

Karl Marx, een 'a(b)no(r)male' lezer van Spinoza

Miriam van Reijen

Spinoza als politiek filosoof

De¹ naam van Benedictus de Spinoza (1632- 1677) wordt de laatste jaren regelmatig genoemd buiten filosofische kringen. Dat gebeurt in het kader van (neuro)wetenschap, de canon van de geschiedenis, literatuur en beeldende kunst, en ook in actuele politieke en maatschappelijke discussies. Dat laatste is met name het geval wanneer het gaat over de verhouding godsdienst en staat, de multiculturele samenleving, democratie, tolerantie en vrijheid van meningsuiting. De Britse historicus Jonathan Israel meent dat de Verlichting met Spinoza in Nederland is begonnen, eerder en radicaler dan in Engeland en Frankrijk, en dat zijn filosofie nog altijd relevant is wat betreft bovengenoemde 'hot items'.²

Toch is Spinoza eeuwenlang niet of nauwelijks genoemd als politiek filosoof, en is het nog niet gebruikelijk hem te vermelden in overzichtswerken van de politieke filosofie.³ Zowel tijdens zijn leven als daarna, tot in de eerste helft van de 20e eeuw, waren vooral zijn opvattingen over de bijbel, god en godsdienst onderwerp van discussie, kritiek, weerlegging, verkettering en afschuif. Al snel na zijn dood zijn er talrijke manifesten en boeken geschreven tegen de *Ethica* (postuum uitgegeven in 1677) en tegen het *Theologisch-politiek traktaat* (TTP), anoniem verschenen in 1670, en in 1674 verboden door de Staten van Holland, als zijnde blasfemisch, profaan en atheïstisch. Geen woord werd gewijd aan het politieke deel, al was het schrijven van dit traktaat voor Spinoza zelf een politieke daad, waarvoor hij zelfs het werken aan de *Ethica* een aantal jaren heeft laten rusten. In een brief aan Henry Oldenburg noemt hij zijn motieven.⁴ Drie beweegredenen heeft hij: de vooroordelen van de theologen, die 'voor de mensen een belemmering zijn zich op

'Door de religieuze en politieke verbeelding strijden mensen voor hun slavernij als ware het hun vrijheid', schrijft Bruno Bauer, een citaat dat Marx ook overschrijft uit de *Tractatus theologico politicus*.

de filosofie toe te leggen', de herhaalde-lijke beschuldigingen aan zijn adres van atheïsme, en 'de vrijheid om te filosoferen en te zeggen wat we denken; voor deze vrijheid die hier vanwege het al te grote gezag en de brutaliteit van de predikanten op alle mogelijke manieren wordt onderdrukt, wens ik met alle middelen op te komen'. De ondertitel van het *Theologisch-politiek traktaat* geeft zelfs dit laatste motief als hét thema van het boek aan. Ze luidt: '...bevattende een aantal uiteenzettingen, waarin wordt aangetoond dat men de vrijheid van filosoferen niet alleen kan toestaan met behoud van de vroomheid en van de vrede in de staat, maar dat men haar niet kan opheffen zonder tevens de vrede in de staat en zelfs de vroomheid op te heffen'.⁵

Sinds de zestiger jaren van de vorige eeuw is er niet alleen sprake van een heropleving van de belangstelling voor Spinoza, begonnen in Frankrijk, maar ook van een 'wending naar de politiek'. Deze werd in gang gezet door de studies van filosofen en psychoanalytici als Matheron, Althusser, Balibar, Macherey, Negri, Lacan en Deleuze. Hun 'lezing van Spinoza' vanuit Marx en Freud leidde er toe dat Spinoza werd ontdekt als politiek filosoof.⁶ Zij lazen ook in de *Ethica* dat de mens een sociaal wezen is, dat de wijze mens zich in de staat voegt uit inzicht en vreedzaam is, en ernaar streeft dat ook anderen deze wijsheid bereiken. Het betekende ook de ontdekking van een niet-dialectische en vooral niet-teleologische Marx.⁷ Hegels invloed op Marx werd gerelativeerd, ten gunste van Spinoza.

