

*Maurice Adams & Willem Lemmens (red.), Hobbes. In de schaduw van Leviathan. Kapellen: Uitgeverij Pelckmans 2007, 191 p.*

Vorig jaar rond deze tijd las ik met tweedejaarsstudenten wijsbegeerte in Leiden de belangrijkste werken van de sociaalcontractfilosofen Hobbes, Locke en Rousseau. De *Leviathan*, de *Second Treatise of Government*, het *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* en *Du contrat social* zijn klassiekers van de politieke filosofie die steeds weer boeiend en leerzaam zijn om te lezen. Over Hobbes verscheen tezelfdertijd de bundel *Hobbes. In de schaduw van Leviathan*, waarin negen auteurs een antwoord willen geven op de vraag waarom Hobbes tegenwoordig nog steeds veel gelezen wordt. Het boek poogt zowel een inleiding te zijn op het werk van Hobbes als aandacht te schenken aan de 'verbluffende herkenbaarheid' van zijn opvattingen voor de hedendaagse lezer. Elk hoofdstuk behandelt een bepaald aspect van Hobbes' filosofie en vormt een opzichzelfstaande tekst.

In het eerste hoofdstuk tracht Maurice Adams door middel van een schets van de historische context waarin Hobbes leefde een verklaring te geven voor de actualiteit van diens politieke filosofie. Daartoe presenteert hij ons 'een kleine biografie' waarin hij Hobbes plaatst in de politiek-religieuze gebeurtenissen van het zeventiende-eeuwse Engeland. De *Leviathan* kan gezien worden als een antwoord op de godsdiensttwisten van die tijd. Daarnaast lezen we hoe Hobbes zich laat beïnvloeden door de natuurwetenschappelijke inzichten van Galileï en Harvey, en tijdens zijn reizen door Europa onder andere Descartes ontmoet. Adams betoogt dat de visie van de vroegmoderne natuurwetenschap met betrekking tot beweging ten grondslag ligt aan Hobbes' antropologie. In Hobbes' beschrijving van de mens, die het eerste deel van de *Leviathan* in beslag neemt, wordt de mens geschetst als een soort machine waarvan het gedrag onderworpen is aan mechanische wetmatigheden. Deze mechanistische beschrijving van het menselijk gedrag vormt het uitgangspunt voor Hobbes' theorie van een absoluut staatsgezag. Als een machine die voortdurend in beweging wil blijven, streeft de mens van nature naar zijn eigen instandhouding. Uit dit natuurrecht tot zelfbehoud leidt de rede een aantal natuurwetten af die de mens verplichten datgene te doen wat zijn zelfbehoud ten goede komt. Het is volgens Hobbes rationeel om zich door middel van een contract te onderwerpen aan een absoluut staatsgezag en zo de natuurtoestand, een toestand van een steeds op de loer liggende oorlog van allen tegen allen, te voorkomen.

Dit eerste hoofdstuk vormt een beknopte kennismaking met de filosoof uit Malmesbury en de politieke, religieuze en wetenschappelijke context waarin hij leefde. Iets meer aandacht had Adams kunnen schenken aan

