

# De modernisering van de westerse samenleving en het ontstaan van het nieuwe politieke denken: de vooruitgeworpen schaduw van Leviathan

Ronald Commers

## I.

De overeenkomst moet duidelijk zijn. De periode 1936 en de processen van Moskou: de meesten van de oud-bolsjeviki hebben toegegeven de staat naar het leven te hebben gestaan. Toen heette hij Stalin, en hoewel die sosie voor de meeste tijdgenoten een indrukwekkend acteur moet geweest zijn, kan hij thans nauwelijks entoesiasme wekken. De periode 1980 en het proces van Teheran: de oud-khomeinist Ghotbzadeh bekennt de staat naar het leven te hebben gestaan. Hij heet nu Khomeiny, een sosie met bijbelse allures, die als acteur vooral invloed verwierf met cassettes in plaats van met kleitafels. Zijn toekomstig succes is moeilijk in te schatten en wij mogen aannemen dat het hem binnen dertig jaar zal vergaan zoals de Georgische sosie. Met de staat gaat het goed.

Het is niet de eerste keer, dat de staat in *Toestanden* de aandacht krijgt. Hierboven suggereer ik dat, hoewel dat weinig origineel is, we de geschiedenis van de «acteurs» als een veruitwendiging moeten zien van een dieper liggend proces van sociale organisatie. Het wordt origineler op het ogenblik dat we het zien als een in ruimte en tijd breed en menigvuldig verakt proces. Biologen spreken vandaag over de «selfish gene», het egoïstische gen, dat van ons lichaam en van onze mentale organisatie gebruik zou maken om ongehinderd de eigen doelstellingen te verwezenlijken, volgens een oeroud ingebakken plan, dat verleden, heden en toekomst overspant. Men zou het beeld kunnen herhalen voor de staat. De staat bedient zich van religies en religieuze conflicten, van rassen en rassenconflicten, van klassen en klassentegenstellingen, van nationaliteiten en nationaliteitsconflicten, van israeli's en palestijnen en hun conflicten, om ongehinderd eigen doelstellingen te kunnen verwezenlijken, volgens een (vergeleken bij de geschiedenis van het gen) relatief jong ingebakken plan, dat verleden, heden en toekomst overspant. En in die zeer uiteenlopende tegenstellingen, conflicten en oorlogen, die op een duistere en niet gemakkelijk navolgbare wijze met elkaar verbonden en door elkaar verweven zijn, wordt van onze lichamen en van onze geest gebruik gemaakt. Zonder dat we er ons rekenschap van geven worden we van onder en van boven gebruikt. In feite zijn we er niet bij. Er is slechts de geschiedenis van de genen en de geschiedenis van de staten, waarin ons onbekende projecten worden voltooid.

Ik moet bekennen dat dit een voorstelling van zaken is, die me, ondanks haar geforceerd karakter, in de ban houdt. Het socialisme heeft in zijn verleden veel te maken gehad met de vernietiging van de vervreemdingen. Maar we stellen vast dat de vervreemdingen persisteren. Dat werkt ontuchterend. Zelfs als socialist, vertrouwd met het marxisme, d.w.z. geloof

schenkend aan de idee van de «loop» van de geschiedenis, is het ontnuchterend vast te stellen, dat men deel uitmaakt van een wereldwijd proces van sociale organisatie, waarin de staat met een veel grotere onafwendbaarheid oprijst dan men zich had voorgesteld. De individuen worden door een ordenende en «rationaliserende» molen gedraaid, *die de geschiedenis veel langer maakt dan het socialisme van marxistische inspiratie beloofde*, waardoor hun beoordelingen van de gebeurtenissen in de war geraken en waardoor zij zich overgeven aan dolle excitaties en wilde passies om het onrecht en het leed, die door die ordening en «rationalisering» worden veroorzaakt. De ontnuchtering is in niet geringe mate het gevolg van het feit, dat men doorkrijgt dat het gaat om een nog maar *pas begonnen proces*. *De geschiedenis van het westen vormde de prelude*. Niets meer en niets minder. De geschiedenis van het westen kondigde niet het einde aan, zelfs niet het begin van het einde. De geschiedenis van het westen is het begin, ten hoogste dat. In elk geval moet dat betekenen, dat de geschiedenis nog heel lang onvoltooid zal blijven, in de betekenis van «voltooïing», die we bij Marx en Engels terugvinden sinds 1844 en die we aantreffen in hun *Kommunistisch Manifest* van 1848.

Laten we aannemen, dat we inderdaad slechts aan het begin staan van die onder de staat gesubsumeerde maatschappelijke ordening en rationalisatie van het openbare leven. Ik ontleen de term «rationalisatie» aan Max Weber. Ik verwijs er mee naar de geleidelijke transformatie van de intermenselijke betrekkingen, waardoor die in hoofdzaak functioneel en instrumenteel, in plaats van waardegeladen en traditioneel, worden en waardoor die berekenbaar en dus «exact» beoordeelbaar worden. De ordening en rationalisatie grijpt telkens plaats rond een op de industrie en technologie georiënteerde economie, die de accumulatie van het maatschappelijk meerprodukt en de economische dominantieverhoudingen (patroonarbeider; ondernemer-werknemer; aandeelhouder-gesalarieerde; chef van het plan-gesalarieerde; enz). Ik had zo'n voorstelling in het hoofd, toen ik een tweetal jaar terug het werk van Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Vol. I *The Renaissance*; Vol. II *The Age of Reformation*, Cambridge University Press, 1978, las. Dit ongewone overzicht van de bases van het moderne politieke denken bleef me sindsdien bezighouden. Skinner geeft geen gewoon historisch overzicht van de politieke doctrines, die aan John Lockes *Two Treatises of Government* voorafgaan. Hij geeft veeleer een «wedersamenstelling» van de belangrijkste onderdelen van het politieke denken, dat in het westen werd geformuleerd, voorafgaand aan het ontstaan van de moderne staten en dat later de vorming van die staten heeft begeleid. Die «wedersamenstelling» zou dus meteen de fundamenteën moeten geven van het prille «bewustzijn» over het wereldwijde en vertakte proces, waarover ik het daarnet had. Welke stadia doorloopt dit «bewustzijn» in overeenstemming met de maatschappelijke ordening en rationalisatie in en door de staat? Ziedaar een vraag, die me door het werk van Skinner werd gesuggereerd. *De wisselingen in het politieke denken (het «bewustzijn») zouden verwijzen naar de telkens weer in het mondiaal proces herhaalde stadia in die ordening en rationalisatie.*

## II.

Skinner behandelt de funderingen van het moderne politieke denken. De

vraag is welke inhouden raakt hij aan en met welke methode heeft hij die bestudeerd? Zijn onderzoek is een onderzoek van het proces van het politieke denken. Dat proces blijft in de maat van het proces van de geschiedenis zelf. Dit maakt én de rijkdom én de complexiteit uit van Skinners werk. Het valt uiteen in twee grote delen: het eerste behandelt het politieke denken van de reformatie. Elk van die delen valt nog eens uiteen: de renaissance betreft zowel de Italiaanse renaissance, die start in de late middeleeuwen en loopt over Leonardi Bruni uit Florentië, als de noordelijke renaissance met de humanisten en de radicale predikers. De reformatieperiode omvat zowel het politieke denken onder lutherse invloed als de denkers van de contra-reformatie, met de namen van de Molina, Suarez en Bellarmino, en de calvinistische denkers zoals Beza, Hotman, Mornay en Buchanan, die tegenover de indrukwekkende theoreticus Jean Bodin, treden. Men kan zich door die opsomming rekenschap geven van de omvang van Skinners studie-object. Maar de moeilijkheid ligt vooral in de methode.

Skinner heeft afgezien van de meer gebruikelijke behandeling van de grote klassieke teksten. Hij omschrijft zijn methode als volgt. a) Geen exclusieve concentratie op de leidende en gezaghebbende theoretici. b) Aandacht voor het meer algemeen maatschappelijke en intellectuele kader, waarbinnen de grote politieke werken moeten en kunnen worden gesitueerd. Het is het politieke leven zelf, dat het hoe en het waarom verklaart. Dat politieke leven maakte een aantal onderwerpen problematisch, wat leidde tot vragen en discussies. Zo iets speelde door in de politieke teksten. Dit betekent volgens Skinner niet, dat de ideologische bovenstructuren (de politieke theorieën) een rechtstreeks resultaat zijn van de sociale bases. De meeste belangstelling gaat naar de *intellectuele context* van de politieke teksten. Daarmee wordt het volgende bedoeld: vroege geschriften, overgeërfde vooronderstellingen aangaande de politieke organisatie van het maatschappelijke leven, de ondanks de tegenstrijdige politieke standpunten telkens weer doorspelende gemeenschappelijke uitgangspunten. Voor Skinner is het duidelijk, dat zolang de historici van het politieke denken zich blijven concentreren op de uitleg en zelfstandige interpretatie van de grote klassieke teksten, de verklarende betekenis van het politieke, – en breder, het maatschappelijke – leven voor de inhoud van het politieke denken zelf verloren gaat. Skinner prefereerde de geschiedenis van de politieke theorieën te behandelen als een geschiedenis van ideologieën (Vol. I, xi).

Wat kan het resultaat zijn van zo'n methode? Het stelt ons in staat te verduidelijken wat de politieke theoretici  *bezig waren te doen*, wanneer zij hun politieke theorieën uitschreven (Vol. I, xiii). Men kan niet alleen tonen welke argumenten zij presenteerden, maar tevens welke vragen zij zich stelden, en welke vragen zij in de marge lieten meespelen en welke niet. Het laat ons zien in hoeverre zij overheersende veronderstellingen en conventies van het politieke debat of aanvaardden en steunden, of in vraag stelden, of verwierpen, of op polemische wijze negeerden (ibidem). En om de preciese richting en kracht van hun argumenten te kunnen herkennen, moeten we ze in verband brengen met de *algemene politieke woordenschat van de tijd*. Skinner poogt dit alles te omvatten in en door een contextuele aanpak.