Marx' Spinoza Hefte

In het licht van deze late erkenning van Spinoza als politiek filosoof is het des te interessanter om eens te kijken naar wat al in 1841 een 23-jarige Duitse promovendus in de filosofie in Berlijn, Karl Marx, de moeite waard vond om in drie schriften over te schrijven uit Spinoza's *Theologisch-politiek traktaat*.⁸ Hij selecteert daarnaast ook een paar fragmenten uit twee brieven van Spinoza aan Pieter Balling en een brief aan Albert Burgh, die ik hier buiten beschouwing laat.

Marx maakte gebruik van de Latijnse teksteditie van de volledige werken van Spinoza uit 1802, bezorgd door H. Paulus.⁹ Hij selecteert 170 fragmenten, die hij in het Latijn overschrijft. Hij houdt zich wel aan de 20 hoofdstukken van de TTP, maar zet ze, dat wil zeggen de geselecteerde fragmenten daaruit, in een andere volgorde. Marx begint met fragmenten waarin Spinoza het bestaan van wonderen ontkent en geloof en theologie stelt tegenover de rede en de filosofie (hoofdstukken 6, 14, 15). Daarna volgen fragmenten uit de vijf hoofdstukken van het politieke deel van de TTP, maar precies in de omgekeerde volgorde (20, 19, 18, 17, 16, 15). Tot slot zijn fragmenten uit de bijbelexegese aan de beurt, in twee groepen. Marx begint met teksten uit hoofdstuk 7 t/m 13 en besluit het geheel met fragmenten uit hoofdstuk 1 t/m 5. Behalve de selectie van teksten en de verandering in de volgorde van de hoofdstukken, laat hij gedeeltes van zinnen weg. Hij monteert daardoor nog meer een andere tekst, met een eigen rode draad. Twee spinozistische thema's springen er daarbij uit: de religiekritiek en het pleidooi voor de vrijheid van meningsuiting. Daarentegen is Marx nauwelijks geïnteresseerd in Spinoza's gedetailleerde exegese van de Schrift. Hij

laat ook Spinoza's verwijzingen naar de positieve functie van de openbaringsgodsdiensten in een staat systematisch weg. Het Oude Testament en het gevestigde christendom zijn in de collage van Marx louter gefundeerd in ideologisch valse aannames en die staan helemaal in dienst van een onderdrukkende staat. Daartegenover schetst hij met andere uit de TTP geselecteerde citaten de ware democratische staat, waarin vrijheid van oordelen en interpreteren heerst.¹⁰

Een 'a(b)no(r)male lezing van Spinoza

Nu ga ik meer gedetailleerd in op de manier waarop Marx Spinoza leest, die op zijn beurt de schrift op een bepaalde manier leest. Wat brengt Nicolás González Varela ertoe om Marx' lezing een anomalie ofwel subversief te noemen? Hij verwijst met zijn titel expliciet naar Antonio Negri, en stelt dat deze in zijn boek *L'anomalie salvaje* de Spinozaschriften van Marx niet diepgaand heeft meegenomen en ook niet laat zien hoe deze doorwerken in Marx' latere werk. Hij wijst er wel op dat Negri Spinoza met Machiavelli en Marx in één lijn plaatst, en wel die van 'het menselijke project van bevrijding'. Volgens Negri was Spinoza zelf al subversief en daardoor een anomalie tijdens zijn leven; hij werd verguisd, verbannen en verboden. De TTP werd verboden. De *Opera Posthuma* werden na publicatie meteen door de politieke machthebbers verboden en twee jaar later, in 1679, voor eeuwen op de index van de katholieke kerk geplaatst. De reden voor het verbieden van de TTP was de religiekritiek in het eerste deel en niet het pleidooi voor de democratie en de vrijheid van meningsuiting in het tweede deel. Maar ondanks of wellicht dankzij het verbod beleefde het boek verschillende drukken en was het in de 17de en 18de eeuw wijdverbreid in Europa. Maar in de 18de eeuw werd 'spinozist' een te pas en te onpas gebruikt scheldwoord, duivels en monsterlijk, voor iedereen die men verdacht wilde maken.¹¹

Wat de jonge Marx betreft, zou een eerste vorm van subversiviteit het verzet tegen zijn vader kunnen zijn, die niet wilde dat hij filosofie studeerde. Nadat zijn vader in 1838 was gestorven, maakte Marx de overstap van de rechtenstudie naar de filosofie. Op de tweede plaats maakt Marx, zoals we



al gezien hebben, een selectie en haalt hij de (vaak ingekorte) fragmenten uit de context en zet hij de hoofdstukken in een andere volgorde. Inhoudelijk haalt Marx daarmee nog eens het meest subversieve uit Spinoza's tekst: zijn religiekritiek (in het theologische deel) en de democratie, de vrijheid van meningsuiting en het verzet tegen religieuze en politieke machthebbers (uit het politieke deel). Deze laatste drie thema's zijn conform de ondertitel Spinoza's belangrijkste doelstellingen van de TTP.