het gegeven dat de poging de werkelijkheid natuurwetenschappelijk volgens wetmatigheden te begrijpen een reactie was op het wijdverbreide scepticisme van die tijd. De heersende twijfel resulteerde onder meer in het bestaan van een veelheid van verschillende geloofsovertuigingen die alle beweerden de waarheid in pacht te hebben. Sceptici als Justus Lipsius en Michel de Montaigne beschouwden het streven naar zelfbehoud als enig universeel principe in een tijd waarin alles betwijfelbaar leek. De bewondering voor de wijze waarop Galileï en Harvey de wereld natuurwetenschappelijk verklaarden was dus een uiting van de poging een antwoord te geven op het scepticisme. Hugo de Groot's *De jure belli ac pacis* (1625) en Descartes' *Discours de la méthode* (1637) kunnen in diezelfde geest worden geplaatst. Het verschil tussen de natuurwetenschappers en Hobbes is echter niet slechts dat 'Galileï (...) en Harvey zich exclusief richtten op het leggen van causale verbanden met betrekking tot natuurlijke verschijnselen' en Hobbes zich richtte op 'de motieven en doelstellingen van de mens' (p. 29). Watkins duidt de natuurwetenschappelijke benadering van Galileï en Harvey aan als de 'ontbindende en samenstellende' methode. De empirische werkelijkheid (bijvoorbeeld de bloedsomloop) kan gezien worden als het resultaat van een onzichtbaar systeem dat gestuurd wordt door eenvoudige en universele principes. Eerst zal er op basis van onderzoek een hypothese moeten worden opgesteld over het desbetreffende systeem en de principes (de methode van ontdekking). Als vervolgens op basis van het geponeerde systeem en de principes op intelligibele wijze het resultaat (de bloedsomloop) kan worden verklaard (methode van bewijsvoering) duidt dit op de plausibiliteit van het systeem en de principes. In zijn antropologie slaat Hobbes het eerste deel van deze methode over. Hij begint bij de fysieke onderdelen van de samenleving; de afzonderlijke individuen. Vervolgens beschrijft hij de universele principes die het menselijk gedrag sturen in de vorm van psychologische axioma's. Deze principes leiden niet tot de samenleving zoals die is, maar tot een hypothetische natuurtoestand. Hobbes redeneert dan ook niet van de principes die ten grondslag liggen aan het gedrag naar de samenleving zoals die is, maar zoals die behoort te zijn: een vreedzame samenleving op basis van het maatschappelijk verdrag. Volgens John Dewey was de kritiek op Hobbes na de publicatie van de *Leviathan* vooral te wijten aan deze antropocentrische basis van zijn politieke filosofie en niet zozeer aan het principe van absolute autoriteit op zich. In die zin schetst Adams Hobbes terecht als een overgangsfiguur naar de moderne tijd waarin de christelijk-aristotelische metafysica niet meer voldoet ter verklaring van de wereld, en niet God maar de mens de basis vormt van absolute politieke autoriteit.

In het volgende hoofdstuk biedt Stefaan E. Cuypers 'een systematische reconstructie van Hobbes' psychologie en antropologie die het fundament

vormen voor zijn moraalfilosofie en politieke filosofie' (p. 41). Gezien deze thematiek is enige overlapping met het eerste hoofdstuk onvermijdelijk. Wie zich niet laat afschrikken door het enigszins overdreven intellectueel taalgebruik door het gebruik van termen als ontologisch fysicalisme (p. 42), propositionele attitudes (p. 43), epifenomenalisme (p. 43), mechanische kinematica (p. 43), monistisch materialisme (p. 44), en een pleonasme als: 'verstandelijke *a priori* kennis onafhankelijk van de empirie' (p. 44), leest dat Hobbes aansluit bij het mechanistische denken van de natuurwetenschap van zijn tijd, dat op zich weer gebaseerd is op de euclidische geometrie. Daarnaast wordt Hobbes omschreven als methodologisch rationalist die epistemologisch aansluit bij het empirisme en ook nog eens voorstander is van het nominalisme. Dit alles wordt beschreven in de eerste vier pagina's van het hoofdstuk. Al deze kenmerken die terecht aan Hobbes worden toegedicht verdienen wat meer uitleg dan de auteur noodzakelijk acht.