Skinner's cruciale interpretatie schijnt mij de volgende te zijn. Bij de aanvang van de moderne tijden, d.w.z. op het einde van de 16de eeuw en dus na de afloop van de godsdienstoorlogen, wordt het politieke denken beheerst door twee woorden, vrijheid en staatsorde. Bij de overgang naar de 17de eeuw krijgt de politieke filosofie haar definitief beslag, door de expliciete formulering van het moderne begrip «staat»: nl. een duidelijk af te bakenen wettelijke en constitutionele orde, die door de «vorst» of een daarvoor in de plaatskomende centrale macht moet worden verzekerd en bewaard. Het gaat Skinner, in tegenstelling tot Pierre Mesnard in diens *L'essor de la philosophie au XVI<sup>e</sup> siècle*, om de nauwgezette wedersamenstelling van de woordverschuivingen en begripsveranderingen: van vrijheid naar staatsorde; van macht en eer naar orde en veiligheid-zekerheid. Hij ziet aan de basis van de expliciete formulering van het staatsbegrip de begripsverschuivingen die werden voltooid bij het beëindigen van de godsdienstoorlogen en dus na de wisselende strijd tussen de hugenoten en katholieken in Frankrijk. De verschuiving trad *zowel* op in de calvinistische *als* de contra-reformatorische teksten, waaruit kan blijken hoe de zich organiserende westerse samenleving zichzelf begon «bewust» te maken. Indien we het politieke denken zouden opvatten als de formulering van de wijze waarop samenlevingen zichzelf en hun organisatie concipiëren, en als we het dus beschouwen als een maatschappelijk bewustzijn, dan confronteert Skinner ons met een geschiedenis van de zelfconcepties die tijdens en door de renaissance en de reformatie tot stand kwamen. Toen tegen de helft van de 12de eeuw bijna alle leidende stadstaten in Italië de republikeinse regeringsvorm hadden aangenomen, was in West-Europa een vorm van politieke organisatie gecreëerd, die door de rechtvaardigingen die zij oproep, aan de basis lag van het burgerlijk ideaal van de vrijheid. Tijdens en na de reformatie vormden zich de nationale staten. De rechtvaardigingen van het nationale politieke gezag kanaliseren het politieke denken op een definitieve wijze: de thema's zijn dan niet meer de zelfbeschikking en de vrijheid, maar wel het gezag, de orde, de stabiliteit en de veiligheid. De geschiedenis van de zelfconcepties, zoals ik het hierboven noemde, is *tegelijk de geschiedenis van die rechtvaardiging* en van de rechtvaardigers, nl. de politieke theoretici. Het betreft dus de geschiedenis van het beperkte en bijgevolg «valse» bewustzijn in en door die rechtvaardigingen.

### III.

Wat zijn de hoofdlijnen van het politieke denken tijdens de renaissanceperiode? Laat ik zo kort ik kan, ingaan op die vraag. Gans het eerste volume van Skinner is eraan gewijd. Men kan het verbinden met Lauro Martines' studie van de politieke en ideologische ontwikkelingen in de Italiaanse stadstaten, verschenen onder de titel *Power and Imagination: City States in Renaissance Italy*, London, Allan Lane, 1980. Lauro Martines behandelt daarin o.a. het humanisme: het door de nieuwgevormde intellectuele middenlaag voor de heersende klasse geformuleerde programma. De achtergrond wordt gevormd door de teloorgang van de volksgemeenschappen in Italië. Hierbij gaat hij uitvoeriger dan Skinner in op de socio-economische tegenstellingen, die van invloed waren op de nieuwe wereldbeschouwelijke formuleringen.

In de geest van Skinner's methode komt het er op aan te kijken wat de grote

thema's zijn van de politieke filosofie van de renaissance. Dit moet toelaten uit te maken hoe het ideeënproces eruit ziet. De evolutie loopt van het begrip vrijheid-soevereiniteit naar het begrip orde-gemenebest. Tegelijk ontwikkelt het begrip «deugdzaamheid»: nl. van autonomie, waardigheid en ziele-adel naar zelfzucht, behendigheid en adel gesteund op rijkdom. De Italiaanse steden hadden tegen de helft van de 12de eeuw een republikeinse regeringsvorm aangenomen. Dit was het resultaat van een lange strijd voor de autonomie op bestuurlijk vlak, die tegen de Duitse keizer was gericht, en waarbij allianties werden gezocht met het pausdom. Daarna speelde zich in de Italiaanse stadstaten een interne strijd af tussen verschillende fracties van de bevolking, met als inzet de macht in de stadstaat, waarbij het pausdom geleidelijk aan de soevereiniteit van de stadstaten ging aantasten en verwickeld geraakte in de interne machtsstrijd. Dit vormt de algemene politieke context van het werk van enkele belangrijke politieke theoretici. De principiële verdediging van de vrijheid van de stadstaten en van de burgers, om hun bestuurlijke organisatie te kiezen en uit te bouwen, vindt zijn oorsprong in het werk van de laat-scholastische politieke filosoof *Bartolus van Saxoferrato* (1314-1357). Die verschaftte een in de eerste plaats retorische verdediging van het zelfbestuur en de onafhankelijkheid. Maar achter die retorische verdediging ging een wettelijke verdediging verscholen, die tenslotte meer en meer ging domineren. Bartolus maakte de weg vrij voor een op het rechtsbegrip steunende verdediging van de *zelfstandigheid van een bestuurlijk organisme*, dat resulteert uit het vrije maatschappelijke verkeer van de burgers. Bartolus' werk bevat de bevestiging van de soevereiniteit, de «sibi princeps», of het gezag op zichzelf. Die idee zou later veralgemeend worden en toegepast op alle Noord-Europese koninkrijken: elke koning kon beschouwd worden als een «sibi princeps», een soeverein gezag naast en tegen de keizer. *Naast het imperium treedt de nationale staat*. Reeds met de opkomst van de autonome Italiaanse stadstaten worden de elementen gegeven voor een aanvaarding van de pluraliteit van de politieke gezagsorganisaties.

Wanneer het pausdom uiteindelijk ten koste van de autonomie van steden met de keizer in concurrentie trad begonnen de theoretici van de soevereiniteit hun verdedigingen ook tegen het pauselijke gezag aan te wenden. Dit resulteerde in een zeer vroege aanval op de kerkelijke aanspraken op een wereldlijk gezag, waarbij een in de kiem reformatorische idee over de kerk werd ontwikkeld. De kerk kan slechts een «congregatio fidelium» zijn, d.w.z. een vereniging van gelovigen, niets meer en niets minder. Dat betekent dat de kerk geen enkele aanspraak kan doen gelden op een bestuurlijke en openbare rol in de burgerlijke gemeenschappen. Sommigen grepen voor hun aanval op de kerk terug op rechten van de keizer. Zo verdedigde *Dante* het keizerrijk in zijn Latijns traktaat *De Monarchia*. Het gezag van de keizer is een onafhankelijk gezag is naast dat van de paus: er bestaan twee onafhankelijke sferen met een specifieke finaliteit, de eerste is geestelijk, de tweede wereldlijk (of secundair) en men mag die niet door elkaar halen. Op de achtergrond speelde toen al een idee (uit de scholastiek stammende idee, zo zal Skinner herhaaldelijk betogen) mee over de uiteindelijke organisatie van de gemeenschap van de gelovigen. In het werk *De verdediging van de vrede* (1324) bekritiseerde *Marsiglio van Padua* (1275-1342) de kerk voor haar wereldlijke aanspraken en oriëntaties. Hij viel de leer van absolute macht van de kerk («plenitudo potestatis») aan. De uitvoe-

rende macht van de kerk moet het resultaat zijn van de organisatie van de geloofsgemeenschap en moet dus liggen in het concilie van alle christenen (de «conciliaristische doctrine» van de kerk). Bovendien komt het aan de (geloofs-)«trouwe menselijke en wereldlijke wetgever» toe om godsdienstuitvoerders aan te stellen. Men kan gemakkelijk de gevolgen van die opvattingen overzien: de godsdienstambtenaren, aangesteld en gecontroleerd door het wereldlijk gezag, dat zelf steunt op de beslissingen en de vrije organisatie van de zelfstandige burgers in de steden, maken het concilie dat het laatste woord heeft in de geloofszaken. *Door die opvattingen lag Marsiglio di Padua aan de basis van een diepe en zeer ingrijpende secularisatiebeweging, die een spoor trekt tot in de zeventiende eeuw.*

De in een democratisch-republikeinse toonaard gestelde verdediging van het onafhankelijke en autonome wereldlijke gezag, tegen de keizer, maar eveneens en uiteindelijk belangrijker tegen de paus, zou zeer spoedig in de ideologische verdrukking komen door de versnelde ontwikkelingen in de stadstaten zelf. De democratisch-republikeinse organisatiepatronen werden aangevallen, en door erosie aangetast. Nieuwe instellingen, ditmaal van het monarchische type, waren aan het groeien.

In de Italiaanse stadstaten berustte het gezag traditioneel bij de «podestà», een door het politiek actieve volk aangestelde arbiter, een consul, die een compromis moest belichamen tussen de verschillende standen, d.w.z. vooral tussen de «oorspronkelijke» adel en de rijke handelaars. Die bemiddeling kwam meer en meer in het gedrang wanneer de handelaars, het meest actieve onderdeel van het politiek bedrijvige «popolani» (het «volk»), de elementen leverde voor een «nieuwe» adel, de «gente nuova». Die geld- en commercie-adel bedreigde de privileges van de «oude» adel. Een lange periode van factievorming en -strijd brak aan, waarbij de controle van de uitvoerende macht op het spel stond. De consulaire regeringsvorm werd uitgehold en ontwikkelde eerst in een despotische en later in een dynastische (monarchische) richting. In die aanhoudende factiestrijd werd ook de positie van een andere maatschappelijke stand duidelijker geprofileerd: nl. de positie van de «popolino», het kleine volkje of «popolo minuto». Die stand bestond uit dagloners, ambachtshui, kleine commercianten en venters, die van de wetgevende én uitvoerende organisatie van de stedelijke gemeenschappen waren uitgesloten, maar waarop alternerend beroep werd gedaan door de andere standen in hun factiestrijd. Dit vormde de maatschappelijke achtergrond van het optreden van de *Italiaanse humanisten*, de basis voor hun ideologisch bedrijvigheid en voor de ontwikkeling van hun, naar de woorden van Lauro Martines, intellectueel programma. Dat programma was van meet af aan een «elitair» programma, een «programma voor de heersende klassen» (Martines). De voortdurende factiestrijd, met de onveiligheid en de onzekerheid die daarmee gepaard ging, leidde tot de populariteit van een sterke en eenheidsbrengende (of -creërende) heerschappij van de «signore», de «permanente» podestà's, die niet langer verkozen werden en die een erfopvolging instelden. De instelling van het erfelijke prinsdom, dat zekerheid en stabiliteit bracht, werd geopponeerd aan de «chaotische» vrijheid van de democratisch-republikeinse instelling van de slechts voor twee jaar verkozen podestà. De Italiaanse humanisten hebben dit gesteund en zich uitgeput in het geven van wereldlijke en «savante» raadgevingen aan diegenen, die de stabiliteit

en de veiligheid-zekerheid konden garanderen, nl. de prinsen, de Este's in Ferrara en de della Scala's in Verona, en vele anderen daarna.

