet te verbannen naar het interbellum van de 20<sup>ste</sup> eeuw aangezien zijn paradigma reeds werd getekend door Aristoteles met zijn definitie van de mens als het ‘politieke dier’. De voorlopige conclusies van Agambens onderzoek naar de antropologische machine zijn ondermeer: de antropogenese die je bekomt door een breuk in te stellen tussen mens en dier, gebeurt binnen in de mens. De ontologie of eerste filosofie is niet een onschuldige academische bezigheid maar de fundamentele bewerking die we voltrekken in onszelf om mens te worden, antropogenese dus. Uiteindelijk is de wereld en het milieu niet iets anders, of de menselijke openheid is slechts een grijpen van de dierlijke niet-openheid, of nog, de mens schort slechts zijn dierlijkheid op. Precies omdat de wereld zich opent aan de mens via een opschorting van dierlijkheid, is er altijd de doorkruising van het niets. Het beslissende politieke conflict in onze cultuur is dat tussen dierlijkheid en menselijkheid van de mens. Daarom noemt Agamben de westerse politiek essentieel biopolitiek.<sup>37</sup>

Virno meent dat de problematische menselijke aard ook te beschrijven is uitgaande van de eigenschappen van de verbale taalpraktijk. Problematisch is het dier wiens leven gekenmerkt wordt door de negatie, de modaliteit van het mogelijke en de regressie tot in het oneindige. Zoals eerder uiteengezet in *Contrapunt 18* vormen deze drie taalkundige structuren de logische basis van de westerse metafysische traditie.<sup>38</sup> Ze brengen tevens de emotionele situatie in herinnering van het dier zonder milieu en bieden een structuur voor een gevoelenanalyse: pijn, sympathie, verlangen, vrees en agressiviteit, – dit zijn gevoelens die we delen met andere dieren –, worden van boven tot onder herkneden door de ontkenning, de hoedanigheid van het mogelijke en de oneindige teruggang. En bovendien bestaan er gevoelens die niet herkneden zijn maar rechtstreeks door de taalkundige structuren zijn veroorzaakt, met name de verveling die correspondeert met de oneindige teruggang en de angst die overeenstemt met de hoedanigheid van het mogelijke. Aan de ontkenning hebben we het falen van de wederzijdse erkenning tussen

35 Agamben, 2002: 52

36 De Carolis, 2008: 37-45

37 Agamben, 2002: 82

38 Cfr. *Contrapunt 18*, pp. 391-398

soortgenoten te danken. De vanzelfsprekendheid ‘questo è un uomo (dit is een mens)’ verliest haar onbetwistbaarheid wanneer de ‘niet’ aan het werk is. Het bewijs: Auschwitz. Virno refereert hier duidelijk naar Agambens perspectief en Primo Levi’s *Se questo è un uomo* (‘Is dit een mens’).<sup>39</sup> De eventualiteit van de ontkenning heeft echter niet alleen in grensgevallen en uitzonderingstoestanden dit effect (de positieve intertekstualiteit met Agamben wordt onmiddellijk gevolgd door een kritische nuance) maar tevens in het centrum en in de hele structuur. “Taalpraktijk zwakt de intersoortelijke agressiviteit niet af (zoals Habermas en bepaalde luchthartige filosofen menen) maar radicaliseert haar buitensporig”.<sup>40</sup>

Zowel ‘goed’ als ‘kwaad’ veronderstellen een deficit van instinctieve oriëntering en voeden zich aan de onzekerheid tegenover ‘wat anders zou kunnen zijn dan het is’. Contingentie is het onderscheidend kenmerk van de praktijk van het dier dat taal gebruikt. De publieke sfeer bestaat bijgevolg in een negatie van de negatie, in de ‘niet niet-mens’. Massimo De Carolis heeft het over de “antropologische paradox” voor het samengaan van gevaar en bescherming, een inwendige contradictie die niet een gebrek is van een antropologische theorie, maar omgekeerd.<sup>41</sup> Theorieën worden intern zwakker naarmate ze de illusie koesteren zich aan de paradox te kunnen onttrekken, en dat is met name het geval in het politieke domein. “Van deze bijzondere poging om de paradox te neutraliseren ontstaat de overtuiging dat de ‘staat moet worden gered’, dit in tegenstelling tot de reële evolutie in pluralistische richting”.<sup>42</sup> Het probleem van de politieke instituties kan op een veel steviger fundament worden gesteld wanneer men de paradox van Heimlich en Unheimlichkeit onder ogen ziet en het samen voor komen van gevaar en bescherming niet wegmoffelt of probeert op te lossen. Dit samen voor komen biedt immers voordelen. Het insinueert vooreerst de twijfel dat de schijnbare bescherming van bijvoorbeeld de staat soms het grootste gevaar betekent en de agressiviteit onder mensen niet tegenwerkt maar juist uitlokt, bevestigt of organiseert. Het suggereert verder ook een methodologisch criterium: “de instellingen bieden een echte bescherming enkel en alleen als ze dezelfde achtergrondvoorwaarden gebruiken die tegelijk een bedreiging blijven aanwakkeren, als ze zich blijven voeden aan de ‘openheid naar de wereld’ en het vermogen tot negatie, oneindige terugkeer en modaliteit van het mogelijke, en tenslotte, als ze op elk moment tonen tot het domein te horen van ‘wat had anders kunnen zijn dan het is’.”<sup>43</sup> In de plaats van het negatieve af te schaffen om aan de dialectiek te kunnen ontsnappen, is het nodig een

39 Zoals eerder op gewezen ligt *Se questo è un uomo* van Primo Levi aan de basis van Agambens *Quel che resta di Auschwitz* (1998).

40 Virno, 2005: 13 “Il linguaggio, lungi dall’attenuare l’aggressività intraspecifica (come assicurano Habermas e un certo numero di filosofi cuorcontenti), la radicalizza oltremisura”.

41 De Carolis, 2008: 12

42 Ibid. “Da questo particolare tentativo di neutralizzare il paradosso nasce la convenzione di dover ‘salvare lo Stato’ contrastando ogni sua evoluzione in senso pluralista”

43 Virno, 2005: 14 “le istituzioni proteggono realmente se, e solo se, si giovano delle stesse condizioni di sfondo che, per altri versi, non cessano di fomentare la minaccia; se, e solo se, traggono risorse apotropaiche ‘dall’apertura del mondo’ e dalla facoltà di negare, dalla neotenia e dalla modalità del possibile; se, e solo se, esibiscono in ogni momento la loro appartenenza all’ambito di ‘ciò che può essere diversamente da come è.’”

niet dialectisch begrip van het negatieve te ontwikkelen. Daarbij zijn drie sleutelbegrippen bruikbaar, met name ‘dubbelzinnigheid’, ‘schommeling’ en ‘verontrusting’. Een vriendschap zonder familiale vertrouwdheid kan omslaan in vertrouwde familiale vijandschap; erkenning van soortgenoten is onderhevig aan een nietes/welles beweging als de slinger van een klok; het beangstigende is niet zelden dat waar we de grootste vertrouwdheid mee hebben. In feite ontstaat het probleem van agressiviteit tussen mensen vooral daar waar de moderne gecentraliseerde staat een achteruitgang kent. Trouwens, reeds Schmitt merkte op dat de staat met zijn monopolie op de politieke beslissingen onttroond wordt. Volgens Virno komt dat vandaag door de aard van de productieprocessen gebaseerd op abstract weten en taalkundige communicatie en door de sociale strijd van de jaren 60 en 70 met de daaropvolgende ontstane levensvormen die onwillig staan tegenover gehoorzaamheid.<sup>44</sup> De vraag aan de orde is daarom: welke politieke instituties kunnen er zijn buiten het staatsapparaat? Deze vraag voert Virno terug naar het verhaal van de joodse exodus dat hij ziet als politiek-theologisch model voor het overstijgen van de staat. In de plaats van zich te onderwerpen aan de Egyptische farao of tegen zijn bewind in opstand te komen, verlaten de Israëlieten het ‘huis van slavernij en onbillijk werk’.<sup>45</sup> Ze ondermijnen het monopolie op de faraonische beslissing door een ‘ondernemend zich onttrekken’. In het interview zegt Virno: “Ik gebruik het beeld van de exodus niet in de zin van een zoetgevooid Disney sprookje waarin harmonie centraal staat, wel in de conflictuele zin. Sleutelwoord is opnieuw ‘vertaling’: het komt er op aan de destructiviteit te vertalen in nieuwe levensvormen, in ‘virtuositeit’ in alle betekenissen van het woord. Ofwel is de exodus niets en dan is er geen probleem, ofwel moet ze een sterke theorie zijn en de grote politieke problemen aangaan zoals ook de reactionaire Schmitt en Hobbes, moet ze zin hebben voor politiek. Dit klassieke beeld van de exodus, – het komt in de geschiedenis altijd weer terug, bij Machiavelli, de bolsjeviëken, Marx, de Amerikaanse politieke filosoof Michael Walzer in *Exodus and Revolution* –, haalden we in Luogo Comune terug op om vandaag een model aan te geven voor een sterke theorie, die alle problemen aanpakt. Politiek van de multitude als politiek van de exodus betekent niet de macht nemen, niet een nieuwe staat opbouwen maar veeleer de staat doen verdwijnen. De vorm van de moderne soevereine staat is zo’n arm werktuig geworden tegenover de sociale samenwerking. Ik heb het dus over exodus als een vlucht van de vorm van de staat. Waarmee natuurlijk ook de bruggen met de klassieke arbeidersbeweging worden opgeblazen want die heeft er juist altijd naar gestreefd staat te worden, de arbeidersstaat te realiseren.”<sup>46</sup> Essentieel in het exodusverhaal is het belang van onenigheid en tegenstribbeling, het ‘gemor in de woestijn’. Dit belang sluit uit dat het ‘ondernemend zich onttrekken’

44 Cfr. *Contrapunt* 17, pp. 372-373

45 Virno, 2005: 15 “la casa della schiavitù e del lavoro iniquo”

46 Gielen & Lavaert in Gielen & De Bruyne, 2009: 37. Walzer verklaart de oudtestamentische Exodus-tekst als paradigma van de revolutionaire politiek en begrijpt het ‘paradigma’ in de zin van Agamben (en Foucault). Exodus is geen theorie van de revolutie, doch een verhaal, een tekst voor common gebruik bestemd voor telkenmalige herlezing en analogische toepassingen. *Exodus and Revolution* verscheen in 1986 in een Italiaanse vertaling bij Feltrinelli en heeft in de daaropvolgende jaren ongetwijfeld bijgedragen tot het gebruik door de Italiaanse radicale denkers Agamben, Illuminati, Negri, Virno, etc.

zou gebaseerd zijn op een intrinsieke goedheid van de mens. De exodus-idee weerlegt Schmitt.

De mens is zowel goed als slecht. Virno beschrijft de problematische aard als dubbelzinnig, zoals Machiavelli dus. “De biolinguïstische voorwaarden van het zogenaamde ‘kwaad’ zijn exact dezelfde als de biolinguïstische voorwaarden vertakt in de ‘virtù’.”<sup>47</sup> De mens heeft geen natuurlijke niche, is onbepaald en daarin bestaat zijn openheid naar anderen en zijn potentialiteit. De niet-instinctieve, ontbrekende mensnatuur is de voorwaarde tot cultuur en politiek. Wanneer men aan die paradoxale voorwaarde voorbijgaat, is het zoals met de duif van Kant die wenste dat de weerstand van de lucht verdween om zonder hindernissen te kunnen vliegen doch in het weerstandloze luchtledige onherroepelijk neerstort.<sup>48</sup> Wanneer men de dubbelzinnigheid en de problematische aard probeert op te lossen in eenduidigheid, neemt men de voorwaarde tot de vorming van een gemeenschap weg. Contingentie (in de betekenis van Aristoteles, dat iets anders kan zijn dan het is) is het sleutelwoord waarvan men dient te vertrekken. Contingentie toont de problematische aard, – dubbelzinnigheid, labiliteit, verontrusting, – van elke politieke institutie en toont dat politieke instituties maar beschermen op voorwaarde dat het negatieve niet voorgoed wordt uitgebannen maar men er blijft van uitgaan.

## Waarom gehoorzamen? Het zogenaamde kwaad 2

“Valt alleen nog toe te voegen dat de keuze om de antropologische paradox uit te drukken in de zuivere tegenstelling tussen ‘civiele toestand’ en ‘natuurtoestand’ echt niet een uitvinding is van de Duitse ideologie van het begin van de 20<sup>ste</sup> eeuw. Deze zelfde verrichting was al eeuwen een essentieel onderdeel van de complexe strategie waarmee de Europese cultuur erin geslaagd is de moderne orde op te leggen aan de hele wereld. Evenwel is de politieke verantwoordelijkheid van de betreffende theorieën dat ze een logica opnieuw hebben voorgesteld op het moment dat die orde in haar geheel reeds definitief schipbreuk had geleden.”<sup>49</sup> Virno acht de vragen waarmee Schmitt worstelt nog steeds aan de orde, ook de vraag naar de relatie tussen civiele toestand en natuurtoestand in haar zuivere contradictoire gedaante. Meer nog, hij acht het zinvol terug te keren naar de oorspronkelijke 17<sup>de</sup> eeuwse versie van de paradox en de strenge formulering ‘waarom gehoorzamen?’. Eigenlijk is dit de enige belangrijke vraag in een theorie van de politieke instellingen. Wie antwoordt op de vraag: ‘omdat de wet het stelt’, veroordeelt zichzelf

47 Virno, 2005: 14 “Le condizioni bio-linguistiche del cosiddetto ‘male’ sono le stesse condizioni bio-linguistiche che innervano la ‘virtù’.”

48 Cfr. Boehm, 1974: 267

49 De Carolis, 2008: 12-13 “Resta solo da aggiungere che, propriamente, la scelta di esprimere il paradosso antropologico nella sola forma di un’opposizione netta tra ‘stato civile’ e ‘stato di natura’ non è certo un’invenzione dell’ideologia tedesca del primo Novecento. La stessa operazione era stata, per secoli, parte integrante della complessa strategia con cui la natura europea era riuscita a imporre l’ordine moderno a tutto il nuovo mondo. Caso mai, la responsabilità politica delle teorie in questione sta nell’averne riproposto la logica quando quell’ordine, nel suo complesso, era già definitivamente naufragato.”

tot een oneindige teruggang. Hobbes onderbreekt het oneindige stellen van de waaromvraag omdat volgens hem gehoorzaamheid aan de wetten gerechtvaardigd wordt door een ‘feit’, met name de overgang van natuurlijke naar civiele toestand. Virno doet de probleemstelling en discussie met Schmitt over, maar nu in de versie en de termen van Hobbes. Het monopolie op de politieke beslissing wordt geïnspireerd door de noodzaak en dwang om de angst voor een gewelddadige dood te bezweren. Maar wat is de verhouding juist tussen de natuurlijke en civiele toestand? Is er een cesuur tussen de twee of niet? Tegen het geloof in de ‘goede mens’ van libertaire ongehoorzaamheidtheorieën à la Chomsky, dat steevast samengaat met het geloof in een ‘aangeboren creativiteit’, brengt Virno Schmitt in. Hij had ook Machiavelli kunnen aanvoeren om de stelling te argumenteren dat a) de mens niet goed is, maar ook niet slecht, de mens is geneigd tot de ‘niet’ in beide richtingen, en b) de illusie van eenduidige goedheid niet effectief is wanneer men ‘vrijheid’ en ongehoorzaamheid bepleit of creativiteit ernstig neemt. Daarbij is ook de idee van eenduidige slechtheid illusoir en ineffectief als men omgekeerd gehoorzaamheid bepleit en alle heil in staatssoevereiniteit zoekt. In deze stap van zijn onderzoek wijst hij er op dat zowel de libertaire politieke theorie (zoals van Chomsky) als de autoritaire politieke theorie (zoals van Schmitt) de risicovolle dubbelzinnigheid of de problematische, paradoxale aard van het menselijk dier miskennen. Daartegenover stelt Virno dat het soevereiniteitsprincipe maar kan weerlegd worden als men uitgaat van een manifeste onmogelijkheid de natuurtoestand te verlaten.

Wanneer hij Hobbes’ uiteenzetting in *De Cive* over de relatie tussen het natuurlijke leven van voor de wet werd ingesteld en de instelling van staat en wetten van naderbij bekijkt, loopt hij op een paradox. De plicht tot gehoorzaamheid is zowel oorzaak als effect van het bestaan van de staat. In deze paradox wordt de tegenstelling uitgedrukt tussen het natuurlijke leven en een ‘politiek eenheidslichaam’. In de natuurtoestand is een zijnswijze in het geding waarin alle typisch menselijke faculteiten een rol spelen. Uiteindelijk worden alle natuurlijke menselijke gedragingen beslist in het alternatief tussen genot en pijn, zoals overigens ook alle gedragingen van niet-talige dieren bepaald worden. Bij mensdieren wordt dit alternatief genot/pijn weliswaar geïntegreerd en herkneet volgens de paren nuttig/schadelijk en juist/onjuist die beiden ondenkbaar zijn buiten het talige denken. Hobbes wijst er vaak op dat de gevaren van de natuurtoestand niet voortkomen uit de afwezigheid van logos of talig denken doch andersom, ze zijn er innig mee verbonden.<sup>50</sup> Niet-menselijke dieren hebben niet het vermogen om kwaad als een goed voor te stellen; ze kunnen niet veinzen, misleiden, liegen en bedriegen. Het is precies dit typisch menselijke vermogen tot ‘heimelijkheid’, verbonden met zijn verbaal taalgebruik, dat verontrust en de vrede bedreigt. Daartegenover, oordeelt Hobbes, brengt een systematische toepassing van de regels elke veront-

<sup>50</sup> Virno, 2005: 17



rustende dubbelzinnigheid tot zwijgen. De natuurtoestand toont de dubbelzinnige, labiele, verontrustende “openheid naar de wereld” terwijl de civiele staat een beschermende omgeving biedt en daarvoor de “openheid tussen haakjes plaatst” door een artificiële omgeving te creëren waarin eenduidige en herhalende gedragingen prevaleren.<sup>51</sup> Zowel de natuurtoestand als de civiele toestand zijn gestructureerd rond een kern die bestaat in de articulatie (uitdrukking) tussen driften en taalgebruik. In beide toestanden neemt die articulatie een vorm aan waarbij één van de twee termen overheerst en de andere term impliciet blijft want verborgen, opgeschort of tussen haakjes wordt geplaatst. In de natuurtoestand heb je de verbinding “driften (- taalpraktijk)” en in de door wetten geregelde toestand de verbinding “(driften -) taalpraktijk”.<sup>52</sup> In beide gevallen is het verbindingsteken verborgen. Op die manier wordt de uitdrukking tussen driften en taalgebruik dubbel gediscrimineerd: ze is immers niet echt natuurlijk en evenmin echt politiek.

De natuurtoestand laat zich bij twee gelegenheden gelden in de politiek: als het volk een multitude wordt, dit is een pluraliteit van individuen die niet langer gehoorzamen, of als de soeverein de gewone wetten opschort en de uitzonderingstoestand uitroept. De multitude is antistaats en daarom is ze ook antivolks. Haar oproer correspondeert omgekeerd met de uitzonderingstoestand: in beide gevallen wordt het recht een kwestie van feiten en vervaagt het onderscheid tussen het grammaticale plan van de regels en het empirische plan van de levensfeiten waarop die regels moeten worden toegepast. De categorieën van multitude en uitzonderingstoestand wijzen op de noodzaak de verbinding tussen driften en taalpraktijk te beschouwen als iets dat zowel natuurlijk is als politiek. De hele kwestie heeft te maken met regels en regelmatigheid of regulariteit. Wat betekent het dat een mensdier “een regel volgt”?<sup>53</sup> Aan gene zijde van de regels is er een voorafgaande regulariteit die de antropologische achtergrond vormt voor elk positief recht. Deze regelmatigheid wordt gevormd door de onveranderlijke fundamentele gedragingen van het talige mensdier, op zich lege onopgevulde gedragingen die in verschillende concrete situaties, plaatsen, momenten en tegenover verschillende mensen of gebeurtenissen anders worden ingevuld. Virno noemt: “ondervragen, antwoorden, ontkennen, hypotheses uitwerken, bedanken, haten, verzoeken, hoop koesteren of angstgevoelens, etc.”.<sup>54</sup> Een theorie die het soevereiniteitsparadigma achter zich wil laten, moet het kluwen van de drie niveaus van de menselijke praktijk tot uiting laten komen, namelijk de regelmatigheid of algemene gedragswijze van mensen, de uitvinding van een bepaalde regel en de contingente toepassing van die bepaalde regel. Geen enkele van deze drie niveaus en dat van de toepassing minst van al, is immuun voor het zogenaamde kwaad.

51 o.c., p. 18 “apertura al mondo”; “pone tra parentesi quell’apertura”

52 Ibid. “pulsioni (- linguaggio)”; “(pulsioni -) linguaggio”

53 o.c., p. 19 “seguire una regola”

54 o.c., p. 20 “interrogare, rispondere, negare, elaborare ipotesi, ringraziare, odiare, pregare, nutrire speranze o timori, ecc.”

De crisis van de moderne centrale staat komt voort uit de onmogelijkheid om politieke regels en algemene regulariteit van elkaar te scheiden terwijl de staat dat net poogt te doen. Men kan de natuurtoestand niet verlaten. Deze onmogelijkheid zorgt ervoor dat de instellingen functioneren volgens een 'permanente' uitzonderingstoestand. De politieke beslissingen worden genomen door de soeverein die de permanente uitzonderingstoestand heeft ingesteld, in en verbonden met het buitenjuridische moment waar de regulariteit achter de regels blijkt. Virno zegt niets anders dan Agamben en Negri maar legt toch een andere klemtoon. Uitgerekend in de uitzonderingstoestand vindt hij inspiratie om af te leiden hoe een niet statelijke politieke instelling zou kunnen functioneren. Deze positieve wending vinden we tevens bij Negri die een onderscheid invoert tussen biomacht (van staat en soeverein waar hij tegen is) en biopolitiek (als hij de mogelijkheden van de multitude suggereert). Ook Agamben spreekt positief over de staat van oponthoud of vindt aanzetten tot een andere ethiek in de afgrondelijke illusieloosheid van Primo Levi's *Se questo è un uomo*. Geen van beide is evenwel zo duidelijk over deze kwestie als Virno. Daarbij neigt Negri naar optimisme en legt meer de nadruk op de multitude (haar goedheid) terwijl Agamben naar pessimisme neigt en meer de nadruk legt op uitzonderingstoestand en soeverein (zijn slechtheid).<sup>55</sup> Virno's klemtoon ligt op het ritmische tijdsaspect. De uitzonderingstoestand toont 'even' de onderliggende regulariteit van positief bepaalde regels. De regulariteit is het domein waar men geen onderscheid kan maken tussen rechtskwesties en feitelijke kwesties of tussen grammatica of normen en ervaring of acties. In een normale structuur van verhoudingen overheersen de halfvaste of vloeibare proposities die zowel het contingente van de regels tonen als de regelende draagwijdte van de contingente acties. Antistatelijke politieke instellingen moeten dit spel tussen regel en regulariteit reflecteren. Hij haalt Wittgenstein aan: "*eenzelfde propositie is nu eens te controleren, dan weer de regel waarmee je controleert.*"<sup>56</sup> Het feit dat elke regel zich baseert op de regulariteit en zowel instrument is als object van controle, is het politieke constitutionele pendant van de dubbelzinnigheid dat een onderscheidend kenmerk is van het taalgebruikende mensdier. Dit is geen ideaalbeeld, utopie of wensdroom. De antistatelijke multitude is tegenwoordig niet alleen een fenomenale realiteit maar zelfs de fundamentele vorm van politiek bestaan. De moderne soevereine staat gaat ten onder en het monopolie op de politieke beslissingen wordt gebroken. In elke plooi van de sociale organisatie treft men tegenwoordig een pluraliteit van enkelingen aan die willen ontsnappen

55 Dit valt te betwisten en wordt met name door Negri zelf betwist. Een nuancering van zijn optimisme is dat het op de rede slaat en per definitie een pessimisme van de wil betekent. Cfr. Fugato, p. 275 n31; Gielen & Lavaert, *Art & Common. A Conversation with Antonio Negri*, 2010

56 o.c., p. 23 "*la medesima proposizione può essere trattata, una volta, come proposizione da controllare, un'altra come regola di controllo*"; Wittgenstein, L. *Über Gewissheit* in *Werkausgabe Band 8*, Suhrkamp, Frankfurt am main, 1989, p. 140 (§98)

aan en zich verzetten tegen de vertegenwoordigende democratie. Dat is goed en slecht nieuws. De ene keer is die pluraliteit van enkelingen solidair en geneigd tot samenwerking, dan weer is ze oorlogszuchtig, giftig, cynisch, zuur en tegen alles. De multitude belichaamt de drie sleutelbegrippen die Virno naar voor schuift voor een niet dialectisch erkennen van het negatieve, namelijk dubbelzinnigheid, schommeling en verontrusting. De multitude voert in haar concrete handelwijzen de gespannen relatie uit tussen regulariteit en regel. Ze realiseert de partiële onscheidbaarheid van recht en feit of van grammatica en empirie. Multitude is een pluraliteit van ongehoorzame enkelingen. Het zou evenwel fout zijn te denken dat ze het 'ene' vernietigt. Het politieke bestaan van de veelheid veronderstelt juist een 'ene' of althans iets algemeen, gemeenschappelijk. Het algemene van de multitude is niet de staatssoevereiniteit maar het geheel van de menselijke vermogens waarin we ons onderling niet van elkaar onderscheiden. We zijn allemaal dieren die beschikken over het vermogen om verbaal te denken en communiceren. We zijn in staat tot cognitieve gedragingen. We beschikken over een leervermogen en over verbeelding. "Het Ene dat de 'velen' reeds altijd achter zich hebben, stemt voor veel aspecten overeen met de transindividuele werkelijkheid die Marx general intellect heeft genoemd of 'sociale hersens'."<sup>57</sup>

Het concept 'multitude' is dus een beslissend begrip in elke reflectie over het hedendaagse maatschappelijke gebeuren. In *Quando il verbo si fa carne* stelt Virno het tegenover dat van 'volk' en gaat hij net als in het essay over het zogenaamde kwaad terug naar de 17<sup>de</sup> eeuw waaruit een groot deel van onze ethisch politieke woordenschat stamt. Er bestond toen immers een discussie die werd beheerst door deze twee sleutelbegrippen. Spinoza's politieke filosofie is een kritische uiteenzetting met de theorieën van Hobbes. In *Contrapunt 11* heb ik uiteengezet hoe Spinoza in de *Politieke Verhandeling* een andere terminologie hanteert dan zijn Engelse tijdgenoot om het te hebben over natuurtoestand versus civiele toestand.<sup>58</sup> Hij lanceert het concept van 'multitude' voor onderdanen die zich schikken naar de wetten van de staat, noemt ze burgers in de mate dat ze genieten van de civiele voordelen. Voor de staat stelt hij de term 'imperium' voor en hij poneert de stelling dat het recht van de staat niets anders is dan het natuurlijk recht en het natuurlijk recht is niets anders dan de macht (de potentia) van de menigte. Er is bij Spinoza over 'volk' geen sprake. Er is een zeer genuanceerde uiteenzetting over natuurlijk recht (dit is dat mensen worden geleid door hoop of vrees en dat iedereen zijn eigen voordeel nastreeft) dat ophoudt in de burgerlijke toestand en tegelijk ook niet want niemand staat ooit zijn oordeelsvermogen af. Wanneer en in de mate de menigte verontwaardigd is, samenzweringen bedisselt of openlijk in opstand komt,

57 Virno, 2005: 24 "L'Uno che i 'molti' hanno già sempre alle loro spalle collima per molti aspetti con quella realtà transindividuale che Marx ha chiamato general intellect o 'cervello sociale'."