In de resterende twintig pagina's beschrijft Cuypers Hobbes' visie op de wil, motivatie, verlangens en passies, en de wijze waarop deze visie leidt tot de opvatting van de mens die voortdurend en rusteloos streeft naar macht. Ten slotte lezen we, uitgebreider dan in het eerste hoofdstuk, hoe dit mensbeeld uiteindelijk leidt tot Hobbes' visie van het sociaal contract. Dit tweede hoofdstuk vormt een beknopte bespreking van belangrijke thema's uit de eerste twee delen van de *Leviathan*. Op basis van zijn beschrijving van Hobbes' psychologie bestempelt Cuypers zonder veel overtuigingskracht onze filosoof als voorloper van het emotivisme in de ethiek, en als grondlegger van de artificiële intelligentie en het huidige compatibilisme in het debat over vrijheid versus determinisme. Daarnaast ziet hij relaties met de rationele keuzetheorie, de evolutionaire psychologie en het contractualisme in de analytische ethiek en politieke filosofie.

Het derde hoofdstuk, getiteld 'Het lege natuurrecht van Hobbes', zal de lezers van R&R het meest aanspreken. Het is geschreven door Ronald Janse die in 2000 promoveerde op Hobbes' rechtsfilosofie. Als uitgangspunt voor de uiteenzetting met Hobbes' wetsbegrip neemt Janse de definitie van de wet uit de *Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*:

'Een wet is een gebod dat uitgaat van hij of zij die de soevereine macht uitmaken, waarbij deze macht hem of hen is gegeven door zijn of hun onderdanen. De wet verklaart publiekelijk en openlijk wat elk van de onderdanen mag doen en wat zij moeten nalaten'. (p. 68)

Achtereenvolgens beschrijft Janse de centrale begrippen uit deze definitie: het bevel, de soeverein en de bekendmaking van de wet. De soeverein is de enige persoon of instantie die bij Hobbes niet onderworpen is aan de wet

en die zeggenschap heeft over de inhoud van de wet. Zelfs de moraal is uiteindelijk onderworpen aan de wet, omdat 'de regels die door de soeverein zijn uitgevaardigd per definitie in overeenstemming zijn met de natuurwetten' (p. 81). Volgens Janse geldt bij Hobbes dat 'de positieve wetten (...) bepalen wat de inhoud is van de natuurwetten, niet omgekeerd' (p. 81). Een wet geldt dus ook als deze onrechtvaardig is. Janse zet helder uiteen welke consequenties dit bij Hobbes heeft voor de betekenis van morele principes als natuurwetten, het legaliteitsbeginsel en het recht op verzet tegen de staatsmacht.

Hobbes blijkt 'een denker die het natuurrecht gebruikt heeft om gehoorzaamheid aan de wet te verdedigen, hoe die ook luidt' (p. 89). Hij valt dan ook moeilijk te plaatsen binnen de tradities van het natuurrecht of het rechtspositivisme.

Willem Lemmens geeft in zijn bijdrage aan deze bundel een antwoord op de controversie rond Hobbes' ethiek. Het ligt voor de hand om iemand die 'zelfliefde en eigenbelang verheft tot het grondprincipe van het menselijk handelen, wie (...) beweert dat de naleving van de morele wetten leeg en betekenisloos blijft zonder staatsbestuur' een moreel scepticus te noemen (p. 90). Toch zijn er lezers, waaronder Leo Strauss, die benadrukken dat Hobbes de natuurwetten, de basis van de moraal en de staat, laat ontspringen aan de wil van God. Volgens deze visie is Hobbes geen moreel scepticus, maar een moreel objectivist. In dit helder geschreven en prettig leesbare hoofdstuk laat Lemmens overtuigend zien dat Hobbes' verondersteld moreel objectivisme botst met zijn mechanistisch materialistische visie op het menselijk gedrag en samenleven. Eigenlijk is er volgens de auteur zelfs sprake van een filosofische paradox, omdat Hobbes' zijn ethiek baseert op het amoreel mechanisme dat ten grondslag ligt aan zijn antropologie.