De humanisten vroegen zich ook af wat de achtergronden van de beroering, de wetteloosheid, de stabiliteit en de wettelijkheid waren. Er ontstond een behoefte aan een algemene én veralgemenende theorie over het gemeenschapsleven en over de maatschappelijke instellingen. De humanisten poogden aan die behoefte tegemoet te komen en hierbij gaven zij ook uitdrukking aan democratisch-republikeinse denkbeelden, die zij terugvonden in de scholastische politieke filosofie. Eigenaardig genoeg speelde daarin ook de vernieuwde studie mee van de rhetorica, studie die gebeurde aan de hand van de klassieke teksten. Skinner is zeer uitvoerig ingegaan op de betekenis van die rhetorica-studie en van de cultivering van de «Ars Dictaminis». Men zou het als volgt kunnen samenvatten. Door de rhetorica-studie kwamen de Italiaanse humanisten nieuwe waarden op het spoor: seculaire, niet aristocratische, burgerlijke waarden. Het gaat om waarden zoals het correcte zelfbestuur, de bezonnenheid en de deugd in een nieuwe betekenis. Die nieuwe – en nieuw-ontdekte – waarden waren de basis van het «goede» bestuur van mensen en zaken. *Machiavelli zou dit «goed» later volstrekt gelijk stellen aan «succesvol» en dus «efficiënt», waarbij hij een nieuw type van rationaliteit populair maakte.*

Er bestond een onderscheid tussen de humanisten van de vroege en die van de late renaissance. De eersten waren de republikeinse instellingen gunstig gezind en kloegen het factionisme aan. Zij bepleitten de voordelen van de podestà-instelling, en verdedigden de volgende waarden: de burgerlijke deugd (in feite de toewijding aan de republikeinse zaak) en het zelfbewuste individualisme als drijfveer achter die toewijding. Tegelijk keurden zij, in middeleeuwse zin, de overdreven accumulatie van de rijkdom af. Die rijkdom zou aan de basis liggen van verweking in de corruptie: het eigenbelang is verantwoordelijk voor de erosie van de democratisch-republikeinse instelling. De humanisten van de late renaissance namen een tegenovergesteld standpunt in. Rijkdom verwijst naar de bekwaamheid de wereldlijke zaken met succes te beheren en houdt verband met de deugd in een nieuwe betekenis: behendigheid. Het zelfbewuste individualisme werd, in die context, verbonden met sluwheid en behendigheid, en met het persoonlijk profijt halen, wat ook de kosten voor de gemeenschap. Het persoonlijk profijt halen zou finaliter gunstig zijn voor de welvaart van de gemeenschap. Bovenstaande ambivalentie van het humanistische programma is voortdurend blijven spelen, zelfs in het werk van Machiavelli. Machiavelli wordt meestal geïdentificeerd met de cynische verdediging van de agressieve burgerlijke idealen. Maar dat is een overdrijving van zijn standpunten. De politieke denkbeelden van de humanisten waren altijd al gespleten. De republikeinse, en oudere richting stond voor een krachtig republikanisme op basis van de zopas vermelde waarden. Het democratisch-republikeinse zelfbestuur moest steunen op menselijke waardigheid, inzicht en zelfbewustzijn. Dat veronderstelt een rechtvaardige maatschappelijke orde, die berust op de afwijzing van het eigenbelang. *Hierin is de idee aanwezig, dat het zelfstandige individu zijn vrijheid zonder druk van buiten in toom kan houden, waardoor vrijheid én autonome beperking de basis gaan vormen van het bewuste en verantwoordelijke staatsburgerschap: het cement voor een telkens weer te onderhouden perfectie in het wereldlijke bestuur van de gemeenschap.* Dit ideaalbeeld van de constitutionalistische

humanisten, waartoe we zeker de beroemde Florentijn, Leonardo Bruni moeten rekenen, is *optimistisch, mondain, elitair en anti-augustiaans*<sup>1</sup>. In zijn fundamenten gaat het terug op de inspiraties van Bartolus van Saxoferrato en Marsiglio van Padua, een punt dat Skinner voortdurend centraal plaatst en waarmee hij schijnt te willen suggereren dat, zonder die inspiratie weinig zou mogelijk geweest zijn in het moderne politieke denken.

De theoretici van de latere renaissance waren een gans andere opvatting toegedaan. Zij opteerden voor een sterke maatschappelijke orde, die rond de prins en zijn raadgevers moest worden gebouwd. Slechts de dynastieke organisatie kon de stabiliteit, vrede en veiligheid verzekeren van de maatschappelijke orde. De «Pax Medicea», de vrede die resulteerde uit het monarchische regime van de Medici's in Florentië, was voor de intellectuele elite en de ideologie-bemiddelende middenlagen het grote voorbeeld. De door de Medici's gegarandeerde orde was immers de voedingsbodem voor de ontwikkeling van de handel, de kunsten en wetenschappen. Hier werd de «Ars dictaminis» gebruikt voor de verdediging van het prinselijk regime: lof en raadgeving gingen hand in hand. Het goede bestuur werd daarin gelijk gesteld aan het efficiënte bestuur ter verzekering van vrede en orde. De term «virtu» of deugd onderging een begripwijziging. De «deugdzame» prins is de handige prins, die erin slaagt boven de tegenstellingen en de facties uit te komen en die zich weet te handhaven door het spel van de behendige coalities. Men was zich bewust geworden van de beperkingen, die aan de vrijheid moesten worden gesteld, maar toch leidde dit tot de verdediging van het eigenbelang als een der belangrijkste drijfveren van het menselijk handelen. Het probleem van de privé-legers en der militia's, die de families tegenover elkaar in het strijdperk brachten, waardoor het maatschappelijk leven voortdurend instabiel bleef, kon slechts worden opgelost in en door een sterke staat. In zo'n sterke staat zouden alleen de prins legers kunnen bevelen en aanvoeren. Het ideaalbeeld van de monarchistisch denkende humanisten was ten minste even elitair. Dat betekent dat men de verschillen onder de renaissancisten niet verkeerd mag beoordelen. De tegenstellingen waren vaak minder groot dan uit de karakterisering van hun posities mag blijken. *In feite gaat het om meningsverschillen over de middelen om het elitaire ideaalbeeld van de menselijke perfectie te bereiken.* De grote verschuiving in het denken deed zich voor als gevolg van de chronische instabiliteit in het sociale leven van de stadstaten: die instabiliteit brengt de menselijke perfectie als streefdoel in gevaar en zowel de vroege als de late renaissance was verknocht aan die elitaire en mondaine idee van de perfectie en de perfectabiliteit. Vandaar dat de klemtoon veranderde: van vrijheid-rechtvaardigheid, bij de «burgerlijke» humanisten, naar vrede en veiligheid, bij de «prinselijke» humanisten.

---

1 «augustiaans»: in aardse aangelegenheden, en het politieke is uiteraard een «aardse» aangelegenheid, is geen volmaaktheid mogelijk. Integendeel: alle menselijke organisaties, die het samenleven van de individuen moeten regelen, zijn belast en lopen verkeerd. In de beste bedoeelingen schuilt de «duivel», het tekort, het mislukken, het usurperen. Tegenover Augustinus stond Pelagius, die onder bepaalde voorwaarden, de volmaaktheid in wereldse aangelegenheden voor mogelijk hield. Sinds kort is het pelagisme de schietschijf geworden van notoire pessimisten zoals Kolakowski, Anthony Burgess (Clockwork Orange, Earthly Powers) en andere Kubricks en Polanski's. Het probleem bestaat er in, niet in de valstrik van de twee uitersten te trappen.



Het is belangrijk op te merken, dat door die verandering ook de thematiek voor alle later politiek denken werd aangebracht. Telkens opnieuw zullen het constitutionalisme en monarchisme (of absolutisme) tegenover elkaar treden, in de savante ideologie-constructies van de intellectuele middenlagen. Men kan dit het duidelijkst opmerken in het werk van de noordelijke humanisten. Men zou dit werk kunnen resumeren als een kritiek op de diepgaande maatschappelijke veranderingen, waarbij een nieuwe savante en conservatieve verdediging van orde, elite en gemenebest werd geformuleerd. Het noordelijke humanisme stelde in de lijn van de late Italiaanse renaissance een diagnose van de ziekten van de maatschappij en verdedigde het gemenebest onder de deskundige en geïnstrueerde leiding van de «echte prins». Veel meer dan dat bij de Italianen het geval was, leidde dat tot een sociale analyse van het «kwaad»: nl. de sociaal-economische veranderingen die West-Europa doormaakte. Het meest bekende voorbeeld is het werkje van Thomas More, *Utopia*. Maar ook in die diagnoses kan men een ambivalentie aantreffen. Ik zou, Skinner volgend, kunnen spreken van een contrast tussen de humanistische diagnose en de predikantendiagnose. De laatste was radikaler. De verdediging van het gemenebest tegen het niets ontziend individualisme van de grootgrondbezitter en de nieuwe rijken (de handelaars en woekeraars) leidde bij de predikanten tot een radikalere analyse van het kwaad. De maatschappelijke standen, die verantwoordelijk waren voor het maatschappelijk verval en voor de aantasting van het gemeenschappelijk goed, worden duidelijker aangewezen. En toch lag zowel voor de humanist als voor de predikant de oplossing in een strak geordende maatschappij. D.w.z. dat ook hier het orde-, het stabiliteits- en het veiligheidsbegrip, het centrale punt werden. In de noordelijke renaissance werd de orde in de maatschappij veel uitdrukkelijker gekoppeld aan een interpretatie van het gemenebest. Sir Thomas Smith, een ambassadeur van koningin Elizabeth, schreef in 1549 zijn *Discours of the Common Weal*, waarin naast de diagnose ook de oplossing wordt aangegeven: tegen de maatschappelijke verwording (dus tegen de snelle en ingrijpende wijzigingen op technisch-economisch en institutioneel vlak) is slechts een sterke orde opgewassen. Slechts die zal in staat zijn een vreedzame maatschappij voort te brengen, waarin de absolute vrijheid van het individu in toom zal worden gehouden door een gezag dat optreedt in functie van het gemenebest. Op die manier kan het factionisme, de corruptie en de woeker overwonnen worden. Dat gezag zal moeten steunen op de deugden van het burgerschap en zal profijt kunnen trekken uit de ware adel, die uit burgerdeugd wordt geboren. De analyse van de kwalen die R. Crowley, een predikant, gaf in zijn *The Voice of the last trumpet* (1550) mag dan radikaler geweest zijn, de uitkomst bleef dezelfde. Beide auteurs verdedigden een traditioneel hiërarchisch model van sociale orde, waar iedereen de plaats inneemt die hem van nature toekomt, en waarbij het rechtvaardige gezag het gemenebest bevordert. De hiërarchie mondt uit in een door de christelijke prins uitgeoefend sterk gezag. De noordelijke humanisten waren er nog niet geslaagd in het vrijheidsbegrip een cruciaal onderscheid aan te brengen, nl. het onderscheid dat in het werk van de latere renaissance-theoretici van Italië in de kiem al wel aanwezig was. Het betreft het onderscheid tussen de economische vrijheid, wat de justificatie van het eigenbelang impliceert en politieke-sociale vrijheid, die wordt gelijkgesteld met factionisme en dus politieke instabiliteit.

Maar aan de andere kant zagen de noordelijke humanisten beter de combinatie tussen de maatschappelijke verwording, de aantasting der tradities, van de traditionele waarden en van de mortaliteit, enerzijds en het woekerend eigenbelang op economisch vlak en de transformatie van het platteland door een kapitalistische landbouw anderzijds. De eigenaardige combinatie van radikale en van conservatieve denkbeelden is er het resultaat van. Ook de noordelijke humanisten hielpen de idee inburgeren van een maatschappelijke orde, die uitloopt op een centrale staatsorganisatie, hoewel die idee bij hen nog niet altijd uitdrukkelijk gekoppeld is aan een nationale staat en een nationale prins. Dat laatste zal wel het geval zijn in het politieke denken van de reformatie. Op die wijze kan men de samenvloeiing opmerken van de elementen, die het moderne politieke denken zullen kenmerken: beperkte vrijheid, de erkenning van de positieve waarde van het eigenbelang als drijfveer voor het economisch leven, het gemenebest, de nationale organisatie van het maatschappelijke leven, die «centraal» moet zijn en op efficiëntie wordt gericht.

