

DE FICTIE VAN EEN ZEEMONSTER EN HET OPROER VAN DE FLORENTIJNSE WOLWERKERS

Sonja Lavaert

Biopolitiek?

Foucault introduceerde de term ‘biopolitiek’ om de verandering aan te duiden die het concept ‘bevolking’ tussen het einde van de achttiende en het begin van de negentiende eeuw heeft ondergaan. In die periode nam de beheersing door de politiek van het leven als zuiver biologisch proces een aanvang. Volgens Giorgio Agamben had Foucault een juiste blik op dit gebeuren doch liet hij de vraag open hoe men deze verandering precies diende te begrijpen en wat ermee te doen of waar onze aandacht op te richten. Zoekend naar een antwoord op deze vragen tematiseert Agamben het “biologisch concept van het leven” dat hij ziet als “geseculariseerde vorm van het naakte leven”, resultaat van een politieke actie die zich evenwel niet op een politieke wil baseert, maar op de scheiding van het naakte leven en de levensvormen.¹ In weerwil van wat de term suggereert, hoort het naakte leven niet tot wat men de ‘natuurtoestand’ noemt, maar is het veeleer de fictie waarop volgens het ingewikkelde procedé van de uitzonderingstoestand de moderne opvatting van staatsmacht of soevereiniteit berust. Om dat uit te leggen gebruikt Agamben de theorie van Carl Schmitt die stelt dat de soevereine macht zowel buiten als binnen de geconstitueerde macht valt aangezien de soeverein kan beslissen om de grondwet op te heffen in de uitzonderingstoestand die niet samenvalt met de norm.² Tegen Schmitt brengt Agamben Walter Benjamins these in dat de uitzonderingstoestand nu regel/norm is geworden – de twee zijn niet meer van elkaar te onderscheiden en daarmee is volgens hem de verbinding tussen de effectieve soevereiniteitsmacht en de productie van naakt leven aangetoond.³ Agamben brengt het probleem van biopolitiek, de soevereine ban gebaseerd op de scheiding tussen naakt leven en levensvorm, of nog, de complexe relatie tussen constituerende en geconstitueerde macht, vervolgens in verband met Aristoteles’ streng logische analyses van vermogen en act. Hij schaaft zich ook achter diens begrip van een vermogen om ‘niet te zijn of doen’.

Voor Paolo Virno is deze analyse problematisch. Door van biopolitiek een ontologische categorie te maken die reeds gold in het Romeinse recht zit Agamben op het verkeerde spoor. Dit toont Virno uitgaande van precies dezelfde passages bij Aristoteles over de relatie tussen act en vermogen die hij in verband brengt met

de politiek-economische kritiek van Marx en een reflectie over tijd, geschiedenis en natuur.⁴ Overigens gebruiken we tegenwoordig te makkelijk en ondoordacht de term ‘biopolitiek’ – het is een modewoord geworden – zonder dat we begrijpen “hoe en waarom het leven binnenvalt in het centrum van de publieke scene, hoe en waarom de staat het leven regelt en erover regeert”.⁵ Om dit te begrijpen moet men zich volgens Virno richten op een heel ander begrip waar we als filosofen niet meteen aan denken, maar dat nochtans een fundamentele categorie van het filosofisch denken, het vermogen, incarneert, met name de ‘arbeidskracht’. In de definitie van Marx is arbeidskracht het “geheel van fysische en intellectuele gedragingen die bestaan in de lichamelijke of levende persoonlijkheid van een mens en die de mens in beweging brengt elke keer dat hij/zij gebruikswaarde produceert van om het even welke aard.”⁶ Biopolitiek ontstaat vanuit de arbeidskracht, niet omgekeerd. Wat echt telt in het arbeidsproces “is wat Agamben het ‘naakte leven’ noemt”, het naakte biologische proces dat het vermogen of de arbeidskracht bevat.⁷ Virno bekritiseert Agamben dus niet in de essentie van zijn inspiratie, evenmin omwille van zijn analyses van het ‘volk’ (en de vragen die hij stelt bij de onopgehelderde vaagheid van dit concept waarop onze politieke ideeën zijn gebaseerd), maar omdat hij spreekt in termen van ‘biopolitiek’, net als Hardt en Negri overigens, allen op basis van Foucault die onvoldoende basis biedt voor een kritisch gebruik van dit woord. Virno’s vrees is dat biopolitiek de problemen verbergt in de plaats van ze te onthullen en aldus verhindert dat men zich ermee confronteert. Daarentegen meent hij dat een focus op de antropologische en ontologische aspecten van de ‘multitude’ (als onderscheiden van het ‘volk’) zoals ze door Hobbes, meer dan door Spinoza, zijn gethematiseerd, wel verhelderend is.⁸ Bij Agamben wordt de vraag ‘wat is een volk?’ geanalyseerd met betrekking tot de insluitende uitzonderingslogica: “eenzelfde term duidt zowel het constitutieve politieke subject aan als de klasse die feitelijk of juridisch van politiek is uitgesloten”.⁹

Ook Antonio Negri spreekt over biopolitiek, niet onpolitiek tragisch zoals Agamben, maar revolutionair optimistisch waarvoor hij, ook al spreekt hij in termen van constituerende macht en multitude, tevens door Virno wordt bekritiseerd. Zijn uiteenzetting over de relatie tussen constituerende macht en geconstitueerde macht in *Il potere costituente* (1992) gaat terug op Machiavelli die tegen het contractmodel van Hobbes het levendige begin theoretiseert. Elke keer dat het politiek organisme tekenen van verstarring vertoont, is het noodzakelijk terug te keren naar het begin of principe.¹⁰ Machiavelli schrijft aan de constituerende macht de belangrijkste kenmerken van een politiek van het leven toe, van biopolitiek dus, nu positief begrepen. Niet alleen situeert Negri de genese van biopolitiek bij Machiavelli, maar hij gaat nog verder door Machiavelli niet te verbinden met Hobbes en daarna Carl Schmitt, maar door hem te plaatsen in een andere lijn die teruggaat op Spinoza, Marx en Foucault. Wat daaruit bij Negri

volgt, is een tweedeling die de moderniteit doorkruist, tussen enerzijds een denken van de soevereiniteit of geconstitueerde macht, en anderzijds een levend biopolitiek denken van het vermogen of constituerende macht. Negri is het niet met Schmitts politieke theologie eens en neemt er drastisch afstand van. In zijn *Politische Theologie* (1922) had Schmitt de voor religie fatale redenering van Bakoenin omgekeerd en zo het christendom en de angst voor straf en hel als basis van politiek in eer hersteld.¹¹ In feite is de discussie over politieke theologie symmetrisch omkeerbaar: van een kritiek van de politieke theologie (alle religie heeft een politieke betekenis) naar politieke theologie positief gesteld (alle politiek is te herleiden tot religie). Zoals Spinoza, Marx en Bakoenin kiest Negri uitdrukkelijk voor de kritiek van politieke theologie oftewel een materialistische politieke lezing van religie. Dit is het omgekeerde van Schmitts idealistische positieve gebruik van het concept ‘politieke theologie’ als iets waar we naartoe moeten streven en dat hij – misleidend – voor een analyse laat doorgaan.¹² Negri is het ook niet eens met Schmitts visie op de relatie tussen vermogen en act die de overlapping van politiek en ontologie ontkent, en die een vermogen dat zich niet in act vertaalt als onmogelijk ziet. Precies in een onafhankelijk vermogen ziet Negri een mogelijkheid om de constituerende macht aan de greep van de geconstitueerde macht te onttrekken. In feite gaat deze moeilijke theoretische discussie over de rol en modaliteiten van de ‘subjectiviteit’ en de autonomie van de mens. Door te kiezen voor Spinoza en tegen Schmitt wil Negri het subject aan deze kant van de soevereiniteit houden.¹³

