

POLITIEKE ORDE EN HET ALLEENRECHT OP DUIDING – OVER DE WENDING NAAR ‘HET RIJK VAN DE VRIJHEID’ BIJ ENKELE VROEGMODERNE DENKERS

Marin Terpstra, Radboud Universiteit Nijmegen | Juli-December 2006

“... the right of judging what doctrines are fit for peace, and to be taught the subjects, is in all commonwealths inseparably annexed ... to the sovereign power civil ...”¹

“... any regime of tolerance will be founded by an intolerant gesture of exclusion ...”²

Vrijheid van denken, tot het uiterste doorgedacht, betekent naar mijn idee: het recht van een ieder op duiding van de wereld (van de zin van het leven, van de juiste wijze van leven, van de goede samenleving enzovoort). Een paradoxale formulering, dat spreekt voor zich. Deze betekenis sluit een voorrecht, laat staan een alleenrecht van duiding uit: een monopolisering door wie of wat dan ook. Deze vrijheid staat daarmee op gespannen voet met een politieke orde, die vooronderstelt dat ze door de burgers erkend wordt. Deze erkenning vraagt immers om een bepaalde *binding* van het denken. Omgekeerd is de vraag vanuit de politieke orde: in hoeverre kan deze het denken vrijlaten zonder zichzelf op het spel te zetten? Tolerantie of gedogen is in deze zin³ nog wel verenigbaar met een bevoorrechting in de duiding van de wereld: het gaat dan om een soepeler toepassing van wat als de integrerende wereldbeschouwing van een samenleving wordt beschouwd. Men kan het in meerdere of mindere mate (*on*)*duldbaar* vinden dat aan deze wereldbeschouwing wordt getornd.

De actuele betekenis van dit onderscheid tussen het wel of niet loslaten van een interpretatiemonopolie, tussen vrijheid van denken en tolerantie, staat buiten kijf in het huidige debat over integratie. De stelling bijvoorbeeld dat ‘Islam’ en ‘democratie’ onverenigbaar zijn, heeft een fundamentele vooronderstelling, in ieder geval wanneer we deze stelling niet als een louter polemische leus beschouwen maar als een aanspraak op inzicht in de (of onze) politieke werkelijkheid. De stelling betekent in de grond van de zaak dat mensen die de wereld interpreteren vanuit een ‘Islamitisch perspectief’ het politieke stelsel dat we ‘democratie’ noemen niet op dezelfde wijze kunnen waarnemen en waarderen als mensen die de ‘democratie’ waarnemen en waarderen vanuit het perspectief waaruit dit politieke stelsel

¹ Thomas Hobbes, *Leviathan* (edited with an Introduction by J.C.A. Gaskin), Oxford University Press, Oxford/New York 1996, ch.42.67, blz.360.

² Stanley Fish, *The Trouble with Principle*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/London 1999, blz.167.

³ Tolerantie heeft andere betekenissen, zoals de onderlinge verdraagzaamheid van burgers wat betreft hun onderscheiden levensstijlen en opvattingen. Mijn belangstelling gaat hier allereerst uit naar de verhouding tussen (wereldlijke en geestelijke) macht en tolerantie of vrijheid van denken.