Door de geselecteerde fragmenten gaat Marx verder dan Hegel: de bijbel is louter een mythe, en geen 'filosofisch symbool', zoals Hegel schrijft. Marx is in de tijd dat hij Spinoza overschrijft onder invloed van Bruno Bauer, een humanistisch atheïst en revolutionair theoloog. 'Door de religieuze en politieke verbeelding strijden mensen

voor hun slavernij als ware het hun vrijheid', schrijft Bruno Bauer, een citaat dat Marx ook overschrijft uit de TTP. Marx zet Hegel ook hierin op zijn kop, terwijl hij als (links-)hegeliaan Spinoza-teksten gebruikt tegen Hegel. In zijn *Kritiek op Hegels rechtsfilosofie* zet Marx al een jaar later (1842) zijn eigen politieke filosofie uiteen. Hegel ziet het recht en de staat als fasen in de ontwikkeling van de geest, waarvan de burgerlijke maatschappij een eerdere fase is. Voor Marx volgt de staat echter niet uit de burgerlijke maatschappij maar volgt de democratie, die de 'waarheid is van de monarchie', uit haar.

Ten slotte werd al in 1841 Spinoza door Marx ontdekt als politiek filosoof, en dat dan ook nog in Duitsland, en lang vóór Althusser en anderen in Frankrijk de 'wending naar de politiek' maakten. Ook hier een anomalie! Dit gebeurde kort na de

kortstondige herontdekking van Spinoza eind 18e eeuw met de 'Pantheïsmusstreit' in Duitsland, in debatten tussen onder andere Jacobi, Mendelssohn en Lessing, over rede en religie, naar aanleiding van Spinoza.

Hoe leest Marx Spinoza

De twee thema's uit de TTP die Marx met zijn selectie naar voren haalt, zijn de kritiek op alle godsdienst en het pleidooi voor de vrijheid van meningsuiting. In de volgorde van de hoofdstukken van Spinoza zelf komt de politiek aan de orde na de strikte scheiding van theologie en filosofie. Deze scheiding vindt expliciet plaats in de hoofdstukken 14 en 15, en is voorbereid in de voorafgaande hoofdstukken 1 t/m 13. Daarna begint Spinoza met het schetsen van de grondslagen van de staat, en zo bereidt hij in de hoofdstukken 16 t/m 19 zijn grondig beargumenteerde pleidooi voor de vrijheid van filosoferen in hoofdstuk 20 voor. Met vrijheid van filosoferen bedoelt Spinoza niet alleen een radicale vrijheid voor de beroepsmatige filosofiebeoefening, maar ook en vooral voor het zelfstandige en kritische denken van iedereen. De titel van hoofdstuk 20 luidt: 'Aangetoond wordt dat in een vrij staatsbestel het eenieder is toegestaan te denken wat hij wil en te zeggen wat hij denkt'.¹² Ook wetenschap en kunst moeten in de maatschappij onbelemmerd kunnen worden beoefend, en deze vrijheid wordt gegarandeerd door de staat. Marx selecteert de vrijheid van meningsuiting als praktisch het enige politieke thema in de TTP, en laat andere thema's als de grondslagen van de staat, de identificatie van recht en macht en de democratie als fundamentele staatsvorm, weg. Hij haalt alle door Spinoza genoemde nadelen voor de staat van het onderdrukken van meningen naar voren, maar heeft het niet over de grens die bij Spinoza ligt bij bepaalde, dat wil zeggen, door de staat te bepalen handelingen en praktijken. Ook aan het onderscheid tussen meningsuitingen en taalhandelingen dat Spinoza expliciet maakt, besteedt hij geen aandacht. Dit verschijnsel zal pas in de 20ste-eeuwse Angelsaksische taalfilosofie aandacht krijgen.