Terwijl elk van de aangehaalde denkers bruikbare concepten biedt om de politieke actualiteit te begrijpen, formuleert elk van hen een terechte kritiek op één of meerdere aspecten van het theoretisch instrumentarium van de andere. In de doorsnede van hun reflecties vinden we de thema’s van constituerende versus geconstitueerde macht, natuur versus civiele toestand, volk versus multitude of menigte/veelheid. Om vat te krijgen op het complexe thema van biopolitiek zal ik nu mijn aandacht verleggen naar deze dwarsdoorsnede, en focussen op de analyse van Hobbes’ *Leviathan* door Agamben in *Stasis* (2015) en door Carlo Ginzburg in *Fear Reverence Terror* (2008). De idee van Hobbes’ politieke theorie, uitgebeeld in de *Leviathan*, wil ik stellen tegenover een sleuteltekst voor Negri’s denken, namelijk Machiavelli’s beschrijving van het oproer van de wolwerkers in de *Istorie fiorentine* III, 13, ook hier gesteund door een essay van Ginzburg in *Occhiacci di legno* (1998).

Leviathan

In het essay ‘Leviatano e Behemoth’ in *Stasis* (2015) vertrekt Agamben van de

gravure op het titelblad van de eerste uitgave van Hobbes' *Leviathan* van 1651, "die misschien het beroemdste visuele beeld is in de geschiedenis van de moderne politieke filosofie".¹⁴ Agamben verwijst naar het werk van Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes* (2002), dat een precieuzere bijdrage levert tot een studie van de politieke iconologie en ook tot de idee van dit werk. Boven op de pagina citeert Hobbes een Bijbelvers uit hoofdstuk 41 van het boek Job in de vertaling van Hiëronymus: "hij heeft op de aarde zijn gelijke niet".¹⁵ In hoofdstuk 28 (Over straffen, en beloningen) verwijst Hobbes naar dezelfde passage waar hij zijn inspiratie haalt voor de naam en het beeld van de 'Leviathan'.¹⁶ De gravure toont een reuzenfiguur wiens lichaam uit kleine menselijke figuren is samengesteld, met op zijn hoofd een kroon, in de rechterhand een zwaard, symbool voor de wereldlijke macht, en in de linkerhand een staf, symbool voor de spirituele of kerkelijke macht. Onder de reus zie je een heuvelslandschap met daarin een stad, en onderaan een reeks van kleinere emblemen die naar de temporele macht (een fort, kroon, kanon, wapens, een veldslag) en naar de kerkelijke macht (een kerk, mijter, de bliksem van de banvloek, de symbolen van de logische syllogismen en een soort van raad) verwijzen, met daartussen het toneeldoek en de titel van het boek. De idee van het werk moet van het Leviathan-monster komen, en daarover merkt Agamben op dat deze "sterfelijke god" aan gene zijde van de tegenstelling tussen land en zee, deze kunstmatige 'één persoon', "STAAT" genoemd, "of in het Latijn CIVITAS", zich niet in de stad bevindt maar daarbuiten.¹⁷ De staat, het politieke lichaam, bevindt zich niet in het fysieke lichaam van de stad.

In verband met de titelpagina verwijst Malcolm naar het optisch apparaat dat toen in de mode was, een soort korte optische tube die, als men erdoor heen keek naar een schilderij met vele figuren, bewerkstelligde dat men slechts één figuur waarnam, samengesteld uit de afzonderlijke delen die zich in één geheel aan het oog presenteren door de specifieke manier waarop de lens is geslepen. Met zijn uitleg over het optisch instrument toont Malcolm aan, aldus Agamben, dat de vereniging van de oneindig veel figuren, ook al wordt ze voorgesteld als artificieel, niet reëel is, maar een optische illusie, een "zuiver fantasma".¹⁸ De vereniging van de multitude (menigte, veelheid) van burgers in één enkele persoon is zoets als een perspectivische illusie waaruit Agamben besluit: de politieke vertegenwoordiging is slechts een optische voorstelling, die daarom niet minder efficiënt is.

Het antwoord op het raadsel waarom de stad als leeg wordt voorgesteld en de soeverein(iteit) buiten zijn geografische grenzen, wordt door Hobbes zelf gesuggereerd wanneer hij in *De Cive* een onderscheid maakt tussen het volk en de menigte en daarvan een van zijn fundamentele theorema's maakt. Het volk is iets dat één is, terwijl de burgers, de onderdanen, een menigte of veelheid zijn. In een democratie en aristocratie zijn de burgers de menigte en is de vergadering het volk,

terwijl in een monarchie de koning het volk is. Hobbes stipuleert een breuk tussen het volk en de multitude (de veelheid van burgers is niet het volk) en tegelijk een samenkomen van de koning met het volk. Het volk is soeverein op voorwaarde dat het zich splitst in een menigte/veelheid en een volk. Maar hoe kunnen vele natuurlijke lichamen één enkele persoon worden? Het antwoord vinden we in hoofdstuk 7 van *De Cive*. Het volk, het politieke lichaam, bestaat enkel in het moment waarin het een mens of vergadering benoemt om zijn persoon te dragen. Maar dit moment valt samen met zijn verdwijnen, “het volk is meteen opgelost” en houdt op te bestaan als persoon.¹⁹ Het politiek lichaam is dus een onmogelijk concept dat enkel in de spanning tussen multitude en volk-koning bestaat. Het is steeds bezig met te verdwijnen in de vorming van de soeverein. De soeverein is een artificiële persoon wiens eenheid slechts het effect van een optische illusie of een masker is. In *Leviathan* hoofdstuk 18, waar het gaat over de rechten van de soeverein, wordt het paradoxale statuut van de multitude verduidelijkt. Wie onderdaan is van een monarch kan zich niet bevrijden van de monarchie en niet terugkeren naar de chaos van de onverenigde multitude. Er is een verschil in Hobbes’ redenering tussen een onverenigde multitude (van vóór het contract) en een opgeloste multitude (van erna). De vorming van de paradox volk-koning is een proces dat vertrekt van de multitude en ernaar terugkeert. De cirkel is echter gebroken in het punt en de poging om terug te keren naar de initiële toestand. Dit breekpunt valt samen met de burgeroorlog. Als Agambens lectuur juist is, dan bestaat de menigte/veelheid vóór en na, en dit is omdat ze geen politieke betekenis heeft. Ze is het onpolitieke element op wiens uitsluiting de stad zich baseert, en toch is er in de stad enkel maar menigte/veelheid want het volk is altijd reeds opgegaan in de soeverein. Als opgeloste menigte/veelheid is ze echter letterlijk niet te vertegenwoordigen.

Op de illustratie zijn ook minuscule figuurtjes bewakers/pestdokters te zien, een allusie op de menigte die lijkt op de massa pestlijders die door de bewakers in de gaten worden gehouden om te zien of ze gehoorzaam zijn, en door de artsen worden verzorgd. Het welzijn van het volk (nu wel begrepen als multitude) is de hoogste wet (zoals we lezen in hoofdstuk 13 van *De Cive* en hoofdstuk 30 van *Leviathan*). De gravure op het titelblad kondigt dus de biopolitieke wending aan die de soevereine macht wil maken. Een andere reden voor de pestdokters is volgens Agamben geïnspireerd door Hobbes’ vertaling van Thucydides. De pest in Athene werd door Thucydides als oorsprong van ‘anomia’, wetteloosheid (door Hobbes vertaald als ‘licentiousness’, losbandigheid) en van ‘metabole’ (wat Hobbes weergeeft met ‘revolution’) gezien:

And the great licentiousness, which also in other kinds was used in the city, began at first from this disease. For that which a man before would dissemble, and not acknowledge to be done for voluptuousness, he durst now do freely; seeing before his eyes such quick revolution, of the rich dying, and men worth nothing inheriting their estates.²⁰

Vandaar de idee dat de opgeloste menigte die de stad bewoont onder het bestuur van de Leviathan, kan worden vereenzelvigd met de massa pestlijders die moeten worden verzorgd en geregeerd.

