

DE ANALYSE VAN MACHTSBETREKKINGEN EN KLASSENBTREKKINGEN IN DE *TRACTATUS POLITICUS* VAN SPINOZA

Marin Terpstra | januari 1994 (herzien januari 2013) | Radboud Universiteit Nijmegen

De wijze waarop Spinoza de staatsvorming denkt, is nog steeds volop in discussie. Dit thema vormt een belangrijke schakel bij het beantwoorden van de vraag hoe zijn politieke filosofie met zijn overige werk – en dan met name de *Ethica* – samenhangt. Onderstaande tekst is een bijdrage aan deze discussie. De kern van mijn betoog vormt het begrip van wat ik ‘proto-maatschappelijke’ betrekkingen tussen mensen en groepen zal noemen. Deze ‘proto-maatschappelijke’ betrekkingen ontstaan in de natuurlijke toestand en vormen daar de eerste aanzetten tot de vorming van een politieke gemeenschap. Het eerste deel van mijn uiteenzetting schetst de plaats van mijn bijdrage in de discussie. Het tweede deel zal een nadere uitwerking zijn van de betekenis van de termen *potentia* en *potestas* in het tweede hoofdstuk van de *Tractatus Politicus*. Ik hoop aan te tonen dat Spinoza er een soort klassenanalyse op na houdt, waarin niet economische maar sociale en juridische status bepalend is. Ten slotte zal ik in het derde deel van mijn betoog enkele conclusies trekken uit deze analyse en het resultaat daarvan aan een nadere interpretatie onderwerpen. De betekenis van de termen *potentia* en *potestas* onthullen een ambivalentie in Spinoza’s betoog. Deze beweegt zich tussen een door Machiavelli geïnspireerde ‘realistische’ benadering van de politieke werkelijkheid en een wezenlijk element van de klassieke politiek-filosofische gedachtegang, te weten de vraag naar de *beste* staat (Strauss 1975). De beste staat blijft in Spinoza’s ogen die waarin het geestelijke leven, de *potentia cogitandi*, zich vrij kan ontplooien.

I De *Tractatus Politicus* en de theorie over de staatsvorming

Rond de precieze ontwikkeling van Spinoza’s denken, zoals dat uit de overgebleven geschriften en de correspondentie kan worden gereconstrueerd, bestaat een nog steeds niet afgesloten controverse, waarin aan de ene kant degenen staan die de continuïteit benadrukken en aan de andere kant degenen die wijzen op talloze breuken en omslagen. Deze controverse krijgt het aanzien van een wedstrijd tussen detectives aangezien in de rij geschriften: *Korte Verhandeling – Proto-Ethica – Tractatus Theologico-Politicus – Ethica – Tractatus Politicus*, de *Proto-Ethica* niet is overgeleverd en alleen uit de correspondentie kan worden gereconstrueerd.¹ Daardoor blijft voor een belangrijk deel onduidelijk wat de invloed van Spinoza’s wending naar de politiek (*Tractatus Theologico-Politicus*) op de *Ethica* is geweest, en vervolgens welke rol deze daardoor bijgewerkte en uitgebreide *Ethica* weer bij het schrijven van een nieuwe politieke verhandeling (*Tractatus Politicus*) heeft gespeeld. Ik ben het met Matheron (1969) eens dat de belangrijkste verandering in de uiteindelijke *Ethica* ten opzichte van het vroegere werk de invoering van de idee van het *krachtenspel* is – een idee die de invoering van de sociale en politieke werkelijkheid in de *Proto-Ethica* uitdrukt. Maar ik verschill met Matheron van mening waar het gaat om de continuïteit tussen de *Ethica* en de *Tractatus Politicus*. In een bijdrage waarin hij op kritiek reageert, meent Matheron (1990) dat het mechanisme van de imitatie van affecten – centraal in de ‘sociale psychologie’ van de *Ethica* – ook ten grondslag ligt aan het ontstaan van gemeenschapsbanden en dus aan staatsvorming zoals die in de *Tractatus Politicus* wordt uiteengezet. Matheron geeft zelf de

¹ [Toevoeging 2013] De *Korte Verhandeling* (geschreven begin jaren zestig van de zeventiende eeuw) laat in veel opzichten al de omtrekken van de uiteindelijke *Ethica* (geschreven tussen 1670 en 1675) zien waar het gaat om het denken over God/substantie, over kennis en over het menselijke heil, maar mist vooral nog de diepgang van Spinoza affectenleer en het verband daarmee met de sociale en politieke werkelijkheid. Tussen 1665 en 1670 werkt Spinoza aan de *Tractatus Theologico-Politicus*.

zwakke plek in zijn betoog aan: in het belangrijkste hoofdstuk van de *Tractatus Politicus* dat handelt over de grondslag van staatsvorming (te weten het tweede hoofdstuk over het natuurlijke recht) zijn nauwelijks aanwijzingen te vinden voor deze stelling. Ik zal zo dadelijk ingaan op de vraag wat er dan wel aan ideeën over staatsvorming te vinden is.

Een controverse die hierbij aansluit en waar de genoemde voordracht van Matheron ook uitdrukkelijk over gaat, is of de *Tractatus Politicus* zich onderscheidt van de *Tractatus Theologico-Politicus* omdat in dit laatste politieke geschrift de theorie van het *maatschappelijk verdrag* wordt verlaten en vervangen door een andere theorie. Ik sluit me wat dit betreft volledig aan bij de bewijsvoering van Matheron. Een nadere uitwerking van deze gedachte die ook voor mijn onderwerp van groot belang is, vinden we in O. Ueno (1991). Volgens hem neemt Spinoza in de *Tractatus Theologico-Politicus* al afstand van Hobbes' idee van het maatschappelijk verdrag als een overdracht van recht door alle individuen. Spinoza zou dit verdrag veeleer als een *overdracht van macht* (*vis, potentia*) duiden. Deze laatste gedachte wordt dan vervolgens in de *Tractatus Politicus* uitgewerkt in een theorie over de verbeelding van de macht van de menigte, die haar 'werkelijke' macht ontleent aan het feit dat elk individu zich verbeeldt – in hoop of in vrees – reeds machteloos te zijn tegenover alle andere mensen (de *rest* – zoals Ueno benadrukt). De politieke macht – een koning of een raad van edelen – hoeft zich daarna slechts als woordvoerder van deze macht aanvaard te doen worden.

Beide auteurs wijzen dus – de een in de imitatie van de affecten, de andere in het door vrees en hoop tot stand gebrachte *simulacrum* van de menigte – op de rol van de affecten en van de verbeelding in de staatsvorming – en worden daarin door A. Negri (1981) bijgevalen die evenzeer aan de *potentia multitudinis* en de *Imaginatio* een centrale plaats geeft. Zonder dit alles volledig te willen ontkennen, meen ik dat zij te kort doen aan twee wezenlijke aspecten van Spinoza's politieke denken: (a) de eigenstandige rol die de regeerkunst van de *politici* in zijn betoog inneemt, en (b) de veelheid van staatsvormen die uit de natuurlijke orde kunnen ontstaan. Daarachter schuilt mijns inziens in het algemeen een miskennis van de zelfstandige betekenis van het begrip *potestas* in Spinoza's politieke theorie (Terpstra 1990, 1994).

Beide auteurs (Matheron en Ueno – Negri en ook vele andere auteurs laat ik hier verder buiten beschouwing) gaan er van uit dat Spinoza weliswaar afstand neemt van Hobbes' individualisme, maar dat in zijn ideeën over de staatsvorming een *gelijkvormige en gelijktijdige ontwikkeling van alle individuen* beslissend blijft. Herlezing van het tweede hoofdstuk van de *Tractatus Politicus* heeft mij daarentegen het vermoeden gegeven dat Spinoza niet alleen over gelijkvormige individuen spreekt maar ook en bovenal over *verschillende soorten* individuen of anders gezegd: over individuen die zich op hetzelfde tijdstip in verschillende ontwikkelingsfasen of omstandigheden bevinden. Kortom: het gaat minder over individuen als over groepen of klassen. Dit vermoeden – en de daaruit te trekken conclusies – wil ik hier aan de lezer voorleggen. Ook op dit punt verschijnt het begrip *potestas* als belangrijke aanwijzing voor een gewijzigd gezichtspunt.

Nieuwe gezichtspunten in de *Tractatus Politicus*

De ethiek van Spinoza richt zich op de vervolmaking van de menselijke geest en op een verbetering van het menselijk bestaan in alle opzichten. De nadruk ligt daarbij op het gezichtspunt van de enkeling in verhouding tot de omgeving. Het gaat hier om een *unilateraal gezichtspunt*: de enkeling moet zijn bevrijding, zijn vrijheid, zijn redelijkheid en uiteindelijk zijn gelukzaligheid bevechten op de omstandigheden. De enkeling moet ontdekken wat wel en wat niet tot zijn uiteindelijke vervolmaking zal bijdragen. Ook in de *Ethica* heeft hij aandacht voor de eigen werking van die omgeving: het gezichtspunt van het krachtenspel. Maar dit gezichtspunt blijft in dienst staan van de schets van de ontwikkeling van één

(denkbeeldig) individu. Een afzonderlijke ontleding van het krachtenspel zelf komt nauwelijks aan de orde.