De – later door Althusser humanistisch genoemde – jonge Marx interesseert zich met name voor de scheiding die Spinoza maakt tussen godsdienst en theologie

(ge-richt op vroomheid en gehoorzaamheid) enerzijds en wetenschap en filosofie (ge-richt op waarheid en zekerheid) anderzijds. Hij selecteert die fragmenten waarin Spinoza theologie en godsdienst als 'verbeelding' (*imaginatio*) neerzet, radicaal onderscheiden van wetenschap en filosofie als rationele kennis (*ratio*) en inzicht (*scientia intuitiva*). Later zal Althusser op een gelijksoortige manier bij Marx zelf een scheiding aanbrengen tussen de jonge humanistische Marx en de latere wetenschappelijke Marx.

Hoewel Marx ook de teksten over de vrijheid van meningsuiting selecteert, de nadruk ligt toch door de omgekeerde volgorde van politiek en religiekritiek, op het laatste. Marx' eigen expliciete religiekritiek is vooral te vinden in zijn werken van de jaren 1843 tot 1847. Daarna is ze meer verspreid, en richt Marx zich ook meer op de maatschappelijke verhoudingen die de behoefte aan religie instandhouden. Maar er is niets veranderd in zijn opvattingen over religie die uit zijn selectie – en daarbij vooral uit wat hij weglaat – van de fragmenten van Spinoza blijkt. Marx is ronduit tegen alle godsdienstige opvattingen, die hij beschouwt als 'fantomen', als onderdeel van de heersende ideologie en vervreemdend. Net als Spinoza ziet hij een relatie tussen de religieuze en politieke machthebbers en ook hij vindt die verwerpelijk. Vrijheid van godsdienst, ofwel atheïsme staat bij Marx gelijk met vrijheid. Marx besteedt dan ook geen enkele aandacht aan het mogelijk positieve effect van religie in een samenleving dat Spinoza wel ziet. Hij laat het spinozistische 'credo' met de 7 artikelen van de universele religie weg. Hij heeft het niet over liefdadigheid als een concreet sociaal effect en een van de pijlers van de waarachtige en vrome boodschap van de bijbel. Hij benadrukt van de gehoorzaamheid louter de negatieve kant, en niet de politieke deugd die Spinoza erin ziet. Marx laat alles weg wat verwijst naar de religie als een weg naar het heil voor het volk.¹³ Universele religie, maar ook een openbaringsgodsdienst, kan volgens Spinoza een nuttige functie hebben voor het 'volk'. Voor de Spinoza die Marx neerzet, is godsdienst 'opium van het volk'. Het volk wordt in zijn selectie alleen neergezet als stupide, onderworpen en geboorneerd, zonder vermelding van de nuancering die Spinoza aanbrengt, wanneer hij zegt dat dit de gangbare opvatting

is over het volk, maar dat politieke en religieuze machthebbers en zelfs filosofen dat minstens evenveel zijn. Met 'volk' bedoelt hij geen sociaaleconomische klasse, maar de onwetende, niet-wijze, niet kritisch redelijk denkende, door passies gedreven mens, waartoe zeker ook veel machthebbers behoren.¹⁴

Marx verschaalt daarmee religie tot louter mystificatie, en simplificeert de genuanceerde opvatting Spinoza. Het nut – zowel individueel heil als politieke gehoorzaamheid – voor de 'onwetenden' interesseert Marx niet. Hij mist juist daardoor de fundamentele koppeling van de mystificatie naar het politieke belang ervan. Want verbeelding, vooroordelen en illusies zijn volgens Spinoza eigen aan de aard van de mens, onafhankelijk van de specifieke maatschappelijke verhoudingen. Marx schrijft geen passages en zinnen over waarin Spinoza het theoretisch-antropologische fundament van vooroordelen en bijgeloof laat zien. Deze fundering geeft Spinoza heel expliciet in de lange en zeer toegankelijk geschreven inleiding (voorrede) van de TTP en dit is de enige tekst waaruit Marx geen enkel fragment citeert! Het laten zien van het belang, het waarom, kortom de oorzaak of de verklaring van het ervaringsgegeven, past niet in zijn opzet. Maar hierin ligt juist de fundamenteel filosofische insteek van Spinoza. En ook de wetenschappelijke, want volgens Spinoza kunnen we pas beweren dat we iets kennen, als we de oorzaak kennen! De dwaasheid van het volk wordt door Marx naar voren gehaald alsof ze de oorzaak is van religie, terwijl ze voor Spinoza het effect of gevolg is van het speculatieve geloof. Spinoza gaat ervan uit dat dit verschijnsel fundamenteel des mensen is en zal blijven. Hij is een realist, dat wil zeggen dat hij uitgaat – juist in zijn politieke filosofie – van hoe de mens is, niet van hoe men hem zou wensen of hoe hij zou moeten zijn.¹⁵ Hij ziet daarom geen reden voor een geloof in vooruitgang, en meent dat de meeste mensen een religie willen en nodig hebben. Al is het geen persoonlijke god, toch vindt ook de wijze in de kennis van god het ware goed, en is het hoogste goed voor de mens als fundamenteel sociaal wezen om dit samen met anderen te delen. Deze kennis van de spinozistische god vindt Marx niet belangrijk; religie is louter mythe. Het is wat Hegel de absolute geest noemt, namelijk