Hobbes lijkt zich bewust te zijn van de contradictie van het concept waardoor de westerse politieke traditie wordt gekenmerkt, met name het ‘volk’. Een volk is altijd zowel volk als menigte, bevolking en volk, ‘popolo grasso’ en ‘popolo minuto’. Dit levert problemen op als je er van uit gaat, zoals men vanaf de Franse revolutie in het algemeen deed, dat het volk de drager is van de constituerende macht. Hobbes was zich bewust van de ambiguïteit van de term ‘volk’ die altijd reeds de menigte/veelheid bevat. In *The Elements of Law* schrijft hij dat de controverse die naar aanleiding van de rechten van het volk ontstaat aan de dubbelzinnigheid van de term voorafgaat. Want het woord ‘volk’ heeft een dubbele betekenis. Enerzijds betekent het een hoeveelheid mensen, onderscheiden volgens de plaats van hun woonst, zoals ‘het volk van Engeland of Frankrijk’, dus een menigte van mensen die wonen in deze regio’s, zonder dat er een contract tussen hen is waardoor zij zich tot elkaar verplichten. Anderzijds betekent het een civiele persoon, dus een mens of vergadering in wiens wil de wil van elkeen in het bijzonder is ingesloten. Hobbes kent reeds het onderscheid tussen bevolking en volk dat Foucault aan het begin van de moderne biopolitiek situeert. Dit alles betekent dat de burgeroorlog altijd mogelijk blijft in de staat, en dit is ook wat Hobbes toegeeft in hoofdstuk 29 van *Leviathan*. Burgeroorlog en staat, Behemoth en Leviathan, bestaan naast elkaar zoals de opgeloste menigte bestaat naast de soeverein. Enkel wanneer deze oorlog wordt besloten met een overwinning van de menigte/veelheid, keert de staat terug naar de natuurtoestand en de opgeloste menigte naar de onverenigde menigte. De natuurtoestand is een mythologische projectie van het verleden in de burgeroorlog en omgekeerd is de burgeroorlog een projectie van de natuurtoestand in de stad.

Angst, ontzag en terreur

“Ik werd geboren als tweeling van de angst”, schreef Hobbes in zijn autobiografie in Latijnse verzen.²¹ Nochtans was hij een moedige denker, zelfs geneigd tot provocatie en polemiek, aldus Carlo Ginzburg in zijn essay *Fear Reverence Terror* (2008). En dus toont dit statement volgens de Italiaanse historicus dat het Hobbes’ ‘beslissing’ was om angst in het centrum van zijn politieke filosofie te plaatsen. In de eerste tekst die Hobbes ‘publiceert’, dit wil zeggen, die hij als manuscript aan een beperkte groep van vrienden laat lezen, *The Elements of Law* van 1640, geeft hij een korte beschrijving van de natuurtoestand met een argumentering die hij niet meer zal verlaten.²² In de natuurtoestand zijn mensen gelijk. Zij hebben dezelfde rechten waaronder het recht om aan te vallen en zich te verdedigen, en

daarom leven ze in een oneindige oorlog, algemeen wantrouwen en wederzijdse angst.²³ Mensen kunnen uit deze onverdraaglijke toestand ontsnappen door aan de eigen rechten te verzaken en door een contract te sluiten dat hen van een vormeloze veelheid in een politiek lichaam verandert. Zo ontstaat de staat die Hobbes de Leviathan zal noemen, een naam die in het boek Job slaat op een walvis, een zeemonster dat niemand kan liefhebben.

De staat ontstaat dus uit een pact, gesmeed tegen de angst. Hobbes leeft in een tijd waarin Europa door godsdienstoorlogen wordt verscheurd. Bovendien bevindt Engeland zich, getekend door gewelddadige conflicten tussen koning en parlement, op de rand van burgeroorlog: vrede moet voor hem het hoogste goed hebben geleken. Kan een pact dat in een dergelijke crisis wordt gevormd echter geldig zijn? Hobbes' antwoord is glashelder: een pact is geldig ook als het wordt gevormd in een situatie van angst of terreur. In zijn tijd vond men zijn voorstellen schandalig en provocerend, vooral omdat Hobbes helemaal niet naar de Bijbel of erfzonde verwijst. Bij deze stilte moet nog een andere polemieek worden geteld, die men kan lezen tussen de regels van het voorwoord tot de tweede Latijnse editie van *De cive*, gepubliceerd in 1647 in Amsterdam. Hobbes beschrijft er zijn methode: om de genese en vorm van de stad en het recht te begrijpen, moet men de delen waaruit ze zijn opgebouwd identificeren (zoals we uurwerken demonteren om hun werking te begrijpen). Het geleerde lezerspubliek zal meteen hebben begrepen wat het doelwit van zijn kritiek was: de *Politica* van Aristoteles. Mijn methode, had Aristoteles uitgelegd, bestaat erin de elementen van de polis te identificeren. Hun vertrekpunt is hetzelfde, maar niet waar ze aankomen. Voor Aristoteles is de mens een politiek dier en bijgevolg is de polis een natuurlijk fenomeen. Voor Hobbes wordt de natuurtoestand niet door gemeenschapsvorming gekenmerkt, maar door het tegendeel ervan. De stad is een artificieel fenomeen. Ginzburg probeert te volgen langs welke wegen Hobbes tot zijn argumentering komt. Hobbes stelt meer dan eens de vruchtbaarheid van de natuurwetenschappen tegenover de onzekerheid en besluiteloosheid van de moraalfilosofie, en verklaart dat hij door het model van Euclides wordt geïnspireerd.²⁴ In de voorafgaande jaren had hij aan de vertaling van Thucydides' *Peloponnesische oorlog* gewerkt. In de secundaire literatuur besteedt men nogal wat aandacht aan boek II, hoofdstuk 53 waarin Thucydides de gevolgen van de pest beschrijft voor Athene in 429 v.C. Er is volgens Ginzburg nog iets aan toe te voegen.²⁵ Hij leest eerst Thucydides zelf in de vertaling van Hobbes, wij op onze beurt ook, maar we plaatsen er meteen de Loeb Classical vertaling naast, en de vertaling in het Nederlands:

De ziekte gaf ook voor het eerst in andere opzichten aanleiding aan de stad tot grotere wetteloosheid. De mensen durfden nu gemakkelijker te doen waarop zij hun zinnen hadden gezet, wat zij vroeger verborgen plachten te houden, omdat zij zagen hoe onverwacht het lot kon omslaan, hoe de rijken plotseling stierven en de vroegere bezitslozen dadelijk hun rijkdom erfden. Het leven en het geld achtten zij zo vergankelijk, dat zij er snel van wilden

genieten en het voor hun plezier besteden. Zich in te spannen voor een schoon doel, daartoe was niemand bereid, omdat het onzeker was of hij niet vóór het bereiken ervan van het leven zou worden beroofd. Al wat voor het ogenblik aangenaam was en wat hoe dan ook daartoe kon bijdragen gold voor schoon en nuttig. Door geen vrees voor de goden, geen menselijke wetten liet iemand zich weerhouden; zij meenden dat het op hetzelfde neerkwam de goden wel of niet te vereren, daar zij allen zonder onderscheid zagen sterven en niemand verwachtte lang genoeg te zullen leven om voor zijn vergrijpen terecht te staan en gestraft te worden. Zij voelden dat een veel zwaarder vonnis over hen geveld was en hun boven het hoofd hing, zodat het begrijpelijk was, dat zij vóór de voltrekking daarvan nog iets van het leven wilden genieten.²⁶