De politieke verhandeling die Spinoza vervolgens in de laatste jaren van zijn leven, 1675 en 1676, schrijft, maar nooit voltooit, geeft uitdrukkelijk meer aandacht aan dit krachtenspel. Speelde de wijze in de ethiek een bijna eschatologische hoofdrol (*E* 5P42S²), in de samenleving en de politieke ordening daarvan is dit niet vanzelfsprekend meer het geval. De overgrote meerderheid van de mensen bereikt nooit de toppen der volmaaktheid. De wijze wordt een tamelijk zijdelingse figuur (*TP* 1/5). Deze feiten moeten we overigens niet betreuren of vervloeken, maar tot uitgangspunt nemen van een politiek vertoog – indien we althans méér willen dan dromen van Gouden Tijden (*TP* 1/1). En bovendien zullen we moeten onderzoeken hoe de staatslieden in de praktijk de menigte bedwingen en de staat leiden. De ethiek geldt voor de enkeling: voor politiek bestaan andere regels (*TP* 1/2). Spinoza zet een nieuwe stap in zijn wending naar de politiek:

Toen ik dan mijn aandacht op de staatkunde richtte, heeft mij derhalve daarbij niet iets nieuws of ongehoords voor ogen gestaan, maar heb ik slechts datgene, wat met de praktijk {van de staatslieden – MT} optimaal overeenstemt, met een zekere en onbetwifelbare redenering willen bewijzen of uit de conditie zelf van de menselijke natuur willen afleiden. (*TP* 1/4)

Gegeven de centrale plaats die nu de staatslieden innemen in Spinoza's politieke verhandeling, is het te verwachten dat het begrip *potestas* een grotere nadruk zal krijgen. Spinoza heeft echter ook nog steeds een bijzonder belang in de politiek: de vrijheid die filosofie en wetenschap wordt gelaten door een goede staatsinrichting. De ontplooiing van het vermogen tot denken is en blijft de norm waaraan de staat moet worden getoetst:

Als we dan zeggen dat dat rijk het beste is, waar de mensen hun leven in eendracht doorbrengen, bedoel ik een menselijk leven, dat niet slechts in de bloedsomloop bestaat en andere dingen die aan alle dieren gemeenschappelijk zijn, maar dat vooral door de rede, de ware kracht en het leven van de ziel wordt gedefinieerd. (*TP* 5/5)

Spinoza weet natuurlijk heel goed dat de staat niet met het oog op dit doel tot stand is gekomen. Een belangrijk verschil tussen zijn twee politieke verhandelingen is dat in de *Tractatus politicus* de politieke wetenschap een vooraanstaande plaats inneemt. Hij heeft inmiddels kennis van zaken. Voor een belangrijk deel ontleent Spinoza deze kennis overigens aan de geschriften van de gebroeders De la Court (*Haitsma–Mulier* 1980; *Blom* 1981). Dat blijkt uit de gedetailleerdere bespreking van het oorlogsrecht, de staatsinrichting, de verdeling van functies in de overheid, de procedures van besluitvorming enzovoort. De aanwezigheid van deze 'realistische' politieke thema's heeft de inzet van de *Tractatus theologico-politicus*: het pleidooi voor de *libertas philosophandi*, doen verschuiven naar een apart hoofdstuk: de beste toestand van de staat. Het doel van de staatsinrichting is niet allereerst de bevordering van de wijsheid en het geestelijk leven, maar de zekerheid van de bevolking als geheel. De kracht van een staat is gelegen in zijn veiligheid (*TP* 1/6). Deze zekerheid kan worden verkregen door de staat een *duurzaam* karakter te geven. Dit programma vinden we terug in de ondertitel van de *Tractatus politicus*:

Tractatus politicus; In quo demonstratur, quomodo Societas, ubi Imperium Monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in Tyrannidem labatur, & ut Pax, Libertasque civium inviolata maneat. [Politieke Verhandeling waarin bewezen wordt, hoe een samenleving, ongeacht of daar nu een monarchistisch bewind dan wel een regentenbestuur is, moet worden ingericht, om te voorkomen dat men in een tirannie belandt en om ervoor te zorgen dat de vrede en de vrijheid van de burgers ongeschonden blijven.]

² Afkorting van *Ethica*, Deel 5, Propositio/Stelling 42, Scholium/Toevoeging.

Spinoza geeft drie verschillende benaderingen van dit probleem. Het zijn sluwe, maar kundige staatslieden geweest die er in geslaagd zijn het volk te bedwingen en zo een staat te vormen waarin in meerdere of mindere mate mensen eendrachtig samenleven (*TP* 1/3). Hier ligt de nadruk op de leer van de *summa potestas*. De vorming van de staat (dat wat staatslieden doen) kan vervolgens worden begrepen als een natuurlijk proces dat op gelijke wijze kan worden bestudeerd als het weer (*TP* 1/4). Dat is de natuurrechtsleer, waarin Spinoza de begrippen *potentia* en *potestas* laat optreden. Ten slotte kan de staatsvorming worden begrepen als het samengaan van en de samenwerking tussen mensen in een gemeenschap, die daartoe aangezet zijn door een gemeenschappelijk ervaren bedreiging, dan wel door een gemeenschappelijk voordeel (*TP* 2/13). We zien hier eenzelfde probleem opdoemen dat ook in de *Tractatus theologico-politicus* speelt: de natuurrechtelijke afleiding van de staat kan slechts wijzen op *mogelijkheden*. Spinoza's dubbelzinnige weifelen tussen een autoritaire en een democratische staatsvorm, tussen een vereniging van mensen die van bovenaf of die van onderaf tot stand komt, blijft daarmee voortbestaan.

Het verschil tussen de *Tractatus theologico-politicus* en de *Tractatus politicus* is allereerst de vorm van de uiteenzetting: voor een spinozist is dat ook een wezenlijk verschil. Het feitelijke verschil is het verschijnen van het begrip *potestas* (buiten de 'summa potestas'), waarmee Spinoza een natuurrechtelijke grondslag geeft van de machtsuitoefening in de staat – niet alleen die van de overheid, maar ook die van de ene mens over de andere. Het verschijnen van dit begrip maakt de 'oude' oplossing van het maatschappelijk verdrag overbodig. Spinoza verwijst overigens alleen in *TP* 4/6 naar het verdrag waarin de menigte haar recht aan de hoogste macht overdraagt. Het verschijnen van het begrip *potestas* betekent ook nog iets anders: Spinoza onderzoekt de betrekkingen tussen mensen, veeleer dan 'het natuurlijke recht van de enkeling' dat in de *Tractatus theologico-politicus* centraal stond.

Proto-maatschappelijke betrekkingen en klassenanalyse

Niet alleen het eerste hoofdstuk van de *Tractatus Politicus* toont de aarzelingen van Spinoza in zijn benadering van politieke zaken: de praktijk van politici, een natuurlijk proces of een samengaan van mensen. Ook het tweede hoofdstuk is allerm minst duidelijk over de vraag hoe nu een staat gevormd wordt. De betreffende paragrafen (*TP* 2/9-17) zijn een verzameling van tamelijk losstaande opmerkingen, of beter: conclusies uit de voorafgaande uiteenzetting over het 'natuurlijke recht'. Indien ieder, die buiten staatsverband leeft, een natuurlijk recht heeft om alles te doen wat hij vermag, dan

- zullen er verschillen in macht ontstaan tussen mensen (*TP* 2/9-11);
- zal geen enkele belofte (en dus geen enkel verdrag) op de lange duur stand kunnen houden (*TP* 2/12);
- zullen mensen die hetzelfde willen en samen gaan werken, meer macht hebben dan mensen die alleen blijven (*TP* 2/13);
- zullen mensen door hun passies meegesleept elkaars natuurlijke vijanden worden (*TP* 2/14);
- zullen mensen gaan inzien dat ze afzonderlijk machteloos staan tegenover de overmacht van de omgeving en bij elkaar beschutting zoeken (*TP* 2/15);
- zullen uit deze vereniging van mensen staten ontstaan die een gemeenschappelijk recht doen gelden tegenover anderen: enkelingen of andere staten (*TP* 2/16-17);
- zullen er lieden komen die zich dit recht mogen toe-eigenen en in naam daarvan de staatszaken mogen beheren (*TP* 2/17).

We moeten ons bedenken dat dit alles voortvloeit uit de onveranderlijke wetten van de natuur, hetgeen betekent dat elk van deze ontwikkelingen nooit ophoudt te bestaan, maar alleen door een krachtiger ontwikkeling kan worden getemperd. Het gaat om *verschillende mogelijke wegen* die de natuurlijke orde, waar het de betrekkingen tussen mensen betreft, kan inslaan. Wat we wel kunnen inzien is dat de ene ontwikkeling tot minder duurzame resultaten leidt dan de andere, en dat de ene ontwikkeling meer in overeenstemming met de rede lijkt dan een andere. Een maatschappelijk verdrag *kan* dus heel wel de grondslag van een staat vormen, maar hij zal waarschijnlijk niet erg lang stand houden als dit de enige grondslag is. De overmacht van de menigte daarentegen is voor een enkeling niet gemakkelijk te doorbreken en kan dus een duurzame grondslag van de staat vormen – tenzij de menigte uiteenvalt.

Bijzondere aandacht verdient evenwel de eerste ontwikkeling: de vorming van ongelijkheden tussen mensen. De resultaten van deze ontwikkeling lijken niet *per se* te verdwijnen zodra de macht van de menigte zich heeft bestendigd. De mogelijkheid blijft bestaan dat *sommigen* zich (al of niet onder leiding van één persoon) meester maken van het recht dat voortvloeit uit de macht van de menigte. Kortom, er kunnen meerdere ontwikkelingen tegelijk tot staatsvorming leiden en de samenstelling van die verschillende oorzaken lijkt de eigen aard van de staat te bepalen (monarchie, aristocratie, democratie – maar deze staatsvormen kunnen uiteraard verder gedifferentieerd worden). Kortom, de proto-maatschappelijke betrekkingen die tussen mensen in de zogenaamde natuurtoestand ontstaan (*TP* 2/9-11), kunnen blijven voortbestaan wanneer een staat eenmaal tot stand is gekomen en de staatsvorm blijven bepalen (*TP* 2/17). Dit wijst er op dat in Spinoza's politieke theorie plaats is voor een begrip van klassenverhoudingen – en wellicht van klassenstrijd.