de substantie (van Spinoza) plus het zelfbewustzijn (van Fichte), maar wel slechts in de idee.

Marx en Spinoza zijn allebei fel tegen politieke macht van theologen en kerkgenootschappen. In die zin zijn beiden voorstander van de scheiding van kerk en staat. Maar dat betekent juist niet dat de staat zich niet met de theologie en met de kerken bemoeit, zoals tegenwoordig wel eens wordt gedacht. Juist niet, want de staat heeft bij beiden als opdracht de vrijheid van meningsuiting en ook van meningsvorming te garanderen, en daarvoor is toezicht op de kerken en op godsdienstige leiders van wezenlijk belang.

Tot slot wil ik nog op twee items wijzen, die in Marx' selectie niet zijn meegenomen, hoewel ze in de TTP wel te vinden zijn. Bij Spinoza staat de mens niet centraal, en is er geen plaats voor een humanisme, in welke zin dan ook. De mens is als deel van de natuur volledig onderhevig aan dezelfde natuurwetten als alles wat er is. Lichaam en geest, ofwel materie en denken, zijn in al wat is zo fundamenteel één, dat er bij Spinoza geen sprake kan zijn van een (eliminatief) materialisme. Hij is een naturalist. Wat 'cultuur' wordt genoemd, valt bij Spinoza ook onder de natuur. Alle maatschappelijke omstandigheden zijn altijd te verklaren uit de aard van de mens. Botsingen, conflicten en belangentegenstellingen zijn te begrijpen in plaats van te verfoeien of te bespotten en dit begrijpen is de noodzakelijke voorwaarde om effectief in te kunnen grijpen.

Spinoza verwacht eerder 'heil' van de rede en het bewustzijn van individuele mensen dan van grote maatschappelijke en politieke omwentelingen. In de TTP komt duidelijk naar voren dat hij voor alles rust, zekerheid en veiligheid in een staat wil, juist als voorwaarde voor vooruitgang, vrijheid en geluk. Spinoza heeft wel aandacht voor het feit dat er regeringsvormen zijn die dit bewustzijn meer of minder bevorderen dan wel tegenwerken. Democratie is voor Spinoza de meest natuurlijke en in die zin menselijke regeringsvorm. Het is zelfs de macht van het volk, de werkelijke democratie, die uiteindelijk ten grondslag ligt aan elke regeringsvorm! Recht staat immers bij Spinoza gelijk aan macht. Hij verschilt hierover van mening met bijvoorbeeld

Hobbes, constateert hij zelf.¹⁶ Want de reële – niet de imaginaire – macht is niet over te dragen en blijft voor iedereen ook in de staat bestaan, omdat zij een natuurlijke macht is. En als individuen samengaan vormen zij de macht van de menigte.

Om verder te lezen:

Secundaire literatuur, beperkt tot Spinoza en Marx(isme), voor zover niet in de noten vermeld.

Voor meer, zie: Spinoza & Marxism: *Selected Bibliography*, compiled by Ralph Dumain, op <http://autodidactproject.org/bib/spinoza-marx.html>

In het Nederlands:

Theo de Boer, Spinoza en Marx. In: *In de Waagschaal*, Zeist, jrg. 30, sept. 2001 en okt. 2001.

Theun de Vries, Spinoza, de Nederlandse regentenstaat en het dialectisch materialisme, I en II. In: *Politiek en Cultuur*, 1956.

Jos Lensink, Religie en religiekritiek. Pleidooi voor een kritisch begrip. In: *VMT*, Jrg. 44, nr. 2 (zomer 2010) en 3 (herfst 2010).