De analyse van Thucydides opent met het woord ‘anomia’ dat de afwezigheid of het verdwijnen van elke wet ten aanzien van het woeden van de pest aanduidt. Ten gevolge van de pest was er een machtsvacuüm ontstaan, een leemte die werd opgevuld met bevrediging van elementaire instincten, toegeven aan impulsieve verzuchtingen en direct genot. De term ‘anomia’ duidt evenwel niet enkel menselijke wetten aan. Tegenover de nakende dood had ook de angst voor de goden elke efficiëntie verloren: “door leed overweldigd bekommerden de mensen, die niet wisten wat er van hen worden moest, zich niet meer om godsdienst of vroomheid”.²⁷ Het verdwijnen van het politieke lichaam, zoals beschreven door Thucydides, herinnert sterk aan de natuurtoestand zoals beschreven door Hobbes. In het door pest verwoeste Athene is de wet niet meer, in de natuurtoestand is de wet nog niet. Het is aannemelijk dat Hobbes door deze passage werd geïnspireerd tot zijn gedachtenexperiment – de beschrijving van de natuurtoestand – gebaseerd op een extreme uitzonderlijke noodsituatie.

Volgens Ginzburg legt Hobbes als vertaler zijn eigen interpretatie op aan de lezer. Thucydides schrijft (in de Loeb Classical Library vertaling): “No fear of gods or law of men restrained”.²⁸ Hobbes’ vertaling hiervan verschilt met één woord, namelijk: “Neither the fear of the gods, nor laws of men awed any man”.²⁹ Het woord ‘apeirgein’ vertaalt bij met ‘to awe’; in de plaats van ‘weerhouden worden’ krijgen we ‘ontzag hebben’. Om te begrijpen wat de betekenis van het invoeren van dit woord ‘awe’ (‘ontzag’) is, vertrekt Ginzburg van een boek dat in 1613 werd gepubliceerd, *His Pilgrimage or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered, from the Creation to the Present*. In dit werk beschrijft de Anglikaanse pastor Purchas de gebruiken van de religies van over de hele wereld in de vorm van een reisverhaal. Hobbes kende Purchas en men kan er van uitgaan dat de weinige verwijzingen naar de Amerikaanse indianen in zijn werk op dit reisverhaal gebaseerd zijn. Ginzburg voegt toe dat Purchas, waar hij het heeft over de joodse messianistische verwachtingen, uitgebreid spreekt over de twee reuzenmonsters uit het boek Job, Leviathan en Behemoth. Hobbes zal deze namen als titel voor zijn werken kiezen, direct verwijzend naar de Bijbel. Maar Ginzburg meent dat het toch interessant is om Purchas erbij te betrekken.

Purchas dacht namelijk dat de koloniale expansie van Engeland de religieuze vereniging van alle mensen zou toelaten, iets wat echt mogelijk was omdat volgens hem religie iets natuurlijk is. Op die manier weerlegde hij ook meteen de irreligieuze stelling dat religie niets anders is dan een ingesleten gewoonte of slimme politiek om de mensen in ontzag (*in awe*) te houden. Zou Hobbes zich deze zin hebben herinnerd, toen hij in zijn Thucydidesvertaling voor de term ‘awe’ opteerde? Purchas reageerde ongetwijfeld op uitspraken van Montaigne die net (door John Florio) in het Engels was vertaald, zoals op de uitspraak dat de meest extravagante stellingen worden ondersteund door gewoonte, “je laisse à part la grossiere imposture des religions”.³⁰ Montaigne zag religie als een zuiver politiek instrument dat kan dienen om de impulsen van onwetenden een halt toe te roepen.

Volgens Ginzburg vindt men echo's van deze teksten in hoofdstuk 11 (Over het verschil in manieren) en hoofdstuk 12 (Over de godsdienst) van *Leviathan*. Hobbes leidt de oorsprong van de religie terug naar de angst die ontstaat uit onwetendheid over de natuurlijke oorzaken. Deze natuurlijke oorzaken worden vervolgens vervangen door onzichtbare krachten. Dit was reeds een centraal thema bij Lucretius, die volgens Hobbes de waarheid sprak, maar een waarheid die enkel zou gelden voor de heidense godsdiensten. Is dit een voorzichtigheidsleugen? In een noot in de marge spreekt hij dit immers tegen: “de zorg voor de toekomst is de natuurlijke oorzaak van de godsdienst”.³¹ Het project van Lucretius dat bestond in een aanval op religie door haar wortel, dit wil zeggen de valse angst veroorzaakt door onwetendheid, uit te roeien, is duidelijk herkenbaar in de woorden van Hobbes. Er is evenwel ook een verschil: Hobbes wil de angst niet vernietigen doch maakt er juist de basis van voor het principe van de staat. Dit verschil verbergt een complexe houding die we kunnen begrijpen op basis van een passage in hoofdstuk 11, waar hij verschillend bronmateriaal verwerkt tot iets nieuws. De onwetendheid over de natuurlijke oorzaken en angst voor wat komt, brengt de mensen tot de fictie van onzichtbare machten, tot met ‘ontzag’ kijken naar de eigen verbeeldingen, tot een oproepen van deze verbeelde machten wanneer ze zich in moeilijkheden bevinden en tot een dank uitspreken aan de verbeelde machten wanneer de gebeurtenissen tot een goed einde komen. Hobbes associeert religie en ontzag nogmaals met elkaar, maar nu in een context dat mensen hun eigen verbeeldingen zo bekijken: “Zij zijn vol ontzag voor hun eigen voorstellingen”.³² Hobbes denkt bij deze paradoxale houding aan Tacitus die zegt in de *Annales* V.10: “ze geloofden wat ze net hadden verzonnen”.³³ Hij gebruikt het citaat van Tacitus om een algemeen fenomeen te beschrijven, met name de oorsprong of het principe van de religie.

Het is evenwel niet zo dat Hobbes de religie wil vernietigen omdat ze slechts verbeelding is. Hij wil begrijpen hoe religie, als vrucht van angst en verbeelding, kan functioneren. Het model waarmee hij de oorsprong van de religie beschrijft,

keert nu terug in het centrale deel waar hij de oorsprong van de staat beschrijft (hoofdstuk 17). Voor dieren is overeenkomen iets natuurlijk. Het gaat dus vanzelf. Mensen daarentegen hebben om overeen te komen een artificieel pact nodig. En opdat dit pact duurzaam zou zijn, is er een “gemeenschappelijke macht” nodig “die hun ontzag afdwingt en hun daden richt op het algemeen welzijn”.³⁴ Dus, zowel bij de oorsprong/het principe van de religie als bij de oorsprong van de staat vinden we aan het begin angst (*fear*) en aan het eind, als resultaat, ontzag (*awe*). Daar tussenin zit de fictie die zich, aan diegene die ze heeft uitgevonden, presenteert als een werkelijkheid: “Dit is de geboorte van de grote LEVIATHAN, of liever (om ons eerbiediger uit te drukken), van de *sterfelijke god*, aan wie wij onder de *onsterfelijke God* onze vrede en veiligheid danken.”³⁵ De Leviathan, artificieel, een fictie door mensen gemaakt, verheft zich tegenover diegene die hem hebben gemaakt, als een object dat ontzag inboezemt. Op de tekening op de cover van het exemplaar opgedragen aan Charles II (wellicht gemaakt door Abraham Bosse), zien we hoofden van een veelheid van mensen die de lezer aankijken (in dit geval de koning). In de finale versie van de eerste druk is er een verandering en kijken alle hoofden naar boven naar de artificiële mens die dankzij hen bestaat (en dus is er uiteindelijk geen verschil). Rechts van wie toekijkt, Bosse/Hobbes, zien we het profiel van twee pest-artsen, het gezicht bedekt door een masker met snavel, van slechts 3 millimeter groot.