Voorzover ik weet is nooit de vraag gesteld of Spinoza ook een plaats heeft in de voor-geschiedenis van het marxistische begrip van de klassenmaatschappij en de klassenstrijd. De reden daarvoor is wellicht dat die vraag op het eerste gezicht lijkt voort te komen uit een anachronisme. Zijn de begrippen 'klasse' en 'klassenstrijd' niet typerend voor een negentiende eeuwse denkwijze? Mij lijkt dat dit slechts voor een deel het geval is. Alleen voorzover als het gaat om het sociaal-economische kader waarbinnen deze begrippen voor ons een betekenis hebben gekregen, moeten we zeggen dat het begrip 'klasse' duidelijk een plaats heeft in de negentiende eeuw. Maar omgekeerd moeten we bedenken dat de vanzelfsprekendheid van klassen of standen, dat wil zeggen de *ongelijkheid* van enkelingen binnen een staatsgemeenschap, een gedachte is die veeleer kenmerkend is voor de geschiedenis vóór de negentiende eeuw. Immers, pas met de opkomst van het democratische denken wordt het bestaan van onderscheiden klassen in een staatsgemeenschap daadwerkelijk aangevochten. Wanneer we bijvoorbeeld Spinoza en Marx op dit punt zouden willen vergelijken, dan moeten we wellicht niet zozeer een tegenstelling zien tussen af- en aanwezigheid van een klassenanalyse, maar veeleer beide denkers plaatsen in een proces waarin de klassenanalyse zelf omgevormd wordt en waarin de termen worden gewijzigd.

Spinoza denkt ongetwijfeld in termen van groepen, ook al is niet altijd duidelijk hoe hij deze groepen precies definieert. Hij is geen moderne socioloog die uit is op een operationele classificatie van burgers in een samenleving. Maar dat er enige soorten van mensen bestaan, blijkt uit het gebruik van termen als 'wijzen', 'redelijke of vrije mensen', 'dwazen', of ook 'volk', 'menigte', 'patriciërs', de 'voornamen', 'knechten', 'vrouwen' enzovoort. Deze indelingen verwijzen enerzijds naar een neo-stoicijs onderscheid tussen wijsheid en verdwazing, anderzijds naar veelal aan het Romeinse Recht ontleende juridische terminologie, zoals die in de zeventiende eeuw gemeengoed was. Ik laat het aan de historici over om te onderzoeken welk verband er bestaat tussen de gangbare betekenis van deze termen en Spinoza's gebruik ervan.

Ook in dit licht is er dus reden om nader te onderzoeken wat de betekenis is van de proto-maatschappelijke betrekkingen die Spinoza in *TP* 2/9-11 invoert. De sleutel van mijn

onderzoek vormen, zoals gezegd, de begrippen *potentia* en *potestas*. Ik zal daarom mijn analyse van de genoemde paragrafen laten voorafgaan door een korte uiteenzetting over de rol van deze begrippen bij Spinoza.

De begrippen *potentia* en *potestas*

Het zou te ver voeren om hier Spinoza's gebruik van de begrippen *potentia* en *potestas* te onderzoeken. Ik heb dat elders uitvoerig gedaan (Terpstra 1990) en zal hier volstaan met enkele aanwijzingen die van belang zijn voor wat volgt.

Spinoza definieert *potentia* maar één keer terloops als 'kunnen bestaan' (*E* 1P11D2). Zijn gebruik van het begrip *potentia* wijst evenwel op een meer bijzondere betekenis: een effectieve, gekwalificeerde kracht, of ook: een 'daadwerkelijk wezen', een wezen in werking (*E* 2P3S en *E* 3P7D). Zo vinden we de betekenis van dit begrip in de godsleer, in de antropologie en in de natuurrechtsleer. Deze laatste samenhang is hier van toepassing. Deze algemene omschrijving maakt in feite onzichtbaar dat het gebruik van de term *potentia* in de teksten van Spinoza beslist niet altijd even duidelijk is. Ook in het tweede hoofdstuk van de *Tractatus Politicus* stoten we op een dubbelzinnigheid.

Spinoza maakt eigenlijk vooral een polemisch gebruik van het begrip *potentia*. Het vermogen om te bestaan en in het bestaan te volharden is niet een vermogen dat aan het wezen van eindige natuurlijke dingen toekomt, maar alleen aan Gods wezen (*TP* 2/2). Vervolgens verbindt Spinoza aan het begrip *potentia* een ander begrip: *jus*. (*TP* 2/3) Het bestaansrecht van elk ding kan worden herleid tot het bestaansrecht van de natuur of – wat hetzelfde is – van God. Met andere woorden: niet alleen koningen bestaan en regeren door goddelijk recht, maar elk natuurlijk ding bestaat en werkt krachtens goddelijk recht. Het goddelijk of natuurlijk recht verliest daarmee de betekenis van *voorrecht*: dat is de (impliciete) polemische rol van dit begrip. Toch heeft niet elk ding of natuurlijk wezen evenveel bestaansrecht, maar alleen zo veel als het in *potentia* een ander natuurlijk ding overtreft dat zijn bestaansrecht aanvecht. Dat het hier niet alleen om een louter *kwantitatief* verschil in macht gaat, maar ook om een *kwalitatief* verschil, blijkt al snel (*TP* 2/4-8 en *TP* 2/11). Maar op dit punt wordt de betekenis van het begrip ook problematisch. De term wordt nu niet alleen verbonden met de wetten van de natuur (Gods wezen), maar ook met de wetten van de natuur van elk afzonderlijk ding – kortom met het wezen van elk natuurlijk ding. En dat werd eerder ontkend. Macht moet uiteraard de macht van 'iets' zijn en is als zodanig betrokken op het wezen van dit 'iets'. Dit zal echter betekenen dat een nader onderzoek van machts- of krachtsrelaties inzicht in het wezen van de dingen vooronderstelt en dus eigenlijk secundair wordt. Ik kom op dit punt nog terug in mijn slotopmerkingen.

Het begrip *potestas* staat grofweg gezegd voor macht opgevat als de bevoegdheid of het vermogen om zaken en personen te beïnvloeden, te controleren of te beheersen. In tegenstelling tot *potentia*, dat betrokken is op afzonderlijke zaken, heeft *potestas* te maken met *relaties* tussen mensen of tussen mensen en dingen. Doorgaans gebruikt Spinoza het begrip in de klassieke, juridische betekenis van macht, bijvoorbeeld in 'summa potestas' (hoogste macht, overheid).

De term *potestas* wordt door Spinoza gebruikt in een negatieve en in een positieve betekenis. De negatieve betekenis komt vaak voor als Spinoza wil aangeven dat iets *niet* in iemands macht ligt. Zo schrijft hij:

Het ligt niet in de macht (*in potestate non esse*) van ieder mens afzonderlijk altijd zijn verstand te gebruiken en op het hoogste punt van de menselijke vrijheid te blijven. En toch streeft ieder zo veel hij kan om in zijn bestaan te volharden en omdat ieder zo veel recht heeft als hij macht (*potentia*) bezit, zo zal ieder, wijze of dwaas, wat hij ook probeert of doet, dit met volledig recht van de natuur proberen of doen. (*TP* 2/8)

De uitdrukking dat iets niet in iemands macht (*in potestate*) ligt, geeft dus aan dat er een grens is aan de *potentia* van een persoon. De *potentia* van de enkeling is een bepaald of begrensd vermogen (*quantum in se est*). Binnen deze grenzen evenwel is dit vermogen daadwerkelijk en effectief: een kracht die niet uit zichzelf kan ophouden met werken. Een kracht (*potentia*) die werkt en daadwerkelijk macht uitoefent over zaken of andere personen is een *potestas* in de positieve betekenis, zoals bijvoorbeeld in de volgende zin:

In de natuur is er immers niets, waarvan men met recht kan zeggen, dat het aan de een en niet aan de ander toekomt; alles behoort toe aan allen, of beter aan diegenen die de macht hebben (*potestatem habent*) iets voor zich op te eisen. (*TP 2/23*)

De verhouding tussen een dergelijke machtsaanspraak (*potestas vindicandi*) en de *potentia* van de mens is in Spinoza's tekst overigens niet geheel duidelijk. De reden daarvoor zal aanstonds blijken.

Alvorens ons op de tekst van Spinoza te concentreren, moet ik eerst nog een korte toelichting geven op een begrippenpaar dat hij weliswaar niet met zo veel woorden gebruikt, maar – naar ik meen aan te tonen – stilzwijgend een beslissende rol speelt in zijn gedachtegang: *potestas in se* en *potestas in alios*. Ik ontleen deze begrippen aan Hugo Grotius, die over het vermogen om zedelijk te handelen schrijft:

De rechtsgeleerden geven deze vaardigheid de naam “het zijne”; dit zullen we later “recht in eigenlijke zin” noemen. Het omvat zowel de macht over zichzelf, ook wel vrijheid genoemd, als de macht over anderen, zoals die van de vader of de heer: het eigendomsrecht...’ [*Facultatem Iurisconsulti nomine Sui appellant: nos posthac proprie aut stricte dictum appellabimus: sub quo continentur Potestas, tum in se, quae libertas dicitur, tum in alios, ut patria, dominica: Dominium (...)*] (Grotius 1625, 1.1.5)

De *potestas in se* geldt voor zover iemand niet onder een *potestas in alios* valt. Zo is de macht van de vader ten dele weer ondergeschikt aan de macht van de koning. Ook bij Grotius lijkt het thema van vrijheid en knechtschap slechts te spelen voor zover wordt afgezien van de aanwezigheid van hogere machten (overheden). Een mens is onderworpen (vrouw, kind, slaaf), een vrij man of een gezagdrager. Welnu, dit onderscheid tussen *potestas in se* en *potestas in alios* speelt ook een rol in de *Ethica* (in het bijzonder in het voorwoord van het vierde boek), zij het niet als een strikt juridisch onderscheid.