zelf is voortgekomen.⁴ Dit verschil zou volgens de genoemde stelling onoverkomelijk of onoverbrugbaar zijn. Dan is de verleiding groot om te zeggen dat een ‘democratie’ steunt op een begrensde verzameling van denkwijzen, dat sommige denkwijzen onduldbaar zijn en dat wellicht een grijs gebied erkend wordt van weliswaar ‘ondemocratische’, maar te gedogen denkbeelden. Dan zijn we op welke manier dan ook aangekomen bij een alleenrecht op duiding of op zijn minst een beperking van het recht op duiding (en dus de vrijheid van denken). De betreffende stelling heeft niet zozeer de ‘democratie’ als een verzameling van staatsrechtelijke regels en instellingen op het oog (waarin een Islamitische Partij bijvoorbeeld een meerderheid zou kunnen behalen), maar de wereldbeschouwelijke grondslag ervan die maakt dat de ‘democratie’ als een politiek stelsel moet worden opgevat dat méér inhoudt dan een vorm.⁵ De vorm is uitdrukking van een inhoud (bijvoorbeeld bepaalde opvattingen over de rechten van mensen) die onverenigbaar wordt geacht met de ‘Islam’ (die deze opvattingen niet zou ondersteunen). Dat betekent dus dat ‘democratie’ (wil ze voortbestaan) onvermijdelijk een *grens* moet stellen aan de wijzen waarop mensen de wereld en hun leven daarin interpreteren. Ze moet bepalen wat wel of niet vrij gelaten kan worden en ze moet bepalen wat nog tolerabel is in opvattingen die ‘ondemocratisch’ worden geacht. In dit artikel zal ik niet ingaan op de vraag of het inderdaad zo is dat de ‘Islam’ in strijd is met het aan de democratie ten grondslag liggende wereldbeeld, maar veeleer op de verhouding tussen politieke orde en wereldbeeld. Is er een dergelijk verband, dan betekent dit dat de politieke orde grenzen kan en moet stellen aan het wereldbeschouwelijke leven van burgers. En daarmee zijn we in ieder geval terecht gekomen bij de politiek-filosofische kern van de kwestie van de tolerantie en de vrijheid van denken en spreken.

Deze tekst valt in drie delen uiteen. Allereerst zal ik de problematiek van het interpretatiemonopolie schetsen en dit in een historisch kader plaatsen: het feit dat het christendom in onze geschiedenis in sterke mate met een interpretatiemonopolie verweven is. De discussie over vrijheid en tolerantie is dan ook mede bepaald door onze houding tegenover dit bijzondere interpretatiemonopolie. Ten tweede wil ik in dit licht drie denklijnen schetsen

⁴ Het spreekt voor zich dat de perspectieven waarover ik hier spreek al grote versimpelingen zijn van het amalgaam aan tradities dat in werkelijkheid ‘de Islam’ of ‘het Westen’ uitmaakt. Het gaat erom dat de stelling verwijst naar tenminste een aantal fundamentele maar onderscheiden verschillen in interpretatie van de wereld.

⁵ De staat opvatten als een geheel van neutrale procedures waaruit van alles en nog wat kan volgen, is voorbijgaan aan deze substantiële grondslag. Men kan niet, zoals Donner doet wanneer hij schijnbaar nuchter vaststelt dat ons staatsrecht het eenvoudig toelaat dat een tweederde meerderheid de sharia kan invoeren in Nederland, een volstreekte scheiding maken tussen de staat aan de ene kant en de opvattingen van de burgers aan de andere kant. De staat is niet als kant en klare vorm ‘van God gegeven’, maar steunt op een bepaalde ‘cultuur’ die erin verankerd ligt. De procedurele staat is nu juist *niet neutraal*, maar uitdrukking van een bepaalde samenlevingsvorm – bijvoorbeeld één waarin mensen elkaar als gelijken beschouwen, en bovenal één waarin een specifieke vorm van abstract en formeel denken tot ontwikkeling is gekomen.

die in de vroegmoderne tijd, de zeventiende eeuw, zijn ontwikkeld als antwoord op het ineensstorten van het christelijke interpretatiemonopolie. Ten slotte wil ik uit deze analyse enkele conclusies trekken.