Hobbes gebruikte hetzelfde woord als werkwoord in de vertaling van Thucydides: ‘apeirgein’ werd ‘ontzag’ (‘awed’). De reden hiervoor is ongetwijfeld te zoeken in de daaraan voorafgaande woorden bij Thucydides: ‘vrees voor de goden’. Hobbes moet tijdens het vertalen vast hebben gedacht dat de ‘fear’ voortdurend terugkeert in de King James Bijbel in verband met God. Maar godsvrees is niet hetzelfde als angst. De godsvrees die wordt gebruikt in Hiëronymus’ vertaling van het Grieks, dat op zijn beurt een vertaling is van het Hebreeuws, geeft niet de ambivalentie weer van het corresponderende Hebreeuwse woord ‘yir’ah’, dat zowel angst als ontzag betekent. En het is ongetwijfeld zo dat de term ‘awed’ wel dichterbij die ambivalentie staat dan Hobbes’ ‘fear’. Misschien voelde Hobbes dus de behoefte om in zijn vertaling van de passage uit Thucydides na het woord ‘fear’ het woord ‘awed’ in te lassen om zo de contradictorische complexiteit uit te drukken die door religie wordt opgewekt. “En misschien begonnen Hobbes’ reflecties over de angst (fear) precies hier”, schrijft Ginzburg.³⁶ Hoe evenwel ‘yir’ah’ te vertalen? Ginzburg denkt aan ‘terreur’, wat Hobbes zelf indirect suggereert (ik corrigeer het woord ‘vrees’ in de vertaling):

Want als gevolg van de autoriteit die hem door elk individu in de staat is verleend, heeft hij de beschikking gekregen over zoveel macht en zoveel kracht dat hij, door de terreur (sl) die daarvan uitgaat, ieders wil kan richten op binnenlandse vrede en onderlinge samenwerking tegen vijanden van buiten.³⁷

Ginzburg wijst er op dat men het vaak heeft over Hobbes als eerste die een gesecculariseerde interpretatie van de oorsprong van de staat voorstelt, maar in zijn lezing wordt dit enigszins genuanceerd. Hij is het wat dit betreft eens met Agamben. Voor Hobbes wekt de staat, de ‘sterfelijke god’, die wordt gegenereerd door de angst, terreur op: een gevoel waarin angst en ontzag zich met elkaar vermengen. Om een legitieme autoriteit te zijn, heeft de staat nood aan de instrumenten van de religie. In die zin baseert de moderne reflectie over de staat zich op politieke theologie, en dit werd ingezet door Hobbes. Dit brengt secularisering uiteraard in een geheel ander licht: ze staat niet tegenover de religie, maar bezet hetzelfde gebied.

Het oproer van de ciompi

Ook Agamben komt aan het eind van zijn analyse (waarvan ik hier slechts één deelaspect heb uitgelicht) tot een gelijkaardige conclusie: de moderne politieke filosofie zal zich pas van haar contradicties kunnen bevrijden indien ze zich bewust wordt van haar theologische wortels. In het licht van de discussie over biopolitiek die zich volgens menigeen uitdrukt als kritiek van de politieke theologie, is het zinvol om hier terug te komen op Negri, en via hem op Machiavelli en zijn vertelling van het oproer van de ciompi in 1378 in de *Istorie fiorentine* III, 13.³⁸ Het onderzoek van Machiavelli in *Il Principe* en *Discorsi* wordt, net als dat van Hobbes, in een naturalistisch denkkader gevoerd. Machiavelli doet evenmin een beroep op transcendente autoriteit en verwijst op geen enkele manier naar de Bijbel. Machiavelli wil het principe van de staatsvorming onthullen en hij stelt dezelfde vragen als Hobbes: hoe gaat men over van de gemene (natuurlijke) toestand naar een machtspositie? Waarin bestaat de natuurlijke constituerende macht en hoe verhoudt deze zich tot de gevestigde macht? Speelt het feit dat een nieuwe machtspositie wordt verworven met geweld of in crisis (dreiging, oorlog, burgeroorlog) een rol? Ook bij Machiavelli gaat het over macht en geweld, terreur en dreiging, de rol van religie, fictie en bedrog, verzet, samenzwering, oproer en revolutie. Er zijn evenwel verschillen. Vooreerst spreekt Machiavelli niet of nauwelijks in termen van recht of legitimiteit van een regering, opstand of oorlog, doch beperkt hij zich tot realistische beschrijvingen van feitelijke gebeurtenissen waarin een machtspositie wordt verworven, behouden, verloren en hoe een grote waaier van factoren daarin een rol speelt. Anders dan Hobbes benadrukt Machiavelli de relativiteit en veranderlijkheid van politieke constellaties en in de bespreking van de twee gezichtspunten – machthebbers en onderdanen – lijkt hij voorrang te geven aan dat van de onderdanen. Niet alleen spreekt hij in termen van perspectieven, Machiavelli gebruikt daarenboven expliciet het perspectief als metafoor voor een weten dat voor het thema van politiek en geschiedenis geëigend is. Ginzburg heeft het in *Occhiacci di legno* (1998) over het perspectief als krachtige kennismetafoor die in

het geval van Machiavelli de spanning laat zien tussen subjectieve gezichtspunten (van de vertellers, kunstenaars, actoren van het verhaal) en objectieve, verifieerbare waarheden gegarandeerd door de werkelijkheid.³⁹ Het is precies op deze spanning, dit conflict, dat Negri concreet ingaat en zo het volgende duidelijk maakt: 1) dat het bij Machiavelli gaat over collectieve, maar toch subjectieve gezichtspunten, oftewel een klassenconflict; 2) dat Machiavelli de vorming van een politiek subject op het oog heeft en zijn theoretisch onderzoek bijgevolg zelf fungeert als revolutionaire praxis; 3) dat deze ‘perspectivische’ benadering een politiek theoretische waarheid onthult die zal toelaten het te hebben over een alternatieve, kritische, ondergrondse stroming van moderniteit. Het is in deze geest dat ik nu Machiavelli’s tekst zal lezen.

Kort samengevat, vindt het oproer van de wolwerkers plaats tegen de volgende achtergrond. Firenze was al sinds de vroege veertiende eeuw een moderne republiek gebaseerd op artisanal werk. De echte macht was echter nog steeds in handen van de rijke handelaren en producenten van textiel. De *Arte della lana* oftewel Wolgilde verdedigde de belangen van de producenten en manufacturen tegen de ciompi, dit wil zeggen de wolwerkers, terwijl de wolwerkers helemaal niet waren georganiseerd of enige bescherming genoten. Er waren veel verschillende categorieën onder de arbeiders in de wolindustrie, al naargelang de technische, economische en sociale situatie. De grootste groep bestond evenwel uit dagelijks betaalde loonarbeiders die werkten in ateliers, georganiseerd als moderne fabrieken met een extreem doorgedreven arbeidsdeling en navenante specialisatie, met een constante controle door hoofdopzichters, met een militaire discipline, en met arbeiders die totaal afhankelijk waren van de patroon. Sinds het begin van de veertiende eeuw streefden de ciompi naar een eigen gilde. Ze hadden zich verenigd en bewapend en waren meerdere keren in opstand gekomen. De grote pest had deze klassenstrijd nog verscherpt. Na de crisis, veroorzaakt door de oorlog met Pisa in 1370, gingen de wolwerkers in een staking die twee jaar zou duren, maar aan het eind geen resultaten opleverde. Enkele jaren later kwamen ze opnieuw in opstand en deze keer leidden hun revolutionaire acties tot een succes. In 1378 werd een van de meest democratische regeringen geïnstalleerd die Firenze ooit kende, met de leider van de kleinburgerij, Michele De Lando, als ‘gonfaloniere di giustizia’, minister van justitie dus, en met de oprichting van nieuwe gilden waaronder de vierentwintigste gilde voor de ciompi die functioneerde als een soort van arbeidersvakbond. Al heel snel merkten de wolarbeiders echter dat hun veiligheid en de eerlijke verdeling van macht, zelfs met een vertegenwoordiging in de regering, nog steeds een droom waren. Ze verzamelden op piazza Santa Maria Novella, organiseerden zichzelf nu autonoom en vormden een alternatieve eigen constitutie waardoor er in Firenze nu twee regeringen waren: een wettelijke in het Palazzo en een revolutionaire op piazza Santa Maria Novella. De minister van justitie onderdrukte evenwel brutaal en