II De natuurlijke rangorde

We hebben nu voldoende voorkennis om een uitvoerige ontleding te bieden van de genoemde drie paragrafen (*TP 2/9-11*). In de eerste van deze paragrafen vinden we ook duidelijk de echo van het begrippenpaar *potestas in se* en *potestas in alios* terug:

Een ieder staat zo lang onder het recht van een ander, als hij in diens macht is, en hij is in zover onder eigen recht als hij in staat is alle geweld te weerstaan, het hem aangedane onrecht naar eigen goeddunken te wreken, en in absolute zin voor zover hij in staat is naar eigen inzicht te leven. (*TP 2/9*)

Deze korte paragraaf bevat iets raadselachtigs. Het raadsel is de onduidelijkheid van een derde groep mensen: de mensen die andere mensen in hun macht hebben. Het oplossen van dit raadsel is het onderwerp van dit tweede deel van mijn artikel. De letterlijke tekst spreekt in strikte zin niet over een betrekking tussen mensen, maar over een onderscheid tussen mensen. Volgens Matheron (1986, 188) maakten de antieke denkers dit onderscheid reeds in alle duidelijkheid en zou Spinoza dit onderscheid vervolgens duiden als een *effect* van een politiek die slechts uit is op nut en effectiviteit (Idem, 198–199). Hij ziet de raadselachtige afwezigheid niet.

Het eerste onderscheid tussen drie ‘klassen’

Bekijken we nu eerst het onderscheid dat Spinoza maakt. In de laatste soort mens herkennen we de enkeling die op grond van zijn macht (*potentia*) het natuurlijke recht daadwerkelijk geniet. In de eerste soort mens vinden we een enkeling terug die bij gebrek aan macht van dit recht niet of nauwelijks gebruik kan maken. Dit soort mensen raakt afhankelijk van anderen. Er zijn dus mensen die onder het recht van een ander vallen: zij vormen groep A. Er zijn ook mensen die hun eigen leven bepalen en onder eigen recht staan: zij vormen groep C. Omdat Spinoza *niet* zegt dat de laatsten ook degenen zijn onder wier recht de eersten vallen, lijkt het hier inderdaad slechts om een onderscheid en niet om een betrekking tussen soorten mensen te gaan. Beide groepen hoeven niets met elkaar te maken te hebben.

Matheron (Idem, 196 e.v.) houdt vast aan een andere tweedeling die natuurlijk snel kan worden afgeleid uit deze en de volgende paragraaf. We hebben dan nog een derde soort mensen nodig, degenen die macht uitoefenen (*TP 2/10*): zij vormen groep B. Matheron ziet alleen een *betrekking* tussen de groepen A en B. Groep C, de vrije mensen, wijzen of filosofen, vallen bij hem buiten het kader (Idem, 207). Deze groep, waarvan Spinoza deel uitmaakt, kijkt slechts afwisselend hoofdschuddend en klinisch naar het politieke toneel. Deze interpretatie doet echter geen recht aan de kwestie die hier aan de orde is: het verklaren van staatsvorming uit de natuurlijke orde.

Bekijkt men de paragraaf vanuit het standpunt van Matheron dan lijkt Spinoza slechts het onderscheid tussen knechtschap en vrijheid uit de *Ethica* te hernemen. Dit is echter maar ten dele het geval. In de *Ethica* gaat het immers alleen om de *potestas in se*, een macht die gesteld wordt tegenover de *potestas* van de fortuin (*E 4Praef*). In de *Tractatus Politicus* gaat het echter niet om de omstandigheden (*Fortuna*) in het algemeen, maar om betrekkingen tussen mensen en de rol die de macht daarin speelt. Voordat er een staat tot stand kan komen, moeten immers alle mensen betrekkingen aangaan: de mensen die in eigen recht staan, kunnen niet los beschouwd worden van de andere mensen. Het misleidende van de tekst is evenwel het (schijnbaar) ontbreken van het beslissende begrip: *potestas in alios*. De toepassing van het onderscheid tussen vrijheid en knechtschap op betrekkingen tussen mensen veronderstelt echter dat er mensen zijn die (bewust of onbewust) macht over anderen uitoefenen. Er is, zoals gezegd, nog een derde groep (B) in het spel. Op de plaats van de fortuin komen mensen te staan.

Spinoza spreekt slechts over twee soorten mensen: degenen die wel en degenen die niet in eigen recht staan. In de volgende paragraaf spreekt hij over de wijze waarop mensen macht uitoefenen. Maar welke soort mensen oefenen macht uit over andere mensen? Vallen *potestas in se* en *potestas in alios* noodzakelijk samen? Zijn dan degenen die macht uitoefenen over andere mensen dezelfde mensen die in eigen recht staan? We mogen in Spinoza's geest aannemen dat er mensen zijn die alleen hun eigen leven bepalen en onder eigen recht staan *zonder* over anderen zeggenschap te hebben. Kortom, het onderscheid uit *TP 2/9* maakt een verdeling in drie groepen noodzakelijk:

- Groep A: mensen die leven onder het recht van een ander (dat wil zeggen: *sub alterius potestate*).
- Groep B: mensen die dit recht over anderen uitoefenen (*potestas in alios*).
- Groep C: mensen die onder eigen recht vallen (*potestas in se*).

In de zojuist aangehaalde paragraaf is slechts sprake van de groepen A en C, die elkaar niet kunnen overlappen: ieder behoort ofwel tot de ene, ofwel tot de andere groep. (Uiteraard wordt de kwestie ingewikkelder als we, meer overeenkomstig de werkelijkheid, ervan uitgaan dat de meeste mensen soms wel en soms niet onder eigen recht staan.) Groep B komt niet direct ter sprake, maar moet wel bestaan: als er mensen zijn die onder het recht van een ander

leven, dan moet deze ander er wel zijn. Deze groep komt niet ter sprake omdat ze noodzakelijk verondersteld moet worden: de groepen A en B vormen elkaars spiegelbeeld. Groep C valt buiten deze spiegeling.

Men zou kunnen tegenwerpen dat groep B niet noodzakelijk uit mensen hoeft te bestaan. Spinoza zal ook van mensen die zich door hun begeerte of aandoeningen laten leiden, en die zich aldus laten bepalen door uitwendige oorzaken, zeggen dat ze in groep A vallen. De verdeling van mensen in de groepen A en C is zeker een vervolg op de voorafgaande bespreking van de rol van de begeerte en van de rede in de natuurlijke toestand (*TP* 2/5–8). Men zou verder kunnen tegenwerpen dat de ‘ander’ die het recht bepaalt voor groep A niet een mens behoeft te zijn, maar bijvoorbeeld een stelsel van wetten kan zijn. Dit laatste is hier, in de natuurlijke toestand, niet het geval. Wel kunnen we vermoeden dat de in deze paragraaf indirect opgevoerde groep B niet voor niets ‘leeg’ is: dat hangt mede samen met Spinoza’s idee dat de beste staat functioneert *als of* affecten geen rol spelen, dus *als of* het niet mensen zijn die macht uitoefenen in de staat (*TP* 1/6).

Niettemin, tussen de natuurlijke toestand en de beste staat moet zich een overgang bevinden, die door mensen vanuit hun natuurlijke aanleg zal moeten worden doorgevoerd.

Ik ga er dus van uit dat groep B in de natuurtoestand uit één of meer mensen bestaat. Behoort groep B nu bij groep A of bij groep C? Groep B kan geheel en al, op één persoon na, onder groep A vallen. Dat is het geval in een alleenheerschappij, waarbij de heerschappij over de onderdanen door de alleenheerser wordt overgedragen aan zijn dienaren. Spinoza zal echter betogen dat een monarchie in strikte zin nooit kan bestaan: elke monarchie is in werkelijkheid een aristocratie (*TP* 6/5). Groep B moet daarom een minimale grootte hebben – een centraal thema in de constitutionele leer van de *Tractatus Politicus*. Maar gesteld dat een monarchie wel mogelijk is, dan blijven de dienaren onder het recht van de alleenheerser staan en behoren in die zin bij groep A, ook al heersen zij op hun beurt over andere leden van groep A. De heersende groep kan ook groter zijn: Spinoza zal deze mogelijkheid onderzoeken in de hoofdstukken over de aristocratie en de democratie. Dit nu is de samenhang tussen *TP* 2/9–11 en *TP* 2/17: de begin- en eindparagrafen van het deel over staatsvorming.

Moeilijker is de vraag of, en zo ja hoe, de groepen B en C elkaar overlappen. Er zijn verschillende mogelijkheden. Gegeven groep A, moet er een groep B zijn die voor groep A bepaalt onder welk recht zij staat. Groep B kan, volgens het voorafgaande, verdeeld worden in een groep A en een groep B, deze laatste wederom in een groep A en een groep B enzovoort. Zo ontstaat een *rangorde*, waarin aan de top in ieder geval een groep B1 moet staan, die de hoogste macht (*summa potestas*) heeft over anderen, met inbegrip van het andere deel van groep B, hierna te noemen groep B2, die over groep A heerst. Valt het hoogste deel van groep B nu samen met groep C? Het antwoord op deze vraag schorten we even op totdat we groep C apart besproken hebben.