1 DE PROBLEMATIEK EN GESCHIEDENIS VAN GEESTELIJKE MACHT

1.1 Interpretatiemonopolie (het alleenrecht op duiding)

De kwestie lijkt eenvoudig. Een samenleving is slechts mogelijk wanneer mensen op beslissende punten van het samen leven eenzelfde betekenis geven aan dat wat zich voordoet. Mensen die boodschappen doen in een winkel, ‘weten’ wat prijzen zijn en op welke voorwaarden men de winkel met medeneming van de boodschappen mag verlaten. Mensen ‘weten’ over het algemeen wat de betekenis is van verkeersborden, verwijzingsborden, straatnaambordjes enzovoort. Mensen ‘weten’ over het algemeen wat een regering en een parlement is. Dit alles wijst op een gemeenschappelijk wereldbeeld: alles wat mensen impliciet of expliciet (mede)delen aan betekenis. De mogelijkheid van communicatie komt niet uit de lucht vallen: een complexe samenleving vereist een stelsel van uniforme scholing voor alle jeugdige inwoners. Hetzelfde oogmerk ligt ten grondslag aan het integratiebeleid van de regering en bijvoorbeeld aan de vermeende noodzaak van een inburgeringscursus. Spinoza spreekt daarom terecht over de staat als een samenkomst van mensen die *als het ware door één geest geleid* worden.⁶ Die ene geest is wat ons mensen verbindt en bindt. De vraag is vervolgens: welke *vrijheid* van de geest kan dan nog wel bestaan? Oftewel: hoeveel geestelijke conformiteit vereist de samenleving? Of omgekeerd: als die vrijheid van geest volledig zou zijn, hoe is dan nog een samenleving mogelijk?

De toevoeging “als het ware” wijst op een probleem, dat door Spinoza uitdrukkelijk aan de orde is gesteld. Mensen denken niet vanzelfsprekend allemaal hetzelfde: ieder mens wordt in andere omstandigheden geboren, maakt verschillende dingen mee, heeft daarom een eigen geschiedenis en herinnering. Mensen geven derhalve verschillende betekenissen aan ‘dezelfde dingen’. Er is iets nodig om die ene geest, hoe bescheiden in bereik ook, tot stand te brengen. Bovendien is de kwestie niet onschuldig. De meningen van mensen, waaruit blijkt welke betekenis zij aan de dingen geven, getuigen niet alleen droog van hun gezichtspunt, maar worden altijd ook geduid in het licht van de daaruit sprekende *loyaliteit* – of het ontbreken daarvan. De mening of betekenisgeving vertelt ons iets over iemands herkomst of toebehoren.

⁶ *Tractatus politicus*, 2.16 en 3.2; Nederlandse vertaling door Wim Klever in *Hoofdstukken uit de politieke verhandeling*, Boom, Meppel/Amsterdam 1985, blzn.52 (“allen als het ware door dezelfde overtuiging geleid worden”) en 58.

Een mening kan een teken zijn van verwantschap of juist vijandschap. Een mening geeft iemand of de groep waartoe iemand behoort een plaats. Dat is wellicht de belangrijkste reden dat deze zaak gevoelig ligt en dat er behoefte is hier enige zekerheid te krijgen. Immers, waar ligt de grens tussen een mening waarmee men niet instemt (meningsverschil) en een mening die niet geuit mag worden (onverenigbaarheid)?

De openbare vaststelling van gemeenschappelijke betekenisgeving kunnen we een *interpretatiemonopolie* noemen - op welke wijze deze ook tot stand komt. Letterlijk betekent dat: één eenduidige staat.⁷ Dit woord vat het feit samen dat er een min of meer gemeenschappelijk wereldbeeld bestaat binnen een samenleving dat op een of andere wijze *bekrachtigd* is. Een interpretatiemonopolie verwijst dan naar een vorm van *geestelijke macht* – een beperking van de vrijheid van denken door een nadere bepaling van wat men in ieder geval moet of juist niet mag denken. Het vraagstuk van de verdraagzaamheid of tolerantie en dat van de vrijheid van denken, van geweten of van godsdienst hebben alles te maken met het bestaan en de aard van dit interpretatiemonopolie. Tolerantie betreft de vraag of afwijkingen van de heersende interpretatie of duiding van de maatschappelijke werkelijkheid worden gedoogd en zo ja hoe ver dit gedogen gaat. Vrijheid van denken, godsdienst, geweten, of meningsuiting kan worden uitgelegd als het geheel of gedeeltelijk wegvallen van een interpretatiemonopolie.⁸