58 *Contrapunt 11*, pp. 193-195

slinkt de macht (potestas) van het imperium. Virno vertaalt dit naar de stelling dat het natuurrecht onverkort geldt. De menigte is de pluraliteit van enkelingen die als dusdanig bestaat op de publieke scène, de sociale en politieke bestaansvorm van de velen als velen. Het volk waartoe een menigte dient omgevormd te worden volgens Hobbes (bij hem treffen we tevens het multitudinebegrip maar dan negatief als benaming voor de chaotische natuurlijke oorlogstoestand waarin ieder op zijn eigen voordeel bedacht de ander aanvalt of via slinkse middelen te slim af is) heeft een middelpuntzoekende aard. De menigte (bij Spinoza en Virno tevens benaming voor de natuurtoestand maar dan positief) is meervoudig en waaiert uit naar buiten. Bij Hobbes is de meervoudige menigte een ongeordende verzameling individuen met elk hun primaire polymorfe driften die ter bescherming van zichzelf dienen te bewegen naar binnen, tot een éénheid, het volk. De beweging is met andere woorden van een uitwendige veelheid naar een inwendige eenheid. Bij Spinoza (en Virno) is de beweging andersom, van een eenheid, de algemeenheid van 'allemaal mensen' (wat onze natuur betreft, zijn wij, dieren met taalvermogen, allemaal gelijk: niet goed en niet slecht, wispelturig) naar een veelheid van uitdrukkingen, meningen, geloofsovertuigingen, oordelen, talen, die wij, bonte menigte van mensen erop nahouden en die we anderen willen meedelen, opdringen, toe verleiden of van overtuigen. Het volk komt samen in een algemene wil terwijl de menigte geneigd is tot niet vertegenwoordigende vormen van democratie. Hobbes ziet in de menigte het grootste gevaar voor het staatsapparaat terwijl Spinoza er de basis voor vrijheid in ziet. Deze tegenstelling wordt onderstreept als je Spinoza's politiek-theologische stellingen logisch doordenkt. Je komt dan immers uit op de volgende stellingen die ik in dit werk verdedig: a) in een democratie van de multitudine komt het niet aan op gehoorzaamheid; b) gehoorzaamheid is een rekvisiet van een transcendentiaal autoriteitsprincipe; c) democratie van de multitudine veronderstelt een streng atheïstisch materialisme.<sup>59</sup> Van de 17<sup>de</sup> eeuw tot het einde van de 20<sup>ste</sup> eeuw heeft het volk altijd overheerst op de menigte. Dit was niet enkel het geval bij Hobbes en Schmitt of bij de theoretici van de absolute staat maar eveneens bij Rousseau of in de socialistische beweging. Ook in de liberale traditie heeft de multitudine slechts overleefd als de private dimensie, 'ontdaan van een stem en van publieke aanwezigheid'.

Vandaag krijgt de menigte een nieuw leven omdat ze alle aspecten van de samenleving kenmerkt. We zijn als het ware in een soort nieuwe 17<sup>de</sup> eeuw beland aangezien de oude begrippen niet meer tellen en we net als Spinoza in ons zoeken naar vormen van niet vertegenwoordigende democratie nieuwe begrippen moeten vormen of oude (op)nieuw gaan gebruiken. In *Grammatica della moltitudine* benadert Virno de actuele multitudine in haar verschillende verschijningsvormen.<sup>60</sup> Hij heeft het over de

59 Cfr. *Contrapunt 10 en 11*, pp. 170-171; 181-182

60 Virno, P., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Catanzaro, Rubbettino, 2001

crisis van de oude driedeling van menselijke praktijk in werk, politiek en denken en hoe de menigte tevoorschijn komt in die crisis. Hij onderzoekt vormen van subjectiviteit of predikaten die men het grammaticale subject van de 'menigte' kan toeschrijven en beschrijft in dat kader emotionele toonsoorten die het leven van de velen kenmerken zoals cynisme, opportunisme, gepraat en nieuwsgierigheid. Hij probeert de bestaanswijze van de menigte te verhelderen in de tegenstelling tussen angst en bescherming, vertrekkende van de 'vreemdeling' en de 'denker'. De 'vreemdelingen' of 'thuislozen' moeten zich immers gedragen als 'denkers' aangezien ze enkel een beroep kunnen doen op de essentiële categorieën van het abstract intellect om de slagen van het lot te boven te komen of om zich te beschermen tegen de onzekerheid en de onvoorziene omstandigheden. In de sociaal-politieke gemeenschap vinden de vreemdelingen geen thuis, net zo min als de denkers in het publieke leven. Men kan de multitude definiëren aan de hand van dit zich-niet-thuis-voelen en in de daaruit voortvloeiende familiariteit met 'gemeenplaatsen' of het abstract intellect.<sup>61</sup> 'Gemeenplaatsen' zijn logische en taalkundige vormen met een algemene waarde die nooit als dusdanig verschijnen. In de vertogen tonen zich enkel de 'speciale plaatsen' of met andere woorden, de metaforen, uitdrukkingen en zegvormen geëigend voor bepaalde plaatsen en omstandigheden. Maar ook wat deze dialectiek betreft, is er tegenwoordig iets aan de gang. De 'speciale plaatsen' verdwijnen en lossen op terwijl de 'gemeenplaatsen' een zichtbaarheid verkrijgen. We praten (en denken) tegenwoordig overal op de wereld en bij elke gelegenheid op dezelfde manier, op basis van logisch taalkundige constructies die even fundamenteel als algemeen zijn. De 'gemeenplaatsen' treden naar voren; het 'leven van de geest' wordt publiek; wij worden overgeleverd aan de wereld in haar geheel. Dit op het eerste plan komen van de fundamentele menselijke houdingen kan een onrustwekkend en onderdrukkend karakter krijgen zoals daadwerkelijk gebeurt met fenomenen als flexibiliteit en postfordisme. Maar het kan ook aanleiding geven tot een nieuwe publieke sfeer, een niet-statelijke publieke sfeer die veraf staat van de mythes en de rituelen van de soevereiniteit.

## Historisch-natuurlijke instellingen van de multitude

### Het zogenaamde kwaad 3

Het radicalisme dat tegen de staat is, erkent niet alleen de agressieve en destructieve driften van de met het woord begiftigde dieren, maar het neemt die driften zo ernstig dat het ook het antidotum van de soevereiniteit onrealistisch vindt. In het laatste deel van het essay *Il cosidetto 'male' e la critica dello Stato* probeert Virno nog steeds concreter te maken hoe de instellingen van de multitude eruit kunnen zien. Hij spitst daartoe zijn aandacht op twee antropologische fenomenen, – taal en ritueel –, om

61 Cfr. *Inventio*, pp. 354-356

van daaruit het concept 'katechon' voor te stellen. Interessant aan deze werkwijze is dat ze nog steeds Schmitt en zijn argumentatie voor het soevereiniteitsprincipe van nabij volgt. Via de procedure van de omkering laat dit hem toe een stevige argumentatie op te bouwen, nagenoeg dezelfde namelijk, voor het verwerpen van het soevereiniteitsprincipe. Tegelijkertijd laat dit hem toe een relatie van gelijkenis te tonen tussen premodern en modern denken dat met het premoderne komaf wou maken maar daar dus niet in is geslaagd. Met andere woorden, dit levert meteen een eerste argument ten voordele van de kritiek. Net als Schmitt heeft hij eerst de 'zogenaamde goedheid van de mens' in vraag gesteld wat hem bracht bij een beeld/verhaal dat tevens door Schmitt wordt gebruikt met name de 'exodus'. Vervolgens ging hij terug naar de periode en de teksten waarin het soevereiniteitsprincipe zijn beslag kreeg, opnieuw zoals Schmitt, naar Hobbes en Spinoza dus. Opmerkelijk hieraan is de totale afwezigheid in Virno's tekst (in deze maar ook in zijn andere teksten) van Machiavelli, dit terwijl de Italiaanse auteur bij Schmitt een prominente plaats krijgt. Opmerkelijk ook omdat Machiavelli wel degelijk een rol speelt in de discussie 'volk versus menigte' tussen Hobbes en Spinoza. Precies in de Italiaanse receptiegeschiedenis van Machiavelli, Hobbes en Spinoza en in de Italiaanse actuele politieke theorieën is dit een vaak terugkerend thema.<sup>62</sup> De politieke filosoof Leo Strauss betreft in de ophijsting van de centrale problemen de drie auteurs stevast op elkaar.<sup>63</sup> Dit geteld bij het feit dat Machiavelli als auteur van de Renaissance verplichte kost is op Italiaanse scholen en bijgevolg een vanzelfsprekendheid heeft die voor niet-Italianen nauwelijks denkbaar is, maakt het moeilijk te geloven dat Virno niet aan Machiavelli zou denken bij de behandeling van deze thema's. Ik vroeg er hem naar, off the record, tijdens het interview in januari 2009.<sup>64</sup> Zoals vaak gebeurt met auteurs die voor ons uitermate belangrijk zijn en die ons bij alles begeleiden, is hij aan Spinoza en Machiavelli nog niet echt toegekomen, was zijn antwoord. De stilte is een teken van zijn belang. Zoals ik doorheen deze tekst meermaals heb getoond, is hij overigens wel impliciet aanwezig. De dubbelheid van het mensdier, zijn veinzerij en onvoorspelbaarheid, de komedie/tragedie van zijn tragische/komische bokkendans, de onverzoenlijke leegte in het godenruim die ons de kracht tot denken en daden geeft, meer nog, het strenge atheïsme als voorwaarde voor virtù, de tijdsproblematiek en geschiedenisopvatting, het illusieloze heldere pessimisme en uiteraard het consequente perspectief van onderuit, van de menigte, voor Virno een klassenbegrip: het zijn allemaal elementen die naar de Florentijnse secretaris wijzen. In het derde deel van zijn essay stelt hij het bijbelse begrip 'katechon' voor dat ook al door Schmitt werd opgevestigd. Ik heb het uitge-

62 Cfr. Esposito (1984); Galli in Bostrenghi & Santinelli (2007); (2009); Morfino (2002); Visentin (2001); Visentin in Bostrenghi & Santinelli (2007)

63 Strauss (1958); Strauss (1959)

64 Ik heb het over het eerder aangehaalde interview gepubliceerd in 2009 maar waarin deze uitspraken niet zijn opgenomen; ze zijn enkel opgeslagen op band.

breid gehad over Virno's antropologische perspectief op taal. Ze is volgens hem de instelling die alle andere instellingen mogelijk maakt en daarom een zuivere instelling te noemen. Ze is de meest natuurlijke en de meest historische van alle menselijke instellingen, tegelijk, en daarom op zich een argument voor de stelling dat de natuurtoestand nooit ophoudt, niet ophoudt in de burgerlijke toestand. Tijdens het interview onderlijnde Virno deze visie als verschillend van die van Negri: door zijn nadruk op de biologische wortels van multitudine, waar hij toe komt via zijn analyse van taalpraktijk, ziet hij anders dan Negri de dubbelzinnige en bijgevolg destructieve, negatieve kanten van de multitudine. De waarde van een taalkundig element bestaat in zijn niet-zijn. Gevolg: de zuivere instelling vertegenwoordigt niet, stelt niet een reeds gegeven realiteit of kracht (van de multitudine) voor maar kan ze allemaal betekenen dankzij de negatief differentiële relatie die heerst tussen zijn componenten. Via de vraag of het ritueel ook informatie kan bieden omtrent het functioneren van een niet-statelijke republiek, komt hij tenslotte tot het concept 'katechon' of de 'kracht die weerhoudt'. 'Katechon' is het politieke equivalent van het ritueel en spiegelbegrip van het 'ondernemend zich onttrekken' van de 'exodus'. In het middeleeuwse en moderne politieke denken werd 'katechon' eerst geïdentificeerd met de wereldlijke macht van de Kerk en vervolgens met de instellingen van de soevereine staat. Er is geen verschil tussen de twee en dus tussen de premoderne kerkelijke autoriteit die haar legitimiteit ontleent aan een transcendentale goddelijkheid en de moderne soevereine of koninklijke autoriteit die haar legitimiteit ontleent aan een absoluut en eveneens transcendentaal principe. Het begrip 'katechon' ontleedend stelt Virno evenwel vast dat het totaal vreemd is aan de bescherming die wordt voorgesteld door de staatssoevereiniteit. Om dit te verduidelijken staat de auteur stil bij de theologische structuur van het concept. Staatssoevereiniteit is gebaseerd op het eenduidige verlaten van de natuurtoestand en op het gehoorzaamheidspact terwijl 'katechon' het paradoxale tussenin viseert. 'Katechon' stelt zich zowel tegenover het gevaar van de Antichrist als tegenover de bevrijding of bezwering van het gevaar door de Messias. Het schort het einde van de wereld op. De 'kracht die weerhoudt' schommelt tussen het positieve en het negatieve zonder het positieve voor eens en altijd in te stellen, zonder het negatieve voorgoed te bannen, maar de schommeling zelf bestendigend. 'Katechon' is een republikeinse instelling die een rem vormt op de risico's van instabiliteit, een irreguliere instelling zoals liga's, raden of vergaderingen die worden opgericht door de menigte in onstabiele overgangperiodes en crisissen. 'Katechon' is verbonden met omstandigheden en gelegenheden. Vandaar moeten regels steeds opnieuw bevestigd worden zoals het geval is in een uitzonderingstoestand en kun je er in het algemeen, vooraf en buiten de concrete situatie geen enkele zinnige uitspraak over doen.

Je zou ook kunnen zeggen, besluit hij zijn essay, dat de menigte zowel ontkenning is als ontkenning van de ontkenning, zowel onge-

remd 'het is mogelijk dat' als een beperkend 'het is mogelijk dat niet', zowel een verlamdende teruggang tot in het oneindige als een opportune metamorfose in politieke instellingen die gebaseerd zijn op schommeling en dubbelzinnigheid. "De hedendaagse multitude maakt in haar exodus van de staatssoevereiniteit voor het blote oog de verknoping zichtbaar tussen de twee beroemde aristoteliaanse definities van de Homo Sapiens: het taalkundige dier en het politieke dier".<sup>65</sup>

65 Virno, 2005: 35 "La moltitudine contemporanea, nel corso del suo esodo dalla sovranità statale, rende visibile a occhio nudo il nesso tra le due celebri definizioni aristoteliche dell'Homo sapiens: animale linguistico e animale politico."



## Ricercar 2 Het perspectief van de multitude

Het is welhaast ondoenbaar om aan het eind van een uitwaaierende studie die een complexe en empirische veelheid van uitdrukkingen naar voor heeft gebracht, de belangrijkste aspecten samen te vatten zonder aan de veelheid afbreuk te doen. Het risico is groot dat bij een dergelijke synthetische bewerking de complexiteit niet verhelderd wordt maar slechts vereenvoudigd en de uiteenzetting daardoor vervalt in schrale one-liners. Er is daarenboven iets zelfcontradictoir aan een zoektocht die van bij het begin haar eindmeet laat samenvallen met de weg die ze bewandelt. Dit soort zoektocht vraagt om een onderdompeling in de verspreide veelheid van haar zelf bestendigende aanloopweg naar een immer opschuivende eindhorizon. Toch moet de vraag worden gesteld of iets van hetgeen werd gezocht nu gevonden is en de zoektocht kan worden afgerond. Zijn er antwoorden gekomen op de gestelde vragen? Zijn er conclusies te trekken? Of is duidelijker geworden welke vragen dienen te worden gesteld? Zijn we iets meer te weten gekomen? Of moeten omgekeerd ideeën worden afgevoerd omdat ze illusoir, mystificerend of gewoon niet van toepassing zijn? Wat heeft dit werk opgeleverd?

Dit onderzoek spitst zich toe op de genealogie van het multitudineconcept dat in het actuele politiek filosofische debat over democratie, kapitalisme en heerschappijvormen naar voor wordt geschoven door voornamelijk Franse en Italiaanse filosofen. *Multitude* is de titel van een actueel Frans tijdschrift, opvolger van *Futur antérieur* dat op zijn beurt is opgericht in de nadagen van de val van de muur om het conceptueel onderzoek te vernieuwen en de voorwaarden te creëren voor een strategisch en kritisch debat.<sup>1</sup> Hoe communistisch te zijn, is de vraag die wordt gesteld door de Franse en Italiaanse initiatiefnemers, zoals Negri allemaal ex 68-ers. *Multitude* is ook de titel van het tweede boek van Hardt en Negri's trilogie, de opvolger van hun bestseller *Empire*.<sup>2</sup> In *Empire*, dat wordt gezien als icoon van de nieuwe beweging tegen het globale kapitalisme, wordt het multitudineconcept als het ware herboren en begint een nieuw leven te leiden. Een politieke en theoretische renaissance. In Italië is het concept immers al bekend sinds de publicatie begin de jaren 80 van Negri's Spinozaboek en vanaf dan aanwezig in het onderzoek van autonoom marxistische denkers, erfgenamen van het operaïsme. Negri lanceert in *Anomalia selvaggia* de idee van een alternatieve lijn van modern denken die begint bij Machiavelli en via Spinoza naar het historisch materialisme van Marx leidt. Het is een erudiet en onderbouwd commentaar dat Spinoza in zijn context situeert maar tegelijk ook op de actualiteit betreft. Het is een historisch werk maar tevens een politiek pamflet dat zich richt tot het brede publiek en een beweging op gang wil brengen. Het is politieke theorie maar verwijft bij ontologische en

1 Cfr. Canon 1 n10, p. 244

2 Cfr. *Contrapunt 2*, p. 48

metafysische problemen. De anomalie van Spinoza is voor Negri een voorbeeld. Dit in de gevangenis geschreven werk is met andere woorden niet te situeren in een specifiek vakdomein, hanteert een specifiek tijdsconcept en heeft een heel specifieke relatie met de context. Het poneert stellingen, maakt verbindingen, formuleert hypothesen en gebruikt concepten met het oog op maatschappijkritiek en de toekomst. Dat het werk in de gevangenis is geschreven, is geen onbelangrijk detail. De verdenkingen en beschuldigingen die de universiteitsdocent naar de gevangenis hebben geleid, zijn uitsluitend terug te voeren op de aard van zijn eerdere publicaties. Negri is bekend van zijn pamfletten die arbeiders oproepen tot sabotage van fabriek, vakbond, partij en staat.<sup>3</sup> Hij is werkzaam als filosofiedocent in een rechtendepartement, bekritiseert in publicaties de hegeliaanse rechtsfilosofie, de Italiaanse grondwet en het heersende rechtsdenken in relatie tot arbeidsverhoudingen, en doet al diezelfde dingen ook in de gesprekken die hij voert met de arbeiders van Fiat of Vetroccke in Porto Marghera. De mix van theorie en politieke tekst, geschiedenis en actualiteit, filosofisch tekstcommentaar en militant activisme, wetenschappelijk onderzoek en retorisch taalgebruik, naast de gespannen verhouding met zijn context, deze algehele anomalie kortom, maakt het werk van Negri geschikt om van te vertrekken voor dit onderzoek naar de multitude. De anomalie van het bronmateriaal stelt echter andere dan de gewoonlijke methodologische onderzoekseisen en vraagt om een reflectie vanuit de interne logica, 'een doen zoals', om zijn termen te gebruiken.<sup>4</sup> In dit onderzoek worden de invalshoek, de lijn en de logica van Negri's werk dan ook gevolgd. 'Een doen zoals' betekent evenwel in de logica van de anomalie ook Negri voorbij gaan en hem binnen zijn perspectief en opzet proberen te verbeteren. Zijn teksten, uitspraken en uiteenzettingen worden daarom op twee manieren geconfronteerd met varianten: verticaal met de twee auteurs die fungeren als zijn bron, Spinoza en Machiavelli, en horizontaal met twee tijdgenoten die zich situeren binnen dezelfde radicale stroming, Agamben en Virno. In die confrontaties spelen telkens een eigen interpretatie en gezichtspunt mee. Ik overloop de belangrijkste momenten.

Negri's denken is onlosmakelijk verbonden met de beweging van het operaismo. In de reflecties over arbeid en het commentaar op de teksten van Marx vinden we bijgevolg bijna alle woorden en figuren die de bouwstenen en trajecten vormen van zijn onderneming. Zijn analyse leidt tot een kritiek en een stelling waarmee de marxiaanse ambiguïteit wordt herhaald, een ambiguïteit namelijk tussen de negatieve, kritische theorie of opvatting van abstracte arbeid die de basis vormt voor waarde als maat en equivalente evenwichtsfiguur, en de positieve, affirmatieve opvatting van levende arbeid die focust op de processen van zelfwaardevorming en de productie van subjectiviteit. Negri haalt de term 'general intellect' op en noemt zijn

3 De belangrijkste van die politieke pamfletteksten zijn verzameld heruitgegeven onder de titel *I libri del rogo*, Derive Approdi, Roma, 2006

4 Cfr. *Contrapunt* 2, p. 43; Bellofiore, 2007: 7-8

beweging een ‘communisme’.<sup>5</sup> Hij plaatst zijn kritiek op de postmoderne staat, maar ook de beschrijving van de actualiteit als ontwikkeling van levende arbeid, onder de figuur van Dionysos. Het centrum van de veranderingen die hebben geleid naar ons post-tijdperk ligt in de beweging van ’68 waar collectieve subjectiviteit en verbeelding de inzet zijn. Dit leidt tot de probleemstellingen van de tijd en het maken van geschiedenis.

In een commentaar op het oudtestamentische Boek Job reflecteert Negri over lijden en over de onmiddellijkheid van de ervaring van zinloze pijn of over de pijn van zinloosheid en de zinloosheid van pijn. Hij leest het boek als een fenomenologie van het lijden, confronteert Job met Spinoza en vraagt zich af of een ethiek en een actietheorie te puren zijn uit dit soort materialistisch inzicht op de absolute contingentie. Pijn en arbeid hebben met elkaar gemeen dat ze onvermijdelijk zijn, dat ze ons confronteren met de verglijdende tijd en onze neergaande vergankelijkheid en dat ze in die absoluutheid en onmeetbaarheid ook iets bevrijdend hebben. Pijn en arbeid staan rechtstreeks in verband met het creatieve vermogen van mensen, ze zetten aan tot creatie. En creatie verschalkt de tijd, keert richtingen en betekenissen om. In een essay over de dichter Leopardi wordt de Italiaanse poëzie en poëzie in het algemeen in verband gebracht met renaissance-humanisme, met civiele politiek en met het materialisme van Machiavelli. Langzaam bouwt Negri aan een commentaar bij het gedicht *La ginestra* en in chronologische volgorde laat hij de filosofische fragmenten, schetsboeken en poëzie van Leopardi de revue passeren. Inzicht en rede doen de dichter een pessimisme ten aanzien van de natuur onderlijnen en een verlichte kritiek formuleren op het geloof in technologische vooruitgang. Met *La ginestra* worden alle romantische, religieus metafysische en burgerlijke illusies afgebroken om plaats vrij te maken voor een materialistische ethiek en voor een sociale politiek: solidariteit is het enige dat wij mensen in dit onmetelijke niets hebben in te brengen.

In de essays over macht en ‘vermogen’ wordt Spinoza gelezen als de trait-d’union tussen renaissance en verlichting en als belangrijke stap in de genealogie van een alternatieve denktraditie, en dus van een alternatief politiek denken. Spinoza’s rationalisme wordt geduid als een materialisme, zijn systematiciteit als onvooringenomen methode om inzicht te verwerven in de onmatigheid van de menselijke innerlijke wereld, zijn meetkundige methode als in functie van realisme, zijn realisme als een ethiek en zijn ethiek als een politieke visie op zijn eigen actualiteit. Spinoza realiseert tegen het moderne natuurrechtsdenken gestructureerd rond de idee van soevereiniteit een alternatief dat politiek met de sociale realiteit verbindt. De

5 Ook vandaag insisteert Negri op het gebruik van de term communisme. Hij begrijpt communisme als een radicale of absolute democratie (of democratie van de multitude); het communisme heeft dus niets van doen met het socialisme van de voormalige Sovjetunie of van (communistische) partijen. Daarnaast heeft de radicale democratie niets van doen met de sociaal-democratie en met de vertegenwoordigingsdemocratie zoals we die kennen in de EU, de VS, etc. Zowel democratie als communisme, in wezen hetzelfde dus, betekent niet een specifieke regeringsvorm, doch eerder een levensvorm en een mogelijkheidsvoorwaarde voor een regering tout court. Cfr. Casarino & Negri, 2008: 99-109

'potentie' van Spinoza is een vertaling van wat Negri Machiavelli's begrip van 'constituerende macht' noemt, dat op zijn beurt staat voor de vorming ex novo van politieke ordeningen: ex novo omdat macht altijd geschraagd wordt door de mensen van gewone afkomst; ex novo omdat gewone mensen macht verwerven door zelf en autonoom, met *virtù*, een wijs gebruik te maken van de fortuinlijke omstandigheden die zich daartoe lenen. Op het ritme van de *virtù* en de *fortuna* leest Negri hoe nieuw constituerende macht uit gaat van een nood, een afwezigheid of een leegte en dus niets te maken heeft met utopie. Constituerende macht is verbonden met crisis, revolutie, renaissance, verlichting en is het tegenovergestelde van soevereiniteit. Dus leest hij ook de revoluties en de geschiedenis op het ritme van de contingentie en de materie, van toeval en van daadkracht. Maatschappelijke veranderingen worden gesmeed in de 'werkplaatsen' van het subject, de 'laboratoria' of 'fabbriche del soggetto'.

Een onderzoek naar sociale realiteit en relaties stelt de thema's van perspectief, tijdsverloop, subjectiviteit en collectiviteit. Onderzoek wordt plaatsbepaling in de realiteit die men onderzoekt en die ondertussen voortdurend zelf van plaats verandert. Onderzoek stelt dus een ingewikkeld en moeilijk methodeprobleem. De keuze voor een methode die niet voorbijgaat aan de echte inzet van kennis brengt Negri tot het concept van 'multitude'. In seminars en in collectief geschreven werken ontwikkelt hij samen met anderen een onprogrammatisch programma voor een beweging die opereert van onderuit en van binnenuit, als ongeregelde canon. In deze context stelt zich ook het probleem van tijd en verandering, geschiedenis dus. Naast de historisch-materialistische concepten van 'biopolitiek' en 'multitude' poneert Negri nieuwe figuren of figuren voor de radicale nieuwigheid, de 'angelus novus' of het 'monster'. De joods-christelijke traditie belemmert de 'multitude' en in de traditie van natuurrecht en soevereiniteit kan de potentie van de 'multitude' niet tot uitdrukking komen. Vandaar het atheïsme van de verlichting maar men dient verder te gaan dan de verlichting en dan Marx. Constituerende macht van de 'multitude' gaat niet samen met representatie, wel met directe uitdrukking, met taalexpressie en met woordenstrijd op het ritme van ieders tijd.