Ernest Mandel, Spinoza, consequente verdediger van de burgerlijke vrijheid. In: *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting. Themanummer De politieke filosofie van Spinoza*. Jrg. 6, 1978, nrs. 1-4, p. 241-254.

Guy Quintelier, De religiositeit van het dialectisch materialisme. Een repliek aan Jos Lensink. In: *VMT*, Jrg. 44, nr. 2 (zomer 2010) en 3 (herfst 2010).

Rinse Reeling Brouwer, De socialistische Spinoza en Spinoza in Parijs (L. Althusser e.a.) Pp. 63 t/m 79 in: *De God van Spinoza. Een theologische studie*. Uitg. Kok, Kampen, 1998.

Jasper Schaaf, Spinoza, Marx en de vrijheid van geweten. Pp. 104 t/m 121 in: *Godsdienstkritiek, respect en actieve tolerantie*. Feuerbach herlezen. Budel, Damon, 2010.

In andere talen:

L.I. Akselrod, Spinoza and Materialism. In: *Texte zur Geschichte des Spinozismus*. (Hrsg. N. Altwicker) Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, p. 61- 90.

Gabriel Albiac, Spinoza/Marx: el sujeto constructo.

<http://cerezo.pntic.mec.es/~galbiac/F15SpzMx.html>

Éric Alliez, Spinoza au-delà de Marx. In: *Critique*, 1981, nr. 411-412, p. 812-821.

Etienne Balibar, Le politique, la politique: De Rousseau à Marx, de Marx à Spinoza. Pp. 203 t/m 215 in: *Studia Spinozana* Vol. 9 (1993), Spinoza and Modernity: Ethics and Politics. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995.

Ingolf Becker im Gespräch mit Helmut Seidel und Manfred Walther: Spinoza und die Defizite der Marxschen Theorie. Pp. 365 t/m 375 in: *Studia Spinozana* Vol. 9 (1993), Spinoza and Modernity: Ethics and Politics. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995.

R. Bieling, *Spinoza im Urteil von Marx und Engels: die Bedeutung der Spinoza-Rezeption Hegels und Feuerbachs für die Marx-Engelsche Interpretation*. Berlin, diss. Freie Univ., 1979.

F. Fischbach, Activité et négativité chez Marx et Spinoza. In: *Archives de Philosophie*, Parijs, Tome 68, Cahier 4, Hiver 2005, p. 593 – 611.

F. Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*. PUF, Parijs, 2005.

Eugene Holland, Spinoza and Marx, in: *Cultural Logic* 2:1 (Fall 1998): <http://clogic.eserver.org/2-1/holland.html>

Albert Igoïn, De l'ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx, in: *Cahiers Spinoza I*, Parijs, 1977, p. 213- 230.

Ilyenkov, E.V., *Dialectical Logic, Essays on its History and Theory*. Moscow, Progress Publ., 1977.

Julie R. Klein, Etienne Balibar's Marxist Spinoza. In: *Philosophy today*. Celina: 2000, vol. 44, pp. 41-51. G.L. Kline, *Spinoza in Soviet Philosophy*. Londen, Routledge, 1952.

Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*. Parijs, Ed. La fabrique, 2010.

Alexandre Matheron, Le Traité Théologique-Politique vu par le jeune Marx. In: *Cahiers Spinoza I*, Parijs, 1977, pp. 159-212.

Christopher Norris, *Spinoza & the Origins of Modern Critical Theory*. Oxford, Basil Blackwell, 1991. Pp. 21 t/m 53: Spinoza versus Hegel: the Althusserian Moment.

G. Plechanov, *Selected Philosophical Works*. Moscow, Prograas Publ. 1976.

M. Rubel, Marx à la rencontre de Spinoza. In: *Cahiers Spinoza I*, Parijs, 1977, pp. 7-30.

M. Rubel, Marx à l'école de Spinoza. Contribution à l'étéologie de l'aliénation politique. In: *Proceedings of the first Italian International Congress on Spinoza (1982)*. Ed. E. Giancotti, Urbino, Bibliopolis, 1985, p. 381 – 400.

H. Seidel (hrsg.), *Marxismus und Spinozismus: Materialien einer wissenschaftlichen Konferenz*. Leipzig, Karl-Marx Univ., 1981.