In dit opstel wil ik mij met het vraagstuk van tolerantie en vrijheid (van denken, meningsuiting, geweten en godsdienst) bezighouden vanuit het *politieke* gezichtspunt van het alleenrecht op duiding - met bijzondere aandacht voor drie filosofen in de zeventiende eeuw die hierover voor ons nog steeds relevante gedachten hebben opgeschreven. Het gaat om Thomas Hobbes, Benedictus de Spinoza en John Locke. Mijn vraag daarbij is of wij de ‘modernisering’ van de politieke orde in de afgelopen eeuwen kunnen en moeten begrijpen als het langzaamaan wegvallen of tenminste terugwijken van de idee dat een samenleving niet kan bestaan zonder een dergelijk alleenrecht op duiding en dus niet kan bestaan zonder een daarbij horende *geestelijke macht*. In zijn brief over de tolerantie meent John Locke bijvoorbeeld nog dat atheïsme niet gedoogd kan worden, omdat het wegvallen van het geloof

⁷ Zie Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Duncker & Humblot, Berlin 1985 (vierde druk), blzn.59-60: “Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politische Organisation ohne weiteres einleuchtet.” Deze eenduidigheid van de politieke orde vinden we ook in Schmitts voordracht ‘Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen’ terug. (Nederlandse vertaling: ‘Het tijdperk van neutraliseringen en depolitiseringen’, in *Het begrip politiek*, Boom, Amsterdam 2001.)

⁸ Dit onderscheid tussen tolerantie en vrijheid van denken is te vinden in Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung* (1986), Styria, Graz/Wien/Köln 1990², blz.76: “In allem, worin uns ohnehin Freiheit rechtlich gesichert ist, sind wir auf Toleranz nicht mehr angewiesen”.

in een God aan wezenlijke maatschappelijke gebruiken een eind zou kunnen maken.⁹ Dat we dit tegenkomen in een verhandeling over tolerantie, een basistekst in het liberale denken, geeft aan wat het gewicht is van het vraagstuk dat ik hier wil aanroeren.

Grofweg zijn er twee wegen die men kan bewandelen om het alleenrecht op duiding, het maatschappelijke en politieke gezag van een *potestas spiritualis*, terug te dringen. De eerste richting die men kan inslaan gaat uit van een optimistisch wereldbeeld. Een samenleving kan weliswaar niet bestaan zonder interpretatiemonopolie, maar deze hoeft niet te worden opgelegd omdat ze uit de samenleving zelf ontstaat door een soort praktische rede en het door deze rede geleide gezamenlijke gesprek. Mensen passen zich aan elkaar aan en langzaam ontstaat een gemeenschappelijke betekenis van de dingen die er toe doen. Vrijheid is daarmee een noodzakelijke voorwaarde voor het tot stand komen van een consensus. De andere weg gaat nog een stap verder. Men zegt dat een samenleving heel wel kan bestaan zonder een interpretatiemonopolie en zelfs een consensus. Het (voort)bestaan van eenduidigheid komt alleen voort uit de bijna onuitroeibare neiging van mensen hun eigen duiding aan anderen op te leggen of uit de angst van mensen af te wijken. Er is een derde mogelijkheid. Het oude verhaal blijft bestaan: een alleenrecht op duiding is noodzakelijk, hoe beperkt deze ook zou kunnen of moeten zijn. En omdat ze noodzakelijk is, kan het ook nodig zijn deze op een of andere manier af te dwingen. Samenvattend kunnen we dan zeggen dat er drie modellen zijn: een autoritair model (een duidelijk interpretatiemonopolie dat ligt bij een politieke of een andere macht), een libertijns model (interpretaties zijn vrij) en een democratisch model (interpretaties zijn vrij maar tenderen in hun onderlinge samenspel naar een eenheid die tot op zekere hoogte bindend is). Maar naast deze politieke kant van de zaak, speelt er ook een ‘metafysisch’ probleem.