#### IV.

Het meest merkwaardige van de reformatieperiode is ongetwijfeld het over alle uiteenlopende wereldbeschouwelijke standpunten triomferende beklemtonen van de staat. Het startpunt lag bij Luthers ideologische strijd tegen Rome, tegen de radikale predikanten uit de boerenopstanden, en tegen de habsburgse dreigingen. Het eindpunt lag in de calvinistische theorie van de revolutie. Het protestantisme had onmiskenbaar een conservatief begin: de verdediging van de absolute macht van het seculaire of wereldlijke gezag. Toen in 1524 de boerenopstanden in Duitsland woedden, poogde Luther eerst nog met een bemiddelend schrijven tussen te komen, de boeren van Thuringen eraan herinnerd dat ze «zelfs wanneer de heersers slecht en onrechtvaardig zouden zijn», absolute gehoorzaamheid verschuldigd bleven. In 1525 gaf hij die bemiddelende positie op en schreef zijn «Tegen de rovende en moordende horden van boeren». De orde en de stabiliteiten bleven het uitverkoren thema van het politieke denken. *Het interessante van de reformatie-periode is de eigenaardige verhouding tussen het godsdienstige en het politieke denken.* Het is duidelijk dat tussen die twee een verband bestaat. *De grote maatschappelijke omwentelingen leidden tot bestuurlijke en vooral institutionele wijzigingen, die allereerst opgevangen werden binnen de context van godsdienstige zingevingen: goed en kwaad, zonde, vrijheid van de wil, perfectabiliteit van mens en maatschappij.* Slechts na een lange periode zou het verband tussen het godsdienstige en het politieke denken losser worden en tenslotte verloren gaan. Die ideologische ontwikkelingen maakte dat het politieke denken afgezonderd werd en wereldbeschouwelijk autonoom werd. Skinner heeft gepoogd, in het kader van zijn methode, die complexe verhouding tussen het godsdienstige en het politieke aan te pakken. Zijn hoofdstellingen zijn duidelijk.

Het politieke denken van de reformatieperiode teerde volledig op de inspiraties van de late scholastiek en de vroege en late renaissance. Dat betreft zowel de grote legitimaties van het centrale gezag, dat nationaal georganiseerd moet zijn, als de legitimatie van de republikeins-democratische wegen die daar naartoe zouden moeten leiden. Voortdurend veranderden de

klemtonen, zoals ook het geval was in de Italiaanse en de noordelijke renaissance. Telkens opnieuw zou de idee van een boven de individuen en de facties uittronende staat veld winnen en zo ook de idee van een tegenover alle burgers tredende «raison d'état». Het godsdienstige denken vormde in feite het keurslijf voor die ideologische transformatie. Op het ogenblik dat Jean Bodin zijn groot oeuvre samenstelde was het mogelijk en noodzakelijk geworden om de idee van de staat en van de «raison d'état» als dusdanig te behandelen. Skinner betoogt in de tweede plaats, dat het overdreven is alleen het protestantisme (lutherisme en calvinisme, in opeenvolging) te verbinden aan de modernisering van het politieke denken. Hiermee relateert ook hij de stelling van Max Weber over de relatie tussen het protestantisme en de ontwikkeling van het kapitalisme en verleent hij kracht aan Wallersteins opmerking<sup>2</sup> over deze aangelegenheid. Steunend op Skinners lektuur kan men ten minste besluiten, dat ook theoretici van de contra-reformatie hun deel hebben gehad in de ideologische behandeling van de modernisering van de gemeenschap door de propagering van de staats-idee. Met name Suarez was verantwoordelijk voor de seculariserende precisering van de relaties tussen volk en staat.

In Luthers denken komen vier grote thema's samen voor: a) Luther ging uit van de augustiniaanse stelling van de ontoereikendheid van de mens om in het wereldlijke tot goede organisaties te komen; b) hij stelde de tekortkomingen van de kerk vast en deed beroep op anticlericalistische ideeën; c) dit liep uit op een discussie over de machten van de kerk, waarbij Luther en de zijnen de opvatting verdedigden van de «congregatio fidelium» en dus kritiek uitoefenden op de wereldlijke macht van de kerk; d) daardoor justifieerde hij de lekenopstanden tegen de kerk en ondersteunde hij de idee van een nationale kerk. Het is opvallend dat Luther en Melanchton de relaties tussen wereldlijke en kerkelijke macht bleven benaderen vanuit een theologische terminologie. Zij waren voortdurend bezig het wereldlijke gezag te concipiëren aan de hand van begrippen als goddelijke wet, zonde, onvolmaaktheid enz. Maar telkens opnieuw stootten zij hierbij op een heel nieuwe problematiek, nl. die van de grenzen van de ongehoorzaamheid tegenover het wereldlijke gezag. Men kan dat illustreren met het voorbeeld van Melanchtons leer van de «adiaphora», de leer van de indifferente zaken. Die leer is gebaseerd op het onderscheid tussen de goddelijke en de menselijke wetten. De goddelijke wetten moeten altijd ondersteund en versterkt worden en de menselijke wetten zijn tegenover het christelijke heilsplan indifferent. Dat wil ook zeggen, dat de prins de menselijke wetten niet mag opdringen als goddelijk. Het belangrijke in die leer is nu, dat de «positieve plichten» van de prins, d.w.z. van het wereldlijke gezag, onderlijnd en beklemtoond zijn. De prins moet de ketters straffen en het ware geloof promoveren. De prins moet de eigendomsrechten van

---

2 Ik verwijs naar Wallersteins *The Modern World System*, I, p. 152. waar hij, al even genuanceerd als Skinner, de strakke relatie tussen het protestantisme en de modernisering – het kapitalisme – op de helling zet en de volgende gedachte oppert: «it seems to be true in general that any complex system of ideas can be manipulated to serve any particular social or political objective». Zie nog hierna voor dit punt. Voor meer informatie over de «complex» combinatie van ideeën in het calvinisme kan men terecht bij Donald R. Kelley, *The Beginning of Ideology. Consciousness and Society in French Reformation*, Cambridge, 1981.

de gelovigen beschermen en mag er nooit aan raken. Maar wat moet er gebeuren wanneer de prins zich niet aan die regels houdt? Het protestantisme heeft steeds gelaveerd in het beantwoorden van die vraag, en op dat punt vertonen lutherisme en calvinisme een meer dan opvallende overeenkomst. Het is slechts onder invloed van de politieke en sociale omwentelingen uit de tweede helft van de 16de eeuw, dat het standpunt van het recht en de plicht tot opstand de bovenhand zou halen. Maar ook dan werd de justificatie gezocht in de noodzakelijk geworden vestiging van een sterk nationaal centraal gezag, waarbij de kerk geen enkele bevoegdheid meer zou hebben over de wereldlijke organisatie van de gelovigen. *Kortom: het was het theologisch-georiënteerde denken van het protestantisme dat tot de secularisatie van het politieke denken en van het wereldlijke gezag bijdroeg.* Aanhoudend werd de belangstelling voor de geloofszaken in de richting van het thema van het centrale staatsgezag gekanaliseerd. Want het was dit centrale staatsgezag dat de hoofdbekommernis uitmaakte. Hier gaat met name de stelling van Wallerstein op die suggereert dat op het ideologisch vlak een «anything goes» speelt: «gelijk welk complex systeem van ideeën kan zo worden gemanipuleerd, dat het gelijk welk particulier maatschappelijk en politiek doel kan dienen».<sup>3</sup>

Dat laatste blijkt ook uit de ontwikkeling van de politieke ideeën van de contra-reformatie. Skinner drukt dit uit met een paradox afkomstig uit Figgis' *Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*: «Was er geen Luther geweest er zou nooit een Lodewijk XIV bestaan hebben...». *Het was Luther – en dus correcter het protestantisme – die de basis legde voor de legitimatie van een geünifieerde, nationale en absolutistische monarchie.* Maar ook negatief bleef Luthers politico-religieus denken grote invloed uitoefenen en de reactie uitlokken van de politieke theoretici. En het merkwaardige is dat we zowel absolutistische als constitutionalistische posities in de theorieën van de contrareformatie aantreffen. En nog sterker: de meest systematisch ontwikkelde politieke theorie van katholiek Europa was constitutionalistisch. De verdediger van het autocratische absolutisme in Groot-Brittannië, R. Filmer (Lockes grote tegenstander), bekloeg er zich in zijn *Patriarcha* over dat een aantal leidende jezuïeten nauwelijks minder bereid waren dan de meest fervente aanhangers van Genève, om de zaak van de volkssoevereiniteit te verdedigen (Skinner, II, 114). Uiteraard waren heren als Robert Bellarmino en Francisco Suarez bezig tegen de ketterse denkbeelden te ageren. *Maar terwijl ze dat deden ontwikkelden ze ook hun ideeën over de relatie kerk en gezag en, wat belangrijker is, over de politieke organisatie zelf.* Uiteraard bleef ook bij jezuïeten als Bellarmino en Suarez een theologische dimensie belangrijk. Doch andermaal vormde die precies de context voor een secularisend denken over de politieke organisatie van het maatschappelijk leven. Roberto Bellarmino (Galileo's censor) schreef een traktaat over de rechtvaardiging, waarin hij met name Luthers zondetheorie bestreed. De augustiniaanse gedachte strookte niet met de rechtvaardigheidsopvattingen, die door de jezuïeten

---

3 Voor een toepassing van die «ideologische indifferentiestelling» kan ik o.a. verwijzen naar mijn artikel «Uit de recente ideologische ontwikkelingen in West-Europa: Nieuw Rechts», *VMT*, 1980, 2.

werden gehuldigd. *Dat betekende meteen ook, dat voor Bellarmino, en voor Suarez was dat net zo, het absolute staatsgezag, waarvan ook hij voorstander was, niet kon gejustifieerd worden vanuit de natuurlijke slechtheid van de mens, maar dat het precies integendeel moest gejustifieerd worden vanuit het natuurlijke rechtvaardigheidsgevoel dat alle mensen kenmerkt.* Andermaal kan ik de «indifferentiestelling» van Wallerstein in herinnering roepen. *De verdediging van een sterk centraal en nationaal gezag kon zowel ideologisch verantwoord worden vanuit die zonde- als vanuit die rechtvaardigheidsgedachte, wat betekent dat die verdediging los kon komen van die ethico-religieuze justificatiegronden!* De theoretici van de contra-reformatie gaven in dit opzicht een beslissende wending aan het politieke denken in Europa. *De bestrijding van de ketterse opvattingen fungeerde als het ideologisch vehikel om een systematische politieke theorie te ontwikkelen, die een doorbraak naar de moderne politieke theorieën van Hobbes en Bodin in de hand zou werken.* Vooral Francisco Suarez maakte die synthese van ideeën mogelijk, zodat hij onder de theoretici van de late zestiende eeuw een der modernste was.