We kunnen nu evenmin antwoord geven op de vraag welke betrekking er bestaat tussen de twee, in de aangehaalde paragraaf genoemde, groepen mensen, A en C. Wat we kunnen vaststellen is dat het om een *proto-maatschappelijke* betrekking tussen drie groepen gaat (waarvan Spinoza de tweede niet bij naam noemt): ondergeschikten, machtigen en vrije mensen. Proto-maatschappelijk, want we bevinden ons nog in de natuurlijke toestand, waarin de betrekkingen tussen de mensen nog niet in wetten geregeld zijn en slechts kunnen voortbestaan zolang de aanvankelijke machtsverhouding gehandhaafd blijft.

Naast deze niet nader aan te geven proto-maatschappelijke betrekking is er ook sprake van een eerste *rechtsverhouding* in de natuurlijke toestand. Leven onder eigen recht sluit niet een betrekking met anderen uit, maar ook niet noodzakelijk in. Mensen in groep C kunnen in afzondering leven, zoals de wijze van de *Ethica*, die zich immuun maakt voor de invloeden uit de omgeving door zich allereerst te richten op God en minder op de vergankelijke zaken uit de menselijke wereld. Voor zover er echter sprake is van een betrekking tot een of

meerdere andere mensen, dan is deze ofwel een betrekking van overheersing (delen van de groepen B en C vallen dan samen), ofwel een betrekking tussen gelijken (leden van groep C onderling).

De rechtsbetrekking, waarvan hier sprake is, is het gevolg van de botsing tussen enkelingen, een botsing die voortkomt uit het feit dat ieder zich door zijn begeerte laat leiden. Echter, voor een deel gaat het ook om een redelijke betrekking, want ze is in ieder geval gericht op het behoud van de mensen. Deze rechtsverhouding is en blijft een betrekking tussen mensen, en heeft niet als oogmerk de opheffing van de betrekking door de vernietiging van een ander. Ze is, tot op zekere hoogte (zie *TTP* 16 over het verschil in gehoorzaamheid bij slaven, kinderen en onderdanen), zelfs gericht op het nut van – in ieder geval een deel van – de mensen, te weten degenen die niet onder het recht van een ander staan. Bovendien kunnen we uit het voorafgaande afleiden dat degenen die deze macht (*potestas*) hebben over meer deugd en volmaaktheid beschikken, dan degenen die aan deze macht zijn onderworpen. Het verschijnen van een nieuwe term, *potestas*, doet echter vermoeden dat deze verbinding van een affectieve en een redelijke betrekking, een kwalitatief andersoortige betrekking is.

Waarin ligt dit kwalitatieve verschil? Vergeleken met betrekkingen die uitsluitend door de begeerte worden bepaald, heeft deze betrekking een zekere *duurzaamheid*, en is ze wezenlijk *ongelijk*: de een heeft meer deugd en volmaaktheid, en bijgevolg meer macht en vrijheid, dan de ander. Bovenal, maar Spinoza benoemt dit nog niet in deze termen, gaat het hier om een rudimentaire vorm van de formele structuur *bevel-gehoorzaamheid*.

De dynamiek van de machtsuitoefening (*potestas*)

Dat groep C wel degelijk in betrekking staat tot de andere twee groepen kunnen we afleiden uit de volgende twee paragrafen die ik van plan was hier uitvoeriger te onderzoeken. Ik herinner eraan dat we ons bevinden in de natuurlijke toestand, waar niets zeker is en waar alles mogelijk is ‘behalve wat niemand begeert en wat niemand vermag’ (*TP* 2/8). De indeling in groepen is verre van zeker en duurzaam: vandaar de voorwaardelijke formulering van Spinoza, dat iemand *zolang* onder het recht van een ander leeft als de laatste macht heeft over de eerste. Alles hangt af van de doelmatigheid van de middelen waarover de machtigen beschikken. Spinoza onderscheidt vervolgens vijf manieren om macht (*potestas*) uit te oefenen, wat tegelijk ook vijf vormen zijn die het recht en de macht kunnen aannemen. Deze reeks van vijf vormen van machtsuitoefening zijn: iemand vastzetten, iemand ontwapenen, iemand vrees inboezemen, iemand weldoen of hoop geven, iemand bedriegen (*TP* 2/10-11; Klever 1985, 101).

Strikt genomen heeft Spinoza dit begrip van *potestas* reeds in de *Tractatus theologico-politicus* naar voren gebracht, maar daar wordt het slechts gebruikt met betrekking tot de overheid en niet in de natuurrechtsleer. Het nieuwe is dus dat nu het begrip *potestas* als macht van de enkeling verschijnt. Voorheen werd het begrip *potestas* vooral gebruikt om de (relatieve) heerschappij van het verstand over de aandoeningen te benoemen, en in het verlengde daarvan de macht van de overheid die de aandoeningen in de gemeenschap beheerst. Deze laatste *potestas* omvatte weliswaar ook de middelen die hier genoemd worden, maar deze verschijnen slechts in het licht van de affectbeheersing. Nu worden deze middelen ook opgenomen in de natuurrechtsleer om de staatsvorming als praktijk te begrijpen.

Ik zal nu de vijf machtsmiddelen wat uitvoeriger bespreken en bezien welke conclusies we daaruit kunnen trekken over de relaties tussen de drie groepen.

1. Men kan een ander uitschakelen door hem vast te houden. Zo hoeft men een ander, van wie men nadeel vreest bijvoorbeeld, niet te vernietigen. Een betrekking blijft bestaan, zolang deze toestand voortduurt. Deze betrekking levert uiteraard weinig op: men heeft slechts een bepaalde macht over het lichaam van een ander. Deze laatste

kan zich niet bewegen. Men heeft nauwelijks of geen macht om de ander bevelen te geven, want zolang hij gebonden is, is zijn bewegingsvrijheid beperkt. Men heeft bovenal geen macht over zijn ziel: in deze blijft de gebonden mens zelfstandig (als hij dit voordien ook was).

2. Hetzelfde geldt voor ontwapening, waardoor men iemand zijn wapens, zijn middelen om zich te verdedigen of om te ontsnappen, ontnemt. Ook hier heeft men slechts macht over het lichaam van een ander. Deze manier heeft eveneens slechts nut indien men een ander wenst uit te schakelen zonder hem te vernietigen. Wil men echter een ander tot bepaalde handelingen bewegen, dan moet men andere manieren van machtsuitoefening gebruiken.
3. Macht over lichaam en ziel van een ander verkrijgt men door die ander vrees aan te jagen. Meer zegt Spinoza hierover niet op deze plaats. Zijn politieke filosofie is er echter op gericht deze vorm van machtsuitoefening zo veel als mogelijk uit te bannen, omdat ze uiterst onzeker is. In de natuurlijke toestand evenwel is de vrees de belangrijkste macht, die mensen in knechtschap houdt (zelfs zo, dat mensen datgene wat ze vrezen, alleen daarom al voor machtig houden).
4. Macht over lichaam en ziel van een ander verkrijgt men ook door die ander door weldaden aan zich te binden. In zekere zin valt deze vorm van machtsuitoefening onder de vorige, voorzover als er bij de ander een vrees kan ontstaan de voordelen te verliezen als hij niet naar de zin van de weldoener leeft. Onderdanigheid of gehoorzaamheid kan ook voortkomen uit de hoop op een toekomstig voordeel. Spinoza vertelt ook hierover weinig meer.
5. Macht over de ziel van een ander heeft iemand als hij er in slaagt de ander te bedriegen: het oordeelsvermogen van de ander valt dan onder zijn recht. De ander kan zich slechts wapenen tegen bedrog en misleiding door een juist gebruik van de rede. Wie de rede het best gebruikt, loopt de kleinste kans op deze wijze zijn zelfstandigheid te verliezen.

Men kan dus macht uitoefenen over een ander door inwerking op zijn lichaam of door inwerking op zijn ziel, of door beide te doen. De eerste vorm (1 en 2) heeft zekere nadelen: iemands ziel blijft zelfstandig. De machtsuitoefening is slechts negatief (hinderen, voorkomen, uitschakelen). Zodra het lichaam weer vrij kan bewegen, is de macht verdwenen. Het voordeel lijkt te zijn dat, indien men niet méér wil dan iemand uitschakelen, dit het meest eenvoudige middel is. (Spinoza oordeelt hier naar mijn mening wat lichtvaardig. Zijn oordeel is slechts geldig voor de weinigen die hun geestelijke vrijheid weten te bewaren ook als zij gevangen worden gehouden of anderszins lichamelijk worden bedwongen. Spinoza lijkt nauwelijks verschil te zien tussen een gevangenis en een studeerkamer.)

De tweede vorm (3, 4 en 5) heeft als voordeel dat men een ander tot op zekere hoogte kan laten doen wat men wil, zolang men er in slaagt aan te sluiten bij de gemoedsbewegingen van de ander (vrees, hoop, twijfel). Het nadeel is dat men van de ander niet alles kan willen, en minder naarmate die ander een beter gebruik van de rede weet te maken. Het bedrog is in dit geval vrijwel uitgesloten, wat ook kan betekenen dat hoop en vrees minder kans maken. De macht van de ene mens over de andere blijft afhankelijk van de kwalitatieve betrekking tussen beiden als waarnemende en denkende wezens.