1.2 Een ‘metafysische’ revolutie

De opkomst van tolerantie als één van de kenmerkende ontwikkelingen in de politieke orde sedert de zestiende eeuw is méér dan een uiting van menslievendheid of afkeer van geweld. Uiteraard is tolerantie een vorm van beschaving, die enerzijds verwijst naar de terughoudendheid in het uitoefenen van macht (gedogen wat men zou kunnen onderdrukken) en anderzijds naar de kunst van het verdragen van wat eigenlijk weerzin opwekt. Te veel tolerantie wijst echter op een gebrek aan beschaving of het ontbreken van een duidelijke visie op wat behoort.

⁹ Zie John Locke, *Een Brief over tolerantie*, Damon, Budel 2004, blz.75: “Want waar het geloof in God ophoudt, daar stort alles in.”

Er is nog een ander aspect van belang. De tolerantie vooronderstelt of is een symptoom van een ware ‘metafysische revolutie’ die ook verregaande gevolgen heeft voor onze opvatting van politieke orde. Deze ‘metafysische revolutie’ bestaat in het wegvallen van de zekerheid over het bestaan van een *grond* van de betekenissen die mensen geven aan de wereld waarin zij leven. Men kan ook zeggen: wat wegvalt, is de autoriteit van een bepaalde duiding van de wereld. Waar autoriteit verdwijnt, kan een interpretatiemonopolie alleen nog een machtsgreep zijn òf een door een vrij gesprek verkregen consensus.¹⁰ Wat begint door te schemeren in de toenemende tolerantie, die langzaam zal overgaan in een pleidooi voor vrijheid en in een lofzang op de veelheid¹¹, is dat uitspraken als ‘alle macht is van God’ of ‘de staat is levensbeschouwelijk neutraal’ geen andere grond meer hebben dan de meer of minder toegankelijke zieleroerselen van de personen die deze uitspraken in de openbaarheid brengen. De moderne samenleving zal moeten leren omgaan met deze grondeloosheid, oftewel met het gegeven dat de *transcendente* grond van betekenisgeving van karakter is veranderd.¹² Openbaringsgodsdienst is in onze geschiedenis de vorm geweest om deze transcendentie te denken: de maatschappelijke orde is door God gesticht (maar wordt door mensen vaak bedorven). De privatisering van godsdienst betekent dat de transcendente grondslag nu in de individuen te vinden is die zich in de samenleving uiten. Dat er in het omgaan met dit probleem verschillende benaderingen zijn (van individualistische naar communitaristische) is minder het onderwerp van deze bijdrage, dan een nadere analyse van het ontstaan van het probleem zelf. Ik zal niet zozeer een geschiedenis schrijven (in de zin van een chronologisch bronnenonderzoek), maar pogen een bijdrage te leveren aan een *systematische* reconstructie van het verschijnen van het probleem.

Ongetwijfeld is het zo dat dit probleem van de grondeloosheid van de betekenisgeving al veel langer sluimerde in de gemoederen van de mensheid en hier en daar onder woorden is gebracht. Het Westen staat voor een politieke cultuur die het probleem heeft erkend en er

¹⁰ Zie Hannah Arendt, ‘What is Authority?’ (1958), in *Between Past and Future*, Faber and Faber, London 1961, met name blzn.92-93.

¹¹ Hier moet dan al onmiddellijk vermeld worden dat tolerantie een specifieke betekenis heeft die moet worden onderscheiden van vrijheid of van een lofzang op pluraliteit, die veeleer wijzen op de positieve betekenis van de veelheid van opvattingen, levensstijlen, principes enzovoort.