Suarez fundeerde de politieke theorie op de notie «natuurwet» (cfr. zijn *De wetten en God de wetgever*, uit 1612). De «politieke maatschappij» is een specifiek en nieuw sociaal verschijnsel. Ze heeft niet altijd bestaan en komt dus uit wat anders voort. De «politieke maatschappij» past in een universum, dat wordt beheerst door vier soorten wetten: a) de eeuwige wetten, volgens welke God zelf handelt; b) de goddelijke wetten, die door God werden geopenbaard (De Heilige Schrift) en waarop de enige kerk werd gebouwd; c) *de natuurwetten (lex naturalis en ius naturale), die God in de mensen heeft ingeplant zo dat ze zijn plannen en intenties met de wereld kunnen verstaan;* d) de mensenwetten of positieve wetten, die door de mens zelf worden gemaakt. Die theorie van de vier soorten wetten ging in tegen de augustijniaanse standpunten van Luther, waarin het primaat wordt gegeven aan de positieve wetten en waarin de strakke scheiding wordt aangebracht tussen de wereld en God. Bij Suarez, en ook later bij Grotius, Bodin, Puffendorf, Hobbes en Locke (Locke meer dan Hobbes), wordt er een relatie gelegd tussen de natuurwetten en de positieve wetten. En aangezien Suarez in feite de klemtoon legde op c) en d) en op de relatie tussen c) en d) maakte hij de politieke organisatie van de maatschappij, meer dan zijn tegenstanders van de reformatie, tot een zaak van «mensen». Hierbij diende hij, paradoxaal, evenals (maar meer dan) Luther, de theoretisering van het politieke denken in een moderne zin.

Suarez werd door het overwegen van de relaties tussen de soorten wetten tot de moderne vraag gevoerd *over de overgang van de sociale toestand naar de politieke toestand van samenleven van mensen.* Het betreft een vraag over het ontstaan van de politieke maatschappij *zelf* en het antwoord moet vanuit een wereldlijk oogpunt worden verstrekt. Bij die overgang ontstaan bindende wetten en politieke regels. Suarez streefde ernaar een wereldlijke theorie over dit ontstaan te formuleren: de redenen voor de overgang liggen in de specifieke patronen die het samenleven van mensen beheersen en in de stadia die dit samenleven doorloopt. Zo was Suarez, die als theoreticus van de contrareformatie begaan was met een theologische veroordeling van de kettters, bezig het politieke denken van zijn theologische balast te ontdoen. Bij Luther overheerste voortdurend de idee van de zonnige natuur van de mens, in feite een idee «als een ander». Hobbes zou

later werken met de idee van het diepe egoïsme van de mens, een *seculaire versie van het lutherse thema*. Het was o.a. Suarez, dit tot die secularisatie de aanzet gaf. De positieve wetten, – d.w.z. de politieke organisatie van het menselijk samenleven – zijn nodig want anders gaan we door onze *zelfzucht* naar de haaien. Bovendien introduceerde Suarez een andere belangrijke idee: dat mensen zich keren naar positieve wetten om hun maatschappelijk verkeer te organiseren en te controleren, ligt in hun *zelfzucht*, of, uit zelfzucht besluiten zij tot het instellen van de positieve wetten en dus tot het organiseren van de politieke maatschappij. Skinner beklemtoont misschien nog te weinig, hoe de thomistisch (en dus anti-augustiniaans) denkende theoretici van de contrareformatie die secularisatie realiseerden: de justificatie van het centrale en absolute politieke gezag werd vrijgemaakt van een religieuze terminologie, maar met hetzelfde doel, nl. de legitimatie van een goed ordenend en ondergeschikt makend wereldlijk gezag. Suarez zag aan de basis van de overgang naar de politieke maatschappij de *consensus*: het zich wederkerig laten binden door de positieve wetten waardoor het gemeenebest ontstaat. Het is omdat het volk zich zelf *bewust* perceept als een *universitas*, d.w.z. als een sociale entiteit, dat het zich engageert in de positieve wetten. Suarez hanteerde voor de vraag over het ontstaan van de politieke gemeenschap een *seculaire mythe*: er bestaat een gemeenschappelijke (algemene) wil onder de mensen, die zij ontleen aan het feit dat zij eenzelfde lichaam (letterlijk «a single mystical body») vormen als gevolg van de door allen gedeelde consensus. Het volk kan slechts zichzelf binden door positieve wetten en door een politieke organisatie van het gezag, wanneer zij een gezamenlijk lichaam vormen dat met eenzelfde stem in eenzelfde wettelijke «persoon» hun gemeenschappelijke doeleinden uitdrukt. Men kan het ook omkeren en van een conservatieve lektuur voorzien: telkens een volk gebonden is door positieve wetten en door een politieke gezagsorganisatie, vormen zij een gezamenlijk lichaam met eenzelfde wettelijke persoon en eenzelfde stem om hun gemeenschappelijke doeleinden uit te drukken.

Toch blijft ook het politieke denken van de contrareformatie nog belast door een theologische context. Vooral wanneer het gaat over de relatie tussen *natuur-* en *positieve wetten*, wordt er weer beroep gedaan op theologische argumenten: God die de menselijke rede verlicht en dit gelijk doet voor allen. Het is door dit «goddelijk licht van de rede» dat de mensen de *positieve organisatie van hun samenleven in overeenstemming kunnen brengen met wat zich als natuurrechterlijke* regeling opdringt. Met die justificatie kon men uiteraard weer verschillende wegen uit, een meer democratisch-constitutionalistische of een meer absolutistische richting al naargelang de klemtoon. Wanneer de kwestie van de opstand tegen het centrale gezag aan de orde kwam, en Suarez, Bellarmino en de andere theoretici van de contrareformatie, konden aan dit thema niet voorbijgaan, gezien de politieke onstabiele in een groot deel van Europa, deden zij de natuurrechterlijke overwegingen passen in een absolutistisch keurslijf. Zo heeft Suarez zijn opvatting over de opstelling van wetten, die mensen aanvaarden en waarmee zij hun gemeenschapsleven een politieke organisatie verschaffen, gevoelig afgezwakt. Hij bracht een (aan Lukács herinnerend) onderscheid aan tussen twee soorten groeperingen van mensen: a) een gemeenschap met een gemeenschappelijke wil (de consensus) en met een politieke organisatie; b) een aggregatie van mensen met slechts de po-

tentie tot gemeenschappelijke wil. M.a.w. niet elke groepering van mensen heeft de mogelijkheid zich politiek te organiseren. Het nemen van politieke verantwoordelijkheid en het plegen van daden van verzet is in het eerste geval wel, in het tweede geval niet gerechtvaardigd. Suarez hield de distinctiemakende criteria in eigen hand. Precies op dat ogenblik blijken Suarez standpunten uiterst geschikt voor een radikaal-absolutistische lectuur. In die lectuur is voor alles een staatsgezag nodig, dat door zijn absolute macht eenheid en orde kan bewerkstelligen. Dit absoluut staatsgezag is «legibus solutus», d.w.z. alleen bron van de positieve wetten en zo dat het zelf niet aan die wetten ondergeschikt is. De transfer van macht in een centraal staatsgezag is een eenmalige aangelegenheid. De transfer is een bewuste akt van het volk, maar tegelijk een bewustzijnsbeëindigende akt: *door die transfer verliest het volk zijn soevereiniteit*. Met die belangrijke absolutistische boventonen was het resultaat bereikt: *een seculaire theorie van de politieke organisatie van de gemeenschap, waarbij op de achtergrond wel een natuurrecht-opvatting gehandhaafd bleef, maar waarbij eigenlijk de klemtoon viel op de positieve wetten, en waarbij de oorspronkelijke vrijheid (= de actuele vrijheid) van het volk, en het eigenbelang van de enkeling recht werden gedaan*.

De godsdienstoorlog in Frankrijk sloot de theorievorming over het centrale staatsgezag af. Hierbij werden de grote inspiraties nogmaals gemobiliseerd en de tegenstellingen tussen de absolutistische en constitutionalistische visies werden er door aangewakkerd. Het belangrijkste resultaat was de finale secularisatie van het politieke denken. Het calvinisme vormde de ideale ideologische achtergrond voor die decisieve evolutie. Het is precies op het ogenblik dat de monarchieën in Europa het meest onder vuur komen (cfr. Donald Kelley, *The Beginning of Ideology*, 1981, 328), dat de legitimatie en de justificatie van een sterk centraal nationaal gezag het sterkst werden en uit hun religieus en tot verdeling en verdelging leidend keurslijf werden gerukt. Het resultaat was dat de tegenstelling tussen absolutisten en constitutionalistes, beiden voorstanders van zo'n sterk centraal staatsgezag ter homogeneïsering van het gemeenschapsleven binnen nationale grenzen, *alleen nog maar in de «wereldlijke» terminologie werd geformuleerd*. Dat is een terminologie van individu, persoonlijke drijfveer, rede en passie, contract, orde, stabiliteit en veiligheid, berekening en maat. Het laatste stadium in die lange evolutie van het politieke denken bestond erin, dat de argumenten voor de ene of de andere positie werden gegeven in die wereldlijke termen. Of wij dit laatste stadium mogen betitelen, zoals Kelley dat doet, als «het einde van de ideologie» lijkt mij ten zeerste betwistbaar. Ik denk dat we de ware toedracht beter kunnen begrijpen door te spreken van een «shift» in de legitimatie en justificatie en dus in het ideologisch vertoog. Ik zou dan ook eerder gewag maken van een *ideologische herformulering*, waarbij de ene terminologie aan de andere gesubstitueerd werd. De nieuwe en modernere presentatie werd des te noodzakelijker, omdat de legitimaties en justificaties en het christelijke jargon tot uitzichtsloze instabiliteiten op politiek vlak aanleiding gaven. Maar bovendien behoorden de legitimaties en justificaties meer en meer tot het specialistisch-intellectuele terrein van een savante groep van commentatoren en theoretici, die een toenemende rol vervulden als foeriers van de elkaar beconcurrerende politieke groepen. Kelley confirmeerde op dit punt de opmerkingen van Walzerstein: het «moderne» perspectief van de ideologie heeft te maken met

beslechting van de geschillen en de oplossing van de meningsverschillen tussen de «nieuwe» «governing classes», die elkaar de controle van besturen, diensten en taken betwisten.<sup>4</sup> Het calvinisme is de belangrijkste factor geweest in die beslissende «shift» en in die ideologische herformulering. Het calvinisme bracht, na veel aarzelingen en zigzags, een gesecculariseerde theorie voort die de opstand tegen een centraal gezag, d.w.z. tegen de koning die de hugenotische belangen en posities ongunstig gezind was, wettigde. *Het calvinisme werd door de voor de hugenoten ongunstige ontwikkeling van de controle over het staatsapparaat gedwongen de constitutionalistische standpunten te revitaliseren en die naar voorstellingen en in terminologie verder te radicaliseren.* Aanvankelijk namen zij het standpunt over van het radicale lutherisme, waarin het recht op opstand gelegitimeerd werd voor de magistraten. Later erkenden enkelen van de belangrijkste calvinistische ideologen het recht op opstand zelfs wanneer het ging om het volk in zijn geheel. Dat is het verschil tussen de politieke ideologie van Beza, die in 1554 zijn *De bestraffing van de kettters door de burgerlijke magistraten* publiceerde, en die van Buchanan (1506-1582), die een volledig populistische en volstrekt gesecculariseerde theorie van het recht op verzet zou ontwikkelen. In Buchanans geval gaat het om een theorie van *rechten* in plaats van *religieuze plichten* (cfr. Suarez!). Niet alleen doorliep het calvinisme zelf een evolutie, die we niet anders kunnen zien dan een secularisatie, maar bovendien ontlokte zij aan de tegenpartij een identieke ontwikkeling. In feite gaan de werken van Jean Bodin en Johan Althusius hand in hand: Bodin gaf een uitmuntende gesecculariseerde legitimatie van en justificatie voor het absolutisme en dus de soevereiniteit van het centrale gezag; Althusius gaf een al even uitmuntende gesecculariseerde legitimatie van en justificatie voor de democratisch-republikeinse staatsorganisatie en dus de volkssoevereiniteit. In plaats van ze tegen elkaar, moeten we ze naast elkaar lezen. Overigens stond ook Jean Bodin nog tot 1566 op constitutionalistische standpunten, getuige zijn boek *Methode voor het gemakkelijk begrijpen van de geschiedenis* uit 1566. Skinner verwijst aan het slot van zijn boek naar een andere (maar soortgelijke) ideologische parallellie. Zowel de calvinist Buchanan als de jezuïet Mariana was voorstander van de volkssoevereiniteit en beiden argumenteerden in haar voordeel zonder een beroep te doen op welkdanige godsdienstige voorstellingen dan ook. *De godsdienst had zijn werk gedaan, thans konden de seculaire voorstellingen hun gang gaan.*