gewelddadig de nieuwe opstand, de 24^{ste} gilde werd ontbonden en de arbeiders ontwapend. Vier jaar later, in 1382, was de situatie terug zoals vóór de opstand. De macht van eigenaars en handelaren was opnieuw absoluut.

Machiavelli beschrijft de gebeurtenissen van het oproer van de ciompi in de vorm van een verhaal met verzonnen dialogen en in het narratief perspectief van de wolwerker met wie hij zich als verteller identificeert. Het grootste deel van boek 3, hoofdstuk 13, bestaat uit het discours uitgesproken door “een van de meest ervaren en moedige” wolwerkers doorheen wiens stem de auteur argumenteert dat alle mensen gelijk zijn:

laat je niet van de wijs brengen door hun zogenaamd oud bloed waarvan ze ons verwijten dat we het niet hebben, want alle mensen komen van hetzelfde voort, zijn even oud en zijn wat de natuur betreft op dezelfde manier gemaakt. Wanneer je onze kleren uittrekt tot we naakt zijn, zal je zien dat we allen gelijk zijn. Wanneer je ons hun kleren aantrekt, en hen onze kleren, dan zullen wij ongetwijfeld adellijk lijken en zij onaanzienlijk. Want het is enkel de armoede en rijkdom die ons verschillend maken.⁴⁰

Het naakte leven komt hier tevoorschijn als datgene waarin alle mensen gelijk zijn, als de menselijke natuur – iedereen is gelijk en vrij geboren – of als de natuurlijke toestand. Een weten over de natuurlijke toestand botst met de belangen van de gevestigde machtspartij die er daarom over liegt en de fictie van natuurlijke ongelijkheid in het leven roept. Machiavelli/de wolwerker ontmaskert die leugen en wijst erop dat de machtsconstellatie, de politieke toestand of geconstitueerde macht, kan veranderen en kan worden omgekeerd.

Doorheen de stem van de wolwerker argumenteert Machiavelli dat acties en beslissingen, bijvoorbeeld over de vraag of men al dan niet geweld moet gebruiken, niet moeten worden gemotiveerd door vrees voor iets aan gene zijde van de wereld waarin we leven:

met het geweten dienen wij geen rekening te houden want waar er vrees is voor honger en gevangenis, zoals dat voor ons het geval is, daar kan en moet er geen vrees zijn voor de hel.⁴¹

Ontzag voor God en vrees voor (de straf van) God, is voor mensen die proberen te overleven niet aan de orde. Er is veel dat doet denken aan Hobbes, maar als we goed lezen, stellen we vast dat Machiavelli in feite het tegenovergestelde zegt. Bij Hobbes is er voor de ellende een natuurlijke reden, hetzij zoals bij de Atheners, in een noodtoestand, omdat de wet niet meer geldt, hetzij zoals in het denkexperiment van de natuurtoestand, omdat de wet nog niet geldt. Bij Machiavelli hebben we met een gevestigde politieke orde te maken waarbij de wolwerkers – op een monsterlijke wijze – worden onderdrukt en uitgebuit. Anders

dan de Atheners zijn de wolwerkers helemaal niet geneigd tot wetteloosheid. Integendeel, “velen van jullie hebben een bezwaard geweten en spijt of zijn terughoudend”, zegt de ciompo/Machiavelli, en moeten worden overtuigd om de wapens op te nemen.⁴² Zowel bij Machiavelli als bij Thucydides/Hobbes worden rollen omgekeerd, maar de inzet van de beide teksten is een heel andere. De vraag waarvoor de wolwerkers zich zien gesteld, is of en hoe ze in opstand moeten komen, en of ze daarbij ook geweld kunnen of dienen te gebruiken. In Athene gingen mensen massaal dood als gevolg van de pest en bijgevolg vielen de rijkdommen vanzelf toe aan de vroegere bezitslozen. Het motief van Machiavelli/de wolwerker is een gewilde radicale verandering, een bewuste omkering van de rollen, het stichten van een nieuwe politieke ordening. De tekst is strategisch en performatief en dus is het van belang dat de toehoorders/lezers zich bewust worden van de leugen die aan de basis van hun ellende en onderdrukking ligt. Het geloof in en angst voor de hel wordt verbonden aan haar politieke betekenis en op die manier ontmaskerd en afgebroken. Bij Machiavelli gaat het erom de fictie te doorprikken. Het vertrekpunt van de uiteenzetting is de vraag naar de constituerende macht, of de wolwerkers zich kunnen omvormen tot een politiek subject.

Machiavelli presenteert zijn argumenten in het narratief perspectief van de wolarbeiders omdat de ideeën die hij verdedigt in hun belang zijn. Hij schrijft letterlijk in het grammaticaal subject van een van de wolwerkers en dit omdat zij de actoren van het verhaal/de geschiedenis zijn. Hij schrijft ook letterlijk de *virtù*, die hij in *Il Principe* heeft getheoretiseerd, aan de wolwerkers toe. Zij zijn een collectief heerser, een politiek subject dat een tactiek uitvindt om de macht over te nemen, met een nieuwe sociale strategie en op basis van de erkenning van de reële en bijzondere belangen van de klasse. In naam van een nieuwe politieke ordening worden de oude wetten als bedrog ontmaskerd:

al wie grote rijkdommen en macht verkrijgt, is daartoe gekomen via bedrog of met geweld; en om hun verwerpelijke methodes te verbergen, laten ze wat ze met bedrog of geweld hebben bekomen, valselijk doorgaan voor een eerlijke verovering.⁴³

De strategie omvat daarom het politieke gebruik van geweld tegen de klassenvijand, het van de noodzaak een deugd maken, en het grijpen van het juiste moment om te handelen, de *kairós*:

Nu is het tijd niet enkel om jullie te bevrijden van hen, doch ook om boven hen te gaan staan, zodat zij meer lijden door en te vrezen hebben van jullie dan jullie van hen.⁴⁴

Machiavelli doet een oproep aan de armen en aan wie geen macht heeft om zich tot een politiek subject om te vormen, om de macht over te nemen en de richting van de perspectieven om te keren:

want trouwe dienaars zijn altijd dienaars, en goede mensen zijn altijd arm, en het zijn slechts de trouwelozen en durfals die ontsnappen aan dienstbaarheid zoals het ook slechts de bedriegers en inhaligen zijn die ontsnappen aan armoede.⁴⁵

Machiavelli roept op om de rollen om te keren, en daarvoor is het nodig dat bestaand bedrog en geweld worden ontmaskerd en dat de theoretische kwesties worden omgekeerd.