¹² M.A. Casey, *Meaninglessness. The solutions of Nietzsche, Freud, and Rorty*, Lexington Books, Lanham/Oxford 2002, illustreert deze metafysische revolutie adequaat, maar mist de problematiek door niet duidelijk te onderscheiden tussen transcendente grond van betekenis en de immanente belichaming van deze grond door een geloofsovertuiging die aanspraak maakt op een interpretatiemonopolie. De discussie die hij opent is echter interessant: wat is het beste afwijzende antwoord op de totalitaire ervaring – een beroep op de grondeloosheid van betekenis of juist een beroep op waarheid of een morele norm die het totalitarisme onduidelijk verklaart?

vorm aan heeft proberen te geven in wat de *moderne* democratie kan heten.¹³ Dat het uiteindelijk in de moderne geschiedenis van de politieke orde om dit probleem draait, doet ons inzien waarom in eerste aanleg *tolerantie* de vorm is waarin het beheersbaar wordt gemaakt en niet meteen vrijheid of de lof van de veelheid. Tolerantie wil namelijk in wezen zeggen dat niet getornd wordt aan een interpretatiemonopolie. Men kan nog uitgaan van een grond van betekenisgeving, maar de aard van deze grond is zodanig dat afwijkingen tot op zekere hoogte gedoogd kunnen worden. Dit is goed zichtbaar in Locke's verhandeling over de tolerantie die zowel steunt op de aanname van een openbaringswaarheid (christendom), als levensbeschouwelijke maatstaven aanlevert voor de grenzen van de tolerantie. Atheïsten kunnen alleen daarom al niet getolereerd worden omdat het bestaan van een God en vooral van een Laatste Oordeel voorondersteld is in het pleidooi voor tolerantie. Voor een andere benadering moeten we ons dan ook wenden tot bijvoorbeeld Hobbes of Spinoza, die achtereenvolgens een autoritaire en een democratische oplossing van het probleem aanbieden, die steunt op een radicale transformatie van de theologische grondslag van de politieke orde (een grondslag die bij Locke nog sterk aanwezig blijft).

1.3 Het theologisch-politiek probleem

De vrijheid van denken is verbonden met wat Leo Strauss het "theologisch-politiek probleem" heeft genoemd.¹⁴ De theologisch-politieke denkfiguur gaat ervan uit dat de politieke orde berust op een hogere of fundamentele orde die van goddelijke aard is, door de goden is ingericht en gewaarborgd of teruggaat op halfgoddelijke stichters. Dat betekent dat godsdienst (eerbied voor de goden naar voren komend in handelen en spreken) en politieke orde nauw met elkaar verbonden zijn. De uitleg en toepassing van de *openbaring* van de goddelijke orde waarop de politieke orde steunt, is doorgaans in handen van de politieke elite zelf of het priesterlijke deel daarvan. Er is dus sprake van een interpretatiemonopolie dat bovendien institutioneel is vastgelegd. De vrijheid van denken (filosofie) staat op gespannen voet met dit alleenrecht op duiding, die een gemeenschappelijke politieke godsdienst (*civil religion*) mogelijk maakt. De filosofen in het antieke Athene beginnen de grondslagen van de politieke orde zelfstandig vanuit het eigen denken (de rede) te onderzoeken en stellen daarmee de openbaring ter discussie. Tegenover de openbaring wordt een openbaarheid geschapen: een

¹³ Claude Lefort, 'De vraag naar de democratie', in *Het democratisch tekort. Over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie*, Boom, Meppel/Amsterdam 1992, blzn.33-49.

¹⁴ Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Politico-Theological Problem*, translation Marcus Brainard, Cambridge University Press, Cambridge 2006. Ik verwijs naar deze editie omdat hier ook relevante teksten van Strauss zijn opgenomen, in tegenstelling tot de oorspronkelijk Duitse editie: *Das theologisch-politische Problem. Zum Thema von Leo Strauss*, Metzler, Stuttgart 2003.

publieke ruimte waarin burgers over het leven in de *polis* spreken. Sokrates wordt ter dood veroordeeld vanwege een vermeende inbreuk op de sacrale orde van de politieke godsdienst. Dat is het begin van een fundamenteel conflict in de samenleving tussen de noodzaak van een interpretatiemonopolie dat *niet in geding mag komen* en dus een zekere sacrale status krijgt en het menselijk denken dat zich vragen stelt en andere denkbeelden voortbrengt over het goede, het schone en het ware.¹⁵ Samenlevingen of regiems kunnen meer of minder soepel omgaan met deze spanning. Het Romeinse Rijk bijvoorbeeld staat bekend om zijn uiterst pragmatische omgang met deze spanning¹⁶, alhoewel ook daar grenzen worden gesteld aan het gedogen van andere godsdiensten of aan de beoefening van de wijsbegeerte.