Het voordeel dat Spinoza allereerst in de tweede soort van machtsuitoefening ziet, is dat degenen die over de rede beschikken, hier het meest vrij zijn, het minst onder de macht van een ander vallen en dus het meest in eigen recht staan.³ Hier staat *potestas in alios* tegenover

³ [Toevoeging 2013] Dat de rede ook iemand kan helpen ‘misbruik’ te maken van de zwakheden van een ander blijft hier door Spinoza onbesproken: de rede is slechts een middel om te ontsnappen aan de poging tot machtsuitoefening door de ander, niet zelf een instrument van de macht.

potestas in se; de laatste steunt op *potentia (cogitandi)*. De menselijke macht (*humana potentia*) wordt meer door geesteskracht dan door lichaamskracht bepaald (TP 2/11). Deze menselijke macht kan zich het best ontplooiën in een omgeving waar weinig lichaamskracht vereist wordt, en waarin allereerst de krachtmeting van de geestelijke vermogens de machtsverhoudingen bepaalt.

Spinoza lijkt wederom allereerst geïnteresseerd te zijn in de tweedeling tussen geknechte en vrije geesten, een tweedeling die we eerder bespraken. De redelijke mens is erop uit een omgeving te scheppen waarin de rede kan gedijen en zal anderen helpen om een juist gebruik van de rede te maken – dit laatste behoort tot de vereiste omgeving en is ook in het belang van de redelijke en vrije mens.⁴ De wijze is evenwel niet geneigd macht over anderen uit te oefenen, met uitzondering wellicht van de vierde vorm: zijn wijsheid zou bijvoorbeeld anderen aan hem kunnen binden. Anderen vasthouden of gevangen zetten, anderen vrees aanjagen of misleiden, behoort niet tot de aard van een wijze. Zijn er slechts wijzen dan is machtsuitoefening niet nodig. Wanneer daarentegen niet ieder wijs en redelijk is, wordt het de wijze uiterst moeilijk gemaakt redelijk te blijven. Immers, hij kan verkiezen machteloos te blijven door af te zien van vormen van machtsuitoefening die niet met de rede stroken, of hij kan zijn geduld verliezen en naar onredelijke machtsmiddelen grijpen. Of, nog een mogelijkheid, hij kan dit werk aan anderen overlaten ...

Verdere differentiëring van de klassenverhoudingen

Nu we de gedragslijn van de wijzen wat nader bekeken hebben, kunnen we een en ander verwerken in de theorie van de rangordening der groepen. Groep C (de onafhankelijke en wijze mensen) lijkt weinig geneigd om deel uit te maken van groep B (de machtigen). Groep B kan, zo hebben we gezien, niet geheel en al samenvallen met groep A (de geknechten). Er blijft kortom nog een verschil tussen groep B1 – die anderen onder zijn macht heeft en zelf onder niemands recht valt – en groep C, die onder niemands recht valt maar ook nauwelijks of geen macht over anderen uitoefent. Beide groepen vallen samen voor zover ze in eigen recht staan, maar vallen uiteen in de manieren waarop ze aan dit recht uiting geven: machtsuitoefening over anderen, of daarentegen vrijheid en macht over zichzelf. De klasse van vrije mensen, oftewel de politieke en intellectuele elite (de groepen B1 en C), die niet onder het recht van een ander staat, is bijgevolg *verdeeld*. Deze klasse is verdeeld in een groep B1 die eigenmachtig is geworden door middel van geweld, dreigementen, beloften, weldaden en bedrog (*potestas*), en een groep C die eigenmachtig is geworden door eigen vermogen (en wellicht ook weldaden, maar dit slechts als vorm van zelfbescherming), dat wil zeggen zonder opzet om een ander te knechten (*potentia cogitandi*).⁵

De ‘overheerste klasse’, groep A, waaronder in dit geval een deel van groep B valt (B2), kan ook nog verder worden verdeeld als we rekening houden met het feit dat machtsuitoefening verschillende vormen kan aannemen. Grofweg gezegd kunnen we dan nog drie subgroepen vormen:

- mensen die ondanks hun vermogens toch overheerst worden, bijvoorbeeld door geweld: groep A2;
- mensen die te weinig vermogen om in eigen recht te kunnen staan: groep A1 (zie TP 11/3–4: de macht (*potestas*) van mannen, ouders, heren enzovoort.)
- mensen die geestelijk geheel vrij zijn maar zich op grond van redelijke overwegingen schikken naar de macht van een ander: groep C2.

⁴ Voor een bewijs van deze stelling verwijs ik naar E 4P67 e.v. en naar Matheron 1969.

⁵ [Toevoeging 2013] Vergelijk dit met wat in het eerste boek van Plato's *Politeia* in de discussie tussen Socrates en Thrasymachus over macht of kracht wordt gezegd.

Ik vat de bovenstaande analyse samen. Spinoza heeft in de door ons onderzochte paragrafen in feite twee verschillende maatstaven naar voren gebracht om proto-maatschappelijke betrekkingen te kunnen waarnemen. De eerste is het onderscheid tussen ‘in eigen recht staan’ en ‘onder het recht van een ander staan’. De tweede is het onderscheid tussen ‘in eigen recht staan op grond van machtsuitoefening (*potestas*)’ en ‘in eigen recht staan op grond van eigen geesteskracht of vermogen (*potentia*)’. We kunnen nu met deze maatstaven de mensen verdelen in zes groepen, waarvan de grootte en de macht zal worden *bepaald door de structuur van het geheel*. Alle groepen heb ik al genoemd. Ik zet ze nog eens op een rijtje.

(1a) Degenen die in eigen recht staan op grond van hun macht (*potestas*) over anderen. (B1)

(1b) Degenen die in eigen recht staan op grond van eigen geesteskracht (*ex Mentis fortitudine*) of vermogen (*potentia*). (C1)

(2a) Degenen die macht (*potestas*) uitoefenen over anderen maar zelf onder het recht van een ander staan. (B2)

(2b) Degenen die in eigen recht staan op grond van een eigen vermogen (*potentia*), maar zich schikken naar de macht (*potestas*) van een ander. (C2)

(3a) Degenen die onder het recht van een ander staan op grond van onvermogen (*impotentia*) en op grond van de macht (*potestas*) van een ander. (A1)

(3b) Degenen die op grond van eigen vermogen (*potentia*) in eigen recht zouden kunnen staan als de macht (*potestas*) van een ander hen niet van het eigen recht had beroofd. (A2)

Hieruit blijkt allereerst dat *potestas* en *potentia* niet voor hetzelfde staan, en dat het zelfs niet zo is dat de een vanzelf tot de ander leidt: *potestas* kan men bezitten zonder dat men in voldoende mate over *potentia* (*mentis*) beschikt, en omgekeerd houdt het beschikken over *potentia* eigenlijk nauwelijks in dat men *potestas in alios* bezit. Dit geldt uiteraard zolang als Spinoza vasthoudt aan de impliciete definities: *potestas* is de grond van recht hebben over een ander (met de genoemde vijf middelen), *potentia* is een grond van in eigen recht staan. In dit laatste schuilt een valstrik: de andere grond van in eigen recht staan is *potestas*.

Wie alleen op de terugkeer van belangrijke elementen uit de *Ethica* in de *Tractatus Politicus* let, zal ontgaan wat Spinoza in deze korte paragrafen toevoegt. Ik zal in het derde deel nog terugkomen op de vraag waarom het voor de hand kan liggen dit nieuwe aspect over het hoofd te zien. Mijn interpretatie daarentegen laat zien dat de proto-maatschappelijke betrekkingen tussen mensen (soorten mensen of groepen/klassen) tezamen een proto-maatschappelijke structuur vormen, die bovendien een *dynamisch moment* bevat. Het gaat immers om onbestendige betrekkingen: niet alleen draait de uitoefening van macht grotendeels rond het beïnvloeden van affecten, ook hangt de doelmatigheid ervan af van de ontwikkeling van het denkvermogen. Dit dynamische moment drukt zich in de proto-maatschappelijke betrekkingen uit als een strijd tussen groepen, of zo men wil: als *klassenstrijd*. Grofweg gezegd bestaat de dynamiek in twee aan elkaar tegengestelde bewegingen binnen de proto-maatschappelijke structuur. Beide bewegingen zijn reeds in de ondertitel van de *Tractatus politicus* (zie eerder) opgenomen. (Zie Balibar 1985 (a), 71 en TP 6/4).

De eerste beweging: *Groep C wordt groter en machtiger*. Dat wil zeggen: een groter deel van een gegeven groep mensen die met elkaar in betrekking staan, maakt een juist gebruik van de rede. Meer mensen staan bijgevolg op grond van hun eigen vermogen in eigen recht, zonder dat dit recht steunt op macht over anderen. Groep B wordt kleiner en dat heeft weer

gevolgen voor de aard van de machtsuitoefening: een geringer aandeel van een politiek van geweld, vrees en bedrog. Er komt ruimte vrij voor groep A: meer mensen krijgen de kans hun vermogens, vooral hun geestelijke vermogens, te ontwikkelen. Deze mensen schuiven door naar de groep van vrije mensen, waardoor groep C groter wordt enzovoort. Natuurlijk zullen er mensen blijven die niet in staat zijn om hun eigen leven te bepalen (A1), en dus ook mensen die dit voor hen moeten bepalen (B2): deze groepen zullen echter steeds kleiner worden en bovendien zal groep B steeds meer ‘ondergeschikt’ worden aan groep C. Samen-gevat is dit een beweging die de macht van de heersers verkleint ten gunste van de vrijheid van de burgers: een grotere doorstroom vanuit A naar C ten koste van B. Deze beweging gaat uiteindelijk richting ‘beste staat’ (TP 5/5).