## V.

Het werk van Skinner confronteert ons een groot aantal vraagstukken die met de staatstheorie hebben te maken. Wie een aspect van de geschiedenis

---

<sup>4</sup> Kelley, o.c., 339; Walerstein, *The Modern World System*, I, 1974, p. 144, waar hij zegt: Legitimatie is geen bekommernis van de massa maar wel van de kaders. Het vraagstuk van de politieke stabiliteit draait rond de wijze waarop een kleine groep van beheerders van de staatsmachine bij machte is een grotere groep van centrale-staf- en regionale machthebbers er te gelijk van te overtuigen, dat het regime gevormd werd en functioneert steunend op gelijk welke gemeenschappelijke waarden, die men zo kan voorstellen dat die kaders geloven dat ze bestaan, en dat het in het belang is van de kaders dat het regime zonder al te grote storingen verder kan functioneren. (mijn vertaling).



van de ideeën behandelt kan haast niet anders dan slachtoffer worden van de verzelfstandiging van die ideeën. Het gevolg daarvan is, dat men de ontwikkeling van de ideeën gaat beschouwen vanuit hun eigen dynamiek. Men veronderstelt derhalve ook, dat er zo'n eigen dynamiek is. Er komen zoveel factoren kijken bij die behandeling, dat de uitsluitende belangstelling voor de ideeënontwikkeling onontwikkbaar wordt. Uiteraard weet Skinner dat. Hij heeft gepoogd vanuit de *context* van de politieke ontwikkelingen tussen de 14de en de 17de eeuw aan de verzelfstandiging te ontkomen. Meestal gaat het in zijn werk evenwel om een *intellectuele context*, en haast nooit om een *socio-economische* en zelden om een *politiek-institutionele context*. Zonder dat ik dit een fout zou noemen vanwege Skinner – zijn werk is immers door de contextuele en thematische behandeling van het proces van het politieke denken een «tour de force» – meen ik toch dat we na en door *The Foundations of Modern Political Thought* tot aanvullingen, nieuwe syntheses, toepassingen en tot theorievorming verplicht zijn. Skinners werk zal op dat punt ook in de toekomst nog van onschatbare waarde blijven. Zijn verzameling van eerste en tweede bronnen, in de uiterst verzorgde bibliografie, zal zijn vruchten afwerpen bij de verdere bestudering van het proces van het politieke denken.

De idee van het proces van het politieke denken, d.w.z. van het proces van de politieke ideologie, is van Skinner, maar we vinden hiervan anticipaties zowel bij Keller, Martines als bij Wallerstein en uiteraard bij Max Weber. Ik denk dat die idee nog vruchtbaarder kan worden gemaakt door niet aan de tekorten van Skinners werk voorbij te zien. Laat ik daarom besluiten met enkele suggesties voor een verdere bestudering van het proces van de politieke ideologie, in de lijn van wat ik onder I. al opmerkte en uitgaande van een kritiek op Skinners contextuele methode.

De sterkte van Skinners werk is tegelijk ook de zwakte. De wedersamstelling van de ontwikkeling van het politieke denken door de studie van de thema's en hun intellectuele context volgt zijn lectuur zeer nauwgezet. Dat maakt dat bijna de synthese ontbreekt, daar waar die de lectuur zou moeten afronden en besluiten. Het is opvallend dat Skinner eigenlijk geen conclusie heeft. Het werk laat de lezer achter met de veelvuldige juxtaposities van de thematische bewerkingen van auteurs als Bartolus, Marsiglio, Machiavelli, Guicciardini, Luther, Melancton, Suarez, Hotman, Knoxe, Buchanan, enz. Maar de juxtapositie van de thematische bewerkingen – bewerkingen van thema's als zonde, vrijheid, menselijke waardigheid, deugd, natuurrecht en -wet, enz. – staat de synthese in de weg. Precies op dit punt kan men zich beter laten leiden door Lauro Martines' *Power and Imagination in the Italian City-States* en Donald Kelley's *The Beginning of Ideology*. Het eerste werk, omdat het uitgebreid ingaat op de socio-economische achtergronden van de evoluties in de Italiaanse stadstaten. Het tweede, omdat het een verderliggende theoretische doelstelling heeft en vragen stelt over de karakteristieken van de politieke ideologie in de Franse godsdienstoorlogen, en dus in se van de politieke ideologie zelf. Skinners behandeling resulteert in een theoretische zwakheid: er ontbreekt een theorie van het proces van de politieke ideologie. Hier gaan nog eens de woorden van Imre Lakatos op, – uitgesproken in een andere context, maar perfect te gebruiken voor ons onderwerp – : «wetenschapsfilosofie zonder wetenschapsgeschiedenis is leeg; wetenschapsgeschiedenis zonder weten-

schapsfilosofie is blind»<sup>5</sup>, uitspraak die ik als volgt zou willen parafraseren: «theorie van het proces van de politieke ideologie zonder geschiedenis daarvan is leeg; geschiedenis van het proces van de politieke ideologie zonder theorie daarvan is blind». In het werk van Skinner valt de klemtoon op de geschiedenis van het proces van de politieke ideologie en blijkt er een gebrek aan de theorie van dat proces: de hoofdlijnen van de ontwikkeling van het politieke denken komen goed genoeg aan bod, maar de theorie van de ideologie blijft Skinner ons schuldig. Nochtans is in zijn werk voldoende duidelijk over de ideologische componenten van het proces, en over de belangrijkste «ideologische operatoren», nl. de *legitimatie en de justificatie*. Bij Skinner ontbreken de syntheses, die zijn indringende bespreking van het lutherisme, het noordelijk humanisme, de contra-reformatie, het calvinisme en de Italiaanse renaissance, moeten afsluiten.

Skinner blijft ons ook een besluit schuldig inzake de centrale stelling: het proces van het politieke denken vertoont een ontwikkeling van vrijheid naar orde. Ik meen dat die stelling te eenzijdig is. Uiteraard werd naar de 17de eeuw het begrip orde steeds maar belangrijker. Dat was zelfs zo ingrijpend, dat we het orde-begrip als een overkoepelend en synthetisch begrip in het wijsgerig denken kunnen aantreffen. Ik kan hiervoor, onder andere, verwijzen naar René Descartes *Regulae ad directionem ingenii* (*Regels om de rede te leiden*). Het werd gepubliceerd in 1701, maar het circuleerde al in de copie van Descartes' manuscript vooraf in de savante kringen van West-Europa. Het lag als dusdanig zelfs aan de basis van een nieuw opvoedkundig beleid in onze streken, en het vormde de grondslag van een nieuw programma om de kinderen in de dominerende culturele pas te doen lopen, waardoor het verantwoordelijk werd voor de «savante terreur» die steeds op nieuwe vaten zou worden getapt. Regel X schrijft ons voor:

*Opdat de geest wijsheid zou verkrijgen, moet men hem oefenen dat te zoeken dat reeds door anderen werd gevonden, en moet men hem met methode oefenen alle kundigheden van mensen te doorlopen, zelfs de minst belangrijke, maar vooral diegene die de orde uitleggen of die orde vooronderstellen.*  
(mijn vertaling; Descartes, *Œuvres et Lettres*, Gallimard 1953, p. 69).

Ik denk dat we een dialectischer visie moeten ontwikkelen op het proces van het politieke denken, een visie waarin wij ons overigens kunnen laten steunen door Skinners arbeid. Het proces van de politieke ideologie toont de verbondenheid van de twee thema's, vrijheid en staatsorde. De twee begrippen waren telkens in samenhang en in tegenstelling ter discussie. De gemeenschappelijke grond was *het soevereiniteitsbegrip*, van Bartolus en Marsiglio tot Bodin en Althusius. Europa maakte de opbouw mee van een expliciete organisatie van het samenleven. Regio's, bestuursorganen, bevolkingsgroepen, taalgemeenschappen, rechtsgebruiken, productie en handelsverrichtingen, enz. moesten op elkaar betrokken worden en eenvormig gemaakt, terwijl een uitvoerende en juridische administratie moest worden opgebouwd en nieuwe kaders gevormd. *Die immense mobilisatie*

---

<sup>5</sup> Lakatos, «History of science and its rational reconstructions», in *The methodology of scientific research programmes*, Cambridge. 1978, 102.

*van mensen en belangen vergde een diepgaande, maar moeilijk zijn beslag krijgende, ideologische stroomlijning. En van die stroomlijning was het soevereiniteitsbegrip het punt van inzet: wie heeft er controle over wie en hoe worden de bestuurlijke beslissingen genomen.*