Doorheen de teksten van Negri, alsook van de auteurs waarmee hij in dit onderzoek wordt geconfronteerd, loopt de opvatting dat theorie bestaat in realistische, zakelijke, analytische en illusieloze beschrijvingen van de gebeurtenissen en situaties, met een speciale focus op de tegenslagen, drama's, pijn, frustraties, nood, tekorten, tragedies, crisissen en al wat door mensen als negatief ervaren wordt. Realisme laat namelijk zien dat die negatieve ervaringen uiterst zelden exclusief persoonlijk en individueel zijn maar dat ze juist algemeen verbreid en aan velen gemeenschappelijk zijn. Dit te zien levert niet alleen een milde troost maar is een mogelijke motor tot solidariteitsgevoelen en vormt als diagnose een essentiële stap naar verandering van wat mis gaat. Zoals in het programma van de neorealistische culturele beweging van na de 2de Wereldoorlog, is het realisme van Negri,

Agamben en Virno een engagement en een vorm van actie. Het gaat bij deze radicale democratedenkers, net als in het literair en cinematografisch neo-realisme, over een heel specifiek realisme, één namelijk waarin standpunten en perspectieven in het geding zijn en de zakelijke beschrijving gebeurt van een perspectief onderuit. Dit realisme zit verankerd in een bepaalde ethische en sociaal-politieke visie. Met name: kennis, kunst, wetenschap, tekstproductie en taalpraktijken zijn gerelateerd aan het gewone leven van iedereen. Dit betekent dat ze in functie staan van een overleven, een betekenisvol leven en een aangenaam leven van de huidige en de volgende generaties. Dit is het motief. Nu werkt dit motief altijd in twee richtingen en geeft aanleiding tot een denken vooruit en achteruit, tot zowel optimisme als pessimisme. Men heeft het, in Negri's verband, soms over messianisme en ook in de commentaren op Agambens werk is bevrijdingstheologie vaak niet van de lucht. Tezamen en paarsgewijs met de kritiek op hun zogenaamd overmatig geloof in realiteit en toekomst, op hun optimisme dus, staat de kritiek van velen op de afwezigheid bij de drie radicale denkers van een duidelijk alternatief. Als de moderne instellingen van democratie in vraag worden gesteld, verwacht men gauw een blauwdruk van nieuwe vormen en een handleiding om deze te realiseren. Tegenover de eerste soort kritiek kan de lijn Spinoza-Machiavelli worden gesteld waar Negri uitdrukkelijk en precies op het punt van materialisme bij aanknoopt; het is zijn verdienste deze lijn te hebben bovengespit. Je kunt Spinoza en Machiavelli niet verdenken van mystificerende ideologieën of utopische illusies. Ook bij Virno, die met Agamben de wending naar de taal en een attentie voor de negatieve werking van het niets gemeen heeft, is geen politiek utopisme noch verzoenende aanvaarding te merken. Het is omgekeerd, zowel bij de drie actuele denkers als bij hun oudere broers betekent het realisme een immanent en historisch materialisme dat antitheologie, atheïsme of profanatie veronderstelt. Wat de tweede soort kritiek betreft, liggen de zaken zowel ingewikkelder als simpeler. Het is de kritiek op de filosofische praktijk in het algemeen die vooral geformuleerd wordt aan het adres van Negri en minder uitdrukkelijk maar toch ook aan dat van Virno. Hun concrete kritiek op de moderne democratische instellingen geniet dan ook de meeste bekendheid. Dit heeft te maken met lopende legendes die overigens de receptie en kritiek op hun oeuvre grotendeels bepalen. Hun namen worden vastgeklonken aan het terrorisme omdat ze daar nu eenmaal ooit van beschuldigd werden ook al was dit in juridisch hoogst dubieuze omstandigheden en in het kader van een 'staat in nood' of uitzonderingstoestand. Dit kafkaëske verhaal woog voor Negri zwaarder door dan voor Virno; zijn grotere bekendheid als docent en geleerde, zijn imaginaire waarde dus, leidde tot een uiteindelijke veroordeling tot de gevangenis en jarenlange ballingschap. Kortom, er heerst in hun verband (en zeker dat van Negri) in Italië een soort van taboe, een morele dwang tot ontkenning. Tegenover Agamben, die tevens de moderne democratische instellingen in vraag stelt in nagenoeg dezelfde termen, heerst omgekeerd een moreel kritiektaboe. Hij brengt de moderne instellingen in verband met uitwassen en 'uitzonderingstoestanden' zoals de

shoah en vluchtelingenkampen voor asielzoekers. Niet alleen appelleert dit aan ieders morele gevoel maar werkt zijn nadruk op de uitzonderingstoestand ook aanstekelijk. Het beeld van Auschwitz blijft hangen en vormt zelfs aanleiding tot een nieuw soort mystificatie: men kan/wil het niet in verband brengen met gewone politieke problemen van alledag. Er is dus een algehele verwarring van commentaren en kritiek wat deels te maken heeft met de genoemde dubbele richting, deels met de thema's die ontwikkeld worden, deels met historische gebeurtenissen van de 20<sup>ste</sup> eeuw (shoah, fort Europa, Italiaanse terrorisme, noodtoestand en spijtoptantenfenomeen). In dit onderzoek wordt nauwelijks ingegaan op de hedendaagse commentaren en helemaal niet op de aparte status en betekenis van Agamben, om wel te focussen op het motief zelf.<sup>6</sup> In feite gaat het bij dit motief over de marge van het handelen die mensen hebben ten aanzien van de maatschappelijke realiteit en wat zich voordoet in hun leven. Het tweerichtingsverkeer slaat immers ook op het feit dat men enerzijds bepaald is door de context, van economische conjunctuur, machtsstructuren, biologische factoren, traditie, taal, etc., maar anderzijds dat we toch ook zelf de context bepalen. Waar het eigenlijk om draait inzake de handelingsmarge van mensen in een context: er is niet één term oorspronkelijk die de andere vervolgens genereert. De relatie is asymmetrisch en discontinu maar ze bezit wel een bepaalde wederzijdsheid en koppelingsstructuur. Negri legt de nadruk op het belang van de context die de radius van ons ingrijpen beperkt en ons leven de kenmerken van een tragedie geeft, maar eveneens legt hij in elk van de gevallen die hij thematiseert de nadruk op de anomalie tegenover de context. Daarom zijn die denkers die hun tijd overstijgen en een anomalie vormen in hun context, – Spinoza en Machiavelli –, onze tijdgenoten. Deze probleemstelling verhoudt zich tenslotte op een specifieke manier tegenover disciplines. Aanvankelijk was ik van mening dat het onderzoek van Negri gekenmerkt wordt door zijn multidisciplinair karakter en zag dit als een voorbeeld. Vanuit de anomaliegedachte ben ik nu geneigd het onderzoek van Negri en de aanverwante denkers ondisciplinair te noemen. De totale betrokkenheid en verwevenheid van leven en denken, theorie en praktijk maakt de disciplineren en bijgevolg de onderverdeling in disciplines ontoepasselijk.

De belangrijkste aspecten van een ontologie op basis waarvan een echt democratische maatschappelijke ordening kan worden gebouwd, op basis waarvan dus een politiek denken tout court kan worden beoefend, hebben te maken met de opvattingen van tijd en oorzaak. Algemeenheid of gemeenschappelijkheid vormt zich uitgaande van een intern contrasterende veelheid van elementen én op voorwaarde dat de relatie als prioritair wordt gezien op de termen, dit zowel wat betreft de tijdsrelatie, de causale relatie als waarover het hier dan uitdrukkelijk gaat, de menselijke relaties van kennis, liefde, maatschap, macht, verstandhouding en vriendschap. Wat

6 De aparte status van Agamben blijkt ook uit het bestaan van meer secundaire literatuur. Een toegeving op dit punt is dat ik wel een kleine inkijk geef in die secundaire literatuur.

de tijdsopvatting betreft, zijn er doorheen dit onderzoek verschillende uitdrukkingen van deze algemene gedachte waarvan ik er enkele uitlicht en herhaal. Machiavelli's paradigma van fortuna en virtù, om het in Negri's termen te zeggen, scheurt de geschiedenis los van het verleden en betreft het in het heden met het oog op de toekomst.<sup>7</sup> De kracht van dit paradigma bestaat erin dat het een mogelijkheidsmarge van eigen lotbepaling oplevert maar wel een open marge die niet te definiëren of identificeren is. Een definitie zou de verzaking impliceren aan de prioriteit van de relatie en a fortiori teveel gewicht toekennen ofwel aan het vastgezette individuele subject (waarmee elke rationaliteit wordt opgeheven) ofwel aan het object (waarmee de rationaliteit wordt gered maar de werkelijkheid via de universaliteitsprerogatief geweld aangedaan). De semioticus van het politieke vertoog Koselleck verwoordt het als volgt: enkel concepten die niet in de tijd zijn en waarin geen proces plaatsvindt, zijn definieerbaar.<sup>8</sup> Hij beweert dit op basis van het feit dat er drie soorten tijdservaringen zijn: als onomkeerbaarheid van gebeurtenissen, als herhaling van gebeurtenissen en als gelijktijdigheid van het niet gelijktijdige. Daarin zijn twee bewegingsdimensies: gebeurtenissen en structuren. De gebeurtenissen worden verteld en de structuren waarin de gebeurtenissen zich voordoen, worden beschreven. Bij de gebeurtenissen is virtù aan het werk terwijl de fortuna overeenstemt met de mogelijkheidsvoorwaarde van de structuur. Daartussen gaapt een kloof omdat de geschiedenis berust op toeval: buiten de gebeurtenissen en structuren is er niets dat de gang van zaken fundeert of dat succes van welke actie ook garandeert. Toeval is het heden en de geschiedenis wordt gemaakt in een samenkomen in het heden van verwachting en ervaring.

Bij Althusser en Morfino in diens spoor treffen we een analoge tijdsopvatting.<sup>9</sup> Geschiedenis is het domein van de gelegenheden of ontmoetingen tussen fortuna en virtù. De vorming van een politieke ordening of een heerschappij is niet het effect van een eerste mythische oorzaak die aan de oorsprong zou liggen van een lineaire ontwikkeling maar wel van een complex samenkomen van virtù/gebeurtenissen en fortuna/structuren in de vorm van een gelegenheid. Deze kan zowel iets laten ontstaan als iets beëindigen. Niet alleen het instellen van een nieuwe ordening of relatie maar ook wapenfeiten, revolutionaire gewelddaden en oorlogen horen tot die virtù/gebeurtenissen. In de spinozianse these dat eeuwigheid niet kan verklaard worden vanuit de tijdservaring vindt Morfino bevestiging van het machiavelliaanse tijdsparadigma. De essentie van de duur (= tijdservaring) is de relatie; eeuwigheid ( $\neq$  tijdservaring) is het logische begripbeginsel van die relatie. Eeuwigheid is dus geen gelijktijdigheid en evenmin eeuwigdurendheid. Dit laatste is een onzinnig begrip want het verabsoluteert temporele entiteiten die elkaar opvolgen in de tijd. Hij legt dit uit aan de hand van het oorzaakbegrip waar ik verder op terugkom en verbindt aan zijn analyse een kritiek op de simpele idee van tijd als reeksmatige opeen-

7 Cfr. *Contrapunt 2*, p. 43; *Contrapunt 5*, p. 92; *Contrapunt 12*, p. 201

8 Cfr. *Contrapunt 13*, p. 227; *Canon 1*, pp. 245-249

9 Cfr. *Canon 1*, pp. 250-257

volging van momentpunten naar analogie met de herinnering. Deze idee is in feite een projectie van het fragment op de totaliteit. Morfino's kritiek steunt op drie stellingen van Machiavelli: a) dat de christelijke religie maar een sekte tussen andere is; b) dat religieuze sekten tijdelijke machtsdisposities zijn die uiteraard tenderen naar hegemonie; c) dat de herinnering aan de cultuur van een tijdperk bestaat in het materiële van de taal die haar uitdrukt. Herinnering is niet een betrouwbaar kennismiddel doch de spil van conflicten tussen verschillende sekten, of nog, herinnering is een machtsmiddel. Dit brengt Morfino terug bij Spinoza, zijn bijbellectuur en uitspraken over taal, de idee dat we pas in Spinoza's theorie ten volle Machiavelli's gelegenheidsconcept kunnen denken plus dat het ook omgekeerd is: we kunnen Spinoza's oorzaakbegrip pas ten volle denken in Machiavelli's gelegenheidsconcept.

Bij Virno wordt het machiavelliaanse tijdsparadigma gevat onder de noemer van 'natuurlijke geschiedenis' als hoeksteen van een materialisme. In de schakeling van alles dat altijd hetzelfde blijft en de grillige veranderlijkheid van unieke relaties stelt hij het probleem van de politieke instellingen als dat van een beginnen en een handhaven of duren. Een begin wordt pas een begin wanneer de ervaring wordt herhaald in een reeks, ze opnieuw wordt beleefd en aldus algemeen of een gewoonte wordt. In die zin is elk begin afhankelijk van een duren. In tegenstelling tot Morfino die de beelden overboord gooit, heeft Virno het wel over tijdslijnen en cirkels en linkt deze beelden aan talige uitdrukkingvormen. Van elkaar opvolgende gebeurtenissen kunnen verhaallijnen worden gesmeed; van de natuurlijke en culturele context kun je horizontale beschrijvingen geven. De herhaalde gebeurtenissen van de grootse verhalen en de gewoontevorming laten de verhaallijnen zichzelf in de staart bijten. Zowel natuurlijke omstandigheden als culturele en politieke instellingen die tot een gewoonte en structuur zijn geworden, geven de indruk van een eeuwige terugkeer. Tenslotte lijkt elk verhaal en elke kennis in een cirkel te draaien. De essentie van de relatie is de duur maar daarvoor moet er uiteraard eerst een begin zijn gemaakt. Ook bij Virno is de relatie tussen natuur en cultuur discontinu en open wat hij op vele manieren uiteenzet: in de verhouding van act en vermogen, in verband met arbeid en oorzakelijkheid, in relatie tot regels en toepassing en telkens refererend naar taalpraktijk en de 'actuele' realiteit.

Wat oorzaakopvatting betreft, een al even complex thema, zijn doorheen dit onderzoek alle besproken auteurs van dezelfde mening. Ik licht er opnieuw enkele voorbeelden uit. Zoals gezegd behandelt Virno het oorzaakthema in een toegepast verband met betrekking tot arbeid.<sup>10</sup> Hij gaat uit van de vaststelling dat tussen de jaren 50 en de jaren 70 van de 20<sup>ste</sup> eeuw het arbeidsfenomeen een complete transformatie heeft ondergaan. In zijn analyse wijst hij er op dat de klassieke en ook marxiaanse analyse steunt op een bepaald idee van oorzakelijkheid dat niet op de maat is van arbeidsprocessen die zijn veranderd in complex, communicatief en coöperatief. Hij

10 Cfr. *Contrapunt* 17, pp. 374-380



maakt twee veronderstellingen, namelijk dat het monistisch concept van productie past bij een simpel teleologisch denken waarbij productie direct gericht is op een doel, en dat de verhouding van werk tot het doel afhangt van het beperkte karakter van werk en de uitsluiting van communicatie van het productieconcept. Wanneer communicatie het vormende element wordt van arbeidsprocessen, zoals het geval in ons post-68 tijdperk, dan zakt de teleologie in en lost het monisme op. Marx baseert zijn analyse van het arbeidsproces op Hegels analyse die geheel berust op een specifiek begrip van causaliteit dat vervlochten is door het teleologisch denken: de 'efficiënte oorzaak'. Virno beschrijft de efficiënte oorzaak in termen die doen denken aan de taalkunde. Ze bevat drie componenten: een actief agens (dat kan gezien worden als het grammaticale subject), een mechanische kracht (het werkwoord) die wordt uitgeoefend door het agens op de derde component, een passief lichaam (het direct object of lijdend voorwerp van het agerende subject). De mechanische kracht is een eenduidige relatie die in één richting verloopt. In deze zienswijze bestaat er voor elk afzonderlijk fenomeen of effect in de werkelijkheid een afzonderlijke en unieke oorzaak. Virno wijst erop dat deze visie overgenomen is van de industriële 19<sup>de</sup>-eeuwse gebruiksmachine die gekenmerkt wordt door een machinale logica en gevormd in een taallose, stille keten van informatieverstrekking. In deze stille keten bestaat enkel een externe relatie tussen wat voorafgaat en wat volgt; de beide instanties worden herleid tot punten zonder strekking. Er is met andere woorden een paradoxale uitwendigheid van de afzonderlijke productiemomenten onderling en ook tegenover het doel. Elk onderdeel van de oorzakelijke keten komt los te staan van elkaar en wordt geabstraheerd van intrinsieke eigenschappen of singulier denken. Het doeloorzakelijk denken wil de eenduidige oorzakelijke lijn reconstrueren om de bestaande effecten na te bootsen en is wat het fordisme oftewel de moderne arbeidsprocessen, vanaf de industriële revolutie tot begin jaren 60 van de 20<sup>ste</sup> eeuw, kenmerkt. Nu echter, in wat Virno het tijdperk van het postfordisme noemt, zijn arbeidsprocessen veranderd en geldt een formele causaliteit met enkel intrinsieke eigenschappen en co-variabelen die op elkaar inwerken. Het vormoorzakelijk denken dat eigen is aan informatica, communicatie en taalpraktijk, wil geen machinale orde nabootsen maar wel inspelen op de effecten om er nieuwe te produceren. Deze redenering wordt door Virno voorts op van alles toegepast maar vooral op het macroscopische domein van de geschiedenis. Indien men uit gaat van een materialistische of immanente visie op de werkelijkheid, simpel gezegd als men aanneemt dat er geen antropomorfe intentionele God, geen doel of creatie achter de natuur zit (die overigens niet tijdelijk is maar eeuwig zoals we van Spinoza weten), dan komt men uit op een vormoorzakelijk denken, een netwerklogica met een relatief oorzaakbegrip. In dat geval hebben de vragen waarover gediscussieerd moet worden te maken met relaties van mensen onderling.

Van deze materialistisch immanente oorzakelijkheid vinden we de matrix bij Spinoza. De natuur of God wordt ontdaan van elk inwendig men-

selijk kenmerk, bedoeling of doelmatigheid. Nadat de natuurlijke teleologie is weggewerkt, komt een ruimte vrij voor menselijk handelen. Morfino ontdekt in de *Ethica* een kennisleer gebaseerd op een complex oorzaakbegrip als samenkomst, als een gelegenheid voor de schakeling van structurele toevalligheid en virtuele handelingen. Er is in deze gelegenheid die zich aandient een absolute voorrang voor de existentie op de essentie, sterker nog, de essentie wordt gezocht in het voldongen feit van de relaties. Daarin herkennen we weerom het realisme. Ook bij Agamben zijn verschillende episodes die getuigen van een analoog vormoorzakelijk causaliteitsbeginsel dat aan netwerken doet denken. De ontraditionele biopolitieke benadering van het machtsvraagstuk, zoals hij dat overneemt van Foucault en vervolgens verbetert, dient hier te worden genoemd. De uiteenzettingen over de ervaring en over de pertinentie van het niets voor poëzie en taalpraktijk gaan uit van een vormoorzakelijke causaliteit.<sup>11</sup> Bij Negri wordt in het teken en de netwerklogica van de pipeline en op basis van gerelativeerde herinneringen een levensverhaal verteld en getuigd over een tragische geschiedenis. Het ander aspect van zijn verhaal is evenwel de nadruk op de anomalie in de context. En aangezien deze anomalie ook de betekenis heeft van een vrij omgaan met regels, disciplines en vakgebieden of zelfs van een ontkenning van vakdomeinen voor kennis en relaties, mag het geen verbazing wekken dat we vanuit vrij onverwachte hoek bevestigingen vinden van de relatie-prioriteit op die manier uitgelegd. Ik denk aan de individuatietheorie van Simondon en de biosemiotiek van von Uexküll die beiden een rol spelen bij Agamben en bij Virno.<sup>12</sup>

De theoretische prioriteit van de relatie op de termen en bijgevolg van het gebied dat ligt tussen ik en de anderen, leidt bij de behandeling van een auteur tot aandacht voor zijn verschillende soorten uitdrukkingen. Privé brieven, filosofische traktaten, verslagen geschreven in opdracht of carnavaleske spelereien staan allemaal in hetzelfde plan. Praktisch gezien leidt deze prioriteit tot een focus op de syntactische verbinding tussen het grammaticale subject en het object van het werkwoord, een focus op de structuur in een tekst en op de cohesie tussen de verschillende teksten van een oeuvre. Ze leidt ook tot een aandacht voor de context: elke gedachte staat in relatie tot een omgeving en vanaf het moment dat ze wordt uitgedrukt en gehoord, grijpt ze op die omgeving in en gaat een bepaald leven leiden. Dat de relatie prioritair wordt geïndiceerd, wil zeggen dat het de verbinding zelf is die wordt belicht en niet de vraag wat meer gewicht in de oorzakelijke schaal heeft gelegd: de context of het subject in de context. Hetzelfde geldt op temporeel vlak: achteraf gezien doet de chronologische volgorde niet meer ter zake en verwante expressies worden tijdgenoot van elkaar. Evenmin worden de intrinsieke kenmerken van de afzonderlijke termen, in dit geval subject en context, uitputtend gedefinieerd. Eens de relatie pri-

11 Cfr. *Contrapunt* 15, pp. 306-309; *Contrapunt* 16, pp. 311-314

12 Cfr. *Contrapunt* 18, pp. 406-410; *Contrapunt* 19, pp. 417-431

meert, is er circulariteit: de these van relatieprioriteit vormt zowel het object en wordt uitgewerkt in dit onderzoek als dat ze elke stap heeft begeleid en van in het begin werd verondersteld. De focus is niet uitsluitend op het object, evenmin uitsluitend op het subject, doch op de syntactische, tekstuele en retorische verbindingen tussen die twee. Overigens is dit bij de auteurs waarover wordt gesproken iets waar men niet kan naast kijken: Agamben, Virno, Negri hebben in hun filosofische onderzoek deze aandacht voor het tussengebied met elkaar gemeen. Hun leven, sociaal engagement, vriendschappen en intellectuele productie zijn bij alle drie een onontwarbaar kluwen. Ze gaan in dialoog met historische auteurs alsof het mensen van vlees en bloed zijn met wie ze in de pauze van het congres een koffie gaan drinken aan de automaat. Ze zijn niet te vatten binnen een discipline en hebben een bijzondere verhouding tot instituties. Omgekeerd zijn ze studieobject of onderwerp van discussie op de meest verscheiden spreekpodia. Men kan er evenmin naast kijken bij Machiavelli en Spinoza: de bezorgdheid voor de context, de gespannen verhouding met instellingen en machtsimperia, de vrijheid waarmee over alles wordt nagedacht en gedebatteerd (dit laatste weliswaar niet altijd in publieke kringen) zijn in hun verband bekend en hoefden niet te worden aangetoond.

Prioriteit van de relatie op de termen van de relatie is een rechtstreeks gevolg van een bepaalde opvatting over oorzaak die op haar beurt te maken heeft met de kwestie van vrijheid en noodzaak en, we draaien in een cirkel, met de marge die mensen hebben om te handelen: dit leren we van Spinoza. Hij heeft het er in alle toonaarden over gehad: er is geen tegenstelling tussen vrijheid en noodzaak.<sup>13</sup> Men denkt altijd van wel omdat men noodzaak verwart met dwang of geweld en omdat men in het algemeen niet de juiste onderscheidingen maakt. Men ziet noodzaak als dwang omdat men zijn eigen perspectief verwart met dat van anderen, of liever, omdat men de veelheid van de perspectieven uit het oog verliest. Men ziet de verschillen niet en mist bijgevolg het verschil tussen wat binnen en wat buiten zichzelf gebeurt. Dit heeft overmoed als gevolg, de overmoed van vakfilosofen, zoals met name Descartes en Bacon, die denken dat mensen alles kunnen beheersen via kennis. Het pendant van die overmoed is juist eenzijdige afhankelijkheid van krachten die van buiten jezelf komen, dus dwang. Vrijheid en innerlijke noodzaak vormen één geheel. In de *Korte Verhandeling* noemt Spinoza de innerlijke oorzaak hetgeen blijvend is, onafhankelijk van uiterlijke oorzaken en een 'gewrocht', een maken, doen.<sup>14</sup> Daartegenover staat de 'lijding' die veranderlijk is, afhankelijk van uiterlijke oorzaken. De verwarring is in feite een illusie dat de vrijheid absoluut is en ook zo de macht. Deze is echter slechts blijvend in zoverre haar innerlijke 'gewrochte' oorzaak blijft duren. Op haar beurt rust de illusie op een mede-

13 Voor het volgen van Negri's interpretatie op dit punt vind ik steun bij actuele commentatoren van Spinoza zoals Bove, Del Lucchese, Morfino, Visentin. Cfr. *Contrapunt* 7, 10 en 11, pp. 107-128; 181-196

14 *Korte verhandeling*, p. 379

plichtige blindheid voor de noodzaak, de tijdscomponent en de veelheid van verschillende perspectieven, op een soort verabsolutering van het innerlijke en vooral een vergeten van het eigen 'gewrochte' aandeel. Zoals bijna altijd is Spinoza's bewering bestand tegen allerlei variaties, verplaatsingen en omkeringen. Dat vrijheid en noodzaak niet tegengesteld zijn, kan ook begrepen worden als dat vrijheid noodzakelijk is.

Oog hebben voor de juiste onderscheidingen en de werkelijke tegenstellingen, beseffen wat zich binnen jezelf en wat buiten jezelf afspeelt, zoeken naar de innerlijke noodzaak en interne cohesie, nagaan hoe de verschillende onderdelen betrokken zijn op elkaar en gerangschikt, abstractie maken van elementen die niet ter zake doen, plaatsen van de perspectieven tegenover elkaar, vragen stellen naar het wie, wat, waar, wanneer, hoe en waarom: het zijn aanbevelingen die in hun eenvoud doen denken aan de geometrische methode. Het zijn echter ook de strepen op het lijstje van Spinoza als bijbellezer, de vuistregels voor een hedendaagse hermeneutiek, literatuuronderzoek, discoursanalyse, journalistiek of misdadaonderzoek. Ik breng de methode van en vooral de manier waarop de auteur in de *Ethica* te werk gaat in verband met zijn uitspraken over de bijbelinterpretatie. Een tekst moet je benaderen zoals je de natuur benadert en je kunt niet buiten de natuur gaan staan want je maakt er als mens deel van uit. Dit is een pleidooi voor een immanente methode. Geometrisch hangt vast aan het feit dat er perspectieven in het geding zijn waarin de onderzoeker een plaats inneemt van waaruit de zaken worden ervaren. Geometrisch slaat op een bewegingsvrijheid inzake de mogelijke gezichtspunten, focuspunten en de breedte of nauwte van het blikveld. Als we abstractie maken van metafysische vragen naar vermeende feiten achter de bijbelteksten en ze beschouwen als uitdrukkingen met een boodschap, dan wordt het zaak die boodschap te begrijpen. Spinoza zegt nog veel meer nuttige zaken; de passage in het *Theologisch Politiek Traktaat* is een ware handleiding om een tekst echt te lezen. Ik onthoud er twee. Hij heeft het over de noodzaak de taal te bestuderen waarin een tekst is opgetekend, in dit geval het oude Hebreeuws. Zelfs als men aangewezen is op een Griekse versie van de tekst, betreft het nog steeds een 'hebreïserend' Grieks. Er is echter een verschil tussen de gesproken taal die bewaard en overgeleverd wordt door geleerden en gewone mensen samen, en de boekentaal bewaard en overgeleverd uitsluitend door geleerden. Deze is namelijk armer, gebrekkiger, minder expliciet, minder levendig en hinkt altijd achterop de historische veranderingen wat aanleiding geeft tot allerlei misverstanden voor ons. Ten tweede, de verzameling wonderlijke bijbelverhalen is een boek geschreven voor gewone mensen, niet voor geleerden, en bijgevolg opgesteld in een gewone of algemene stijl, dit wil zeggen in parabellen en gelijkenissen.