Tenslotte, eerder “een strategisch dan een rechtsmodel”

Negri is de enige van de drie bevriende Italiaanse denkers die, verder bouwend op Foucault, het concept van biopolitiek op een positieve – of in elk geval strategische manier – hanteert. In feite blijft hij daarmee nog het dichtst bij de inspiratie van Foucault, die in *La volonté de savoir* het ontstaan van een bepaald soort weten over seksualiteit analyseert in termen van macht, immanent begrepen als een complexe strategische situatie. Met deze methode komen een aantal stellingen mee, zoals dat machtsverhoudingen strikt relationeel en immanent zijn, dat macht van anderen komt, en dat waar macht is, verzet bestaat en daardoor verzet zich nooit buiten de macht bevindt.⁴⁶ Men kan het ook omkeren. Indien men verzet in samenhang met macht begrijpt, en niet als een secundair effect, schrijft Foucault, dan kan men breken met het “systeem van Soeverein en Wet” waarop het politieke denken zich al zo lang blindstaart.⁴⁷ Verzetsvormen zijn niet gebaseerd op beginselen, illusoire hoop of beschaamde belofte. Ze zijn de tegenkant van macht en tegelijk maken ze deel uit van de macht. Hun strategische codering kan tot een revolutie leiden, een omkering van de rollen. Machiavelli is een van de weinigen geweest “die de macht van de vorst in termen van krachtsverhoudingen heeft gedacht”, aldus Foucault. Maar men zou nog een stap verder moeten gaan “en de machtsmechanismen met voorbijzien van de persoon van de vorst op grond van een aan de krachtsverhoudingen immanente strategie ontcijferen.”⁴⁸ Het verhaal van de wolwerkers maakt ons duidelijk dat dit precies de stap is die Machiavelli heeft gezet, zoals Negri wel heeft gezien. Wanneer we onze blik vrijmaken van de fictie van heer, kroon en geboorterecht, eindelijk komaf maken met het politiek theologisch bedrog, dan kunnen we begrijpen dat het zaak is om de rollen om te keren. Wanneer het leven de inzet van de politieke strijd is geworden, zoals in het tijdperk van biopolitiek, dan wordt het (naakte) leven een wapen in een strijd. Dan worden kennis, weten en theorie een strategie. Dan gaat het erom dat wij ons richten op een opvatting van de macht waarin de voorrang van de wet vervangen is door het gezichtspunt van de doelstelling, de voorrang van het verbod door het gezichtspunt van de tactische doeltreffendheid en de voorrang van de soevereiniteit door onderzoek van een veld van veelvuldige en veranderlijke krachtsverhoudingen. Dit is eerder “een strategisch dan een rechtsmodel”.⁴⁹

Noten:

- 1 Agamben G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. 16-17 “lo stesso concetto biologico di vita”; “forma secolarizzata della nuda vita”.
- 2 Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995, p. 19-35.
- 3 Agamben G., *Mezzi senza fine*, p. 15-16.
- 4 Virno P., *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, p. 121-130; *Grammatica della moltitudine*, Roma, Derive Approdi, 2002 (2014), p. 75-79; ‘Forza lavoro’, in: Del Re A. & al, *Lessico marxiano*, Roma, Manifestolibri, 2008, 105-116; cfr. Neilson B., ‘Potenza nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism’, in : *Contretemps* 5, December 2004, p. 63-78.
- 5 Virno P., *Grammatica della moltitudine*, p. 75 “come e perché la vita irrompe al centro della scena pubblica, come e perché lo Stato la regola e la governa”.
- 6 Virno citeert in ‘Forza lavoro’, in : *Lessico marxiano*, p. 109, Marx’ definitie van de arbeidskracht in boek I van *Das Kapital* dat verscheen in 1867 en hij wijst er op dat deze definitie pas vandaag een zekere empirische waarheid bezit. Zie : Marx K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, Berlin, Dietz Verlag, 1987, p. 181 “Unter Arbeitskraft oder Arbeitsvermögen verstehen wir den Inbegriff der physischen und geistigen Fähigkeiten, die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen existieren und die er in Bewegung setzt, sooft er Gebrauchswerte irgendeiner Art produziert”. Zie verder de vertaling van Virno’s tekst.
- 7 Virno P., ‘Forza lavoro’, in : *Lessico marxiano*, p. 113 “ciò che realmente conta nel processo produttivo è ciò che Agamben chiama ‘nuda vita’ (...); è il processo biologico depositario di quella potenza”. Zie ook verder.
- 8 Virno P., ‘General Intellect, Exodus, Multitude’, Interview with Paolo Virno for *Archipelago* 54, June 2002, p. 5, <http://www.generation-online.org/p/fpvirno2.htm>.
- 9 Agamben G., *Mezzi senza fine*, p. 30 “Un stesso termine nomina, cioè, tanto il soggetto politico costitutivo quanto la classe che, di fatto se non di diritto, è esclusa dalla politica”.
- 10 Cfr. Esposito R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofie italiana*, Torino, Einaudi, 2010, p. 47-50; Negri A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Roma, Manifestolibri, [1992] 2002 (*Insurgencies. Constituent Power and the Modern State*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999).
- 11 Een referentiewerk werk over Schmitt in het bijzonder voor Negri is: Galli C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996. Zie verder uiteraard: Schmitt C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München & Leipzig, Duncker & Humblot, [1922] 1934; Bakoenin M., *Dieu et l'état*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2000. Voor een degelijk overzicht van de problematiek, zie ook: Assmann J., *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München & Wien, Hanser, 2000.
- 12 Esposito R., *Pensiero vivente*, p. 218-224; Assmann J., *Herrschaft und Heil*, p. 15-31.
- 13 Esposito R., *Pensiero vivente*, p. 222-223; Agamben G., *Homo sacer*, p. 50-51.
- 14 Malcolm, N., *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 200 “what is perhaps the most famous visual image in the history of modern political philosophy”.
- 15 Job 41:24 “Non est super terram potestas quae comparetur ei qui factus est ut nullum timeret”, wat in de King James Bible wordt vertaald als: “Upon earth there is not his like, who is made without fear” en bij Hobbes: “There is nothing (...) on earth, to be compared

with him. He is made so as not to be afraid”: Hobbes T., *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civill*, ed. C.B. Macpherson, London, Pelican Books, 1968, p. 362; *Bijbel. Het Oude Testament*, Amsterdam, Atheneum-Polak & Van Gennep, 2004, p. 1374 “Hij heeft op de aarde zijn gelijke niet, hij is een schepsel zonder vrees”.

16 Hobbes T., *Leviathan*, p. 362-63.

17 Agamben G., *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015, p. 42-45; Hobbes, T., *Leviathan*, p. 226-228.

18 Agamben G., *Stasis.*, p. 46-47; Malcolm N., *Aspects of Hobbes*, p. 203-211; 213 ; 222-228.

19 Agamben G., *Stasis*, p. 52-53; Hobbes T., *De cive: The English Version*, ed. J.H. Warrender, Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes, Oxford, Oxford University Press, 1983, cap. VII, IX: “the People is at once dissolved”.

20 De vertaling van Hobbes is geciteerd naar Ginzburg: Ginzburg C., *Fear Reverence Terror. Reading Hobbes Today*, in “Max Weber Lectures Series”, European University Institute, Badia Fiesolana, S. Domenico di Fiesole, Firenze, 2008, p. 5. Er is van deze lezing ook een Italiaanse uitgave, als boekhoofdstuk: ‘Rileggere Hobbes oggi’, in: Ginzburg C., *Paura reverenza terrore*, Milano, Adelphi, 2015, p. 51-80; Thucydides, *De Peloponnesisische oorlog*, Amsterdam, Polak & Van Gennep, 2001, p. 108: “De ziekte gaf ook voor het eerst in andere opzichten aanleiding aan de stad tot grotere wetteloosheid (‘losbandigheid’ in Hobbes’ vertaling). De mensen durfden nu gemakkelijker te doen waarop zij hun zinnen hadden gezet, wat zij vroeger verborgen plachten te houden, omdat zij zagen hoe onverwacht het lot kon omslaan (‘revolutie’ bij Hobbes), hoe de rijken plotseling stierven en de vroeger bezitslozen dadelijk hun rijkdom erfden.”