Skinner heeft een belangrijk element in het proces van de politieke ideologie over het hoofd gezien. Van de Italiaanse renaissance tot de strijd om de staatsmacht tussen de hugenoten en de Guises heeft het politieke denken een hoofdzakelijk savante bewerking doorgemaakt. De stijl en de inhoud van de politieke ideologie was berekend en georiënteerd op oude, ten onder gaande en nieuwe, opkomende elites: de politieke ideologie maakte zelf deel uit van een zich nieuw vormende dominerende cultuur; zo toont de politieke ideologie een ontwikkeling van de ene cultureel-dominerende vertoogstijl (cfr. het werk van Lauro Martines). Het is opvallend dat Skinner in zijn werk weinig aandacht besteedt aan de wederdopers, aan Thomas Münzer en andere meer populaire stromingen die zochten naar een eigen expressie. Wellicht was dit niet zo makkelijk. Hij zou zijn contextuele methode ook hebben moeten toepassen op teksten en pamfletten, die buiten de hoofdlijnen vielen die hij heeft aangeduid binnen de dominerende culturele expressie. Maar zo'n belangstelling zou tot een genuanceerder stelling hebben kunnen leiden inzake de relatie tussen het vrijheids- en ordebegrip. Men zou kunnen suggereren, dat het grote ideologische vraagstuk niet zomaar dat van de vrijheid én de orde was, maar dat dit het grote vraagstuk was *binnen* de context van een nieuwe savante, cultuur-dominerende wereldbeschouwing, die triomfeerde over de losse elementen van een populaire wereldbeschouwing. Zowel naar stijl als naar inhoud werden de kaarten in het voordeel van die nieuwe savante cultuur verdeeld, waardoor ook de dialectische relatie tussen vrijheids- en ordebegrip aan de disputaties van de volkse cultuur werd onttrokken. Met name Carlo Ginzburgs werk, *The Cheese and the Worms. The cosmology of a 16th century Miller* (1980), geeft steun aan zo'n interpretatie. Als het zo is, dat tijdens de 15de en 16de eeuw de strijd tussen een savante cultuur en een volkscultuur in het voordeel van die eerste werd beslecht, dan moet dit consequenties hebben voor de toepassing van Skinners contextuele methode en dan moet ons beeld van het proces van «het» politieke denken zelf een savant beeld geworden zijn. Die methode en haar toepassing geeft slechts gegevens over de strijd tussen «elitaire ideologieën» (Suarez, Bodin, Beza, Hotman, e.a.). De strijd tussen de ideologische elites, ik zou ze steunend op Skinners werk kunnen betitelen als elkaar beconcurrerende secularisatoren en profaneerders, is een voortdurend toenemende rol gaan spelen in het socio-politieke leven. Hij ligt aan de basis van de ontwikkeling van de moderne filosofie, die in die krachtige, maar uiterst behoedzame en voorzichtige secularisator, René Descartes, haar vader heeft. Die ideologische elites namen tussen de maatschappelijke klassen een specifieke plaats in, vormden een eigen sociale laag, en kenden een eigen intellectuele productie. Men vindt de elementen voor mijn interpretatie, dat de ideologische tegenstellingen tussen vrijheid- en ordebegrip een tegenstelling was binnen de context van een nieuwe savante, cultuur-dominerende, wereldbeschouwing, bij Skinner zelf. In feite had Skinner nog uitdrukkelijker moeten ingaan op de institutionele achtergronden van de ontwikkeling van de politieke denkbeelden. Naast de legislatieve en representatieve organisatie van de staat, is er de financiële (cfr. II, 255-256), de juridische en de ad-

ministratieve organisatie. De jurisdictie en de administratie waren traditioneel in handen van adellijke elites geweest.<sup>6</sup> De geschiedenis van de instellingen moet hier belangrijk achtergrondmateriaal verschaffen. Het moet ook gegevens over de methoden van recrutering en selectie insluiten. De socio-economische repercussies van de uitbouw van de instellingen en van de nieuwe en vernieuwde recrutering van magistraten en ambtenaren zijn hierbij belangrijk. Skinner verwijst naar het voorbeeld van de Franse hugenotische edelman François de la Noue (1531-1591), die zijn *Politieke en Militaire Vertogen* opstelde in de gevangenis en waarin hij sprak over de armoede van de adel. Hij beschouwt de adel als een klasse, die werd geruïneerd door economische ontwikkelingen. Maar de eigen verspillingen speelden evenzeer een rol. Hij kloeg hun extravagantie aan wat kleding, woningen en interieur, en gastvrijheid betreft.

Op deze wijze wijzigde de savante dominerende cultuur haar voorstellingen over mens en gemeenschapsorde. Het voorbeeld van de la Noue evenzeer dat van Montaigne, en ook het literaire voorbeeld van de Lazarillo de Tormes, wijst op een proces van cultuur dat we aan de hand van de begrippen van Norbert Elias (cfr. *Ueber den Prozess der Zivilization*) kunnen begrijpen: in de mate dat het proces van de dominerende cultuur een evolutie aangaf van «Fremdzwang» naar «Selbstzwang» op het individuele vlak (d.w.z. een ontwikkeling van externe naar interne controle van het individueel gedrag, het voortbrengen van de moderne gewetensnotie en het schuldbegrip), greep er ook een evolutie plaats van «Selbstzwang» naar «Fremdzwang» op het collectieve vlak. Dat laatste betekent dat het samenleven van mensen, dat tot aan het begin van de maatschappijvorming (d.w.z. de vorming van de Italiaanse stadstaten en later de vorming van de moderne nationale staten) hoofdzakelijk automatisch en traditioneel was geregeld, en dus slechts aan impliciete regels beantwoordde, nu door die maatschappijvorming hoofdzakelijk extern en formeel werd geregeld, en dus op een expliciete wijze aan regels ging beantwoorden.

Wanneer we het ontwikkelingsproces, dat een dialectisch verband vertoont tussen vrijheid en orde, langs de kant van de gedomineerde en uit de geschiedenis weggedrukte populaire cultuur beschouwen, zullen we een andere kijk krijgen op de vorming en de profilering van het politieke denken, d.w.z. van de wijze waarop samenlevingen zichzelf en hun organisatie concipiëren (cfr. hoger). Skinner, ik merkte het hoger al op, blijft summier over Thomas Münzer, de wederdopers, Melchior Hoffman, Jan Matthijs en Jan Beukels van Leiden. Dat is ook zo voor de radicale elementen uit de hugenotenperiode, die actief waren te Lyon en in het zuiden van Frankrijk. Uit de teksten en pamfletten van deze mensen, die contact hadden met, of woordvoerders waren van het «lage volkje», zullen andere combinaties van thema's blijken. Zij werden onder de golf van de dominerende culturele synthese van de westerse wereld weggevaagd en tot een verdrongen en verborgen culturele onderstroom gemaakt. En op die manier ble-

---

6 Skinner, o.c., II, 257:

Zo werden in het parlement van Toulouse, bv., het aantal plaatsen meer dan verdrievoudigd gedurende deze periode (begin zestiende eeuw), waardoor er een toename was van 24 in 1515 tot 83 tegen het midden van de eeuw, en waarbij elke aanstelling verkocht werd. (mijn vertaling).

ven zij later nog invloed uitoefenen bij de reoriëntaties van het politieke denken van de dominerende savante cultuur. Het is die onder invloed van de socio-economische wijzigingen plaatsvindende wisselwerking tussen het expliciete, savante politieke denken en het verborgen en volkse politieke denken, die we in de politieke filosofie moeten onderzoeken. Dit moet ons toelaten over de radicalistische en onconventionele (naar de maatstaven van de savante cultuur, zij weze «rechts» of «links» geïnspireerd) stromingen op sociaal en politiek vlak een beter oordeel te vormen. *Ook het socialisme, en met name het «wetenschappelijk socialisme», heeft met die radicalistische en onconventionele stromingen moeilijkheden gehad en is er nauwelijks in geslaagd ze in een blijvende synthese te integreren.* Daarin was en is dit socialisme meer erfgenaam van de dominerende savante cultuur, dan van het verdrongen populaire denken. Ik wil hier wijzen op het verband dat we moeten leggen, met wat ik onder I. hoger besprak: het historisch proces van de statenvorming verwijst naar een dieperliggende ordening en rationalisatie, die telkens plaatsgrijpt rond een op de industrie en technologie georieënteerde economie, die de accumulatie van het maatschappelijk meerprodukt in de handen geeft van een beperkte groep «gespecialiseerden». Als die ontwikkeling automatisch samengaat met de verdringing van een radikaal verzet van het «lage volkje», dan moet dit ook de savante oplossingen belasten, die het socialisme verzorgde en verzorgt, en die die ordening en rationalisatie niet altijd gunstig gezind zijn. Van die belasting hoort men in Mihailo Markovics artikel «New Forms of Democracy in Socialism», *Praxis International*, Vol. I, nr. 1, 38:

*Een van de grootste problemen van gelijk welke democratie is hoe de eenheid van doelstellingen bewaren en het algemeen belang beschermen, zonder dit te verpletterend te maken. De klassiek-liberale oplossing (cfr. John Locke als savant resultaat van de ontwikkeling van het politieke denken van de dominerende cultuur; mijn opmerking) bestond in de scheiding van de wetgevende, uitvoerende en rechterlijke macht – dat betreft een verwezenlijking van blijvende waarde. Maar op een veel hoger niveau van sociale organisatie veronderstellen politieke instellingen nieuwe machten, zoals de regeling en de planning van het werk, de globale controle van de uitvoering van de programma's die werden aangenomen, en een politiek van de kaders. Al deze machten zouden moeten gescheiden worden. Dat zou kunnen gebeuren, bv., door een raad te creëren die wordt samengesteld door verkozen leden van de algemene raad voor elk van die machten. Elk lid van de algemene raad zou dus participeren aan de bescherming van een zeker belang in één van de kamers, en zou zo participeren aan de uitvoering van een specifieke macht in één van de raden van de algemene raad.*

Ook hier is de problematiek van centralisatie aan de orde en veronderstelt de explicite van de maatschappelijke verhoudingen een rationalisatie, die het gevaar inhoudt van een verdere specialisatie en formalisering van taken, ambten, diensten en vooral organen, want met de staat gaat het goed. Ik acht het daarom belangrijk aan *de geschiedenis* van het proces van de politieke ideologie, tot dewelke Skinner zo'n schitterende bijdrage leverde met zijn boek, een *theorie van het proces* te verbinden. Hierin kunnen wij rekening houden met de onderwerpen, die ik al heb aangestipt. Hoofdpunt is de koppeling van twee zaken: een theorie van de ideologische ont-

wikkeling, die rekening houdt met het onderscheid, de kloof en de tegenstelling tussen de savante dominerende culturele expressies enerzijds en de populaire verdrongen culturele expressies anderzijds; een theorie van de ontwikkeling van de centraal geleide en georganiseerde nationale staten, die de belangrijkste institutionele instrumenten in de modernisering van de samenleving vormen, een theorie die door Immanuel Wallerstein reeds op punt werd gesteld in zijn werk *The Modern World System*.

Wanneer ik beide koppel, kom ik tot de volgende idee, die ik tot leidraad kan nemen voor een verdere bestudering. Het proces van de vorming van de centraal geleide en georganiseerde nationale staten is een voortdurend verder gaand proces, dat zich op *wereldvlak* voltrekt. In feite houdt dit in, dat ideologen als Deng en Khomeiny, verschillende façades zijn van eenzelfde lijf, precies zoals het geval was met Hotman, Suarez en Bodin. Het proces vertoont een onafwendbaarheid, waarover Nietzsche al zou hebben geklaagd toen hij zei, dat het in de wereldgeschiedenis niet meer over de volkeren, maar wel over de staten ging. *Maar daardoor is ook het proces van het politieke denken een voortdurend verder gaand en zich herhalend proces, dat zich op wereldvlak presenteert*. Niets belet ons de vraagstukken van de politieke organisatie van het samenleven van mensen te onderzoeken aan de hand van de gegevens over de *ideologische verwerking* van die vraagstukken. Die ideologische verwerking wordt gekarakteriseerd door de «ongelijktijdigheid»: men zou met zekere reserves kunnen zeggen, dat met de ayatollah Khomeiny zich de calvinistische radicalisering van het politiek-religieuze denken herhaalt. Die ideologische verwerking wordt ook gekarakteriseerd door de «polyritmie»: seculair en religieus denken staan naast elkaar, waardoor zich telkens weer secularisatiegolven inzetten in de politieke ideologie, maar waardoor omgekeerd de profanaties nooit veilig zijn. Globaal overheerst een stroomlijning, die in seculaire zin gaat. De *ideologische verwerking* – het proces van de vorming van zelfconcepties van het menselijk samenleven, en dus van explicatie – bevat vaste patronen die zich herhalen. Hier worden we geconfronteerd met een bijzondere complexiteit, die reeds met het werk van Jean Bodin en Johan Althusser aan de orde was: de studie van de vaste en zich herhalende patronen der ideologische verwerking vormt mee een onderdeel van het explicatieproces. Dat leidt tot een verdubbeling, want de ideologische verwerking is ook telkens gedeeltelijk explicatie en de explicatie is telkens ook ideologische verwerking.