In het verlengde van Lemmens' tekst ligt het voor de hand om in te zoomen op Hobbes' visie op religie. Jianhong Chen vraagt zich in zijn bijdrage af of Hobbes een christen was of een atheïst. Uitgangspunt voor deze vraag vormt Hobbes' definitie van religie in de *Leviathan*:

'Vrees voor een onzichtbare macht, die men zich verbeeldt of voorstelt op grond van publiek erkende verhalen, heet RELIGIE. Als deze verhalen niet erkend zijn, spreekt men van BIJGELOOF. En als de macht die wij ons voorstellen ook werkelijk zo is als wij denken, is dit het WARE GELOOF'. (p. 109)

Deze definitie wordt aan een grondige en interessante analyse onderworpen. Wat opvalt, is dat het verschil tussen religie en bijgeloof terug te voeren is op een publiek en een privaat perspectief, waardoor het onderscheid gezien kan worden in termen van legaliteit en illegaliteit. Religie wordt

beschreven vanuit haar psychologische bron én haar legale status, terwijl bijgeloof alleen vanuit het gezichtspunt van legaliteit wordt beschreven. Jianhong Chen concludeert hieruit een nauw verband tussen religie en wet. Het lijkt dat bij Hobbes het geloof niet door waarheid wordt gedragen, maar door politieke autoriteit en dus relativistisch wordt benaderd. Op basis van de Latijnse tekst van de *Leviathan* blijkt dat het ware geloof of de ware religie het gevolg is van ware kennis van God. Deze rationeel gekende God komt in Hobbes' ontologie dichterbij in de buurt van Aristoteles' eerste beweging dan van de Bijbelse God waarnaar in zijn teksten ook verwijzingen te vinden zijn. Een van de verklaringen voor het voorkomen van beide interpretaties van God is de theorie van de dubbele leer die ervan uitgaat dat Hobbes geneigd is 'te denken met de wijzen en te spreken met de dwazen' (p. 120). Luc Van Liedekerke thematiseert economische dwang en rechtvaardigheid in het werk van Hobbes, meer specifiek op het gebied van het sluiten van contracten. Dit lijkt vergezocht, want 'er is bij Hobbes nauwelijks enige letterlijke referentie te vinden naar economische contracten' (p. 140). Volgens de scholastici zijn contracten rechtvaardig als ze niet onder dwang tot stand zijn gekomen. In Hobbes' natuurtoestand daarentegen zijn contracten die uit vrees worden aangegaan wel rechtvaardig en dus bindend. Pas na oprichting van een Staat kan hier door middel van de wet verandering in komen. Deze gegevens extrapoleren naar de thematiek van het vrijemarkt-denken leidt volgens Van Liedekerke tot de conclusie dat Hobbes, door het 'wegdrukken van de moraliteit uit de markt', een kind van de moderniteit blijkt te zijn (p. 143). Jammer dat hier niet de discussie wordt aangegaan met Macpherson die de these verdedigt dat Hobbes' natuurtoestand een weerspiegeling vormt van een competitieve samenleving en dus niets anders is dan de op bezit gerichte marktsamenleving uit zijn tijd, maar dan zonder staatsgezag.

De hoofdstukken van Joachim Leilich en Tom Sorell hebben de lezer weinig interessants te bieden. Leilich bespreekt in slechts zeven pagina's de discussie die Hobbes voerde met ene bisschop Bramhall over de vrijheid van de wil. Vanuit Hobbes' mechanistische antropologie volgt dat hij een deterministisch standpunt in deze discussie inneemt. Sorell beweert dat een samenleving zonder Staat niet noodzakelijk vervalt tot een burgeroorlog, waaruit volgt dat Hobbes overdrijft in zijn pleidooi voor een absoluut staatsgezag. Hij lijkt te vergeten dat de natuurtoestand een hypothetische staatloze situatie voorstelt met als doel een vreedzame samenleving te rechtvaardigen en niet een realistische toestand te verbeelden.