Helmut Seidl, Spinoza und Marx über Entfremdung: Ein komparatistischer Versuch. Pp. 229 t/m 243 in: *Studia Spinozana* Vol. 9 (1993), Spinoza and Modernity: Ethics and Politics. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995.

Marin Terpstra, An analysis of power relations and class relations in Spinoza's *Tratatus politicus*. Pp. 79 t/m 105 in: *Studia Spinozana* Vol. 9 (1993), Spinoza and Modernity: Ethics and Politics. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995.

A. Thalheimer en A. Deborin, *Spinoza's Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus*. Wenen/Berlijn, Verlag für Literatur und Politik, 1921.

André Tosel, *Le Marxisme au miroir de Spinoza*. Guest lecture, nr. 6, Rotterdam, Fac. Wijsbegeerte, EUR, 1988.

André Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*. Kimé, Parijs, 1994.

Yirmiyahu Yovel, Marx's Ontology and Spinoza's Philosophy of Immanence. Pp. 217 t/m 227 in: *Studia Spinozana* Vol. 9 (1993), Spinoza and Modernity: Ethics and Politics. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995.

Noten:

¹ De titel van deze bijdrage ontleen ik aan een serie artikelen van Nicolás G. Varela, *Marx, lector anómalo de Spinoza* – een titel die weer naar Negri's *L'anomalie sauvage*. Puissance et pouvoir chez Spinoza verwijst – in het internettijdschrift Mosca cojonera (= een vlieg met 'ballen'): <http://fliegecojonera.blogspot.com/2010/04/marx-lector-anomalo-de-spinoza-ii.html>

² Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford University Press, 2001. Nederlandse vertaling: Franeker: Van Wijnen, 2005.

³ Zie voor een uitgebreide inleiding in de politieke filosofie van Spinoza het themanummer van *VMT* 43,3, herfst 2009, p. 21 t/m 68.

⁴ Spinoza, *Briefwisseling*, Wereldbibliotheek, Amsterdam. Brief 30, ca. 1-10-1665.

⁵ Spinoza, *Theologisch-politiek traktaat*. Inleiding, vertaling en aantekeningen van F. Akkerman, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1997, p. 31.

⁶ Warren Montag, preface in: Étienne Balibar, *Spinoza and politics*. Verso, Londen / New York, 1998. p. vii –xx.

⁷ Eugene Holland, Spinoza and Marx. In: *Cultural Logic*, Vol. 2, nr. 1, Fall 1998.

⁸ Voor het eerst vermeld in *Marx-Engels-Gesamtausgabe* I, vol.1/ 2, Berlijn, 1929, p. 108-110.

Mij zijn twee uitgaven bekend. Een tweetalige Latijn – Franse: Karl Marx. Le TTP et la Correspondence de Spinoza: trois cahiers d'étude de l'année 184. In: *Cahiers Spinoza I*, Éd. Réplique, Paris, 1977, p.29 – 158. En een tweetalige Latijn – Italiaanse: Karl Marx, *Qua-dermo Spinoza* 1841. Turijn, Bollati Boringhieri, 1987.

⁹ Spinoza, *Opera quae supersunt omnia*. Itcrum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris... addidit H. E. G. Paulus. Jena, 1802 — '03. 2 vols. With portrait of Spinoza by Lips. H. calf.

¹⁰ Alexandre Matheron, Le Traité Theologique-politique vu par le jeune Marx. In: *Cahiers Spinoza I*, Éd. Réplique, Paris, 1977, p. 159- 213.

¹¹ Yves Citton, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*. Parijs, Éd. Amsterdam, 2006.

¹² Zie de uitgebreide argumentatie hiervoor o.a. in: Miriam van Reijen, Spinoza: dat iedereen kan denken wat hij wil en kan zeggen wat hij denkt. Pp. 15-35 in: *Grenzen aan tolerantie*. (red. W. Derkse), Damon, Budel, 2004.

¹³ Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Parijs, Aubier Montaigne, 1971.

¹⁴ Zie voor de uitvoerige argumentatie: Miriam van Reijen, Spinoza over 'het volk', pp. 52 t/m 58, in: *Het Argentijnse gezicht van Spinoza. Passies en politiek*. Kampen, Klement, 2010.

¹⁵ Spinoza, *Politiek traktaat*, Inleiding I, artikel 1.

¹⁶ In zijn brief aan Jarig Jelles, dd. 2 juni 1674. In: Spinoza, *Briefwisseling*, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1977, Brief 50, pp. 309.