In Spinoza's reflectie over kennis en methode staat de 'wilde verbeelding' centraal. Negri legt dit op overtuigende wijze uit met beelden uit *The Tempest* van Shakespeare. Het is de wilde verbeelding van Caliban, de gewone sterveling, de ongeleerde natuurlijke bewoner van het eiland van het leven. In de paradoxale driedigheids van de verbeelding zit de hele methode

en kennisproblematiek vervat. Aan de ene kant betekent verbeelding onwetendheid, is ze oorzaak van vooroordelen, houdt ze mensen gevangen en reduceert hen tot slaven. Met het sterke beeld van slaven bedoelt Spinoza mensen die met hun daden enkel het welzijn van een ander dienen, of dit nu is onder dwang, vrijwillig of met eigen medeplicht. Het sterke beeld moet een ingewikkelde relatie verhelderen, van mensen die handelen in functie van anderen en daarom nutteloos zijn voor zichzelf. In dit geval is verbeelding iets negatief dat moet overwonnen worden of geëlimineerd. Verbeelding is echter ook iets neutraal want ze is onderdeel van de menselijke natuur. Iedereen is eraan onderhevig; iedereen produceert verbeelding; ze hoort gewoon bij het leven. Tenslotte is verbeelding ook iets positief: Caliban wordt door de geciviliseerde Prospero geminacht en gevangen gehouden maar hij weet uit te breken; door de letterlijke buitensporigheid van zijn verbeelding is hij niet onder bedwang te houden. Verbeelding is onderdeel van een creatief en hypothetisch denken dat beweegt, verplaatst, verzet, verandert, varieert, omkeert en uitvindt. Als dusdanig hoort ze bij de vorming van iets nieuw. Er dringen zich twee analogieën op. De drieledige waardeschaal gaat ook op voor religie. Sterker nog, zowat alles wat wordt beweerd over verbeelding, – de vooroordelen die angsten bevestigen in de plaats van ze tegen te werken wat tot slaafsheid leidt; de onvermijdelijkheid, natuurlijkheid of noodzaak; de potentie om verbindingen tot stand te brengen –, wordt eveneens over religie gezegd. Daar kan maar één conclusie uit worden getrokken: religie is van dezelfde orde als de verbeelding. Wat meteen verklaart waarom zo moeilijk uit te maken is of religie nu verbindt of scheidt: het hangt namelijk af van het perspectief. Spinoza en, zoals hij, Negri neigen bovendien tot nóg een onderscheid. Religie blijkt de bindende kracht te zijn voor de verschillende belangen van een machtsbeweging: het is een propagandamachine. Er zijn weinig passages waar religie wordt beschreven als in het algemene belang of, met andere woorden, religie valt uiteindelijk buiten het deel van de constituerende verbeelding.

Een analoge drieledigheid merken we ook in de soorten kennis die Spinoza onderscheidt in de *Ethica*. Er zijn drie soorten kennis en op het eerste gezicht is de eerste inadequaat en bijgevolg negatief, de tweede adequaat maar beperkt en daarom neutraal (ze stemt overeen met wat in een gewoon taalgebruik 'objectief' wordt genoemd of 'onpartijdig', 'neutraal', 'niet subjectief'). De derde soort kennis is eveneens adequaat, het echte doel en bijgevolg positief. Ik plaats zelf de termen positief en negatief in dit verband, Spinoza doet dit niet, en ik alludeer op de gewone, alledaagse betekenis van goed, slecht of neutraal. Het is evenwel interessant dat in een spinoziaans 'geometrisch' gebruik van de termen geen afbreuk wordt gedaan aan deze interpretatie. Het spinoziaanse woordgebruik reikt trouwens een oplossing aan voor het ontegelijk moeilijke probleem van de *ethica*, met name criteria te bepalen op basis waarvan we kunnen handelen, apriori, in het algemeen en toch immanent (dit wil zeggen zonder het buiten de mensenwerkelijkheid te zoeken en met erkenning van het onvermijdelijke van hetgeen is of zich voordoet). In de meetkundige stijl betekent positief dat er iets bij

komt, realiteit wordt toegevoegd, er meer is. Negatief betekent dat er realiteit wordt ontnomen, afgebroken, er minder is. Neutraal betekent dat geen realiteit wordt afgebroken noch toegevoegd maar in stand blijft wat al is. De eerste soort kennis, verbeelding noemt hij die ook, is affect of gevoel en wordt gekenmerkt door een zelfbevestigende, spiegelende en imiterende beweging. Het affect is schijnmatig, wisselvallig, wendbaar, onzeker en vaak misleidend. Het probleem met de affecten is hun grilligheid, dat ze snel verdwijnen of dat ze afgeleid en bezet worden door iets extern en bijgevolg afnemen. De tweede soort kennis is de systematische, methodologisch onderbouwde kennis die gebruik maakt van procédés als inductie en deductie. Ook al is ze adequaat, toch volstaat deze conceptuele kennis niet maar is wel nodig om zich als kennis in stand te houden. Om dit te begrijpen, moeten we eerst overgaan naar de derde soort kennis, de intuïtieve. Het blijft voor interpretatie vatbaar wat Spinoza bedoelt met deze moeilijke perceptuele kennis die alle zelfde kenmerken heeft als het affect of de verbeelding, doch zonder dat ze deze keer negatief te noemen is. De derde soort kennis zet affecten en verbeelding positief in, haalt aldus de kenmerken daarvan binnen en is ook zelfbevestigend, reflexief, imiterend, schijnmatig, wendbaar, grillig, onzeker en eventueel leugenachtig en bedrieglijk. Om die reden is de tweede soort kennis nodig, opdat de affecten en verbeelding niet zichzelf ten gronde richten. Het verschil tussen 1 en 3 is dat in het 1<sup>ste</sup> geval men misleid wordt, wat passief is, en in het 3<sup>de</sup> geval men eventueel zelf misleidt, wat actief is. Evenwel moet ook deze eenvoudige uitleg worden gerelativeerd want Spinoza heeft niet voor niets het niet zo duidelijk en eenvoudig geformuleerd. Virno oppert voor deze hypothetische creatieve kennis die essentieel is in de zoektocht naar een goede levensvorm (*ethica dus*), de pragmatische term 'abductie' die hij na de lectuur van Deleuze en Simondon verbetert in 'transductie'.<sup>15</sup> Agamben heeft het over 'analogica' en paradigmamethode, Negri en Hardt over "*resistance, creativity, and invention*": "*dare to know* really means at the same time also *'know how to dare'*".<sup>16</sup> Derde soort kennis of positief gebruikte verbeelding heeft te maken met 'politiek effect', 'productie' en 'creativiteit'; ze is 'verità effettuale'.

De negatieve verbeelding blijft gevangen in zichzelf en zonder effect ofwel is ze geheel overgeleverd aan een externe kracht en bijgevolg nutteloos voor zichzelf. Dat niet alleen maar in de mate dat ze vooroordelen voortbrengt die de angsten vergroten, heeft ze een destructief effect op het produceren van verbindingen en een tussenruimte. Of nog anders geformuleerd: door te verzinken in de termen, holt ze de relatie tussen de termen uit en neemt realiteit ervan weg. Adequate conceptuele kennis is nodig maar volstaat niet omdat ze enkel kennis is over de termen, subject of object/context, en bijgevolg heeft ze evenmin effect op de relatie. Tenslotte is de intuïtieve kennis deze die een gunstig effect heeft op de relatie in de zin dat ze de realiteit ervan doet toenemen, dat ze dus verbinding laat ont-

15 Cfr. *Contrapunt* 17, p. 377; *Contrapunt* 18, pp. 406

16 Cfr. *Contrapunt* 15, pp. 301-306; Hardt & Negri, 2009: 17-21

staan. Ze 'vormt' verbindingen, van vriendschap, liefde, verstandhouding, macht of kennis. Kortom, de kennismethode wordt in de praktijk geboren, in de affecten, verbeelding, verhalen, gewoonten en tradities, beschrijft een cirkel en keert terug naar het begin van waar ze is vertrokken, de praktijk. Dit is een plausibele interpretatie van de verhandeling waarin Spinoza uitdrukkelijk de methode thematiseert, de *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, ook al hanteert hij er een andere kennisindeling en gebruikt hij andere woorden. Het motief dat de zoektocht naar een methode in gang zet, is een crisis, conflict of ongerustheid. Ik vind bevestiging voor deze interpretatie bij Zweerman in zijn lectuur en commentaar bij de inleiding tot de methodeverhandeling. Een initiatietekst met een inclusiestructuur, noemt hij die inleiding, een aanduiding die volgens mij kan worden uitgebreid naar het hele oeuvre van Spinoza.<sup>17</sup> De inclusiestructuur garandeert een cohesie tussen alle onderdelen. Om de bouwstructuur te ontdekken moet men soms over de letterlijke woorden heen kijken, de retoriek ontcijferen en de intertekstuele verwijzingen volgen. De cohesiethese wordt overigens ook bevestigd in het historische onderzoek naar de Verlichting van Jonathan Israel.<sup>18</sup> De methode die wordt gezocht voor de kennis, dient de praktijk omdat kennis gewoon een praktische aangelegenheid is. Ze staat in het teken van een 'wellevenskunst', een combinatie van zielshuishoudkunde en staathuishoudkunde. Immers, in het samenspel van die twee realiseert men 'zelfbehoud en zelfbestuur', de 'ware welstand van de mensen'. Daarbij moet elke wellevenskunst een beroep doen op 'stelkunst', de zeventiende-eeuwse uitdrukking voor wiskunde (zoals Zweerman terecht opmerkt), maar volgens mij net zo goed de 'stijlleer'.<sup>19</sup> Ook in de methodeverhandeling is een beweging vast te stellen van de methode versus verbeelding naar een reflectie over taal.

In brieven aan vrienden zet Spinoza uiteen waarin hij van mening verschilt met Hobbes.<sup>20</sup> In tegenstelling tot de auteur van de *Leviathan* meent hij dat het natuurrecht onverkort geldt. Mensen ontkomen niet aan de natuur omdat ze er zelf deel van uit maken, ze zijn natuur, en dat blijft zo ook als er een politieke regeling is getroffen. In weerwil van de negatieve formulering is dit iets positief: het onverkort gelden van natuurrecht biedt een potentieel tot productief denken maar op voorwaarde dat men een metafysische ommekeer bewerkstelligt. Die ommekeer bestaat erin dat contextuele, empirische of sociaal politieke factoren worden meegenomen in het onderzoek. Het *Theologisch Politiek Traktaat* wordt geschreven en gepubliceerd met een urgentie, omwille van een crisissituatie die geen uitstel verdraagt, omwille van de oorlog. De verschrikkingen en tegenslagen motiveren het onderzoek dat er vervolgens op gericht is de menselijke natuur beter te leren kennen. Inzicht in de factoren die angst opwekken en tegenwerken is

17 Cfr. *Contrapunt* 8, pp. 134-135

18 Cfr. Israel (2001); *Contrapunt* 7, pp. 110-113

19 Cfr. Zweerman, 2006: 48; *Contrapunt* 8, p. 147

20 Cfr. *Briefwisseling*, p. 309; *Contrapunt* 9, pp. 150-151

interessant als je er van uitgaat dat angst leidt tot slaafsheid, zelfdestructie, eenzijdige afhankelijkheid, dwang en tenslotte ook tot het geweld van de oorlog. De procédés die worden toegepast, zijn verplaatsing en omkering. Waarschijnlijk is het Hobbes zelf die hem als antivoorbeeld tot de omkeringen inspireert. Het ziet er immers naar uit dat deze het kwaad van oorlog en angst probeert te bestrijden met een injectie van hetzelfde, met name dreiging, angst en dwang. Inhoudelijk keert Spinoza zowat alle bestaande, traditionele zowel als nieuwe, vanzelfsprekendheden om: geloofskwesties worden gekoppeld aan machtsimperia en de effectiviteit van geloof wordt verbonden met gehoorzaamheid; vrijheid wordt gezien als noodzaak/noodzakelijk en is niet in strijd met de natuur; het bijzondere (eigenbelang) dat vlot op begeerte en affecten staat in een open verhouding tot het algemene, de wetten en de regels die van onder en binnenuit voortdurend worden gevormd. Het *Theologisch Politiek Traktaat* bevat een rijkdom aan praktische wetenswaardigheden (zoals bijvoorbeeld de reeds vermelde vuistregels voor de interpretatie van een tekst), aan effectieve algemene kennis (general intellect), aan goede zinsneden, inspirerende omkeringen, blijvende woorden en belevende beelden. Ironie is hem overigens ook niet vreemd; denk aan de episode over de profetieën die hij het werk van de verbeelding noemt en het verbeeldingsvermogen dat samenvalt met een handigheid in woord en beeld.<sup>21</sup> De steeds herhaalde omkeringen hebben naar mijn inzien tot doel de aandacht van de lezer te trekken op het mechanisme van de omkering zelf. De effectiviteit van dit mechanisme steunt en impliceert immers de relativiteit van deugden, de doorslag van de machtsconjunctuur en het feit dat alles afhangt van het concrete sociaal-historische perspectief. Op zijn beurt laat dit inzicht toe de echt belangrijke en juiste vragen te stellen zoals bijvoorbeeld in wiens voor- en nadeel een bepaalde beslissing uitvalt of wie er ja dan nee belang heeft bij een bepaalde visie.

Negri bewondert de methode die Machiavelli toepast in de geschiedschrijving van Firenze omdat ze het perspectief van de multitudine in de politieke theorie introduceert en constituerende macht produceert. Het is een geometrische methode die stap voor stap en zakelijk voortschrijdt met de 'effectieve waarheid' in gedachten. Ze baseert zich op de sociale conflicten, de veelvoud van perspectieven, de wisselvalligheid van machtsimperia. Tijd is de beslissende factor. Aangezien Machiavelli vrij consequent het vertelperspectief hanteert van onderuit, is de tekst zelf een levendige demonstratie van het conflict. Op zijn beurt getuigt ook Negri in zijn commentaar van een interne tegensprekelijkheid, tussen optimisme en pessimisme, tussen meetkundige zakelijkheid en dramatisch revolutionair enthousiasme. Centraal in de geschiedenis van zijn stad staat voor de renaissance-auteur het plebejische oproer van de Ciompi dat een echte wending tekent, een point of no return. Negri legt de nadruk op het feit dat de revolutie uitliep op een nederlaag, en dat deze nederlaag heeft geleid tot het Mediciregime

21 TTP, pp. 115-135



waarvan Machiavelli eigenlijk in opdracht de apologie moet schrijven, ook dit een conflict. De nederlaag bewijst dat de verhouding tussen virtù en fortuna problematisch is. Alle voorwaarden kunnen aanwezig zijn opdat virtù zich realiseert, maar dat dit dan toch niet gebeurt. Of zoals in het geval van de Ciompi lukt de revolutie wel maar kan de nieuwe regering zich niet handhaven. Het verhaal van de opstand van de wolwerkers van Firenze is een toepassing van *Il Principe* en de vragen die worden gesteld zijn dezelfde: hoe een nieuwe machtspositie veroveren vanuit een positie zonder rijkdom, functie of institutionele macht? En hoe die heerschappij vervolgens handhaven en laten duren? Op welke manier kan een heerschappij worden gevormd van onderuit en daarna worden behouden? Het zijn vragen naar de overgang zoals Negri ze stelt anno 2010.<sup>22</sup> In *Il Principe* is de situatie nog helemaal open en optimistisch. Met nadruk op bescheidenheid voegt Machiavelli zich in de traditie van de Italiaanse schrijftuur, letteren en communicatie die gekenmerkt worden door intertekstualiteit, inclusiestructuur en een sterk beeldende en retorische kracht. De auteur vergelijkt zichzelf met een kunstschilder en introduceert het artistieke perspectief. Zoals voor een beeldend kunstenaar die de natuur waarneemt, veranderen de profielen van de waargenomen realiteit al naargelang het sociale perspectief dat men inneemt maar tegelijkertijd is duidelijk dat de realiteit niet echt verandert. Met de perspectieven doet met andere woorden de schijn haar intrede. Omdat de machtsrelatie niet zuiver cognitief is maar ook affectief, dit wil zeggen dat ze te maken heeft met perspectieven die worden ingenomen door materiële lichamen in een materiële en sociaal-economische ruimte, is ze als kennisobject aangewezen op de verbeelding. De zaak gaat echter ook in een andere richting. Schijn kan ook bedrog en mystificatie betekenen in de context van perspectieven, conflict en sociale strijd. Bijgevolg is de machtsrelatie vanuit het perspectief van het actieve agerende subject dat macht nastreeft of zich verzet, aangewezen op kennis, en meer bepaald op realistische, 'effectieve kennis.' Op het einde van *Il Principe* waarschuwt Machiavelli dat men het moment niet mag laten voorbijgaan. De volgende vraag is natuurlijk wat te doen als de gelegenheid wel voorbijgaat zonder dat men ze heeft kunnen benutten. Wat te doen na een mislukking? Dan is er de lach volgens Negri: hij ziet Machiavelli's theaterteksten als een positieve uitdrukking van de ontgoocheling. Na een mislukking heeft de menigte van naakte mensen, zonder rijkdom, functie of ambt, altijd nog het wapen van de kennis en de lach.

De kwestie van het sociale perspectief heeft ook te maken met religie. Volgens Agamben is het Negri's verdienste dat hij de constituerende macht, van de Principe of de Florentijnse wolwerker, als een ontologische categorie naar voor heeft geschoven en er aldus een probleem van eerste filosofie van heeft gemaakt. In gewone termen gezegd: hij heeft het probleem van politiek, machtsrelaties en ethiek verbonden met de realiteit, structuren en gebeurtenissen, en met kennis daarvan. Dit is een werk van profanatie, een

22 Cfr. Gielen & Lavaert, *Art & Common. A Conversation with Antonio Negri*, 2010

politiek werk (wat niet hetzelfde is als machtsuitoefening) dat aan een gemeenschappelijk menselijk gebruik teruggeeft wat door religie en kapitalisme gescheiden werd. Kapitalisme heeft namelijk de religieuze scheidingsprocedures veralgemeend. Agamben spreekt over de dispositieven die verbonden zijn met de theologische erfenis van de westerse cultuur. Een dispositief is hetgeen waardoor een regeringsactiviteit zich realiseert zonder dat er enig ontologisch fundament is, zonder basis in de realiteit. Op grond hiervan analyseert de auteur het door het kapitalisme geïntensifieerde, actueel gehanteerde machtsbegrip van de soevereiniteit die gebaseerd is op scheiding en op uitzonderingsstructuren en die bestaat in een inlijving van het leven in het recht. Een politiek leven is in deze context slechts denkbaar als exodus van elke soevereiniteit, los van de nationale staatsvorm en op voorwaarde van een profanatie. Ook Machiavelli heeft een werk van profanatie verricht in de mate dat hij religie heeft ont-heiligt en terug gebracht tot het algemene gebruik van de woorden en de verbeelding. Deze verplaatsing is kunnen gebeuren door de introductie van de veelheid van perspectieven wat meteen ook de focus heeft verschoven naar de middelen, naar de hoe-vraag en naar de levensvormen. In de methode die Agamben voorstelt voor 'effectieve kennis' staan paradigma en analogie centraal. Een paradigma is noch inductief noch deductief, staat in een gespannen verhouding tot de regel en evolueert in cirkels, hermeneutische of paradigmatische cirkels. Ook zo staat de analogie in een gespannen verhouding tot de regel, is eigen aan het regime van het spreken en laat toe, net als een paradigma, algemeenheid te vormen zonder het bijzondere van de ervaring geweld aan te doen. In het moderne rationalisme heeft men de verbeelding geweerd, een vergissing, want zo heeft men de ervaring onteigend en de mogelijkheid ontnomen aan mensen om de gelegenheid te grijpen, de tijd te stoppen en zelf iets te doen. Het interessante aan de analyse van Agamben, die men pas ten volle begrijpt als men de concepten en beelden verbindt met Negri's kritiek, met Machiavelli's uitdrukkingen, – het 'naakte leven' met het gezichtspunt van de multitude of de arbeider bijvoorbeeld –, is de verschuiving die hij bewerkstelligt naar kunst en taalpraktijk. Men mag daarbij evenwel zijn premissen niet vergeten, anders blijft de uiteenzetting ondoorzichtig. Hij gaat namelijk uit van een atheïsme of van een absoluut immanentisme. Zijn methode is te lezen als historisch-materialistisch; hij is op zoek naar apriori algemene criteria op basis waarvan we kunnen handelen, maar met een erkenning van wat onvermijdelijk is en in de wetenschap dat aan gene zijde van ons leven er niets is. In die omstandigheden is kunst iets met twee werkingen: ze is verontrustend en ze is een gift. Haar structuur is het ritme dat zowel in de tijd is maar ook de tijd onderbreekt. Ritme is de verschijning van het tijdloze in de tijd en kunst geeft als ritme de maat aan. Haar gift is het ritme of de toegang tot een plaats in de tijd, er vanuit gaand dat aan gene zijde van de duur van het leven, er niets dan niets is. Tenslotte is kunst essentieel dichtkunst en is taal essentieel dichtkunst, dus is taal kunst of kunst taal.

Over de hele lijn begrijpen we wat Agamben zegt als we het verbinden met uitspraken van Negri, maar ook omgekeerd, wordt de betekenis van Negri's uiteenzettingen duidelijker met de omweg via Agamben. Het concept van *multitude* is verbonden met een bepaalde zienswijze: in de tijd, materieel, immanent. Het is verbonden met een bepaald perspectief: concreet, van onderuit, hier en nu. Het is tenslotte ook verbonden met een bepaalde kenniswijze die 'universaliteit' bekritiseert en algemeenheid of gemeenschappelijkheid zoekt in een cirkelgang van het bijzondere naar het bijzondere van de praktijk en ervaring. Het concept van *multitude* veronderstelt een wending naar de taal en meer specifiek naar een juist begrip van taal, als dichtkunst namelijk. De wending naar de taal, de kritische methode, de collectief-subjectieve invalshoek en de historisch-materialistische zienswijze suggereren een verband tussen kunst (creatief denken, artistieke productie, expressie) en het domein van politiek en menselijke relaties. Overigens brengt Negri de problematiek van de *multitude* ook expliciet ter sprake in verband met kunst. De omweg via Agamben is interessant omwille van deze verbinding met kunst en taal, en helpt herinneren aan de algemene spinozianse of machiavelliaanse premisse. Op hun beurt zijn de reflecties over kunst verhelderend voor de verbinding met het liefdesthema. Voor Negri heeft kunst te maken met de invoeging of onderdompeling in een nieuw element en ze veroorzaakt een materiële ervaring.<sup>23</sup> Kunst brengt een gebeurtenis op een historisch niveau en maakt met veel evidentie duidelijk wat de betekenis is van die gebeurtenis. Ze creëert mogelijkheden binnen een bepaalde realiteit en is zelf een historische realiteit die zich opent naar mogelijkheden. Dit kadert in de visie dat verandering mogelijk is, maar dat het andere ook altijd reeds is. De dimensie van de realiteit is fundamenteel in elke praktijk, bijgevolg in elke kunst en in elke taalpraktijk. Negri insisteert op dit ontologische aspect maar voegt toe dat materiële ervaring een heel directe en elementaire relatie tussen werkelijkheid en verbeelding impliceert. Of met andere woorden: de verbeelding zit in de ervaring ingebakken en realisme betekent bijgevolg haar werking erkennen. Hij insisteert tevens op het feit dat kunst een werken is. Kunst is altijd een collectief werk dat gevormd wordt in de relatie van vele singuliere mensen, van hun ideeën en producten. Plus kunst is ook altijd anomalie; ze gebeurt door verzet te plegen, door ongehoorzaam te zijn en loopt inzake kennis voor op de verzetsbewegingen. Hij maakt een vergelijking met liefde, die zowel iets duidelijk maakt over de relatie tussen het artistieke en het politieke als over de analogie tussen het politieke en het amoureuze. Vooreerst moet duidelijk zijn dat zijn opvattingen over liefde niets te maken hebben met burgerlijke romantiek noch met een religieus christelijke visie. Christelijke en burgerlijke liefdesopvattingen bewerkstelligen een naturalistische en individualistische reductie van liefde tot identiteit en dus tot het tegenovergestelde van wat liefde is. Op precies dezelfde manier is de naturalistische en individualistische reductie van de collectieve werking van kunst eigenlijk een

23 Cfr. *Inventio*, p. 361

reductie tot niet-kunst. Het collectieve, tegennatuurlijke en het opbouwende hypothetische karakter zijn essentieel zowel in liefde als in kunst. 'Tegennatuurlijk' slaat in Negri's conceptueel gebruik op de manier waarop de wesp de liefde bedrijft met een orchidee: zonder de natuurlijke doelmatigheid of functie als van een bij, niet georganiseerd rond een identiteit, enkel en alleen omwille van het plezier.<sup>24</sup> De wesp bedrijft de liefde zomaar, omdat hij graag de liefde bedrijft, hoe dan ook. De onfunctionele wesp-liefde is analoog aan Agambens idee van 'onwerkzaamheid'. Volgens deze idee heeft de mens geen voorbestemde taak die zijn bestaan rechtvaardigt of die zin geeft aan zijn bestaan. Zijn bestaan hoeft ook niet te worden gerechtvaardigd want het heeft een absolute prioriteit, een evidentie die op geen enkele manier (tenzij door zichzelf) in vraag kan worden gesteld. Zijn bestaan is hoe dan ook, zoals het nu eenmaal is, 'quodlibet', hoe men ook wil, beminnelijk. De beeldspraak van de wesp en de orchidee staat voor een liefde die geen enkel motief of functie heeft buiten de beminnelijkheid van het liefdesobject en het plezier dat de liefdeservaring verschaft. Het plezier en het object van de relatie zijn bijzonder, materieel, concreet, uniek en tezelfdertijd ondoelmatig, ongedefinieerd en onbepaalbaar. Van de tegennatuurlijke liefde gaat Negri terug naar de sociale samenwerking, politiek en kunst, die eveneens ontstaan op een existentiële manier, dit wil zeggen omdat mensen er nu eenmaal zijn, met velen en niet anders kunnen dan te volharden in hun bestaan. Politieke relaties, gemeenschapsvorming, talige expressie en kennis hebben met liefde en kunst het tegennatuurlijke, relationele en existentiële karakter gemeen. Op het eerste gezicht spreekt Virno anders en in termen van 'natuurlijkheid' (wat aanleiding geeft tot Negri's kritiek) maar we hebben gezien dat ook hij de doelmatigheids-idee omkeert: er is geen teleologie, geen efficiënte oorzaak in menselijke aangelegenheden. Waar Negri tenslotte op wijst, is de praktische 'algemene' kant van kunst die zich niet tot specialisten richt maar tot de velen in het algemeen en in die zin de disciplinerende van kennis overhoop haalt.<sup>25</sup>

Dit uitgaan van de werkelijkheid in het zoeken naar 'effectieve kennis', dit wil zeggen realistische kennis die zich geen illusies maakt, zich niet laat bedriegen door mystificaties, tot resultaten leidt en vermogen tot verandering bevat, betekent bij Virno zoals bij Negri, dat wordt uitgegaan van de arbeidsprocessen en daaraan gerelateerde verhoudingen. Arbeid is namelijk veranderd sinds de jaren 60 precies in de zin dat ze communicatief, coöperatief en net als kunst, onmaat is geworden: ze is niet meer te meten volgens de waardewet met het criterium van de tijdsheveelheid. Aangezien

24 Cfr. Hardt & Negri, 2009: 179-188; *Inventio*, p. 363

25 Om die reden schrijft Negri tegenwoordig theaterstukken. Hij wil nu op een 'algemene, gewone' (comune) manier schrijven, in gespreksvorm en in een directe stijl, iconisch en gebruikmakend van fictie zoals in een roman. De laatste jaren en met name sinds de publicatie van *Multitude* (2004) is er een verschuiving merkbaar in de terminologie en heeft Negri het vaker over 'communisme' en 'comune' dan over 'multitude'. Cfr. Casarino in Casarino & Negri, 2008: 1-39; Hardt & Negri (2009); Negri (2010); *Inventio*, pp. 360-361

Virno verder een en al focust op de taalprocessen mag men, zoals dat ook voor Agamben gold, de materialistische premisse niet uit het oog verliezen. Dit materialistische perspectief van onderuit, van de 'werker', leidt in zijn antropologie tot de stelling dat het esthetische moment beslissend is in elk van de menselijke prestaties. Het mensdier is creatief. En hij zoekt creativiteit in de wijze waarop we een regel toepassen in een bepaald geval. Creativiteit vindt plaats in de toepassing. Precies deze overtuiging stelt filosoferen in het teken van een zoeken naar een levensvorm en een reflectie over de kunst van het spreken (of schrijven). Ethiek zit in de taalpraktijk, heeft betrekking op het vermogen tot betekenisproductie. Dit is niet een herleiding tot subjectivisme want daarvoor zit het collectief van velen in de weg, het is zelfs omgekeerd. De focus verschuift van het subject (zoals bij Descartes) niet naar het object, maar naar de tussenruimte van wat bij de vele singuliere subjecten algemeen is of naar wat in de uitdrukking zelf gebeurt (zoals bij Spinoza, in navolging van Machiavelli). Deze verschuiving heeft een enorm belang. De christelijke plicht tot spreken (zoals van in de biecht) wordt er mee opgeheven. Ook (ver)zwijgen hoort tot de stijlleer, of anders geformuleerd: men kan betekenis produceren in de exodus, door open ruimtes en stiltes te creëren.