21 Hobbes T., *Opera philosophica, quae Latine scripsit*, London, 1839, p. lxxxvi “Atque metum tantum concepit tunc mea mater, / Ut pareret geminos, meque metumque simul.”; zie ook: Martinich A.P., *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 30-31 “And my mother was then filled with so much fear / that she simoultaneously gave birth to twins, both me and fear”.

22 Gaskin J.C.A., ‘A Note on the Texts’, in: Hobbes T., *The Elements of Law, Natural and Politic*, Oxford, Oxford World Classics, Dodo Press, 2009, p. xiviii.

23 Hobbes T., *The Elements of Law*, chapter 14, p. 77-78.

24 Zie: Skinner Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 250-51; Strauss, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, Chicago / London, The University of Chicago Press, [1936] 1952, p. 29.

25 Voor wat het belang van Thucydides betreft, is Ginzburg geïnspireerd door het artikel van Viano, C.A., ‘Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes’, in *Rivista critica di storia della filosofia* XVII (1962), p. 355-392; Ginzburg, C., *Fear Reverence Terror*, p. 4-7.

26 Thucydides, *The Peloponnesian War* II.53, Loeb Classical Library, London, Heinemann & Cambridge MA, Harvard University Press, 1956, p. 353-55. “In other respects also the plague first introduced into the city a greater lawlessness. For where men hitherto practised concealment, that they were not acting purely after their pleasure, they now showed a more careless daring. They saw how sudden was the change of fortune in the case both of those who were prosperous and suddenly died, and of those who before had nothing but in a moment were in possession of the property of the others. And so they resolved to get out of

life the pleasures which could be had speedily and would satisfy their lusts, regarding their bodies and their wealth alike as transitory. And no one was eager to practise self-denial [or n2: “to take trouble about”] in prospect of what was esteemed honour, because everyone thought that it was doubtful whether he would live to attain it, but the pleasure of the moment and whatever was in any way conducive to it came to be regarded as at once honourable and expedient. No fear of gods or law of men restrained; for, on the one hand, seeing that all men were perishing alike, they judged that all piety and impiety came to the same thing, and, on the other, no one expected that he would live to be called to account and pay the penalty of his misdeeds. On the contrary, they believed that the penalty already decreed against them, and now hanging over their heads, was a far heavier one, and that before this fell it was only reasonable to get some enjoyment out of life.”; *De Peloponnesische oorlog* II.53, Amsterdam, Polak & Van Gennep, 2001, p. 108.

27 Thucydides, *The Peloponnesian War*, II.52, p. 351 “for the calamity which weighed upon them was so overpowering that men, not knowing what was to become of them, became careless of all law, sacred as well as profane”; *De Peloponnesische oorlog* II.52, p. 108.

28 Thucydides, *De Peloponnesische oorlog* II.53, p. 108 “Door geen vrees voor de goden, geen menselijke wetten liet iemand zich weerhouden”.

29 Hobbes’ vertaling in Ginzburg C., *Fear Reverence Terror*, p. 5.

30 Montaigne M., *Essais*. Livre 1, Paris, Garnier-Flammarion, 1069, ‘Chapitre XXIII De la coutume et de ne changer aisément une loy receüe’, p. 157.

31 Hobbes T., *Leviathan*, I.12, p. 169 “the naturall Cause of Religion, the Anxiety of the time to come”; *Leviathan* [b] I.12, Amsterdam, Boom Meppel, 1985, p. 122.

32 Hobbes T., *Leviathan*, I.11, p. 167-8 “to stand in awe of their own imaginations”; *Leviathan* [b] I.11, p. 120.

33 Tacitus, *Annales* V.10 in *Annales* Book 4-6, 11-12, Loeb Classical Library 312, Cambridge MA, Harvard University Press, 1937, p. 150 “fingebant simul credebantque”.

34 Hobbes T., *Leviathan*, II.17, p. 226-27 “Common Power (...) to keep them in awe, and to direct their actions to the Common Benefit”; *Leviathan* [b], II.17, p. 174.

35 Hobbes T., *Leviathan*, II.17, p. 227 “This is the Generation of that great Leviathan, or rather (to speake more reverently) of that Mortall God, to which wee owe under the Immortall God, our peace and defence”; *Leviathan* [b], II.17, p. 174-5.

36 Ginzburg C., *Fear Reverence Terror*, p. 10.

37 Hobbes T., *Leviathan*, II.17, p. 227-28 “For by this Authoritie, given him by every particular man in the Common-Wealth, he hath the use of so much Power and Strength conferred on him, that by terror thereof, he is inabled to forme the wills of them all, to Peace at home, and mutuall ayd against their enemies abroad.”; *Leviathan* [b], II.17, p. 175 “Want als gevolg van de autoriteit die hem door elk individu in de staat is verleend, heeft hij de beschikking gekregen over zoveel macht en zoveel kracht dat hij, door de vrees die daarvan uitgaat, ieders wil kan richten op binnenlandse vrede en onderlinge samenwerking tegen vijanden van buiten.”

38 Cfr. Esposito R., *Pensiero vivente; Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori, 1984; Due. *La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013; Galli, C., *Genealogia della politica*.

39 Ginzburg, C., *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 180-86; zie ook Lavaert, S., *Het perspectief van de multitude. Agamben, Machiavelli, Negri, Spinoza, Virno*, Brussel, VUBPress, 2011.

40 Machiavelli N., *Istorie fiorentine*, in Opere III, Torino, Einaudi, 2005, p. 444 “Né vi sbigottisca quella antichità del sangue che ei ci rimpoverano, perché tutti gli uomini, avendo avuto uno medesimo principio, sono ugualmente antichi, e dalla natura sono stati fatti a uno modo. Spogliateci tutti ignudi, voi ci vederete simili; rivestite noi delle vesti loro ed eglino delle nostre: noi senza dubbio nobili ed eglino ignobili parranno; perché solo la povertà e le ricchezze ci disuguagliano.”

41 Machiavelli N., *Istorie fiorentine*, p. 444 “E della coscienza noi non dobbiamo tenere conto, perché dove è, come è in noi, la paura della fame e delle carceri, non può né debbe quella dello inferno capere”.

42 Machiavelli N., *Istorie fiorentine*, p. 444 “molti di voi delle cose fatte, per coscienza si pentono, e delle cose nuove si vogliono astenersi”.

43 Machiavelli N., *Istorie fiorentine*, p. 444-45 “tutti quelli che a ricchezze grandi e a grande potenza pervengano, o con frode o con forza esservi pervenuti: e quelle cose di poi che eglino hanno o con inganno o con violenza usurpate, per celare la bruttezza dello acquisto, quello sotto falso titolo di guadagno adonestano.”

44 Machiavelli N., *Istorie fiorentine*, p. 445 “Ora è tempo non solamente da liberarsi da loro, ma da diventare in tanto loro superiore, ch’eglino abbiano più da dolersi e temere di voi che voi di loro.”

45 Machiavelli N., *Istorie fiorentine*, p. 445 “perché i fedeli servi sempre sono servi, e gli uomini buoni sempre sono poveri, né mai escono di servitù se non gli infedeli e audaci, e di povertà se non i rapaci e frodolenti.”

46 Foucault M., *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 [*De wil tot weten*, Nijmegen, SUN, 1984], p. 96.

47 Foucault M., *De wil tot weten*, p. 97

48 Ibid.

49 Ibid., p. 102.