De tweede beweging: *Groep B1 wordt groter en machtiger*. Dat wil zeggen: het juiste gebruik van de rede neemt af in de kringen van de heersende klasse. Dat heeft belangrijke gevolgen voor de machtsuitoefening. Geweld, bedrog en bedreigingen nemen een steeds grotere plaats in. Aangezien een dergelijke politiek op meer weerstand stuit, zal (dreiging met) geweld vervolgens alleen maar toenemen. De groei van B1 zal dan ook B2 groter maken, want een dergelijke politiek vereist meer mankracht. Groep C zal aan de andere kant slinken, dat wil zeggen: verliest haar zelfstandigheid. Ze schikt zich min of meer vrijwillig in de macht van B (groep C2) of wordt gedwongen zich te schikken (groep A2). De mogelijkheden voor mensen uit groep A om hun vermogens te ontwikkelen en aan macht (*potentia*) te winnen wordt steeds geringer: er is geen of nauwelijks doorstroom naar boven. De knechting van een groot deel van de bevolking is een feit. Deze beweging gaat dus richting tirannie.

III Proto-maatschappelijke betrekkingen en staatsvorming

We zijn nu toe aan de conclusies die uit deze gedetailleerde analyse van drie paragrafen kunnen worden getrokken. Laat ik beginnen met enkele opmerkingen over de proto-maatschappelijke structuur.

Ten eerste zal het lot van de grote massa van de bevolking (A, C2 en ten dele ook B2) afhankelijk zijn van de *samenstelling van de heersende klasse*, van de vraag dus of deze in meerdere of mindere mate uit redelijke mensen bestaat. Veel hangt af van de vraag welk soort macht in het spel is: *potentia (cogitandi)* of *potestas*. Toch is de bevolking niet bij voorbaat machteloos, ook al staat ze niet in eigen recht: hoe meer leden van groep A hun geestelijke vermogens ontwikkelen, hoe geringer de mogelijkheden worden van de heersers om macht uit te oefenen. Een ontwikkelde bevolking kan alleen door geweld onderdrukt worden, maar zoals we gezien hebben, heeft een dergelijke machtsuitoefening voor de heersers maar een beperkt nut.

Ten tweede moet bedacht worden dat Spinoza deze gedachten ontwikkelt voor de natuurlijke toestand, waarin alleen het recht van de natuur geldt: een bepaalde toestand duurt zolang als de samenstellende delen in natuur en macht gelijk blijven. Een recht bestaat zolang als het op de genoemde vormen van machtsuitoefening (*potestas*) berust, en zolang als deze doelmatig zijn. Er bestaan met andere woorden geen duurzame betrekkingen: van een structuur met ‘klassenverhoudingen’ is slechts sprake voor zover de algehele beweging wordt beschouwd, niet zodra men naar de levensloop van alle personen afzonderlijk gaat kijken. Enige duurzaamheid is er wel. Macht en onmacht (*potentia/impotentia*) zijn allereerst natuurlijke gegevenheden, afhankelijk van de aangeboren, natuurlijke vermogens. De een heeft meer vermogen om zijn verstand te gebruiken en te ontwikkelen dan de ander. De een heeft een grotere kans om tot de groepen C en B te gaan behoren dan een ander. De groepen B1, C1 en A1 zijn in zekere zin van nature gegeven en bijgevolg vrijwel bestendig. Groep B2 is variabel, want afhankelijk van de aard van de machtsuitoefening, en dus afhankelijk van de grootte van B1 – die weer afhankelijk is van de verhouding van *potentia* en *potestas* binnen de heersende klasse.

Ten derde. Het meest onbestendig zijn de groepen C2 en A2 (de economisch en/of intellectueel relatief onafhankelijke burgerij): van nature kunnen zij tot groep C1 gaan behoren, maar dit is voor een belangrijk deel afhankelijk van de omstandigheden. Deze omstandigheden worden bepaald door twee factoren: de neiging van de heersende klasse om over anderen te willen heersen (*dominium*), en de noodzaak om te heersen over anderen (*potestas*) – al was het alleen maar vanwege de noodzaak tot zelfbescherming –, die niet in staat zijn hun eigen leven te bepalen (de macht van de machtelozen samen die bedwongen moet worden). Dit onderscheid tussen *dominium* (heerschappij) en *summa potestas* (hoogste macht = politieke verantwoordelijkheid) kan ik hier niet uitwerken.

Ten vierde. Ik heb er al op gewezen dat de paragrafen 2/9-11 en 2/17 (zie hierboven blz.4) met elkaar samenhangen. Dat betekent met andere woorden dat de proto-maatschappelijke betrekkingen zich uitdrukken in de staatsvorm, op soortgelijke wijze als – in de neo-marxistische politieke theorie (*Poulantzas* 1968) – de klassenverhoudingen verschijnen in de politieke strijd die gevoerd wordt binnen de politieke (en intellectuele) elite. De proto-maatschappelijke betrekkingen zijn niets anders dan de betrekkingen tussen mensen die tot stand komen onder ‘natuurlijke omstandigheden’ en krachtens natuurwetmatigheden. Deze wetmatigheden blijven uiteraard werkzaam ook als politieke instellingen de betrekkingen tussen mensen hebben gestabiliseerd. Ook de macht van de staatslieden die het bewind voeren, blijft gebonden aan dezelfde wetmatigheden als die in de natuurlijke toestand werken. In wezen komt er dus nooit een einde aan de proto-maatschappelijke betrekkingen, hoogstens aan de onbestendigheid ervan.

Spinoza's positie in de klassenverhoudingen

Mijn reconstructie gaat veel verder dan de tekst van Spinoza in strikte zin toelaat. Ik wil dan ook op geen enkele manier suggereren dat Spinoza een theorie van de zeventiende eeuwse klassenmaatschappij heeft ontwikkeld of dat een klassenanalyse een wezenlijk onderdeel van zijn politieke theorie uitmaakt. Ik kan echter evenmin buiten beschouwing laten dat deze zeventiende eeuwse klassenmaatschappij op vele plaatsen in de teksten van Spinoza als zodanig verschijnt. Hij weet dat er klassen, standen of groepen bestaan, die niet alleen in rijkdom of armoede verschillen, maar ook in levensstijl en ontwikkeling. Hij weet dat de ene groep het voor het zeggen heeft en andere groepen niet. Spinoza weet ook dat dit alles *politieke* gevolgen heeft. De wijze waarop de staat vorm krijgt, is op alle mogelijke wijzen bepaald door de samenstelling en dus de onderlinge betrekkingen tussen mensen en groepen. De klassenmaatschappij en zelfs de klassenstrijd is in de politieke filosofie van Spinoza aanwezig, zoals bij de jonge Marx en Engels het proletariaat aanwezig is: als een verzameling feiten waarvoor nog geen theorie bestaat. Of zoals Rousseau de maatschappelijke ongelijkheid tussen de mensen zal erkennen en tegelijk in zijn politieke filosofie zal proberen weg te redeneren door uit te gaan van gelijksoortige individuen – hetgeen niet lukt (*Althusser* 1967).

Spinoza erkent in dat de proto-maatschappelijke betrekkingen tussen mensen die de vorm van een klassenmaatschappij aannemen, politieke gevolgen heeft; in theoretisch opzicht verdwijnt deze erkenning. In theorie is de staat gegrond op de *potentia multitudinis*, in feite verschijnt zij als heerschappij van een bepaalde groep. Wie de tekst van Spinoza kent, weet met welke termen hij een brug probeert te slaan tussen feiten en theorie: ‘instemming’ (*TP* 2/17), ‘als het ware door één geest geleid’ (*TP* 3/2) enzovoort. De discrepantie blijft evenwel bestaan. In theorie is het dan zo dat de staatsvorming kan worden begrepen uit de gemeenschappelijkheid tussen de mensen, ontstaan door imitatie van affecten (Matheron) of door communicatie (Balibar), of uit een door ieder afzonderlijk geproduceerd drogbeeld van de macht van de menigte (de *rest*, aldus Ueno), de feiten wijzen ons niet zozeer op het gemeenschappelijke als wel op de enorme verscheidenheid. De feitelijke staten komen niet

alleen tot stand omdat de meeste mensen zich niet vijandig durven opstellen tegenover de overmacht van een menigte, of omdat zij uit hoop, vrees of redelijk inzicht menen dat een gemeenschappelijk leven voordeliger is dan in afzondering leven, maar ook omdat vanaf het allereerste begin van het ontstaan van menselijke betrekkingen de ene mens zich onderwerpt aan de andere mens en tegelijk niet alle mensen zich even gemakkelijk laten onderwerpen of anderen aan zich onderwerpen. Dit spel der krachten is een blijvende bron van *onbestendigheid* binnen elke staat. Of anders gezegd: elke staat is het wankele en telkens verschuivende evenwicht tussen groepen mensen die zich in verschillende fasen van hun machtsontwikkeling bevinden.