Omwille van het materialisme is bij Virno logica en taalkunde aan de orde. De eerste etappe van zijn onderzoek bestaat er dan ook in de grenzen en contouren van taalpraktijk te tonen. Het feit dat er taalpraktijk is, kan maar verklaard worden door te verwijzen naar een context, een wereld die voorbij taalpraktijk is en die deze insluit. De volgende etappe bestaat er in de logische categorieën op te zoeken die het fundament kunnen vormen voor een materialistische antropologie die op haar beurt de basis kan zijn voor algemene politieke instellingen, instellingen voor de velen, een gemeenbest. Dit is geheel in de lijn van Spinoza die de oorlog niet kan aanzien en zoekt naar een remedie, niet in dromen over een utopische wereld, maar door zich te richten op de menselijke natuur. Het is tevens in Machiavelli's lijn die een oproep doet om van onderuit de macht te grijpen en die het terrein voorbereidt door de vereiste kwaliteiten op te sommen om deze operatie te laten slagen: effectieve kennis is de eerste vereiste. Virno vindt die logische categorieën in de ontkenning, de modaliteit van het mogelijke en de regressie tot in het oneindige. Dit trio vormt de logische basis voor een ontologie, of metafysica, zoals hij het noemt, een natuurlijke tendens van het mensdier. Dit trio vormt het geraamte van de typisch menselijke passies. Dit betekent dat mensen zich aanpassen aan het milieu op de structuur van het ontkennen, van de hoedanigheid van het mogelijke en van de oneindige teruggang. Deze beheptheid met vormelijkheid en natuurlijke categorieën, – een naturalistisch formalisme, zegt Negri kritisch, maar onterecht volgens mij –, is in eerste instantie gericht tegen een psychologiserende benadering in menselijke aangelegenheden want een dergelijke benadering sluit alle fenomenen uit met een louter collectief en transindividueel bestaan. De kritiek is onterecht en overigens zeggen de beide auteurs iets analoogs en volgen hetzelfde paradigma, zij het in andere bewoordingen en met een

andere nadruk. Wat Virno betreft, is de nadruk op taal, vorm en logische algemeenheid. Negri hapert aan de woorden omwille van een vermeende klassieke interpretatie. Er is echter geen sprake van een klassieke, aristoteliaanse tegenstelling tussen inhoud en vorm of van een berustende aanvaardingsfilosofie waarin alles door de natuur geregeld is. De fenomenen die enkel en alleen een collectief en transindividueel bestaan hebben, zijn immers juist talen en politieke instellingen.

De drie logische categorieën hebben een reflexieve functie en signaleren de relatie tussen het symbolische niveau, – talen en instellingen –, en het onderliggende ‘sub actu’ materiële of biologische niveau.<sup>26</sup> De ontkenning signaleert de discontinuïteit tussen het symbolische en het materiële; de modaliteit van het mogelijke signaleert de asymmetrie tussen de twee niveaus en de oneindige teruggang drukt de eenheid en het verschil uit die zich tegelijk voordoen. Virno brengt de hypothese naar voor dat de oneindige teruggang uitsluitend steunt op de recursiviteit van het verbale taalgebruik, en dus niet op de materiële of biologische driftbeweging. Wel werkt de regressus op de driften terug als een feedback. Via de driftbeweging van de herhalingsdwang en de afwezigheid of onmogelijkheid van de verbeelding in de herhalingsdwang (in die onmogelijkheid tot verbeelding bestaat de herhalingsdwang), komt Virno tot de stelling dat regressus een zuiver product is van de verbeelding. De verbeelding heeft een tweeledige structuur. Enerzijds hebben we het over verbeelding wanneer we ons iets ‘nieuw’ voorstellen, wat we ‘spontaneïteit’ of ‘productieve verbeelding’ noemen. Anderzijds is verbeelding ook wanneer we ons iets ‘opnieuw’ voorstellen, wat we ‘receptiviteit’ of ‘reproductieve verbeelding’ noemen. Verbeelding is productief en reproductief.

Taalpraktijk wordt besproken met betrekking tot inwendigheid en uitwendigheid want dit is de fundamentele breuklijn in een materialistische benadering. In dit verband komt Virno op de proppen met zijn vergelijking tussen de taalervaring en de virtuoze performance van de kunstenaar. Spreken is net als politiek handelen existentieel. We spreken omdat we mensen zijn, niet omdat het voordelig is. We spreken zoals we leven, zonder doel. In termen van Agamben: we spreken ‘onwerkzaam’, ‘hoe dan ook’. Of in termen van Negri: we spreken zoals een wesp de liefde bedrijft, omdat we er van houden, zonder functie of identiteit, en daarin bestaat ons gewone, algemene, gemeenschappelijke zijn. Ondoelmatigheid is bijgevolg iets existentieel, iets dat bij het menselijke leven hoort. Daarmee verbonden is er het antropogenetische kenmerk van de taalervaring en van de tijdservaring. Elke keer dat mensen spreken is het voor een deel alsof ze voor de eer-

<sup>26</sup> Het is Agamben die wijst op de directe band met het onderliggende, materiële niveau van het hele vermogen telkens er bijzondere menselijke activiteit in velerlei uitdrukkingen is. Het hele vermogen ‘zit onder de actualisering’ (sub actu). Agamben baseert zich op Dante’s lectuur van Averroës’ commentaar op Aristoteles. Er is dus sprake van een averroïsme in de behandeling van het thema act/vermogen, of van de kwestie van het menselijke handelen (wat kunnen we doen?), door Agamben en Virno. Dit averroïsme dat via Dante heeft postgevat, is constituerend voor het multitudeconcept. Cfr. *Canon 3*, pp. 334-337

ste keer uit hun woorden moeten komen. Elke taalpraktijk realiseert zich in het snijpunt tussen het rituele dát men spreekt en het inhoudelijke wát men zegt. Het antropogenetische van de tijdservaring refereert naar de pijl van de onomkeerbare gebeurtenissen en de cirkel van de structuren. De herhaling van de antropogenese, de cyclus, stopt de geschiedenis niet, maar garandeert haar veranderlijkheid, de pijl. Taalvermogen is daarin een ongearticuleerde potentialiteit.

Zoekend naar de logica van de vernieuwende actie, naar hoe mensen tot handelen komen en iets nieuw instellen, focust Virno op het fenomeen van de woordspeling. Het is interessant vast te stellen dat de filosoof in zijn beslissingstheorie opnieuw op typisch toneelmatige kenmerken komt. De verbinding met Machiavelli en Negri ligt voor de hand. Overigens, 'quodlibet' betekent ook een woordspeling. De belangrijkste punten van zijn uiteenzetting overlopend, kunnen we volgende kenmerken van de grap destilleren. Ten eerste, er is de *conditio sine qua non* van een 3<sup>de</sup> persoon: zonder publiek, geen grap. In het spel van een 1<sup>ste</sup> persoon (subject) die de grap vertelt aan een 2<sup>de</sup> persoon (object) heeft de 3<sup>de</sup> persoon de rol van het fundamenteel andere en externe perspectief (het verschil) dat met zijn inbreng van buiten iets doet met de zin zodat deze 'ineens' grappig wordt. De 3<sup>de</sup> persoon is het verstorende kritische publiek. Zijn aanwezigheid is onmisbaar omdat hij de situatie uniek, onzeker en contingent maakt. Als 3<sup>de</sup> persoon die noch subject, noch object is van de zin, kan hij 'om het even wie' zijn, en is hij bijgevolg ongedefinieerd, grillig, veranderlijk en telkenmale uniek. De 3<sup>de</sup> persoon brengt de temporele factor in en dringt zich daarmee op als realiteit zonder wezenlijkheid, of als een absoluut prioritaire en evidente realiteit die niet was voorspeld of gepland en daarom onzeker maakt of de situatie open wrikt, op losse schroeven zet. Waarom dit zo is, heeft te maken met wat eigenlijk gebeurt in een grap. Tussen haakjes: de noodzaak van de 3<sup>de</sup> persoon is een essentieel kenmerk van taalpraktijk algemeen. Politieke instellingen en taalpraktijken volgen stevast dezelfde paradigma's waarover Virno probeert zinvolle dingen te zeggen, nu langs de weg van de woordspeling. Het hoeft geen betoog dat de beste woordspelingen zich nauwelijks laten herhalen in een andere situatie. Ten tweede, de inzet van een kwinkslag is een regel waarvan de toepassing veronderstelt dat men 'even' aan gene zijde ervan gaat staan. Dat leert ons iets bijzonder interessant met betrekking tot vernieuwende beslissingen: ze worden genomen in de toepassing van een regel. Op zijn beurt veronderstelt dit twee dingen, namelijk dat er een regel is en dat men de regel op het moment van de toepassing ontkent, omkeert, verplaatst, verandert of verlaat. Hoe dat precies in zijn werk gaat, leert Virno van Freud en diens uiteenzetting over de grap en het onbewuste. Er zijn twee soorten grappen: de woordgrap en de conceptuele grap. In de kern van de woordgrap zit verdichting of in Virno's vertaling, het meervoudige inzetten van eenzelfde materiaal, het 'recursieve opnieuw'. In de kern van de conceptuele grap zit de verplaatsing, vertaald: de exodus of het 'spontane nieuw'. Dit zijn dezelfde

kenmerken als van de verbeelding en de creatieve actie. Niet te vergeten hierbij is dat vernieuwende actie, en dus ook creatieve actie, per definitie ontstaan in een crisis van een levensvorm.

Dat alles staat of valt met een juist begrip van taal, wordt duidelijk in Virno's behandeling van de discussie tussen Chomsky en Foucault over de menselijke natuur. Deze uiteenzetting kadert in de motivering van het reeds genoemde concept van 'natuurlijke geschiedenis'. De afzonderlijke termen van dit begrip brengen hem bij Marx, en zij het niet uitdrukkelijk of aldus gethematiseerd, bij Machiavelli. 'Geschiedenis' staat voor de sociale systemen, productiewijzen, taalgebruiken, vormen, levensvormen: allemaal zaken die veranderen in de tijd. 'Natuurlijk' staat voor de fysiologische en biologische constitutie van mensen als diersoort, dit wil zeggen van mensen met taalvermogen, arbeidskracht en driften, oftewel voor alle zaken die gelijk blijven in de tijd. Virno gebruikt de beelden van tijdspijl (voor wat verandert) en cirkel (voor wat gelijk blijft of terugkeert) die refereren aan fortuna en virtù. Met deze klassieke literaire concepten en in de schakeling van 'alles blijft hetzelfde' en 'de wispelturigheid van unieke relaties', stelt Machiavelli het probleem van liefde/macht en culturele/politieke instellingen als dat van een beginnen/veranderen en een behouden/handhaven. Virno heeft het niet over liefde – Negri wel: het is zijn verdienste deze parallel, zo opmerkelijk blootgelegd door Machiavelli en Spinoza, te hebben herhaald in actuele bewoordingen – maar voor het overige vinden we een uitstekende vertaling van dit machiavelliaanse paradigma met extra aandacht voor de vormelijke, temporele en logische kant van de zaak. Een begin wordt pas een begin wanneer de ervaring wordt herhaald in een reeks, opnieuw wordt beleefd en aldus algemeen of een gewoonte wordt. In die zin is een begin afhankelijk van een duren. Nog meer Machiavelli vinden we in de argumentering voor Foucaults standpunt en tegen dat van Chomsky. De verklaarde reden waarom Virno de discussie ter sprake brengt, is een taalopvatting waar ik zo op kom. Minstens even belangrijk evenwel is de tegenstelling die zich herhaalt doorheen de ganse discussie tussen een moralistisch of idealistisch standpunt (van Chomsky) en een realistisch standpunt (van Foucault en Virno) inzake politiek en (sociale) strijd. Het brengt ons op glad ijs maar in verscherpte termen zou je de hamvraag ook als volgt kunnen formuleren: waardoor worden strijd en geweld gemotiveerd? Volgens Chomsky zijn illegale acties (tot en met geweld) tegen bepaalde regimes, autoriteiten, politie en politici gerechtvaardigd door waarden en rechten. Een strijd (sociale strijd maar ook een oorlog) wordt gevoerd omdat (en op voorwaarde dat) hij juist is, dit wil zeggen dat hij gerechtvaardigd is, dus berust op een recht of een waarde. Ongehoorzaamheid is gelegitimeerd op grond van de intrinsieke menselijke goedheid. Virno meent, net als Foucault, dat de redenering moet worden omgekeerd. Een strijd wordt gevoerd om te winnen, niet omdat hij juist zou zijn. In de manier waarop hij dit uitlegt, klinkt een echo van Machiavelli's woorden, maar we herkennen ook Spinoza in die typische structuur van omkering: mensen streven iets na niet omdat het goed is,



maar ze noemen iets goed omdat ze het nastreven. Arbeiders strijden niet omdat dit juist is maar om beslissingsmacht over hun eigen lot te vererven, een macht die ze nu niet hebben. Ergo, iets wordt juist (voor die arbeiders) in functie van die strijd, niet omgekeerd. In Virno's terminologie luidt het verder: wat Chomsky doet, is een sociaal politiek ideaal deduceren van een biologische invariant, een aangeboren 'goedheid' die wordt geponeerd, van een 'ideaal' dus. Niet alleen is dit illusoir, het is ook gevaarlijk, want het bant de sociale en politieke veranderlijkheid uit. De inhouden en doelstellingen waarvoor men strijd voert, zijn niet met de natuur gegeven maar veranderen en ontstaan in economische, sociale en politieke praktijken: ze zijn niet aangeboren. Enkel een (biologische) dispositie tot taal is aangeboren, blijft gelijk in de tijd en is eender voor alle mensen. Enkel een neutrale, ongevormde drift (tot zelfbehoud) die twee kanten uit kan en dus niets garandeert, is gelijk voor alle mensen. De discussie wordt toegepast op de taalproblematiek en ook daar zie je een herhaling van hetzelfde. Chomsky en Foucault/Virno zijn het eens omtrent het bestaan van een aangeboren taalvermogen maar hun wegen scheiden waar de eerste aan dat vermogen een (universele) grammatica toekent waaruit een miskenning blijkt van de transindividualiteit van elke afzonderlijke menselijke of taalkundige geest. Immers, die transindividualiteit betekent een lege en potentiële ruimte. Vanaf het moment dat men er een complex van positieve eigenschappen (zoals een grammatica) aan toekent, wordt de lege ruimte opgevuld en gaat de potentialiteit ervan verloren.

Terwijl de stilte over Spinoza en Machiavelli opvallend blijft heersen, schijnt hun niet geëxpliciteerde licht steeds intenser in de meest recente reflecties van de actuele Italiaanse denker. Hij gaat ook meer focussen op politieke theorie en kruist de degens met Schmitt en met Hobbes. Tevens steunt de politieke theorie steeds explicieter op antropologische reflecties. De kritiek op het monopolie van de politieke beslissing in handen van één instantie, zoals verdedigd door Schmitt, en waarvan de regels functioneren als herhalingsdwang (want verbeelding en creativiteit worden onmogelijk gemaakt als één instantie beslist), steunt op de aanname van een natuurlijke dubbelzinnigheid, kneedbaarheid en onbepaaldheid van mensen, hun goed én slecht zijn in machiavelliaanse termen. Virno gebruikt Freud, von Uexküll, antropologen als Gehlen, en Heidegger als voor en tegenbeelden om deze these te ondersteunen. De mens is goed en slecht, een dubbelzinnig en problematisch dier. De biolinguïstische conditie van dit problematisch dierlijk karakter is dezelfde als van de politieke virtù. In de mate dat de aard van een mens (om het even wie, de menigte) open, onbepaald en dubbelzinnig is, is hij of zij open tegenover anderen en in staat tot cultuur en politiek. En om die reden beschermen politieke instellingen maar op voorwaarde dat het negatieve niet voorgoed gebannen wordt maar men er integendeel blijft van uit gaan. Bant men het negatieve wel definitief uit, zoals wanneer één instantie beslist (de pessimistische variant), maar ook zoals wanneer men aangeboren waarden en rechten poneert of uitgaat van een ondubbelzinnige menselijke aard (de optimistische variant), dan bescher-

men politieke (en culturele) instellingen niet doch omgekeerd creëren ze zelf dwang, dreiging, angst en geweld. De concrete discussie met Hobbes wordt gevoerd rond de 17<sup>de</sup>-eeuwse formulering van de politieke vraag, de enige belangrijke vraag van de politieke instellingen, met name: waarom gehoorzamen? Men kan het soevereiniteitsprincipe maar weerleggen door uit te gaan van de onmogelijkheid de natuurtoestand te verlaten. Deze kritiek op het soevereiniteitsprincipe (dat de beslissingsinstantie in handen van één iemand legt) vanuit het radicaal democratische multitudeconcept (dat de beslissing in handen van de velen ziet), gaat uit van dezelfde bekommernis als van Agamben en Negri. Zowel de idee van eenduidige slechtheid, die aanleiding geeft tot een autoritaire politieke theorie zoals het geval bij Schmitt, als de idee van eenduidige goedheid, die aanleiding geeft tot een libertaire politieke theorie zoals het geval bij Chomsky, zijn beiden illusoir én ineffectief, en dit zowel in het perspectief (dat hij bepleit) van ongehoorzaamheid en vrijheid, als in dat van staatssoevereiniteit (dat Schmitt bepleit en waartegen hij zich verzet). Het vertrekken van de menselijke dubbelzinnigheid in functie van niet illusoire en wel effectieve waarheid, is een doorslag van Machiavelli. De argumentering voor de these dat dit geldt in het algemeen, dus voor de beide perspectieven, ligt in de lijn van Spinoza. Ook zo insisteert hij op de onmogelijkheid om de natuurtoestand zuiver en definitief te scheiden van de civiele toestand. De natuurtoestand geldt onverkort, of recht en feit zijn altijd met elkaar verstrengeld. Overigens spreekt Hobbes zichzelf tegen en geraakt vooral in de knoop met taal, – toch een civiele creatie bij uitstek –, die mensen in staat stelt een bedrieglijk scherm op te trekken. Waar Hobbes écht problemen mee heeft, is niet de primitieve oorlogsdreiging van de natuurtoestand, noch het geweld van de oorlog om hem heen, doch het listige dubbelspel, de oncontroleerbare dubbelzinnigheid en het schijnvertoon van talige uitdrukkingen, oftewel de mogelijkheid tot fictie, leugen en bedrog, en dus tot ongehoorzaamheid van Caliban.

## Quodlibet      Italiaanse wendingen

Taalpraktijk is net zoals het amoureuze verleidingsspel. Iedereen weet dat liefde gepaard gaat met verleiding. Liefde wordt bepaald in de luchtige dans van het verleidingsspel omdat ze in het teken staat van datgene wat ze met zich mee brengt: het plezier van haar ervaring. Men weet echter ook, met liefde gaat heel vaak pijn gepaard. Men kan dromen van liefde die nooit op tegenstand stuit maar men weet, in het reële leven is ze grillig en botst in zichzelf. Ze wordt ervaren als een sterk en plezierig gevoel dat men graag wil vasthouden, herhalen en tot een gewoonte maken. Men geeft haar een 'plaats', maakt er een verhaal van, een geschiedenis. Het plezierige gevoel is niet het resultaat van een project, het is niet vooraf gepland maar toch, zolang het zich herhalen laat, wil men het graag herhalen, en om geen enkele andere reden dan zichzelf. Men wil het object waarop het liefdesgevoel is gericht zoals het is, en het gevoel wil men omdat het is, omwille van zichzelf. De analogie ligt voor de hand: men wil de liefde zoals men het leven wil. Liefdesgevoelen komt overigens zoals het leven komt, plotseling, in één moment en hoewel het niet was gewild vooraleer het zich voordeed, wil men het, eens het er is en zolang men het voelt, laten duren. Zoals het leven ziet de liefde evenwel meteen haar einde in het vooruitzicht. Liefde verloopt zoals het verlopende leven en plaatst daarom de dingen in een tijdsperspectief. Omdat men aan het plezier dat liefde verschaft vasthoudt en het wil laten duren, plaatst men de ruwe chaos van botsende gevoelens in de tijd: men brengt ordening en ritme aan, tekent een verhaal, beschrijft een cirkel die alles bij elkaar houdt. Via het geheugen, de woorden en de beelden herinnert men zich wat is geweest, houdt men vast en ziet een perspectief op de toekomst. Eerste ontmoetingen worden het begin van een verhaal, ervaringen worden met regelmaat herhaald en zo gewoonte of een levensvorm. Om de gevoelens in praktijk om te zetten, in het begin, zowel als om er een gewoonte van te maken, voert men een dans op en past verleiding toe.

Het verleidingsspel van de liefde lijkt op het machtsspel. In het machtsspel gaat het ook over aan anderen dingen laten doen die je graag wil op zo'n manier dat ze het zelf graag willen. Het gaat over manieren vinden om je binnen te werken in het innerlijke van andere mensen en daar, in hun hoofd en in hun hart, de bewegingen te leiden in deze of gene richting. In een abstracte meetkundige ruimte zien machtsrelaties er uit als pijlen van het verkeer tussen een instantie die beslist over wat, hoe, wanneer en door wie dingen worden gedaan en een andere instantie die erkent, goed vindt, houdt van en zich graag schikt in wat de beslisser beslist. Het is duidelijk dat aan deze relatie verleiding te pas komt. Het subject van de machtsrelatie moet het machtsobject overtuigen van het voordeel van zijn beslissingen en daden om er de erkenning en goedkeuring voor te verkrijgen: hij is als een acteur op de toneelscène wiens prestatie volledig afhankelijk is van het publiek. Dit publiek kan de acteur onverbiddelijk wegjouwen van de scène,

zijn afkeuring laten blijken door massaal weg te blijven of op nog andere manieren minachting tonen. Een acteur zonder bijvallend publiek heeft geen enkele betekenis; hij is niets. Dus van die goedkeuring hangt de hele relatie af en de heersende instantie zal de menigte met wie de machtsrelatie bestaat, proberen voor zich te winnen. Hij zal alles in het werk stellen om hun harten en hoofden te veroveren. Hij zal hen proberen te overhalen door te tonen dat de gevolgen van zijn beslissingen en activiteiten in hun voordeel zijn. Hij zal beloven en argumenteren om zijn belofte realistisch te laten lijken. Zijn er geen voordelen in het verschiet en kan de heersende partij niet de indruk wekken dat de voordelen eraan komen, dan is de kans klein dat hij zich zal kunnen handhaven. In de realiteit verlopen de zaken uiteraard niet zo simpel. Er zou wel nooit een probleem van politiek en instellingen bestaan als slechte regeringen zo makkelijk als een acteur van de scène werden afgevoerd. In de realiteit is de relatie buitensporig complex omdat er culturen bestaan, geschiedenissen zich vormen, instellingen zich vestigen in de taal, regeringen regimes worden, ingewikkelde gevoelens zoals die van de liefde aan het politieke gebeuren kleven en goedkeuring een veel grotere rol speelt dan onderscheidende kennis. De situatie is complex omdat buitenlandse betrekkingen de binnenlandse machtsverhoudingen doorkruisen, omdat oorlogen worden gevoerd, armoede dreigt, zwarte tragedies worden geschreven, natuurrampen ziektes brengen, onverschilligheid onoplettendheid wordt, spaargeld van de banken verdwijnt, woeker economieën beheerst, de kanker van mafia instellingen aanvreest, en ga zo maar door. Omwille van die complexiteit speelt in het echt de verleiding nog een grotere rol dan men zich abstract kan voorstellen, groter ook dan in het liefdesspel. Verleiding is gericht op het vormen van een verhaal of geschiedenis waarin de succesvolle ervaring met een regelmaat wordt herhaald tot een gewoonte. Ze plaatst beslissingen en instellingen in een tijdspectief, brengt ordening en ritme aan in het verloop. De goedkeuring en bijval, verkregen langs de verleiding, vormen het cement voor de verbinding die aldus stabiel blijft en duurzaam. Doch anders dan van een bouwwerk van steen betreft het een stabiliteit die voortdurend onderhevig is aan veranderingen, in één klap kan instorten en een constante aanvoer van bevestigend cement nodig heeft. Dit is uiteraard omdat het hier gaat over een heel specifieke en flexibele verbinding tussen heel specifieke 'subjecten' en 'objecten', geen welomschreven, onverschillige en ondubbelzinnige substanties van steen of leem, maar 'taalkundige' entiteiten. Het zijn enkel schriftgeleerden die achter de definitie aan gaan van het 'subject' en 'object' en daar een ondubbelzinnige leer op bouwen. In het gewone leven weet iedereen dat het manieren van spreken zijn en dat het gaat over mensen die plaats inruimen en zelf tussenruimtes en dubbele lagen creëren. In de mate mensen verbindingen tussen elkaar tot stand brengen, dingen in tijdspectief plaatsen en gewoontes vormen, doen ze dat als taalkundige subjecten en objecten.

Gewoontes worden gevormd op basis van woorden, beelden en geheugen. Instellingen die tot gewoonte worden, vormen culturen en geschiede-

nissen. Woorden, beelden en geheugen vormen samen een taal. Culturen en geschiedenissen bestaan dus uit talen. Die drie aspecten, – woorden, beelden, geheugen – wijzen erop dat talen empirisch verankerd zijn in de materie: ze ontstaan in en met de ervaring, in de lichamen van mensen, in de affecten en verbeelding. Talen realiseren zich in de ervaring, de taalpraktijk dus, oftewel in het spreken, schrijven, zich uitdrukken, veruitwendigen en altijd in het zich presenteren aan een publiek. Taalpraktijk is niet stil, uiteraard niet. Spreken bijvoorbeeld is niet stil maar evenmin staat het gelijk aan een ononderbroken produceren van geluid. Het is geritmeerd met cesuren en lege plekken die het tot een voorstelling maken waarin de betekenis op het moment dat ze wordt toegekend, ook wordt overgedragen of getoond aan een publiek. Het tonende spreken brengt een voorstelling en is op zichzelf ook een voorstelling. Ze vertrekt van bestaande taal, vernieuwt ze door het begin te vormen van een nieuwe gewoonte en keert zo weer terug naar zichzelf, de taal die daarmee ondertussen is veranderd. Spreken is niet stil en gehoorzaam maar is op het toneel van de voorstelling, ook in zijn monologische variant, altijd een verzetten, veranderen, verplaatsen en tegenspreken. Het materiaal dat bij het spreken wordt ingezet, de talen, zijn gewoontes gebaseerd op woorden, beelden en geheugen die een antwoord bieden op lichamelijke driften. Die talige feedback is als de uitvinding van een nieuwe ruimte; ze is verbeelding, verplaatsing van het affect, fictie, inventio. Talen zijn eerste soort kennis, om in termen van Spinoza te spreken, en wanneer men ze toepast, in de praktijk of ervaring, bedenkt men niet alleen een woord of beeld maar treedt men er ook mee naar buiten. Men treedt op, brengt naar voor en terwijl men dit doet, ordent en verplaatst men het materiaal. In deze dispositio en elocutio wordt een nieuwe vorm gerealiseerd. Dit gebeurt allemaal tezelfdertijd en men kan het moment van uitvinden en het moment van tonen niet van elkaar onderscheiden. Spreken bestaat uit zinswendingen gebruiken om wendingen buiten zichzelf te realiseren. Het is een verplaatsing van elementen die verzet realiseert. Essentieel uiteraard is dat talen zich realiseren in de toepassing, en, zoals Virno zegt, een toepassing is altijd creatief. Terwijl de regel wordt toegepast, wordt hij veranderd: hij verandert, verplaatst en verzet. Passief wordt actief.