Samenvattend kan ik dus zeggen, dat de theorie van het proces van het politieke denken, *theorie die ons ophelderingen moet brengen over de polyritmische en ongelijktijdige wisselingen in de politieke ideologie als gevolg van en in samenhang met de telkens weer in het mondiaal proces herhaalde stadia van ordening en rationalisatie van het menselijk samenleven*, de volgende punten moet bevatten.

a) de relaties tussen de strikte politieke denkbeelden en de veelomvattender wereldbeschouwelijke syntheses, waarvan de politieke ideologieën een onderdeel vormen. Ik zou drie elementen naast elkaar willen plaatsen: i) de ideologische verwerking van de vraagstukken van de politieke organisatie van de gemeenschappen; ii) de door de politieke ideologie verschafte explicatie van de vraagstukken van die politieke organisatie; iii) de wereldbeschouwelijke synthese, die verwijst naar de verhouding tussen ideologische verwerking en de explicatie.

Met de ideologische verwerking van de vraagstukken der politieke organisatie verwijs ik naar de thema's die in de politieke ideologieën worden geformuleerd, bv. de theorie van de eforen (de magistraten en hogere ambtenaren, waarover de lutheranen en de calvinisten het hadden); bv. het onderscheid dat Suarez maakte tussen een volksgemeenschap en een aggregatie van mensen; bv. de modaliteiten van de opstanden in de constitutionalistische benaderingen; enz.

Wanneer ik zeg dat de politieke ideologie een expliciteer capaciteit heeft, dan veronderstel ik allereerst, dat er geen tegenstelling bestaat tussen politieke ideologie en expliciteer. Integendeel de vorming en formulering van de politieke denkbeelden leidt tot de expliciteer van specifieke vraagstukken der maatschappelijke (en dus politieke) organisatie van mensengemeenschappen. Het duidelijkste voorbeeld krijgen we met Jean Bodin, maar ook Althaus en Suarez kunnen als voorbeelden worden geciteerd. Bodins project om de politieke organisaties te bestuderen op een vergelijkende manier, bracht hem zelfs tot de «moderne» idee van de relatie tussen de astronomische en klimatologische omstandigheden en de specifieke politieke organisatievormen. De expliciteer verwijst dus in de tweede plaats naar nieuwe onderzoeksdimensies, die het gevolg zijn van de formulering der ideologische standpunten.

Met de wereldbeschouwelijke synthese verwijs ik naar de verhouding tussen verwerking en expliciteer: welke vraagstukken vallen in het ideologische blikveld en hoe voert dit tot intensief onderzoek? We hebben in de geschiedenis van het politieke denken van de 14de tot de 17de eeuw te maken met de «shift» van een godsdienstige naar een «wetenschappelijke» synthese. De godsdienstige synthese liet aan Luther en anderen toe het belang van de nationale organisatie van de Duitse gemeenschappen te onderstrepen; omgekeerd belette precies dit soort synthese de duidelijker expliciteer van de vraagstukken van de politieke organisatie. De «wetenschappelijke» synthese gaf het voordeel, dat de politieke organisatie kon worden gedacht in nieuwe termen, als eigenbelang, evenwicht, enz. Thomas Hobbes zou, gebruik makend van de mechanica-denkbepelden, die in zijn tijd ingang begonnen te vinden, slagen in een *succesvolle synthese* van thema's. In die synthese konden eigenbelang, evenwicht, enz. benaderd worden in de seculaire terminologie van de zich vormende natuurwetenschap. Ik meen te mogen vooropstellen dat het succesvolle minder een resultaat was van het nieuwe van de inhoud, dan van het nieuwe van de savante formulering.

b) Het verschijnsel van de ideologische indifferentie heeft precies betrekking op de wisselende en verschuivende wereldbeschouwelijke syntheses. Verdere ideologiestudie zou baat kunnen hebben bij het onderzoeken naar de wisselingen in de terminologie en naar de verhouding tussen verwerking en expliciteer van thema's.

c) In de formuleringen en nieuwe voorstellingen, en in de explicaties speelt ook de sociale context. De mobilisatie van mensen rond ideologische thema's werd o.a. bepaald door de verwoording van de thema's. Wanneer de justifieer en legitimeer van de thema's voor de volkse massa was bedoeld, was een godsdienstige formuleringen succesrijker, maar naarmate die justifieer en legitimeer hoofdzakelijk nodig was tegenover de nieuwe economische, en bestuurlijke elites, werd een hermetischer en «rationeler» formulering noodzakelijk. Hier kunnen we gebruik maken van Waller-

steins idee: alles komt erop aan te weten voor wie de legitimaties en justifications van politieke posities en denkbeelden nodig waren; er bestaat een enorm verschil tussen de legitimatie/justificatie tegenover de kaders en dus binnen de nieuwe elites, en die tegenover de massa. *De modernisering van de westerse samenleving leverde een politiek denken op, dat hoofdzakelijk op het vlak ligt van de legitimatie en de justificatie binnen de nieuwe elites.* Uiteindelijk was de uniformisering van de politieke denkbeelden het minst gediend met de godsdienstige weg, maar dit betekent omgekeerd niet dat de justificatie/legitimatie van de modernisering van de samenleving helemaal niet zou gediend geweest zijn door de nieuwe godsdienstige syntheses (cfr. de negatieve en positieve invloed van het calvinisme).

d) De studie van de politieke ideologie heeft te maken met twee centrale *ideologische operatoren*, nl. de legitimatie en de justificatie. Naast de wereldbeschouwelijke synthese en de specifieke sociale lagen waar naartoe het politiek denken gericht is, vormt dit aspect van het ideologische denken een van de belangrijkste onderwerpen. Vooral Kelley heeft gepoogd de contexten van de legitimatie en justificatie te preciseren in het theoretisch besluit van zijn werk *The Beginning of Ideology* (pp. 327-328). Het zal in toekomst belangrijk zijn de aard en de werking van die operatoren, jus-

---

7 Legitimatie en justificatie vormen één geheel. Het zijn twee bewerkingen die verbonden voorkomen. In de *legitimatie* wordt een feitelijke of wenselijke toestand gewettigd genoemd of wettelijk verklaard, waarbij «bewijzen» worden voorgelegd voor het dwingend karakter van die feitelijke of wenselijke toestand. De uitdrukking «een feitelijke of wenselijke toestand een gewettigd en dus dwingend karakter verlenen» kan ik verder toelichten: het gaat om de formulering en de precisering van een aanspraak (de feitelijke of wenselijke toestand); die precisering gebeurt door de aanduiding van de gronden van de aanspraak, bv. kennis, diploma, charisma, geboorte, afkomst, enz.; die precisering duidt de bewijsmiddelen, autoriteiten, bronnen of instanties van de aanspraak aan. De legitimatie gaat in rang en volgorde aan de justificatie vooraf. Maar in de precisering is reeds het aangeven van gronden, funderingen en rationales aanwezig en dat heeft precies betrekking op justificatie. In de *justificatie* worden de verantwoordingen, of de rechtvaardigingen gegeven. Het is de legitimatie, die de justificatie vergt en niet omgekeerd. Die justificatie is complexer, omdat het niet alleen bij formulering en precisering van aanspraken blijft, maar ook over de verdere argumentaties over de gronden en bewijsmiddelen gaat. De justificatie werkt expliciterend. De justificatie heeft een uitdrukkelijke axiologische – of waarde – dimensie: de verantwoording doet beroep op feiten, idealen en waarden. De justificatie is op die manier verbonden aan de *valorisatie* van de sociale werkelijkheid (ik ontleen de term «valorisatie» aan Hugo Van den Enden, die er in dezelfde betekenis, in een inleidende behandeling van het morele fenomeen over spreekt). De valorisatie betekent het expliciteren en speciëren van waarden, het toekennen van waarde aan behoeften, drijfveren, wensen, verlangens en aan feitelijke toestanden. Men kan gemakkelijk opmerken hoe die valorisatie andermaal om rechtvaardiging vraagt (in dat geval kan men spreken, zoals Van den Enden suggereerde, over evaluatie). Men moet niet hopen op een einde aan die reeks: het justificatie- en waarderingsfenomeen is een dynamisch fenomeen, zoals John Dewey uiteenzette in zijn *Theory of Valuation* (elders noemt hij het een transactioneel fenomeen; elke rechtvaardiging vergt een nieuwe precisering). De justificatie heeft precies door haar dynamisch karakter een expliciterende functie.

De eenheid van legitimatie en justificatie schijnt zo sterk, dat het moeilijk is ze uit elkaar te houden. Wanneer Wallerstein over de legitimatie spreekt (*The Modern World System*, I, 144, op de plaats waar hij de «legitimatie tegenover de kaders»-hypothese formuleert), dan schijnt hij justificatie van legitimatiegronden te bedoelen. Hetzelfde kan men opmerken in Max Webers vaak expliciete behandeling van de legitimatie (*Wirtschaft und Gesellschaft*). De moeilijkheid met het werk van Weber is, dat hij een onderscheid maakt tussen «Legitimation» en «Legitimierung». Slechts drie keer gebruikt Weber «Legitimierung» niet in de betekenis van justificatie, nl. 448, 662 en 668 (in de J.C.B. Mohr Studienausgabe, 1972). Op p. 448 betreft het bewijsmiddelen voor aanspraken, wanneer hij het heeft over het objectieve recht. Op p. 662 gaat het over charisma, autoriteit en bron van aanspraken, bij de bespreking van de charisma (Vervolg pag. 77)



tificatie en legitimatie, verder te verduidelijken. De werken van Max Weber en van Immanuel Wallerstein zullen hier verder van grote inspirerende invloed blijken.<sup>7</sup>

---

7 (Vervolg)

Op p. 662 gaat het over de legitimerende instanties van een politieke structuur («politischen Gesamtstruktur»). In alle andere gevallen is de betekenis van legitimatie ofwel niet gespecificeerd, ofwel bedoelt Weber er justificatie mee. Zo bv. op p. 676, en vooral p. 497 over de betekenis en de rol van het natuurrecht. Daar vestigt Weber de aandacht op de bijzondere fluctuaties in het gebruik van het natuurrecht. In dezelfde zin heeft Weber het over de «legitimerende grond». In de justificatie wordt een algemeenheid betracht. De rechtvaardigende grond is niet zomaar particulier of contingent. Hier raak ik weer het punt dat verwijst naar het proces van het politieke denken (het proces van de legitimaties en justificaties): er treden voortdurend verschuivingen in de legitimatie- en justificatiepogingen en -inhouden op (cfr. de ideologische indifferentie). De verleiding is groot naast de veralgemening, die precies een verklarende specificatie van omstandigheden en dus van concrete feiten impliceert, een veralgemening te plaatsen, die wars van welke specificatie dan ook, vlucht in mystificatie en mythe. Zie ook mijn artikel «Thomas Hobbes and the Idea of mechanics in social sciences and ethics. Some preliminaries in the history of the idea of mechanics», in: *Philosophica* 24, 1979 (2), pp. 147-183.