Nogmaals, deze laatste gedachtegang is in Spinoza's politieke filosofie aanwezig, maar ze vormt niet de kern van zijn theorie. Waarom is het zo dat Spinoza aan de ene kant de feiten die wijzen op een rangorde tussen mensen erkent (en alle bespiegelingen die daarbij horen ook geeft), maar aan de andere kant gericht blijft op een theorie die uitgaat van *gelijksoortige individuen* – individuen die op grond van een gelijke natuur tot gemeenschappelijkheid komen? De reden voor deze *ambivalentie* is mijns inziens gelegen in de positie die Spinoza binnen de klassenmaatschappij inneemt. Degene die een ontwikkelde *potentia cogitandi* heeft is aan de ene kant op grond van zijn inzichten in staat zich te onttrekken aan bepaalde vormen van machtsuitoefening en staat in zoverre 'in eigen recht' (*TP* 2/9 en 2/11), maar weet aan de andere kant dat hij als enkeling op grond van ditzelfde vermogen deel uitmaakt van één groep te midden van andere groepen. Het hebben van bepaalde inzichten (de rede) is daarom niet alleen een teken van de ontwikkelingsfase waarin de betreffende mens zich bevindt (het unilaterale perspectief van de *Ethica*), maar ook en tegelijk een sociale en politieke *machtsaanspraak* binnen de bestaande orde. In Spinoza's gedachtegang hangt het slagen van de politieke onderneming een bestendige staat in te richten en te leiden vrijwel volledig af van de *redelijkheid* die daarin (al of niet bewust) wordt belichaamd. Daarom is het pleidooi voor de *libertas philosophandi* niet zo maar het verdedigen van een groepsbelang (althoewel het dit evident ook is), maar een bijdrage aan de politieke wetenschap en praktijk. Welnu, als de bestendigheid van de staat afhankelijk is van zijn redelijkheid, zijn redelijkheid weer afhankelijk is van de ontwikkeling van de politieke wetenschap (in theorie of in praktijk) en dit weer afhankelijk is van de vrijheid die de wetenschappers als groep krijgen, kan begrijpelijk worden waarom de feiten van de klassenmaatschappij in de tekst moeten doordringen. Maar de feiten dwingen ook tot de erkenning dat de meeste mensen niet door de rede geleid worden.

De door mij besproken paragrafen laten ook een spanning zien tussen de wereld van de *potestas* aan de ene kant (de wereld van degenen die macht uitoefenen en diegenen over wie die macht wordt uitgeoefend) en de wereld van de *potentia cogitandi*. Die spanning kan nog verschillende vormen aannemen afhankelijk van de toestand waarin de verschillende groepen zich tot elkaar verhouden. De spanning zal groter zijn in een tirannie dan in een democratie. Die spanning neemt politieke vorm aan zodra Spinoza de regels van zijn eigen groep: omgang van gelijken op grond van redelijk inzicht, ook tot grondslag van zijn politieke theorie maakt. De samenhang is wel duidelijk: de verwerkelijking van dit politieke ideaal is afhankelijk van de voltooiing van de eerste beweging (zie hierboven blz.13-14). De inconsistentie is even duidelijk: de premissen van beide ogenschijnlijk samenhangende modellen zijn niet dezelfde en zelfs deels strijdig.

De spanning tussen feiten en theorie, tussen politieke werkelijkheid en politiek ideaal, gaat nog dieper. Ik keer even terug naar een eerder punt in mijn betoog: de uiteenzetting over de rol van de *potentia* in het tweede hoofdstuk van de *Tractatus Politicus*. Men kan de eerste acht paragrafen lezen als een tekst waarin de premissen van een natuurrechtsleer worden gelegd. Ik denk dat er in deze tekst iets geheel anders aan de hand is. Ik heb al gewezen op de *polemische* (in tegenstelling tot de 'ontologische') betekenis van het begrip *potentia*.

Een andere lezing van deze paragrafen laat zien dat Spinoza hier met één probleem worstelt: hoe moet ik mij opstellen tegenover mensen die niet of onvoldoende over de rede beschikken? Dat is een probleem omdat deze mensen door het in stand houden van *potestas* (de machtsuitoefening door een elite) de volledige ontplooiing van een homogene democratie, die steunt op redelijkheid, in de weg staan. Spinoza verwerpt een bepaalde houding die hij kenmerkend acht voor godsdienstige zedenprekers: het vervloeken van de redelozen als *zondaars*. De reden waarom Spinoza deze houding verwerpt is evenwel niet omdat hij vindt dat onredelijkheid niet zondig is, maar omdat hij meent dat een beroep op God hier niet op zijn plaats is. Het goddelijke of natuurlijk recht maakt geen verschil tussen dwazen en wijzen! Wie God als uitgangspunt neemt, moet dus *volstrekt tolerant* zijn jegens alles wat de natuur voortbrengt. Voor God zijn alle mensen gelijk. Het is evenwel strijdig met de menselijke natuur om volstrekt tolerant te zijn (*TP 2/8*). Een mens moet wel verwerpen wat zijn voortbestaan bedreigt (*E 3P6D*). En zeker een ontwikkeld en verstandig man als Spinoza kan toch onmogelijk instemmen met alle stommiteiten die het gros van de mensen dagelijks begaat!

Kortom, onredelijk gedrag moet wel op een of andere manier als zondig, onrechtvaardig, verkeerd of wat dan ook tegengegaan worden. En als God of de Natuur dit niet voor ons, redelijke mensen, doet: wie dan wel? Er moet dus een macht (*potestas*) komen, die de redelijken van de onredelijken scheidt. Die macht nu ontstaat van nature. Immers, de onredelijken zullen die *potestas* voortdurend in het leven roepen, de redelijken zullen op grond van hun *potentia cogitandi* er telkens in meerdere of mindere mate in slagen te ontsnappen aan die macht (*TP 2/9*). De *potestas* werkt immers alleen op iemands ziel in, als deze nog door affecten wordt geleid (vrees, hoop, bedrog).

Maar Spinoza gaat nog een stap verder. Door een woordenspel met het begrip *potentia* verleidt hij de lezer ertoe het feit dat hij de zeden van zijn eigen groep tot maatstaf heeft verheven, te vergeten door deze maatstaf te *ontologiseren*. Bezien we de *potentia* van God of de Natuur (waarvan ieder mens een klein deel is) dan kunnen we geen ander onderscheid maken tussen mensen dan een kwantitatief onderscheid. In dit opzicht moeten we op de feiten letten, wanneer we willen weten wie het machtigste is. Wanneer we daarentegen op de *menselijke natuur* letten (en op de *potentia* die daarmee verbonden is) dan zondigen mensen die zich anders gedragen dan de wetten van deze natuur voorschrijven – en deze wetten zijn die van de rede (*TP 2/20-21*).

Bezien we de *potentia* van de Natuur als geheel dan moeten we zeggen dat affecten en daarmee ook *potestas* daaruit voortkomen; gezien we daarentegen alleen de *potentia cogitandi*, het vermogen dat eigen is aan de menselijke natuur (en geperfectioneerd door de intellectuele elite), dan verdwijnt de *potestas* geleidelijk uit het vizier. Alleen in zoverre heeft Negri (1982) dus gelijk met zijn stelling ‘Potentia tegen Potestas’; maar ook alleen in die mate. Want alleen als we ons als ontwikkelde, redelijke mensen in de *eerste beweging* bevinden, zal bij ons maar ook bij steeds meer mensen de idee postvatten dat de rol van *potestas* aan het verdwijnen is. Bevinden we ons daarentegen als ontwikkelde, redelijke mensen in de *tweede beweging* dan zullen we dit ervaren als een toename van *potestas*. In dat geval zal ‘de beste staat’ steeds meer op een onbereikbare utopie gaan lijken. En wellicht heeft Spinoza dat in de jaren na 1672 – het jaar dat het Stadhoudersloze Tijdperk eindigde met de moord op de gebroeders De Wit (*ultimi barbarorum*) en het machtsherstel van de stadhouder – ook wel zo ervaren.

Literatuur

- Louis Althusser: ‘Sur le “contrat social” (les décalages)’, in *Cahiers pour l’analyse*, nr.8, Parijs 1967.
- Etienne Balibar: *Spinoza et la politique*, Parijs 1985. (a)

- Etienne Balibar: ‘Spinoza, l’anti–Orwell. La crainte des masses’, in *Les Temps Modernes*, 41(1985)470. (b)
- Hans Blom: *Spinoza en De la Court, Mededelingen vanwege het Spinozahuis, XLII*, Leiden 1981.
- Hugo Grotius: *De iure belli ac pacis* (1625); Ned.vert., A.C.Eyffinger en B.P.Vermeulen, *Denken over oorlog en vrede*, Baarn 1991.
- E.Haitsma Mulier: *The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeenth Century*, Assen 1980.
- Thomas Hobbes: *Leviathan* (1651); (ed.C.B.MacPherson), Harmondsworth 1980. Latijnse editie: *Opera Latina*, vol.3, Aalen 1961.
- Wim Klever: ‘Inleiding’ en ‘Commentaar’ in B.de Spinoza, *Hoofdstukken uit de Politieke Verhandeling*, Meppel 1985.
- Alexandre Matheron: *Individu et communauté chez Spinoza*, Parijs 1988 (herdruk).
- Alexandre Matheron: *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*, Parijs 1986.
- Alexandre Matheron: ‘Le problème de l’évolution de Spinoza du Traité Théologico–politique au Traité Politique’, in E.Curley/P.F.Moreau (eds.): *Spinoza. Issues and Directions. Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden 1990 (E.J.Brill), blzn.258–270).
- Antonio Negri: *L’anomalie sauvage*, Parijs 1982.
- Nicos Poulantzas: *Pouvoir politique et classes sociales*, Parijs 1968 (Maspero).
- Leo Strauss, ‘What is Political Philosophy?’ (1959), in H.Gildin (ed.), *Political Philosophy. Six Essays by Leo Strauss*, Indianapolis/New York 1975.
- Marin Terpstra: *De wending naar de politiek. Een studie over de begrippen potentia en potestas bij Spinoza*, Nijmegen 1990.
- Marin Terpstra: ‘What does Spinoza mean by Potentia Multitudinis?’, in E.Balibar, H.Seidel, M.Walther (Hrsg.), *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti–)Spinozismus, (Schriften der Spinoza–Gesellschaft Band 3)*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, blzn.85–98.
- Osamu Ueno: ‘Spinoza et le paradoxe du contrat social de Hobbes. “Le reste”’, in *Cahiers Spinoza 6*, Parijs 1991 (Ed.Réplique), blzn.269–295.