De zin van een woord is zijn tentoonstelling, zegt Agamben. De zin van een talige expressie is haar verschijning of de plaats die ze inneemt. Taal is eigenlijk altijd dichtkunst en zoals elke kunst geeft ze een ritme aan en stelt mensen in staat om hun plaats te vinden in het tijdsverloop. Dit heeft te maken met het feit dat er uiteindelijk toch een verschil is tussen taal en taalpraktijk, en overigens ook tussen het bij iedereen aanwezige vermogen tot spreken en de daadwerkelijke act van het spreken. De gewoontevorming wortelt in het naar leven en liefde dorstende lichaam en bijgevolg is het vermogen daartoe voor iedereen gelijk en ongedifferentieerd. In de act waar talen effectief worden gevormd en veranderd, verschijnt een zin. In de effectieve act wordt schijn geproduceerd: naast of op de innerlijke ruimte van mijn lichaam creëer ik een nieuwe ruimte, een tweede laag waarin ik

mijn intenties openbaar maak of toon wat ik wil openbaren. Iedereen weet dat er misschien een verschil bestaat tussen wat ik denk en wat ik daarover zeg aan de anderen. Alleen ik voel, denk te weten wat ik wil en kan uitdrukken wat er in mijn binnenste speelt. Voor mijn toehoorders is wat ik zeg een indicatie van wat ik wil uitdrukken, van wat ik voel en denk. Mijn toehoorders zijn overgeleverd aan wat ze te zien of te horen krijgen en nooit zeker of dit de hele waarheid is. Ik moet hen overtuigen van het feit dat wat ik zeg echt hetgeen is wat ik wil, voel en denk. Want ik zou net zo goed kunnen liegen. Dit verschil tussen wat zich in het innerlijke afspeelt en wat daarvan wordt getoond aan anderen zorgt in de taalpraktijk voor een ont-dubbelen of vermenigvuldigen van de plaatsen. Schijn doet haar intrede, en in haar kielzog: mogelijkheid, twijfel en het spel van de verleiding. In de act wordt de zin verbeeld en voorgesteld met gevoel voor drama en fictie: daar komen verbeelding, affect en subjectiviteit aan te pas. Dit is evident; het is zelfs twee keer hetzelfde aangezien subjectiviteit enkel taalkundig definiëerbaar is en refereert naar het grammaticale onderwerp. Het subject kan alleen in de act van het spreken worden geïdentificeerd en duidt daarin op de acterende spreker. Deze vanzelfsprekendheid vormt de basis voor de idee van profanatie. Elke cultuur, elke maatschappelijke ordening en elke politieke instelling (die in elkaar knopen) impliceren namelijk een bepaalde tijdservaring met specifieke cesuren, ritmes, verhalen en gewoontes. Een maatschappelijke verandering veronderstelt bijgevolg dat het ritme verandert en de tijd anders wordt ervaren. Het tijdsperspectief wordt echter verleend door de talen: het zijn de talen die ritmeren; in talen vinden politieke instellingen een woonplaats en vormen zich tot gewoonte. Bijgevolg vraagt elke maatschappelijke verandering dat talen anders worden ingezet (niet dat talen worden vernietigd of grenzen op hun basis ingesteld, dat is nonsens). Profanatie is bestaande talen en teksten van de traditie anders inzetten. Bestaande woorden, zinswendingen, uitdrukkingen en grammaticale regels opnieuw toegepast en in hun toepassing de zin van zichzelf veranderen, verdichten, verplaatsen, omkeren en verzetten. Dit veronderstelt uiteraard dat men zich de bestaande woorden terug toe eigent en beschouwt als materiaal om mee te werken. Dit veronderstelt eveneens een aandachtige studie van de talen als materiaal: soms liggen gewone betekenissen opgeslagen in woorden die men met bepaalde verhalen vergeten is. Wat Agamben profanatie noemt, betekent de woorden en verhalen die ons met de cultuur zijn overgeleverd verbinden met geschiedenis en actualiteit, met de politieke omstandigheden van zowel nu als vroeger. Het betekent bepaling van plaatsen en perspectieven van de auteurs van het taalgebeuren. Je kan het toepassen op al onze culturele overleveringen: talen, teksten, verhalen, voorstellingen, muziek, film, beeldende kunst, geschiedenissen. In de geest van de profanatie (wat niets anders is dan een fundamenteel atheïsme of materialisme) wordt het onderscheid tussen disciplines oninteressant.

Als geen ander begreep Machiavelli de werking van schijn, meer nog, hij heeft fictie en schijnvertoning getoond als een ware oorlogsmachine. Zelfs op het toneel van echte oorlogen zijn vindingrijkheid, kennis, list en bedrog

betere wapens dan levensvernietigende vuurwapens en bommen. Het valt niet te ontkennen dat de verhalen die hij vertelt doortrokken zijn van de kleur van bloed. Op uitzonderlijke momenten kan geweld efficiënt zijn, is wat de renaissanceschrijver toont, maar geweld wordt nefast als het blijft aanhouden. In de handhaving van een machtspositie spelen leugen, misleiding en kunnen doen alsof een essentiële rol en komen in de plaats van geweld. Kennis en inzicht zijn noodzakelijk maar ze worden pas effectief als men de kunst verstaat om ze te (ver)plaatsen en goed uit te drukken. Deze kunst is een verleidingsspel. Voor de duur van een heerschappij hangt veel af van de overtuigingskracht waarmee perspectieven op de toekomst worden getrokken en instellingen in de tijd geloodst. In carnavaleske komedies, gedichten, studies over oorlogvoering, commentaren op geschiedenis en politieke essays heeft Machiavelli getoond hoe je met taal een schijnwereld kunt creëren en hoe deze schijn als strijdmiddel kan worden ingezet in de context van politiek en van liefde. De ironie is dat precies de effectiviteit van list en bedrog, – dus van de schijnmatige, affectieve woorden en beelden gekoppeld aan het geheugen –, duidelijk maakt dat politieke instellingen niets te maken hebben met gehoorzaamheid. Net zoals liefde niets met gehoorzaamheid te maken heeft. Met religie hebben politieke instellingen en talen wel gemeen dat ze van de orde van de verbeelding zijn. Ook religies bestaan uit een combinatie van woorden, beelden en verhalen over vroeger; ook religies zijn het resultaat van een creatieve act. Deze wetenschap is interessant omdat ze ons in staat stelt slechte gewoontes en verbeelding die tegen ons belang ingaan te ontmaskeren. Ze laat ons eveneens toe om goede gewoontes te vormen, dit wil zeggen met het oog op politieke instellingen die het algemeen welzijn dienen. Ze maakt politiek tot kunst, ziet liefde als een kunst.

Spinoza piekert over de onbetrouwbaarheid van ons geheugen en van kennis die we halen uit beelden en woorden. Het geheugen, de taal en de verbeelding zijn grillig maar ze zijn ook een krachtig middel, merkt hij, juist daarom zijn ze niet te vertrouwen. Het is bijgevolg aangewezen om ze zelf te gebruiken als krachtig middel én om ze oplettend te bestuderen en kritisch te beoordelen als ze ons worden gepresenteerd. Een inzicht in de effectiviteit van de schijn die wordt opgeroepen door taal bepaalt een materialistische methode zowel om creatief aan te wenden en effectief mensen te overtuigen, als om gepresenteerde voorstellingen uit elkaar te halen zodat bedoelingen zichtbaar worden. Zo kunnen we tenminste oordelen of hetgeen waarvan men ons wil overtuigen nuttig is. De materialistische methode, creatief aangewend, leidt ertoe dat Spinoza teksten schrijft op een ambachtelijke wijze. Het voorbeeld van ambachtelijk en kunstig schrijven vindt hij in schitterende teksten die ons zijn overgeleverd met de cultuur, zoals ondermeer in het Italiaans: van Machiavelli, Ariosto, Dante; in het Latijn: van Ovidius, Vergilius; vertaald in het Latijn: van Euclides; vertaald in het Spaans: de bijbelboeken; nogmaals de Bijbel in een meertalige uitgave Grieks/Hebreeuws/Latijn. Spinoza is een veellezer en hij leest naast de klassiekers ook meer recente en actuele publicaties zoals van Bacon, Descartes,

Hobbes, Grotius. Hij leest in allerlei talen en vertalingen, ook Nederlands, boeken over geneeskunde, religie, meetkunde, politiek; hij leest brieven, poëzie, tragedies en blijspelen. Ongetwijfeld vindt hij voor zijn schrijven als ambacht een voorbeeld in het lenzen slijpen; sommigen beweren dat de tekeningen en schilderijen van de man bij wie hij een tijdlang in huis woont hem tevens tot voorbeeld strekken. De uitdrukkelijke verklaringen over hoe je een tekst moet lezen, – wat ik de materialistische methode noem –, zijn op zich eveneens een aanwijzing voor zijn retorische en ambachtelijke gevoeligheid. De expliciete verklaringen worden gemaakt in verband met het *Oude Testament* en die leren ons dat om het even welke tekstuele uitdrukking moet gelezen worden als een materieel geproduceerde tekst. Dit betekent: doorheen de woorden die zijn gebruikt, wat op zijn beurt wil zeggen: met aandacht voor de letterlijkheid, dus omzichtig omspringend met uitgaven en vertalingen door ze bijvoorbeeld te vergelijken, en met aandacht voor zijn specificiteit, dus in relatie tot de temporele en linguïstische context. De linguïstische context is zowel de taal waarin een uitdrukking is gebeurd – ook bij vertalingen blijft die brontaal spelen zoals duidelijk is met de Bijbelboeken, Spinoza heeft het over een ‘hebreïserend Grieks’ –, als de culturele en literaire context van die desbetreffende taal – voor het Italiaans van Machiavelli en Ariosto is Dante belangrijk –. De temporele context slaat uiteraard op wetten, instellingen, regeringen, oorlogen en politieke gebeurtenissen waarmee de auteur wordt geconfronteerd, waar tegenover hij standpunten inneemt, die hij tegensprekt, verzet, verplaatst, omkeert. Wat deze kwestie zo ingewikkeld maakt, is het feit dat taal en temporele context in elkaar grijpen en elkaar exponentieel bevestigen. Een herinnering aan een cultuur bestaat in het materiële van de taal die haar uitdrukt, maar taal heeft een ambigue structuur: ze is materie én schijn; ze houdt vast én verplaatst; ze is continuïteit én verzet. Terwijl ze verbonden is met de dagdagelijkse praktijk van de menigte (en bijgevolg niet volledig te controleren), is ze tevens de drager van machtsinstellingen, verhalen, ideologieën (en dus het middel waarmee machtsinstanties de menigte proberen te controleren). Een factor die het nog ingewikkelder maakt, is dat talen worden bewaard en overgeleverd door de menigte en dit op een alledaags niveau, terwijl teksten worden overgeleverd enkel door schrijvers, onderwijzers, journalisten en juristen, ambtenaren, academici. De laatste drie vooral hebben de neiging zich te conformeren aan de instellingen en dat merk je om te beginnen in hun taalgebruik.

De taal die wordt toegepast in poëzie toont volgens Leopardi de collectieve kracht van de verbeelding. Collectief betekent niet hetzelfde als universeel en de nauwe relatie tussen taal en dichtkunst logenstrafte de idee van een universele taal: deze is voor ons niet interessant. De collectieve of gemeenschappelijke kracht van de dichtelijke stijl ontleent haar effectiviteit aan de combinatie van een vlugge economische stijl die de geest voorziet van veel gelijktijdige of quasi gelijktijdige beelden en de aanwezigheid van open plekken, ongezegde elementen en mankementen die het geheel een onafheid verlenen. Een sterk voorbeeld van deze combinatie is de poëzie van Dante bij wie



elk woord een beeld is. De dichter toont ons het belang van metaforen en van de meervoudige rede. Omdat ze verbeelding en gevoeligheid in de taal brengen, zijn metaforen het tegenovergestelde van enkelvoudig denken. Een denken op één spoor ontkent perspectieven en doet alsof mensen geen deel zijn van de natuur. Het is het werk van de dichtkunst om nieuwe metaforen uit te vinden. Dat is nodig omdat ideeën getoond in een overdrachtelijk gebruikt woord op de duur worden opgeslokt door de metaforische betekenis waardoor de dubbele lagen worden afgevlakt tot er uiteindelijk alleen nog een enkelvoudig idee overblijft. Dichtkunst is daarom op haar best in het begin. We zien dit bij Dante: de metaforen, het tolleren van beelden, de exponentiële meervoudigheid, de onafheid, het begin van een nieuw verhaal. Door de kracht en de rijkdom van zijn poëzie, zien we dat dichtkunst op zijn best is in het begin ook omdat ze een beginnen is: ze zet iets in gang, maakt een geschiedenis, vormt een taal, in dit geval het Italiaans. De kracht van de uitdrukking heeft in de decennia die volgden op de verspreiding van de *Divina Commedia* ervoor gezorgd dat het Florentijns door andere Italiaanse schrijvers als een voorbeeld werd gezien. Dit succes werd bevestigd in de daaropvolgende eeuw en Firenze bleef toonaangevend met haar schrijvers, beeldende kunstenaars, architecten en perspectief. Op die manier hebben haar taal en cultuur zich geografisch verspreid en zijn ze sociaal een gewoonte geworden. Het Florentijnse dialect van de 15<sup>de</sup> eeuw is de gewone omgangstaal geworden tot op vandaag in heel Italië. Daarnaast heeft Dante tevens als voorbeeld gefungeerd voor een schrijfstijl, een sterk retorische stijl met een grote synthetische kracht (snelheid, verdichting, beeldenrijkdom) en daarmee gepaard, een intens gebruik van intertekstualiteit en van alledaagse spreektaal in verschillende varianten afgewisseld met plechtstatige, gecultiveerde taal. Vooral dit plurilinguïsme zorgt voor een levendigheid en natuurlijkheid van het vertoog wat de genoemde vaagheid of onafheid suggereert, of het effect van de wijze waarop mensen spreken in het gewone leven van alledag. Leopardi hecht veel belang aan dit kenmerk van onbepaaldheid en brengt het in verband met het antieke drama en ook met de concrete Italiaanse taal. Op de scènes van de Griekse tragedies is er altijd ruimte voor het onbepaalde in de vorm van een onbenoemde mensenmenigte die optreedt als koor en commentaar levert op het gebeuren. Het koor staat buiten de vertelde en uitgebeelde gebeurtenissen, fungeert als publiek en zorgt voor een onbestemde vermenigvuldiging van de stemmen. Dit toneelmatige heeft Dante op allerlei manieren opgenomen in zijn werk zonder daarom letterlijk gebruik te maken van de antieke figuren of een koor.

Agamben en Virno schrijven uitgebreid over allerlei aspecten van taal, – taalpraktijk, toepassing, spel, ervaring, stijlfiguren, dichtkunst en publieke performances –, die ze verbinden aan het thema van de politieke instellingen. Negri doet dit niet; de taalproblematiek wordt door hem niet expliciet behandeld en de kwestie van dichtkunst en stijlfiguren nauwelijks aangeraakt. Anderzijds is het net Negri die de fictie en het drama opmerkt in de teksten van Machiavelli, is het ook hij die een poëtisch politieke lezing van

Leopardi maakt en zich het boek *Job* toe eigent in een literaire close reading. Hij speurt in de oudtestamentische tekst naar de verschillende lagen; staat stil bij het waarom van proza en poëzie; leest tussen de plooiën van de regels: God is een creatie van Job. Ook past Negri als enige expliciet fictie en toneel toe in zijn teksten. Hij doet dit eerst schoorvoetend door Spinoza te lezen naast de *Tempest* van Shakespeare, in het licht van Rembrandts doeken, door retorische figuren en intertekstuele verwijzingen op elkaar te stapelen, en vooral door zelf anders te gaan schrijven: de auteur van *Anomalia selvaggia* is niet langer Negri, de docent of Negri, de militant. Gaandeweg durft hij zelf te liefhebben met fictie en toneel in werken die zijn levensverhaal vertellen en alles samen brengen. Een eerste poging daartoe is een autobiografie in de vorm van een experimentele brievenroman. *Pipe-line* wordt daadwerkelijk geschreven vanuit de onderwereld van de gevangenis en is een terugblik op een leven dat eensklaps in een roman noir lijkt veranderd. Het is een terugblik op een beweging die een gewelddadige dood is gestorven, of op een geschiedenis die zich verward heeft in een duistere tragedie. De buitenproportionele nederlaag en de absurditeit van de situatie brengen de auteur tot een wantrouwen tegenover het geheugen en de woorden. 'Hoe is het zover kunnen komen?', is de vraag die hem teistert in de eenzaamheid van de cel, en ook: 'Wie ben ik?' Een brievenroman laat fictie toe en verplaatsingen in andere personages, andere verhalen en een ander decor. Fictie, verschillende personages, verschillende perspectieven, een brieveschrijver/verteller in de ik-vorm, directheid van stijl en een gewone omgangstaal zijn de ingrediënten van deze polyfone plurilinguïstische roman. Het tweede literaire experiment dat een synthese beoogt van alle onderwerpen die de auteur bezighouden, is een reeks van drie toneelstukken. De theatrale vorm is uiteraard en uitdrukkelijk geëigend voor meerstemmigheid, fictie, dialogisch spreken, directheid, een gewoon spreekregister, citeren en reciteren, spelen met woorden, beelden en herinnering. In volgorde gelezen vormen de stukken van *Trilogie de la différence* een deel van Negri's levensverhaal. Het eerste stuk voert een eenzame militant op, een zoeker naar antwoorden op levensvragen, bekommerd om grote politieke kwesties. Omdat hij aast op duidelijke, zuivere en universele antwoorden, verliest hij zich in extremisme en fanatisme. Een koor roept een tweede, inwendige stem in het leven die fungeert als fictief publiek, commentaar levert en het gezonde verstand laat spreken tegen zijn theoretisch en religieus gedweep. Deze innerlijke stem van het gezonde verstand herinnert hem aan de liefde en redt hem zo van het terrorisme. Het tweede stuk plaatst een rebel in het voetlicht, die weigert naar de oorlog te gaan en op grond van deze ongehoorzaamheid in de fascistische gevangenis belandt. In het derde stuk zien we wat er wordt van een immigrant die van haar land is weggegaan, wiens zorgen niet deze zijn van politiek of verzet tegen de oorlog, wel van het dagelijkse overleven, de slavernij van een flexibele arbeidskracht achter een computer. Dit hoofdpersonage is nota bene een vrouw. In de loop van het spel veranderen personages en decor op wonderlijke wijze. Het verhaal vloeit letterlijk over van een werkplaats in de

periferie van een hedendaagse metropool naar de Griekse berg van De bacchanten waaruit hele passages worden geciteerd. Negri meent dat je een heel directe relatie moet bewerkstelligen met de culturele traditie en er niet zozeer theoretische teksten over schrijven maar ze op een directe manier opnieuw gebruiken, vertalen, inzetten en toepassen. Dit is wat hij probeert te doen in de trilogie, een toepassing. Kunst, een creatieve toepassing, een creatie van een nieuw element waarin het publiek betrokken, verplaatst en ondergedompeld wordt, is haar tijd vooruit. Daarop komt het tenslotte aan, op de kunst om de tijd te ritmeren, erop vooruit te lopen en ze te vormen.

De Italiaanse taal wordt gekenmerkt door een grote gevoeligheid voor perspectieven en verleidingsspel, door een hang naar verbeelding en een speelse flexibiliteit. Omdat het de taal van Dante is, vinden we in haar de sporen en muzikaliteit terug van zijn poëzie. Uiteraard is het Italiaans sinds 1300 veranderd; daar hebben alle werken die sindsdien zijn geschreven en de gebeurtenissen die elkaar opvolgden in het Italiaanse schiereiland voor gezorgd. Het Italiaans heeft zich in talloze uitdrukkingen en variaties vernieuwd maar toch is het ook onveranderd modern Italiaans gebleven. Deze continuïteit van Dante tot vandaag brengt kenmerken van zijn dichtkunst in het Italiaans dat gesproken wordt door de menigte van Italianen net zo goed als in het Italiaans van Machiavelli, Leopardi, Negri, Agamben of Virno. Dit valt vooral op wanneer je hun teksten vertaalt (in het Nederlands) of wanneer je ze leest terwijl het Italiaans niet je moedertaal is. Spinoza, die Dante en Machiavelli las, moet het ook opgevallen zijn; hij nam er een voorbeeld aan. De schrijfstijl van Dante's werken wordt gekenmerkt door een grote synthetische kracht en wervelende snelheid die een rijkdom aan beelden en een veelheid aan betekenissen oproepen. Er is een intens hergebruik van beelden, figuren en verhalen die met verve worden geplaatst in een realistisch ogende omgeving of decor. Dialogen maken de tekst levendig en zorgen voor cesuren en plotse wendingen. Wonderlijke gebeurtenissen die refereren naar verhalen en toneelstukken van de Oudheid wisselen af met alledaagse taferelen; plechtstatig woordgebruik wisselt af met de gevarieerde spreektaal van mensen waar de ik-figuur mee van gedachten wisselt. Deze synthetische beeldenrijkdom, wendbaarheid, snelheid, ritme, intertekstualiteit, gevoel voor fictie en voor toneel hebben zich gekristalliseerd in de Italiaanse taal.

Italiaanse woorden met een grote synthetische kracht die in het Nederlands veel verschillende opties opleveren zijn bijvoorbeeld 'potere' en 'comune'. Als substantief betekent 'potere' 'macht' en als werkwoord 'kunnen' en 'mogen' oftewel 'vermogen', 'in staat zijn tot', 'goed vinden', 'op prijs stellen', 'de vrijheid hebben om', 'kunnen', 'houden van', 'wenselijk zijn', 'nodig zijn', 'reden hebben tot', en 'mogen' als hulpwerkwoord van modaliteit waarin het slaat op 'de inhoud van de zin als mogelijk of wenselijk voor te stellen'. 'Kunnen' betekent bijkomend 'de geschiktheid hebben om', 'het vermogen hebben om', 'de kracht of macht hebben om', 'mogelijk zijn', 'kennen'. Is het van belang dat het woord 'potere' een meer alge-

mene lading dekt dan 'macht'? Negri introduceert naast 'potere' een tweede woord om niet te struikelen in zijn interpretatie van Spinoza, en wat blijkt, 'potenza' is ook nog eens een afgeleide van 'potere', als werkwoord gezien dan. Het Italiaans kan door middel van taalparadigma's veel nuances uitdrukken waarvoor in het Nederlands een ander of vergeten woord moet worden gevonden of teruggevonden. 'Comune' betekent 'algemeen', 'gemeen', 'gemeente', 'gewoon', 'gemeenschappelijk', 'collectief', 'alledaags' of 'gezond' als het wordt gecombineerd in de uitdrukking 'senso comune', 'gezond verstand'. Het ontbreken in het Nederlands voor een woord dat tegelijk slaat op de politieke gemeenschapsvorming, op de reikwijdte van de logische of institutionele geldigheid, op het sociale register en op een niet ophefmakende basale uitdrukking, lijkt een nadeel te zijn; de algemene lading in het Italiaans bijgevolg een voordeel. Woorden met een dergelijke variatie aan betekenisnuances creëren in een tekst openheid, dubbele lagen, artistieke flou en meervoud. Ze verleiden het publiek tot het maken van verbindingen. In dit concrete geval leert het Italiaans ons bovendien de verwantschap van politiek, liefde, algemeenheid, mogelijkheid en wenselijkheid.

Het Italiaans blijkt een voorliefde te koesteren voor de actieve vorm en een hekel te hebben aan de passieve vorm. Actieve zinswendingen maken het onderwerp van een zin (subject) doorgaans handelend en richten zich ofwel direct op een object (het lijdend voorwerp) ofwel indirect (meewerkend voorwerp). De Italiaanse voorliefde voor activiteit leidt tot grappige wendingen zoals de omgekeerd actieve zinsconstructie die de auteur van de handeling (subject) achteraan de zin plaatst, terwijl het doel van de handeling (direct object) vooraan de zin, een keer voluit en een keer herhaald met een voornaamwoord; minus de herhaling zoals het dus zou zijn in een passieve zinsconstructie. Deze omkering van het passief is zeer gebruikelijk in de gewone omgangstaal. Er zijn nog manieren om passief actief te maken, bijvoorbeeld met een 'si'. Het woordje 'si' is trouwens zeer geliefd in het Italiaans en lijkt een passe-partout. Naast de 'si passivante' waarmee je passief tot actief keert, is er de 'si impersonale'; een theoretisch onderscheid want in de praktijk zijn de twee 'si's' niet van elkaar te onderscheiden. De onpersoonlijke 'si' (men) wordt gebruikt om aan te geven dat de precieze auteur er niet toe doet; het subject wordt veralgemeend tot een 'om het even wie', iedereen van de onbepaalde menigte, 'quodlibet'. De passieve constructies worden dus actief gemaakt door ze naar de menigte te leiden. Ook gebruikt men graag de 'si impersonale' ter vervanging van 'noi' (wij) als handelend subject want wat we samen doen, is uiteraard iets dat we 'in comune' doen, 'gemeenschappelijk' en dus 'in het algemeen'. 'Si' is ook nog het reflexief voornaamwoord dat gebruikt wordt bij reflexieve werkwoorden, een andere voorliefde van het Italiaans dat een hekel heeft aan bezittelijke woorden en die, waar het kan, vervangt door een reflexief werkwoord. Werkwoorden die in zichzelf weerspiegelen leiden de aandacht af van deze of gene genaamde persoon (maken onpersoonlijk) en verplaatsen de focus naar de talige tussenruimte van hun effectieve gebeuren (het werkwoord),

een tussenruimte die algemeen en gemeenschappelijk is, tussen passief en actief. Italianen 'wassen zich de handen', 'komen/brengen zichzelf wakker', 'vallen/brengen zichzelf verliefd op een persoon'. 'Sì' beklemtoond tenslotte is het bevestigend voornaamwoord, vast het meest gebruikte woord van 'la lingua del sì'.

In de taal van alledag gebruikt men naast de voorwaardelijke wijs (condizionale) en aanduidende wijs (indicativo) de aanvoegende wijs van het werkwoord (congiuntivo). Dit gebruik komt voor in samengestelde zinnen waarin een twijfel, gevoel, denken, oordeel, vraag, wil of verlangen wordt geuit. De congiuntivo voegt iets toe, een ruimte, die buiten de taal om helemaal niet bestaat. Ze creëert een tussenruimte van schijn en vermoedens, een laag naast de aanwijsbare feiten, dingen en gebeurtenissen. Dit is de geëigende vorm om openbaar te maken wat je wil en om uit te drukken wat zich in het innerlijke afspeelt. Het gebruik scherpt het gevoel voor feit en fictie en zwengelt het spel van verleiding aan. Acties in de toekomst worden bijvoorbeeld meer realiteit toegedicht door ze in de indicativo presente te plaatsen, ook al moeten ze zich nog voordoen. Volgens de grammaticale regels is de indicativo presente de wijze voorbehouden voor feiten en gebeurtenissen die zich op dit moment voltrekken en die je kunt aanwijzen, buiten de taal. De futuro (toekomstige tijd), die volgens diezelfde regels bedoeld is voor de acties, feiten en gebeurtenissen in de toekomst, wordt in de praktijk aanvoeld als bezwangerd met zoveel twijfel dat hij naar de tussenruimte van schijn en dubbele bodems wordt verwezen: een congiuntivo kan altijd worden afgewisseld met een futuro. Waar bestaat de toekomstige tijd overigens anders dan in taal? Met de futuro brengt men ironie in een vertoog.