Deze laatste bewering wordt terecht nog eens onderstreept in de bijdrage van Hans Achterhuis. Desondanks lijkt Hobbes' analyse realiteitswaarde te bezitten, getuige de uitspraak van een Irakees in *de Volkskrant* van twee jaar geleden: 'Onder Sadam waren we alleen bang voor hem, nu zijn we bang

voor iedereen' (p. 166). Achterhuis vergelijkt de politieke theorie van Hobbes met die van Rousseau op het gebied van de evolutionaire en historische oorsprong van het menselijk geweld en op het gebied van toepasbaarheid op andere situaties en tijdperken dan waarin ze zijn ontstaan. Hobbes wint het hierbij van Rousseau. Net als bij Hobbes is de Staat bij Rousseau het antwoord op een toestand van dreigend geweld van allen tegen allen. In Rousseaus *Vertoog over de ongelijkheid* is deze toestand echter niet de uitgangspositie van zijn gedachte-experiment, maar een situatie 'waarin de mensheid na een lange evolutie uit de natuurtoestand is beland' (p. 153). De Staat is bij Rousseau niet het antwoord op de toestand van dreigende oorlog dat naar vrede leidt, maar fungeert eerder als katalysator in de richting van meer geweld. 'De anarchist staat tegenover de verdediger van absolute soevereiniteit' (p. 156). Bij Hobbes bevindt de mens, die van nature in een toestand van schaarste zijn instandhouding nastreeft, zich noodzakelijk in een voortdurende competitie om macht en eer. Bij Rousseau daarentegen is de mens van nature goed en vredelievend. Bij Hobbes wordt de mens pas vrij en gelukkig in een staat, terwijl de mens zich volgens Rousseau door de politieke samenleving vrijwillig laat ketenen. Hoewel Rousseau grote invloed heeft gehad op de antropologie van de twintigste eeuw, duiden recente inzichten van ethologen erop dat biologische gegevens Hobbes' opvatting van de natuurtoestand ondersteunen. In tegenstelling met wat Sorell in zijn hoofdstuk beweert, lijkt het erop dat onder een autoritair regime minder geweld te vrezen valt dan in een samenleving zonder staatsgezag. Hoe is het ten slotte gesteld met de actualiteit van Hobbes' politieke filosofie? Hoewel Hobbes' werk volgens Adams niet naadloos aansluit bij hedendaagse problemen, biedt het ons een interpretatiekader 'waarmee we ook vandaag aan de slag kunnen' (p. 37). Adams ziet de natuurtoestand als een afspiegeling van 'een rauwe kapitalistische maatschappij' en Hobbes' politieke filosofie als een oproep voor staatsinterventie in de markteconomie en een poging om tegengas te bieden tegen liberale opvattingen à la Locke en Mill die volgens hem de individuele vrijheid op een te hoog voetstuk plaatsen. Leilich wijst op de overeenkomst tussen Hobbes' opvatting over de invloed van de passies op het menselijk gedrag met de opvatting van neurofysiologen die de werking van de wil verklaren als het resultaat van een concurrentiestrijd tussen bundels neuronen in de hersenen (p. 131). In navolging van Steven Pinker wijst Achterhuis erop dat inzichten van recente wetenschapsgebieden zoals cognitiewetenschap, evolutietheorie, ethologie en evolutionaire psychologie sterke overeenkomsten vertonen met onderdelen van Hobbes' antropologie. Ook iemand als Dawkins ziet de mens als een 'overlevingsmachine' die van nature in een concurrentiestrijd verwickeld is met zijn medemens (p. 161). Zijn deze voorbeelden overtuigend? De actualiteit van een filosoof ligt niet in het feit dat de vragen die hij

R&R 2008 / 3

stelt nog steeds gesteld worden of dat de problemen die hij aansnijdt (formele) overeenkomsten vertonen met huidige problemen. Hij of zij zou geen filosoof zijn als dit niet het geval is. Een goede filosoof biedt ons analyses van problemen die vandaag nog interessant zijn of geeft antwoorden die tegenwoordig nog bevredigend zijn. De beschrijving van Hobbes' relevantie die Achterhuis geeft, sluit hier het beste bij aan.

Louis Logister (Amsterdam, Utrecht)