Het is niet zo dat Italiaans niet van regels houdt, integendeel. Regels zijn een uitdaging. Ze zijn een lijn om van te vertrekken, een vorm om te gebruiken. Regels zijn geen hindernissen om nieuwe praktijken te introduceren of importeren. Niemand voelt zich ooit bezwaard om uitzonderingen te maken op een regel. In feite komt het erop neer dat iedereen spreekt zoals hij of zij spreekt, nu eenmaal spreekt, graag spreekt. Regels zijn er niet om dit te verhinderen, wel om ermee te spelen en op hun basis nieuwe wendingen uit te vinden of te realiseren. Inzake taal en grammatica bestaat er in het Italiaans een principiële onzuiverheid en een absolute prioriteit voor de realiteit en het gesproken woord. Italiaans is zoals het wordt gebruikt. Een uitdrukking heeft succes wanneer ze wordt herhaald en zich veralgemeent tot een gebruik. De uitzonderingen in het Italiaans zijn dan ook zo talrijk dat ze zich vaak veralgemenen tot een gebruik en wat frequentie betreft, een regel in de schaduw stellen. Men heeft in het Italiaans een intens gevoel voor de schakeringen en lagen tussen de gewone uitdrukkingen, bijzondere uitspraken, vondsten die vleugels krijgen, uitzonderingen, praktijken, herhalingen, gebruiken, veralgemeningen, gewoontes en regels.

Over het verleden spreekt men in het Italiaans op een heel specifieke manier. Wanneer men een verhaal vertelt over gebeurtenissen die speelden in het verleden, ook in het recente verleden van gisteren of zelfs pas

vanmorgen, dan ritmeert men zijn zinnen door de werkwoorden aan te wenden in de imperfetto (onvoltooid verleden) en in de passato remoto (ver voltooid verleden). Met de imperfetto wordt de context beschreven waarin het verhaal zich afspeelt: de materiële omstandigheden, het weer, het licht, de kleuren, de plaats en de tijd van het gebeuren. Ook zo worden de personages gepresenteerd die optreden in het verhaal, met hun naam, fysieke trekken, karakter. Hoe de personages zich voelen, wat ze denken, wat ze willen, krijgt het publiek eveneens mee in de imperfetto. In dit decor waarin de gebeurtenissen zich zullen voordoen, wordt een beeld geschilderd waarin de tijd stilstaat, traag verglijdt of naar het verleden verwijst. De horizontale imperfetto brengt rust in een vertelling en suggereert tussen de regels dat de meeste dingen niet veranderen. Het is dan ook de tijd die het meeste voorkomt in een Italiaans spreken over 'iets dat verleden is'. Zolang de Italiaanse verteller imperfetti gebruikt, is hij zijn verhaal aan het inleiden en is er nog niets gebeurd. Het verhaal begint echt te lopen wanneer op een bepaald moment de verteller met een passato remoto dit stilstaand beeld doorbreekt en een bepalende gebeurtenis of feit introduceert. Een gebeurtenis in de passato remoto maakt alles onomkeerbaar anders en zet een reeks van opeenvolgende gebeurtenissen in gang die elk op hun beurt niet hadden kunnen gebeuren zonder het feit dat eraan vooraf is gegaan. De passato remoto brengt de tijd op gang; hij voltrekt een wending, laat de tijd bewegen en voorbijgaan; hij loopt vooruit, verandert, brengt cesuren, snelheid en verticale bewegingen. De meeste acties in de passato remoto zijn materieel zichtbare handelingen, motorische bewegingen, beslissingen met gevolgen of spreekhandelingen. Werkwoorden in het semantische domein van doen, maken, komen, gaan, beginnen, stoppen, zeggen of vragen zijn in een verhaal haast altijd in de passato remoto gesteld. Wanneer dit doen, komen, gaan of zeggen zich keer op keer herhaalt en een gewoonte wordt, brengt dit de tijd tot stilstand en keren de werkwoorden terug naar de saaie rust van de imperfetto. De passato remoto is op zich al een aanduiding dat een verhaal wordt verteld. Mededelingen of berichtgevingen gebeuren in de passato prossimo (voltooid tegenwoordig) en houden de aandacht van een luisteraar niet langer dan de duur van één of twee zinnen vast. Wanneer iemand van wal steekt met een passato remoto, zal het publiek reikhalzend uitkijken naar het vervolg. De aandacht van de toehoorder blijft gespannen door de tussenkomst van onverwachte verschijningen, beslissende wendingen en het vooruitzicht van een clou, afloop of uitkomst. De verhalende passato remoto brengt de toekomstige tijd in wat verleden is. Het is met andere woorden een theatrale truc die het verleden verbindt aan wat komt. De passato remoto is een taalparadigma dat Italianen overigens ook terugvoert naar de verre en prille tijd van sprookjes en wonderlijke verhalen die hen vroeger werden verteld. Een verleidingsmachine die speels en ritueel een boog vormt, van de ene generatie naar de andere, en van het begin van de kindertijd naar wat nog komen moet.

Toen ik dit onderzoek aanvatte, had ik de idee om dingen samen te brengen. Ik wou verspreide politiek filosofische inzichten van Agamben, Machiavelli, Negri, Spinoza en Virno samenbrengen met actuele maatschappelijke praktijken. Ik wou hun existentieel ontologische uitspraken toetsen aan het echte leven, mijn leven dus, en aan de activiteiten die ik daarin verricht. Of nog, ik wou filosofie samenbrengen met het leven, politiek met filosofie, taalpraktijk met politiek, filosofie met taalpraktijk. Dit klinkt hoogdravend en ik haast me te verduidelijken dat er in feite een heel gewone en prozaïsche beweegreden achter steekt. Ik geef namelijk les, lees en schrijf over filosofie, taal en maatschappijstromingen, en ook over de Italiaanse taal, literatuur, cultuur en instellingen. Een proefschrift was van doen plus het was ook eens tijd om orde aan te brengen in de verspreide notities, schetsen, ideeën en aanslepende projecten. Wat voor mij intrinsiek met elkaar samenhangt omdat het een plaats heeft in mijn geschiedenis en leven, doet dat voor een ander niet. Toch vind ik bij Machiavelli, Spinoza, Negri, Agamben en Virno beschrijvingen van werkelijkheidsprofielen precies zoals ik ze waarneem. Ze brengen samen en leggen verbanden op een manier die aanstekelijk werkt. Ze stellen de juiste vragen, hanteren een vorm, concepten en figuren die bruikbaar zijn zowel om te begrijpen als om te ageren. Ze verbinden kennis met gewone en alledaagse problemen van macht en liefde. Ze willen de mystificaties en het bedrog van verkeerde voorstellingen ontmaskeren, de dwang en slaafsheid herkennen, daartegen opkomen en dingen veranderen. Omdat ik zelf dit soort uiteenzettingen het interessantste vind, – uiteenzettingen die een ander perspectief laten zien, iets in beweging brengen en nieuwe verbindingen laten ontstaan –, nam ik me voor iets gelijkaardigs te proberen bewerkstelligen met dit proefschrift. Mijn onderzoeksobject was dus de ontdekking van de samenhang of het gebied tussen de teksten, tussen de talen, tussen de auteurs, tussen hun uitdrukkingen en de context, tussen algemene reflecties en onze realiteit. Vandaar het experiment om de lezer dezelfde weg te laten volgen als mijn traject en deelgenoot te maken van mijn perspectief, verloop, onbeslistheden en twijfels. Vandaar dus de meerstemmige partiture, de trage voortgang, de vele hernemingen en herhalingen, de horizontale uiteenzettingswijze. In de loop van dit onderzoek werd de idee van een samenhang tussen de kennis-, macht- en taalpraktijken bevestigd zoals ook de theses van perspectivisme, netwerklogica en de effectiviteit van het multitudeconcept. Gaandeweg werd ook duidelijk dat dit algemene filosofische onderzoek slechts een inleiding kan zijn, een soort van incipit. Er is geen conclusie te trekken, geen antwoord te geven op gestelde vragen, geen eenduidige richtlijn voor een nieuw politiek programma of een morele code, tenzij dan dat het zoekwerk dient verder te gaan. Dit betekent concreet een verdere verkenning van de Italiaanse taal. Het lijkt aangewezen om naast haar woorden, structuur, perspectieven, voorliefdes, regels en speelse aard deze van andere talen te plaatsen en zo, vertalend en vergelijkend een scherper beeld te krijgen van haar typische wendingen. Dit betekent concreet een onderzoek naar de scharniermomenten in de Italiaanse geschiedenis, de Italiaanse

historische wendingen, om verwantschappen te ontdekken tussen de gebeurtenissen, taalkundige gebruiken, artistieke uitdrukkingen enerzijds en hun verknoping met de sociale realiteit anderzijds. Dit betekent een concreet onderzoek naar de hybride Italiaanse expressies van vandaag en de talige structuren en beeldrijke concepten die in literaire uitdrukkingen, op de podia van kunstenaars, bij journalisten en politiek activisten een intens leven lijden. Kortom, de thema's die ik aan het begin opsomde voor een toegepast onderzoek, daar moet dus nu mee worden begonnen. Er zijn in de loop van dit onderzoek teksten en auteurs opgedoken die ik graag beter wil leren kennen, dit is ook een deel van mijn programma. Ik heb analogieën vastgesteld waar ik die niet had vermoed en van verbindingen die ik vermoedde, zijn duidelijke sporen gebleken. Ik heb nieuwe lijnen kunnen trekken en vage lijnen scherper kunnen zien. Sommige vermoedens heb ik moeten nuanceren of verplaatsen naar waar de sporen zich duidelijker aftekenden. Soms bleek ik met een vermoeden fout. De belangrijkste bevestiging voor dit werk heb ik gevonden in het plezier dat het me heeft verschaft. De kennismaking met de teksten en met de auteurs van de teksten, in het geval van Toni Negri en Paolo Virno ook in levende lijve, is een onmeetbaar en intens plezierige ervaring gebleken. Ik heb gesprekken met hen gevoerd, verhalen aanhoord, dingen vernomen en begrepen, nieuwe schrijfvormen, woorden en betekenissen ontdekt, en vooral: vrienden gemaakt. Van de veelvormige uitdrukkingen die ik ben tegengekomen, wil ik vertalingen maken. Wat de teksten van Agamben, Negri en Virno betreft, is dit mijn eerste en onmiddellijke project. Dit onderzoek dat maar moeilijk kan worden afgesloten, omdat het in een cirkel draait, omdat het zich telkens opnieuw stelt en telkens terugkeert naar zijn begin, is een inleiding, het begin van nieuw werk, van nieuwe kennis en nieuwe vriendschap. Kortom, het is een incipit tot het ware leven.







## Bibliografie

In deze bibliografie worden werken en teksten vermeld die zijn geciteerd, gelezen en geraadpleegd in dit onderzoek. Ook werken die vroeger werden gelezen en betrekking hebben op het thema van dit onderzoek, worden vermeld. Van geen van de aangehaalde auteurs, ook niet de auteurs behandeld in primaire orde, is een volledige bibliografische lijst gepresenteerd.

### Agamben, G.

- L'uomo senza contenuto*, Quodlibet, Macerata, 1994 (1970)  
*Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino, 1977  
*Infanzia e storia*, Einaudi, Torino, 1978 (*Enfance et histoire*, Payot, Paris, 1989)  
*Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino, 1982  
*Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995 (*Homo Sacer. De soevereine macht en het naakte leven*, Boom, Amsterdam, 2002)  
*Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996  
*Categorie italiane. Studi di poetica*, Marsilio, Venezia, 1996  
*Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone (Homo Sacer III)*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998  
*Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000  
*La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001  
*Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata, 2002  
*L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002  
*Stato di eccezione. Homo sacer, II, I*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003  
 'L'opera dell'uomo. Commento ad Aristotele, Etica Nicomachea, 1, 6, 1097b22-1098a18' in *Forme di vita. La natura umana*, Derive Approdi, Roma, 2004: 117-123  
*La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Verona, 2005  
*Profanazioni*, Nottetempo, Roma, 2005  
*Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma, 2006  
*Ninfe*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007  
*Il Regno e la gloria. Per una genealogie teologica dell'economia e del governo. Homo Sacer, II, 2*, Neri Pozza, Vicenza, 2007  
*L'amico*, Nottetempo, Roma, 2007  
*Che cos'è il contemporaneo?*, Nottetempo, Roma, 2008  
*Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008  
*Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Bari-Roma, 2008  
*Nudità*, Nottetempo, Roma, 2009

### Machiavelli, N.

- Opere I. I primi scritti politici. Decennali. Il Principe. Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. Dell'arte della guerra. Scritti politici "post res perditas"*, Einaudi-Gallimard, Torino, 1997  
*Opere II. Lettere. Legazioni e commissarie*, Einaudi, Torino, 1999  
*Opere III. Rime varie. Canti carnascialeschi. Capitoli. L'asino. Favola. Teatro. Scritti letterari in prosa. Dialogo sulla nostra lingua. La vita di Castruccio Castracani. Istorie fiorentine*, Einaudi, Torino, 2005  
*De principatibus/Le Prince*, Introduction, traduction, postface, commentaire et notes de J.-L. Fournel & J.-C. Zancarini – Teste italien établi par G. Inglese, PUF, Paris, 2000  
*Mandragola/La Mandragore*, Édition bilingue texte critique établi par Stopelli, P.; introduction, traductions et notes de Larivaille, P.; suivi d'un essai de Ordine, N., Les Belles Lettres, Paris, 2008

### Negri, A.

- Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Feltrinelli, Milano, 1970  
*Il lavoro nella costituzione*, Ombre Corte, Verona, 2009 (1977)  
*I libri del rogo (Crisi dello Stato-piano/Partito operaio contro il lavoro/Proletari e Stato/Per la critica della costituzione materiale/Il dominio e il sabotaggio)*, Derive Approdi, Roma, 2006 (1977-78)

- Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse, Manifestolibri, Roma, 1998 (1979)  
 Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo, Ombre Corte, Verona, 2007 (1979)  
 L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza, Feltrinelli, Milano, 1981  
 Pipe-line Lettere da Rebibbia, Derive Approdi, Roma, 2009 (1983)  
 & Guattari, F., *Le verità nomadi – per nuovi spazi di libertà*, Selene ed., Milano, 1983  
 Fabbriche del soggetto. Profili, protesi, macchine, paradossi, passaggi, sovversioni, sistemi, potenze: appunti per un dispositivo ontologico, XXI Secolo, Livorno, 1987  
 Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi, Mimesis, Milano, 2001 (1987)  
 Il lavoro di Giobbe, Manifestolibri, Roma, 2002 (1990)  
 Art et multitude. Neuf lettres sur l'art, EPEL, Paris, 2005; Mille et Une Nuits, Paris, 2009 (Arte e multitude, G. Politi, Milano, 1990)  
 Il potere costituente. Saggio sulle alternative della modernità, Manifestolibri, Roma, 2002 (1992)  
 & Hardt M., *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello stato postmoderno*, Manifestolibri, Roma, 1995 (*Labor of Dionysus. A critique of the State-form*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 1994)  
 La costituzione del tempo. Prolegomeni. Orologi del capitale e liberazione comunista, Manifestolibri, Roma, 1997  
 Spinoza. L'anomalia selvaggia/Spinoza sovversivo/Democrazia ed eternità in Spinoza, Derive Approdi, Roma, 1998  
 Exil, Mille et une Nuits, Paris, 1998  
 Kairós, Alma Venus, Multitudo. Nove lezioni impartite a me stesso, Manifestolibri, Roma, 2006 (2000)  
 & Hardt, M., *Empire*, Harvard University Press, 2000  
 & Fadini, U. & Wolfe, C.T. (cur.), *Desiderio del mostro. Dal circo a laboratorio alla politica*, Manifestolibri, Roma, 2001  
 Du retour. Abécédaire biopolitique. Entretiens avec Anne Dufourmantelle, Calmann-Lévy, Paris, 2002  
 'Steven Nadler, una biografia senza pensiero Non raccontare la vita dell'ateo' in Alias n. 11, bijlage bij Il Manifesto van 16 marzo 2002  
 L'Europa e l'Impero. Riflessioni su un processo costituente, Manifestolibri, Roma, 2003  
 'Il frutto maturo della redenzione' in Il Manifesto 26/7/2003  
 Guide. Cinque lezioni su impero e dintorni, Raffaello Cortina, Milano, 2003  
 Cinque lezioni di metodo su moltitudine e impero, Rubbettino, Catanzaro, 2003  
 & Hardt, M., *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, The Penguin Press, 2004  
 (dir.), *Posse L'arte della guerra*, Manifestolibri, Roma, maggio 2005  
 Fine secolo. Un'interpretazione del Novecento, Manifestolibri, Roma, 2005  
 La differenza italiana, Nottetempo, Roma, 2005  
 (dir.), *Posse La rappresentanza impossibile*, Manifestolibri, Roma, aprile 2006  
 Movimenti nell'impero. Passaggi e paesaggi, Raffaello Cortina, Milano, 2006  
 Goodbye Mr Socialism, a cura di R.V. Scelsi, Feltrinelli, Milano, 2006  
 Fabrique de porcelaine. Pour une nouvelle grammaire du politique, Stock, Paris, 2006  
 'Quel divino ministero per gli affari della vita terrena' in Il Manifesto, 9/5/2007  
 'The Discreet Taste of the Dialectic' in Calarco & DeCaroli (2007): 109-126  
 & Casarino, C., *In Praise of the Common, a Conversation on Philosophy and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London, 2008  
 'Spinoza: une sociologie des affets' in Citton, Y. & Lordon, F., *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affets*, Éditions Amsterdam, Paris, 2008  
 'Arte e lavoro immateriale' in Baravalle, M., *L'arte della sovversione*, Manifestolibri, Roma, 2009  
 Spinoza: une hérésie de l'immanence et de la démocratie, Uitgeverij Spinozahuis, Voorschoten, 2009  
 & Hardt, M., *Commonwealth*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 2009  
 Trilogie de la différence, Stock, Paris, 2009  
 Dentro/contro il diritto sovrano. Dallo Stato dei partita ai mouvement della governance (cur. G. Allegri), Ombre corte, Verona, 2009  
 Inventer le commun des hommes, Bayard, Paris, 2010

### Spinoza, B.

- Theologisch-politiek traktaat, uit het Latijn vertaald, ingeleid en van verklarende aantekeningen voorzien door F. Akkerman, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1997  
 Ethica, uit het Latijn vertaald en van verklarende aantekeningen voorzien door N. Van Suchtelen, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1979

- Ethica*, vertaald en ingeleid door H. Krop, Amsterdam, Prometheus / Bert Bakker, Amsterdam, 2002
- Hoofdstukken uit de politieke verhandeling, ingeleid, vertaald en van commentaar voorzien door W.N.A. Klever, Boom, Amsterdam, 1989
- Traité de l'autorité politique*, traduction et notices par M. Francès, in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1954
- Verhandeling over de verbetering van het verstand, tekst en uitleg door W.N.A. Klever, Ambo, Baarn, 1986
- Traité de la réforme de l'entendement*, texte traduction et notes par A. Koyré, Vrin, Paris, 1994 (1957)
- Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs welstand en Vertoog over de verbetering van het verstand in *Korte Geschriften*, bezorgd door F. Akkerman, H.G. Hubbeling, F. Mignini, M.J. Petry, N. & G. Van Suchtelen, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1982
- Briefwisseling, vertaald uit het Latijn en uitgegeven naar de bronnen alsmede van een inleiding en van verklarende en tekstkritische aantekeningen voorzien door F. Akkerman, H.G. Hubbeling, A.G. Westerbrink, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1977
- Compendium grammaticae linguae hebraeae – Abrégé de grammaire hébraïque*. Introduction, traduction française et notes de J. Askénazi & J. Askénazi-Gerson, Vrin, Paris, 1987 (1968)
- Opera posthuma Amsterdam 1677* Riproduzione fotografica integrale a cura di P. Totaro e con prefazione di F. Mignini, Quodlibet, Macerata, 2008

#### Virno, P.

- Convenzione e materialismo. L'unicità senza aura*, Theoria, Roma, 1986
- Mondanità. L'idea di mondo tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, Manifestolibri, Roma, 1994
- Parole con parole. Poteri e limiti del linguaggio*, Donzelli, Roma, 1995
- & Hardt, M. (ed.), *Radical Thought in Italy*, Minnesota University Press, 1996
- Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999
- Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Rubbettino, Catanzaro, 2001
- Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*, Ombre corte, Verona, 2002
- Scienze sociali e "natura umana". Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Rubbettino, Catanzaro, 2002
- Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003
- 'Diagrammi storico-naturali. Movimento new global e invariante biologico' in *Forme di vita. La natura umana*, Derive Approdi, Roma, 2004: 104-113
- 'Naturalismo e storia: cronaca di un divorzio' in Chomsky & Foucault, M., *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Derive Approdi, Roma, 2004: 125-140
- 'Neuroni mirror, negazione linguistica, reciproco riconoscimento', in *Forme di vita. L'azione innovativa: quando cambia una forma di vita*, Derive Approdi, Roma, 2+3/2004: 198-208
- Motto di spirito e azione innovativa*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005
- 'Il cosiddetto « male » e la critica dello Stato', in *Forme di vita. L'animale pericoloso: natura umana e istituzioni politiche*, Derive Approdi, Roma, 4/2005: 9-35
- 'Gli angeli e il general intellect', in *Forme di vita. Il rito tra natura e cultura*, Derive Approdi, Roma, 5/2006: 171-181
- 'Materialismo logico', in *Forme di vita. Logica e antropologia*, Derive Approdi, Roma, 6/2007: 107-115
- 'Il denaro del linguaggio. Ipotesi sulla negazione in Saussure', in *Forme di vita. Logica e antropologia*, Derive Approdi, Roma, 6/2007: 200-216
- 'Creatività - Prefazione', in Garroni, E., *Creatività*, Quodlibet, Macerata, 2010
- E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, typoscript (2009/2010); Bollati Boringhieri, Torino, 2010

#### Over Machiavelli

- Abensour, M., *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Felin, Paris, 2004
- Althusser, L., *Écrits philosophiques et politiques. Tome II*, Stock/Imec, Paris, 1995
- Althusser, L., *Solitude de Machiavel*, PUF, Paris, 1998 (*De eenzaamheid van Machiavelli*, vertaling door S. Lavaert in *Vlaams Marxistisch Tijdschrift*, 35/3, Imavo, Brussel, september 2001: 79-88, en in [www.marxists.org/nederlands/althusser/1977/1977machiavelli.htm](http://www.marxists.org/nederlands/althusser/1977/1977machiavelli.htm))
- Althusser, L., *Politique et Histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'école normale supérieure 1955-1972*, Seuil, Paris, 2006

- Aron, R., *Machiavel et les tyrannies modernes*, Gallimard, Paris, 1993 (1946)
- Aron, R., *Études politiques*, Gallimard, Paris, 1972
- Audier, S., *Machiavel, conflict et liberté*, Vrin, Paris, 2005
- Berlin, I., *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Hogarth Press, London, 1979
- Berns, T., *Violence de la loi à la renaissance. L'originnaire du politique chez Machiavel et Montaigne*, Kimé, Paris, 2000
- Berns, T. (dir.), *Multitudes, Machiavel: maintenir le conflict*, 13, Exils, Paris, Été 2003, 135-181
- Chabod, F., *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino, 1964
- Derrida, J., *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Galilée, Paris, 2008
- De Sanctis, F., *Storia della letteratura italiana*, Einaudi-Gallimard, Torino, 1996 (1958)
- Dionisotti, C., *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Einaudi, Torino, 1980
- Dotti, U., *Niccolò Machiavelli. La fenomenologia del potere*, Feltrinelli, Milano, 1979
- Dotti, U., *Machiavelli rivoluzionario*, Carocci, Roma, 2003
- Esposito, R., *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli, 1984
- Ferroni, G., *Machiavelli o dell'incertezza. La politica come arte del rimedio*, Donzelli, Roma, 2003
- Ferrucci, F., *Il teatro della fortuna. Potere e destino in Machiavelli e Shakespeare*, Fazi, Roma, 2004
- Gaille-Nikodimov, M. & Ménissier, T. (dir.), *Lectures de Machiavel*, Ellipses, Paris, 2006
- Garin, E., *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Nistri-Lischi, Pisa, 1970
- Gilbert, F., *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, Princeton University Press, New Jersey, 1965
- Gramsci, A., *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato moderno*, Riuniti, Roma, 1977
- Hale, J.H., *Machiavelli and Renaissance Italy*, The English University Press, London, 1961
- Lefort, C., *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, Paris, 1972
- Lefort, C., *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris, 1978
- Lefort, C., *Écrire. À l'épreuve du politique*, Gallimard, Paris, 1992
- Manent, C., *Naissance de la politique moderne*, Payot, Paris, 1977
- Merleau-Ponty, M., *Note sur Machiavel in Signes*, Gallimard, Paris, 1960: 267-283
- Nair, S., *Machiavel et Marx*, PUF, Paris, 1984
- Pocock, J.G.A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 1975
- Procacci, G., *Machiavelli nella cultura europea dell'Età moderna*, Laterza, Roma/Bari, 1995
- Raimondi, E., *Politica e commedia. Il centauro disarmato*, Il Mulino, Bologna, 1972
- Ridolfi, R., *Studi sulle commedie del Machiavelli*, Nistri-Lischi, Pisa, 1968
- Russo, L., *Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari, 1988 (1945)
- Sasso, G., *Niccolò Machiavelli*, Il Mulino, Bologna, 1980
- Senellart, M., *Machiavélisme et raison d'état*, PUF, Paris, 1989
- Senellart, M. & Sfez, G., (dir.), *L'enjeu Machiavel*, PUF, Paris, 2001
- Sfez, G., *Machiavel, le prince sans qualité*, Kimé, Paris, 1998
- Sfez, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, PUF, Paris, 1999
- Skinner, Q., *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford, 1981
- Strauss, L., *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Glencoe, 1958
- Strauss, L., *What is political philosophy?*, The Free Press, New York, 1959
- Toffanin, G., *Machiavelli e il "Tacitismo"*, Guida, Napoli, 1972
- Tommasini, O., *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo, I & II*, Loescher, Roma, 1911
- Viroli, M., *Il sorriso di Niccolò Machiavelli*, Laterza, Roma, 1998
- Vissing, L., *Machiavel et la politique de l'apparence*, PUF, Paris, 1986
- Zanini, A., *Niccolò Machiavelli. L'etico contro il politico. Ovvero: riflessioni per la fondazione di un'ontogenetica*, typoscript lezing Università di Trento op 03/03/1983
- Zarka, Y.C., *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, PUF, Paris, 2001

### Over Spinoza

- Alquié, F., *Leçons sur Spinoza. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza. Servitude et liberté selon Spinoza*, La Table Ronde, Paris, 2003 (1958/1959)
- Ansaldi, S., *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, Kimé, Paris, 2001

- Balibar, É., *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985
- Balibar, É., *Spinoza: from individuality to transindividuality*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 71, Eburon, Delft, 1996
- Balibar, É., *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris, 1997
- Bayle, P., *Écrits sur Spinoza*, Berg, Paris, 1983
- Bayle, P., *Over Spinoza*, bezorgd door H. Krop en J van Sluis, Damon, Budel, 2006
- Beeckman, T. (red.), *Spinoza. Filosoof van de blijheid*, Academic and Scientific Publishers, Brussel, 2009
- Bostrenghi, D. & Santinelli, C. (cur.), *Spinoza. Ricerche e prospettive per una storia dello spinozismo in Italia*, Bibliopolis, Napoli, 2007
- Bove, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris, 1996
- Caporali, R., *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*, Liguori, Napoli, 2000
- Caporali, R., Morfino, V. & Visentin, S., *Spinoza: individuo e moltitudine*, Società editrice "Il Ponte Vecchio", Cesena, 2007
- Ciccarelli, R., *Potenza e beatitudine. Il diritto nel pensiero di Baruch Spinoza*, Carocci, Roma, 2003
- Cristofolini, P., *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano, 2000
- Cristofolini, P., 'Il sostrato materiale delle idee esperienze di edizione e traduzione' in *Edizioni e traduzioni di testi filosofici*, FrancoAngeli, Milano, 2004: 207-213
- Damasio, A., *Looking for Spinoza, Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, William Heinemann, London, 2003
- De Dijn, H., *Spinoza. De doornen en de roos*, Pelckmans/Klement, Kapellen, 2009
- Delbos, V., *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 1988 (Paris, 1893)
- Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968
- Deleuze, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Paris, 1981
- Deleuze, G., 'Lettre à Réda Bensmaïa' in *Pourparlers 1972-1990*, Minuit, Paris, 1990
- Del Lucchese, F., 'Democrazia, multitudo e terzo genere di conoscenza' in *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica a cura di Del Lucchese e Morfino*, Ghibli, Milano, 2003: 95-128
- Del Lucchese, F. (cur.), *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, Derive Approdi, Roma, 2009
- de Vries, T., *Spinoza Biografie*, de Prom, Amsterdam, 1972 (2003)
- Giancotti Boscherini, E., *Lexicon Spinozanum A-K, L-Z*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1970
- Gueroult, M., *Spinoza I. Dieu*, Paris, Aubier / Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1968
- Gullan-Wuhr, M., *Within Reason – A life of Spinoza*, St. Martins Press, New York, 1998
- Israel, J.I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001
- Israel, J.I., *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford, 2006
- Israel, J.I., *In strijd met Spinoza. Het failliet van de Nederlandse verlichting (1670-1800)*, Bert Bakker, Amsterdam, 2007 ('Failed Enlightenment': Spinoza's Legacy and the Netherlands, 2007)
- Israel, J.I., *A revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2010
- Israël, N., *Spinoza. Le temps de la vigilance*, Payot, Paris, 2001
- Klever, W., *Spinoza classicus. Antieke bronnen van een moderne denker*, Damon, Budel, 2005
- Koehler (Colerus), J. & Lucas, J.-M., *Le vite di Spinoza seguite da alcuni frammenti dalla Prefazione di Jarig Jelles alle Opere postume*, a cura di R. Bordoli. Prefazione di F. Mignini, Quodlibet, Macerata, 1994
- Lavaert, S., 'Geloof, angst, moed en macht: de elementen van Spinoza's politica' in *Vlaams Marxistisch Tijdschrift* 43/3, Imavo, Brussel, Herfst 2009: 21-30
- Lavaert, S., 'Over de verbetering van het verstand, een verantwoordelijkheid' in *Vlaams Marxistisch Tijdschrift* 43/3, Imavo, Brussel, Herfst 2009: 41-51
- L'esprit de Spinoza – Traité des trois importeurs Moïse, Jésus, Mahomet*, Max Milo Editions, Paris, 2001 / *Livre des trois importeurs, Édition établie et prefete par Raoul Vaneigem in L'Art de ne croire en rien*, Payot, Paris, 2002 / *Over drie bedriegers Mozes, Jesus, Mohammed*, Uitgeverij Voltaire, 's Hertogenbosch, 2008
- Macherey, P., *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, PUF, Paris, 1992
- Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1988
- Meinsma, K.O., *Spinoza en zijn kring: Historisch-kritische Studiën over Hollandse Vrijgeesten*, Den Haag, 1896 (Utrecht 1980)

- Moreau, P.F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, Paris, 1994
- Moreau, P.F., *Problèmes du spinozisme*, Vrin, Paris, 2006
- Moreau, P.F. & Ramond, C. (dir.), *Lectures de Spinoza*, Ellipses, Paris, 2006
- Morfino, V., *Incurzioni spinoziste*, Mimesis, Milano, 2002
- Moulier Boutang, Y. (dir.), *Multitudes, Spinoza*, 2, Exils, Paris, Mai 2000, 158-194
- Nadler, S., *Spinoza A life*, Cambridge University Press, Cambridge MA, 1999
- Nadler, S., *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish Mind*, Oxford University Press, New York, 2001
- Strauss, L., *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, in *Gesammelte Schriften*, Vol I, Metzler, Stuttgart-Weimar, 1996
- Strauss, L., *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, New York, 1952
- Tosel, A., *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, L'Harmattan, Paris, 2008
- van Bunge, W., *De Nederlandse Republiek, Spinoza en de radicale verlichting*, VUBPress, Brussel, 2010
- Van den Enden, F., *Vrije politieke stellingen*, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1992
- Van den Enden, F., *Philedonius, Amsterdam 1657 Fac-similé du texte original Edition critique de Marc Bedjaï, Kimé, Paris, 1994*
- van Reijen, M., *Spinoza De geest is gewillig, maar het vlees is sterk*, Klement/Pelckmans, Kampen, 2008
- Villani, T. (dir.), *Millepiani Baruch Spinoza. Corpi e libertà. Trasformazioni antropologiche del presente*, 22/23, Mimesis, Milano, 2002
- Vinciguerra, L., *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Vrin, Paris, 2005
- Visentin, S., *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa, 2001
- Zweerman, T., *Spinoza's Inleiding tot de filosofie. Ethiek als verhuiskunde*, Boom, Amsterdam, 2006

#### Over Machiavelli en Spinoza

- Ansaldo, S. (dir.), 'Conflict, démocratie et multitudes: l'enjeu Spinoza-Machiavel' in *Multitudes*, 27, Exils, Paris, Hiver 2007
- Balibar, É., 'Potentia multitudinis quae una veluti mente ducitur' in *Quaderni materialisti* 3/4, Ghibli, Milano, 2005: 303-331
- Balibar, É., "'La verità effettuale della cosa". Spinoza et Machiavel' in Bostrenghi & Santinelli, 2007
- Bodei, R., 'Spinoza e Machiavelli. Della cognizione delle cose particolari' in *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano, 1991: 328-336
- Bove, L., 'Le réalisme ontologique de la durée chez Spinoza lecteur de Machiavel', in *La Recta Ratio. Criticiste et spinoziste?*, PUF, Paris, 1999
- Del Lucchese, F., *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano, 2004
- Jaquet, C., Sévèrac, P. & Suhamy, A. (dir.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Éditions Amsterdam, Paris, 2008
- Morfino, V., *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Lededizioni, Milano, 2002
- Morfino, V., *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma, 2005

#### Over Agamben, Negri, Virno en operaismo

- AA.VV., *Lessico marxiano*, Roma, Libera Università Metropolitana / Manifestolibri, Roma, 2008
- Andreotti, R. & De Melis, F., 'I ricordi per favore no. Conversazione con Giorgio Agamben', in *Alias* n. 35, *Il Manifesto* 9/9/2006
- Aureli, P.V., *The Project of Autonomy. Politics and Architecture within and against Capitalism*, New York City, Princeton Architectural Press, 2008
- Balakrishnan, G., *Antagonistics. Capitalism and Power in an Age of War*, Verso, London/New York, 2009
- Balestrini, N. & Moroni, P., *L'orda d'oro 1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale*, Milano, Feltrinelli, 2005 (1997/1988)
- Bianchi, S. & Caminiti, L. (cur.), *Gli autonomi. Le storie, le lotte, le teorie. Volume I, II, III*, Roma, Derive Approdi, 2007/2007/2008
- Borio G., Pozzi F. & Roggero G., *Futuro anteriore. Dai Quaderni Rossi ai movimenti globali: ricchezze e limiti dell'operaismo italiano*, Roma, Derive Approdi, 2002



- Borio G., Pozzi F. & Roggero G., *Gli operaisti*, Roma, Derive Approdi, 2005
- Buchanan, I., *A Dictionary of Critical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2010
- Calarco, M. & DeCaroli S. (ed.), *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, Stanford University Press, Stanford, 2007
- Castellano, L., *La politica della moltitudine. Postfordismo e crisi della rappresentanza*, Manifestolibri, Roma, 1996
- Clemens, J., Heron, N. & Murray, A. (ed.), *The Work of Giorgio Agamben. Law, Literature, Life*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008
- Debord, G. & Sanguinetti, G., *I situazionisti e la loro storia*, Manifestolibri, Roma, 1999
- De Carolis, M., 'Ciò che fa artisti gli uomini – La natura della creatività', in *Il Manifesto* 5/3/2010
- De la Durantaye, L., *Giorgio Agamben A critical Introduction*, Stanford University Press, Stanford, 2009
- Franchi, S., 'On the Synthetic and the Analytic' in *Contretemps* 5 December 2004, [www.usyd.edu.au/contretemps](http://www.usyd.edu.au/contretemps), 12/2004)
- Gielen, P. & Lavaert, S., 'The Dismeasure of Art. An interview with Paolo Virno' in Gielen, P. & De Bruyne, P., *Being an Artist in Post-Fordist Times*, NAI Publishers, Rotterdam, 2009: 17-44
- Gielen, P. & Lavaert, S., 'Art & Common. Een gesprek met Antonio Negri' – *Art & Common. A Conversation with Antonio Negri*, typoscript, 2010
- Lavaert, S., 'Multitude. Een Marxrenaissance bij Italiaanse radicale denkers (Agamben, Illuminati, Morfino, Negri, Virno, Zanini)' in *Vlaams Marxistisch Tijdschrift* 43/1, Imavo, Brussel, Lente 2009: 61-67
- Lotringer, S. & Marazzi, C. (ed.), *Autonomia: Post-Political Politics*, New York, Semiotext(e), 2007 (1979)
- Marchisio, O. & De Pieri, G.M., *Il territorio dei soggetti Genetica di classe della moltitudine*, Manifestolibri, Roma, 2003
- Mills, C., *The Philosophy of Agamben*, Acumen, Stockfield, 2008
- Moulier-Boutang Y. (dir.), *Multitudes Philosophie politique des multitudes*, 9, Exils, Paris, Mai-Juin 2002, 13-172
- Moulier-Boutang Y. (dir.), *Multitudes Politique de l'individuation: penser avec Simondon*, 18, Exils, Paris, Automne 2004
- Moulier-Boutang Y. (dir.), *Multitudes Philosophie politique des multitudes* 2, 22, Exils, Paris, Automne 2005
- Moulier-Boutang Y. (dir.), *Politiques des multitudes. Démocratie, intelligence collective et puissance de la vie à l'heure du capitalisme cognitif*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007
- Moulier-Boutang Y. (dir.), *Multitudes Philosophie politique: les deux corps du monstre*, 33, Exils, Paris, Été 2008
- Neilson, B., 'Potenza nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism' in *Contretemps* 5 December 2004, [www.usyd.edu.au/contretemps](http://www.usyd.edu.au/contretemps), 12/2004)
- Revel, J., *Fare moltitudine*, Rubettino, Catanzaro, 2004
- Ross, A. (ed.), *The Agamben Effect in The South Atlantic Quarterly* 107:1 Winter 2008, Duke University Press, Durham, 2007
- Tronti, M., *Operai e capitale*, Roma, Derive Approdi, 2006 (1966)
- Tronti, M., *Politica e destino*, Roma, Luca Sossella, 2006
- Trotta, G. & Milana, F. (cur.), *L'operaismo degli anni Sessanta. Da "Quaderni rossi" a "Classe operaia". Saggio introduttivo di Mario Tronti*, Roma, Derive Approdi, 2008
- Wright, S., *L'assalto al cielo. Per una storia dell'operaismo*, Roma, Edizioni Alegre, 2008
- Zanini & Fadini, U. (cur.), *A., Lessico postfordista*, Feltrinelli, Milano, 2001
- Zanini, A., 'Sui "fondamenti filosofici" dell'operaismo italiano' in Bellofiore, R. (cur.), *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, Roma, Manifestolibri, 2007

## Algemeen

- Accarino, B., *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna, 1999
- Alberti, L.B., *De Pictura in La peinture Texte latin, traduction française, version italienne*, Éd. De Golsenne & Prévost revue par Hersant, Seuil, Paris, 2004
- Althusser, L., *L'Avenir dure longtemps suivi de Les faits*, Stock/Imec, Paris, 1992
- Althusser, L., *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*, Stock/Imec, Paris, 1994
- Ankersmit, F.R., *De spiegel van het verleden*, Kok Agora, Kampen, 1996
- Arendt, H., *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, München, 1960

- Arendt, H., *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York, 1961
- Arendt, H., *On revolution*, Viking Press, New York, 1963
- Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & Co, New York, 1951 (*Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002)
- Asor Rosa, A., *Storia europea della letteratura italiana I. Le origini e il Rinascimento*, Einaudi, Torino, 2009
- Auerbach, E., *Mimesis: dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Francke, Bern, 1946
- Auerbach, E., *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano, 2005 (1963)
- Austin, J.L., *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford, 1976 (1962)
- Bacon, F., *The New Organon*, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis, 1960
- Benjamin, W., *Gesammelte Geschriften I & II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, 1977
- Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale*, 1, Gallimard, Paris, 1966
- Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale*, 2, Gallimard, Paris, 1974
- Berns T., Blesin L. & Jeanmart G., *Du courage. Une histoire philosophique*, Belles Lettres, Paris, 2010
- Boehm, R., *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung über das Sein und das Seiende' (Metaphysik Z)*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1965
- Boehm, R., *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974
- Boehm, R., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie, II. Studien zur Phänomenologie der Epoché*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1981
- Boehm, R., *Trajik. Von Oidipus bis Faust*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001
- Boehm, R., *Topik*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2002
- Boehm, R., *Politiek, Imavo/Kritiek*, Brussel/Gent, 2002
- Boehm, R., *Schets van een poëtiëk*, Imavo, Brussel, 2006
- Bongiovanni, B. & Tranfaglia, N., *Dizionario storico dell'Italia unita*, Laterza, Bari-Roma, 1996
- Borghini, S., *La casa e il cosmo. Il ritornello e la musica nel pensiero di Deleuze e Guattari*, Ombre corte, Verona, 2008
- Burckhardt, J., *Die Kultur der renaissance in Italien (La civiltà del Rinascimento in Italia, con introduzione di Eugenio Garin, Sansoni, Firenze, 1980)*
- Burke, P., *The Italian Renaissance*, Polity Press, Cambridge, 1986
- Calvino, I., *Il sentiero dei nidi di ragno*, Mondadori, Milano, 1993/1964 (1947)
- Calvino, I., *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Garzanti, Milano, 1988
- Castoriadis, C., *Les carrefours du labyrinthe. Tome 3: Le monde morcelé*, Seuil, Paris, 1990
- Chomsky, N. & Foucault, M., *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Derive Approdi, Roma, 2004
- Ciliberto, M. (cur.), *Biblioteca laica. Il pensiero libero dell'Italia moderna*, Laterza, Bari-Roma, 2008
- Corti, M., *Il viaggio testuale*, Einaudi, Torino, 1978
- Croce, B., *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1981
- Cotturri, G., *La transizione lunga. Il processo costituente in Italia dalla crisi degli anni settanta alla Bicamerale e oltre*, Riuniti, Roma, 1997
- Crainz, G., *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta*, Donzelli, Roma, 2003
- Damisch, H., *L'origine de la perspective*, Flammarion, Paris, 1987
- Dante Alighieri, *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze, 1965
- Dante Alighieri, *De Monarchie en andere politieke teksten & de Schenking van Constantijn*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door R.F. Brouwer, Ambo, Amsterdam, 1993
- De Carolis, M., *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Quodlibet, Macerata, 2008
- Deleuze, G & Guattari, F., *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 1980
- Deleuze, G., Foucault, M., *Minuit*, Paris, 2004 (1986)
- Deleuze, G. & Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 2005 (1991)
- De Martino, E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977
- De Nieuwe Bijbelvertaling, Nederlands Bijbelgenootschap / Atheneum-Polak & Van Genneep, Haarlem / Amsterdam, 2004
- Derrida, J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris, 1967
- Derrida, J., *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967
- De Saussure, *Cours de linguistique générale. Édition critique préparée par Tullio de Mauro, Payot, Paris, 2005*
- De Saussure, *Écrits de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 2002
- Devis, R., *Macht en verzet. Het subject in het denken van Michel Foucault*, Pelckmans Klement, Kapellen, 2004

- Drury, B.S., *Leo Strauss and the American Right*, St. Martin's Press, New York, 1997
- Esposito, R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 2010
- Fo, D., *Marino libero! Marino innocente!*, a cura di Franca Rame, Einaudi, Torino, 1998
- Foucault, M., *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité. I: La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976
- Foucault, M., *Dits et Écrits, I, 1954-1975*, Gallimard Quarto, Paris, 2001
- Foucault, M., *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Gallimard Quarto, Paris, 2001
- Foucault, M., *Il faut défendre la société. Cours au collège de France, 1976*, Gallimard Seuil, Paris, 1997
- Foucault, M., *Le corps utopique Les hétérotopies*, Lignes, Paris, 2009
- Freud, S., *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten in Gesammelte Werke, Band 6*, Imago Publishing Co. London / Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1940
- Freud, S., *Zur Psychopathologie des Alltagslebens in Gesammelte Werke, Band 4*, Imago Publishing Co. London / Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1941
- Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips in Gesammelte Werke, Band 8*, Imago Publishing Co. London / Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1947
- Freud, S., *Das Unheimliche in Gesammelte Werke, Band 12*, Imago Publishing Co. London / Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1947 ('Het Unheimliche' in *Cultuur en religie 2*, Boom, Amsterdam, 1983)
- Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur in Gesammelte Werke, Band 14*, Imago Publishing Co. London / Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1947
- Galli, C., *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari, 2009
- Galli, C., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna, 2008
- Garin, E., *Umanisti artisti scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Riuniti, Roma, 1989
- Garin, E., *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari, 1964
- Garroni, E., *Creatività*, Qodlibet, Macerata, 2010
- Ginzborg, P., *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi. Società e politica 1943-1988*, Einaudi, Torino, 1989
- Ginzborg, P., *L'Italia del tempo presente. Famiglia, società civile, Stato 1980-1996*, Einaudi, Torino, 1998
- Ginzburg, C., *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*, Einaudi, Torino, 1991
- Ginzburg, C., *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano, 1998
- Guicciardini, F., *Storia d'Italia (in 3 volumi)*, Einaudi, Torino, 1971
- Grout, D.J. & Palisca, C.V., *Geschiedenis van de westerse muziek*, Contact, Amsterdam, 1994 (*A History of western Music*, 1988)
- Hamou, P. (prés.), *La vision perspective (1435-1740) L'art et la science du regard, de la renaissance à l'âge classique*, Payot, Paris, 1995;
- Hardt, M., *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, UCL Press, London, 1993
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986 (1927)
- Heidegger, M., *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt-am-Main, 1991 (1949)
- Heidegger, M., *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1972 (1950)
- Heidegger, M., *Nietzsche*, Günther Neske Verlag, 1961
- Hobbes, T., *Leviathan*, edited by C.B. Macpherson, Harmondsworth, 1968
- Hobbes, T., *De cive*, edited by H. Warrender, Oxford, 1983
- Hofstadter, D.R., *Gödel, Escher, Bach: een eeuwige gouden band*, Contact, Amsterdam, (2006) 1985 (*Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, 1979)
- Husserl, E., *Over de oorsprong van de meetkunde*, vertaald door J. Duytschaever. Ingeleid en geannooteerd door R. Boehm, Het Wereldvenster, Baarn, 1977 (*Vom Ursprung der Geometrie*, 1936)
- Illuminati, A., *Averroé e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Manifestolibri, Roma, 1996
- Illuminati, A., *Del comune. Cronache del general intellect*, Manifestolibri, Roma, 2003
- Israel, J., *The Dutch republic. Its Rise, Graetness, and Fall, 1477-1806*, Oxford University Press, Oxford, 1995 (*De republiek 1477-1806*, Franeker, Van Wijnen, 1996)
- Kant, I., *Kritik der Urteilstkraft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1924
- Koselleck, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979 (*Le futur passé Contribution à la sémantique des temps historiques*, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1990)
- Koyré, A., *Études galiléennes*, Hermann, Paris, 1966
- Labriola, A., *Saggi sul materialismo storico*, introduzione e cura di A.A. Santucci, Riuniti, Roma, 2000
- Lavaert, S., *Frammenti italiani. Un'analisi critica. Syllabus Studie van land, volk en instellingen Italiaans*, 2009, Eramushogeschool Brussel, Departement Toegepaste Taalkunde, Brussel, 2009

- Lazzarato, M., *Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività*, Ombre Corte, Verona, 1997
- Leezenberg, M., *Islamitische filosofie. Een geschiedenis*, Bulaaq, Amsterdam, 2002
- Leopardi, G., *Canti*, Garzanti, Milano, 1975
- Leopardi, G., *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*, Rizzoli, Milano, 1998
- Leopardi, G., *Operette morali*, Feltrinelli, Milano, 1976
- Leopardi, G., *Pensieri*, Rizzoli, Milano, 1988
- Leopardi, G., *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano, 1983 (1937)
- Leopardi, G., *Zibaldone di pensieri* Edizione tematica stabilita sugli Indici leopardiani a cura di F. Cacciapuoti con prefazione di A. Prete, 6 vol., Donzelli, Roma, 1997-2003
- Leopardi, G., *Paralipomeni della Batracomiomachia*, Carocci, Roma, 2002
- Lesage, D., *Vertoog over verzet. Politiek in tijden van globalisering*, Meulenhoff/Manteau, Antwerpen/Amsterdam, 2004
- Levi, Primo, *Se questo è un uomo. La tregua*, Einaudi, Torino, 1989 (1958)
- Levi, Primo, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 1986
- Lilla, M., *The Reckless Mind Intellectuals in Politics*, Nyrev, New York, 2001
- Luzzatto, S., *Sangue d'Italia. Interventi sulla storia del Novecento*, Manifestolibri, Roma, 2008
- Lytotard, J.F., *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris, 1988
- Marx, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie in Marx Engels Werke Band 42*, Dietz Verlag, Berlin, 1983
- Marx, K., *Das Kapital in Marx Engels Werke Band 1, 2, 3*, Dietz Verlag, Berlin, 1987
- Marx, K., *De Achttiende Brumaire van Louis Bonaparte*, Pegasus, Amsterdam, 1970
- Marx, K., *Oeuvres III. Philosophie*, Gallimard, Paris, 1982
- Meier, H., *Carl schmitt and Leo Strauss. The hidden Dialogue*, The Univeristy of Chicago Press, 1995
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945
- Merleau-Ponty, M., *Humanisme et terreur. Essay sur le problème communiste*, Gallimard, Paris, 1980 (1947)
- Mezzadra, S., *La condizione postmoderna. Storia e politica nel presente globale*, Ombre corte, Verona, 2008
- Montesquieu, C. de, *Oeuvres complètes*, Seuil, Paris, 1964
- Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, Carl Hanser Verlag, München, 1966
- Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-III 1872-1874, Kritische Gesamtausgabe herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, III 1*, Walter De Gruyter & Co., Berlin, 1972
- Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral, eine Streitschrift*, Carl Hanser Verlag, München, 1966
- Nussbaum, M., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge MA, 2001
- Paci, E., *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano, 1974 (1957)
- Pandolfi, A. (cur.), *Nel pensiero politico moderno*, Manifestolibri, Roma, 2004
- Panofsky, E., *La perspective comme force symbolique*, Minuit, Paris, 1975
- Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano, 1975
- Pasolini, *Petrolio*, Einaudi, Torino, 1992
- Petrarca, F., *Canzoniere, Introduzione di Ugo Foscolo. Note di Giacomo Leopardi. Cura di Ugo Dotti, Feltrinelli, Milano, 1979*
- Pico della Mirandola, G., *De hominis dignitate*, a cura di Eugenio Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa, 1985
- Plessner, H., *Potere e natura umana. Per un'antropologia della visione storica del mondo*, a cura di B. Accarino, Manifestolibri, Roma, 2006 (*Macht und menschliche Natur*, 2003)
- Procacci, G., *Storia degli italiani*, vol 1 & 2, Laterza, Bari-Roma, 1998
- Reynolds, B., *Dante. The Poet, the Political Thinker, the Man*, I.B.Tauris & Co.Ltd, London, 2006
- Romein, E & Schuilenburg, M. & van Tuinen, S., *Deleuze Compendium*, Boom, Amsterdam, 2009
- Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität* (in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna, 1972)
- Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen* (in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna, 1972)
- Schmitt, C., *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste* (a cura di Agamben, G.), Neri Pozza, Vicenza, 2005
- Simondon, G., *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris, 1989
- Simondon, G., *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Millon, Grenoble, 2005
- Sobrero, A.A. (cur.), *Introduzione all'italiano contemporaneo. Le strutture*, Laterza, Roma-Bari, 2008
- Van den Bossche, M., *Kritiek van de technische rede. Een onderzoek naar de invloed van de techniek op ons denken*, Jan van Arkel/Van Halewyck, Utrecht/Leuven, 1995

- Van den Bossche, M., *Natuur en lijfelijkheid. Proeven van een esthetisch denken*, Jan van Arkel, Utrecht, 1998
- Van den Bossche, M., *Ironie en solidariteit. Een kennismaking met het werk van Richard Rorty*, Lemniscaat, Rotterdam, 2001
- Van den Bossche, M., *Het pathos van het denken. Opstellen over subjectiviteit en intersubjectiviteit*, Damon, Budel, 2003
- Vattimo, G. & Rovatti, P.A., *Il pensiero debole* (cur.), Feltrinelli, Milano, 1983
- von Albertini, R., *Firenze dalla repubblica al principato. Storia e coscienza politica*, Einaudi, Torino, 1970
- von Uexküll, J., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, 1956 (*Milieu animal et milieu humain*, Payot & Rivages, 2010)
- Wallerstein, I., *Het moderne wereldsysteem II. Mercantilisme en de consolidatie van de Europese Wereldeconomie 1600-1750*, Heureka, Weesp, 1983
- Walzer, M., *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985 (*Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano, 1986)
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus* in *Werkausgabe Band 1*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989
- Wittgenstein, L., *Philosophische Grammatik* in *Werkausgabe Band 4*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989
- Wittgenstein, L., *Über Gewissheit* in *Werkausgabe Band 8*, Suhrkamp, Frankfurt am main, 1989
- Wittgenstein, L., *A lecture on Ethics* in *Philosophica III*, T.E.R., Mauvezin, 2001
- Woolf, S. (cur.), *L'Italia repubblicana vista da fuori (1945-2000)*, Il Mulino, Bologna, 2007
- Zanini, A., *Macchine di pensiero. Schumpeter, Keynes, Marx*, Ombre Corte, Verona, 1999
- Zanini, A., *Retoriche della verità. Stupore ed evento*, Mimesis, Milano, 2004
- Zanini, A., *Filosofia economica. Fondamenti economici e categorie politiche*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005



## Dankwoord

Zoals ik dit proefschrift liever heimelijk was binnengeslopen, zo ging ik ook graag het einde, dat me overigens naar het begin terugvoert, via een omweg voorbij. Of, wat ongeveer hetzelfde is, ik wou dat mijn woorden konden opgaan in de menigte. Of zijn ze daar al? Het is een feit dat ik niet alleen spreek, om het even wanneer ik iets tot uitdrukking breng, en dat mijn woorden vasthaken aan wat door anderen is gezegd. In die zin is dit proefschrift een collectief werk. Ik heb overvloedig duidelijk gemaakt welke mijn bronnen waren, wie of wat mijn medestanders, waarop ik me heb gebaseerd, door wie ik ben beïnvloed, van wie ik heb geleerd, wie ik wat verschuldigd ben. Al zijn er dat zo veel, toch ben ik verre van volledig geweest. Het was bijvoorbeeld niet evident een bron te reconstrueren als ik niet kon terugvallen op een boek of tekst maar diende te vertrouwen op mijn herinnering van gesprekken die ik niet alleen in de afgelopen drie jaar heb gevoerd, maar ook lang daarvoor. Naast iedereen die ik vermeld in voetnoot of bibliografie, zijn er nog velen, vrienden, die elk op hun manier een bijzondere rol hebben gespeeld bij het tot stand komen van dit werk. Ze geven me de indruk dat mijn stem gedragen wordt door een collectief, dat ik eerder anoniem spreek dan niet. Mijn dank gaat uit naar allen.

Ik ben mijn promotor Marc Van den Bossche dankbaar voor het grote vertrouwen dat hij me heeft gegeven en voor zijn waardevolle commentaar. Dank ook aan Antonio Negri en Paolo Virno voor hun gulheid, enthousiasme, tijd en vriendschap. Hen leren kennen heeft niet alleen een grote betekenis gehad voor dit proefschrift, maar voorbij de grenzen van dit en ander werk, mijn leven verrijkt. Mijn grootste dank gaat uit naar Johan Moyaert, Guy Quintelier en Joris Verbeure voor hun geduldige lectuur, nuttig commentaar, overwegingen en advies.