Het christelijke westen voegt een belangrijk nieuw hoofdstuk aan het theologisch-politiek vraagstuk toe: het onderscheiden van het wereldlijke en het geestelijke domein, gaandeweg belichaamd in twee onderscheiden instellingen of machten (*potestates*) – de staat en de kerk. Daarmee wordt de spanning tussen macht en denken als het ware geïnstitutionaliseerd en gelegitimeerd, maar dit leidt onmiddellijk tot een grote politieke druk op de geestelijke leiding. De geestelijke macht (de kerk) moet drie onmogelijk te verenigen zaken zien te bewerkstelligen: ze moet haar zelfstandigheid bewaren tegenover de wereldlijke macht, ze moet bijdragen aan de bestendigheid van de politieke orde die haar beschermt en ze moet een zekere eenheid bewaren in eigen gelederen. Dat is geen eenvoudig zaak, want de erkenning van haar geestelijke macht brengt de kerk in de verleiding politieke machtsaanspraken te stellen, terwijl aan de andere kant de kerk het belang van het leven in deze wereld ondergeschikt maakt aan de voorbereiding op het eeuwig leven – een nieuwe spanning tussen (wereldlijke) macht en (geestelijk) heil.

De bijzondere constellatie van het christelijke westen is derhalve dat een politieke orde haar legitimiteit (mede) ontleent aan een wereldbeeld waarover het beheer bij een instelling ligt die relatief onafhankelijk opereert van de politieke of wereldlijke macht. Dat ‘bevrijdt’ de staat van de taak zelf te zorgen voor geestelijke eenheid. Bovendien is de geestelijke vrijheid in de staat in beginsel gewaarborgd, zij het dat deze om verschillende redenen vervolgens binnen de kerk zelf aan banden wordt gelegd. Dat de geïnstitutionaliseerde christelijke

¹⁵ Zie over deze spanning in het bijzonder Leo Strauss, ‘The Mutual Influence of Theology and Philosophy’, in *The Independent Journal of Philosophy*, 3(1979), blzn.111-118; Eric Voegelin, *The New Science of Politics/An Introduction*, University of Chicago Press, Chicago 1952.

¹⁶ Dit pragmatisme komt zeker voort uit het feit dat in ieder geval een deel van de politieke elite de godsdienst vooral als een politiek nuttige zaak ziet, maar niet in de waarheid ervan gelooft. Zie John Scheid, *Quand faire, c’est croire*, Aubier Montaigne, Paris 2005 en *Religion et piété à Rome*, Albin Michel, Paris 2001. En: Arnaldo Momigliano, ‘The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century BC’, in Clifford Ando (ed.), *Roman Religion*, Edinburg University Press, Edinburg 2003, blzn.147-163; oorspronkelijk in *Classical Philology*, 79(1984)3, blzn.199-211.

godsdienst in wisselende mate hard is opgetreden tegen *ketterij* (afwijkingen van de orthodoxe uitleg van de openbaring, beheerd vanuit een interpretatiemonopolie) heeft minder met een intrinsieke neiging tot dogmatisme te maken, als wel met politieke overwegingen. De kerk probeert zich als instelling in deze wereld te handhaven.

De christelijke kerk heeft altijd de grootste moeite gehad de zaak bij elkaar te houden: van een werkelijk en bestendig interpretatiemonopolie is nooit sprake geweest. De reden is haar ‘hermeneutische zwakte’: het christendom is gebouwd op het drijfzand van de menselijke interpretatie en het weet dit.¹⁷ De genoemde drie onverenigbare doeleinden leiden voortdurend tot innerlijke spanningen die slechts met exegetisch en scholastiek kunst- en vliegwerk kunnen worden geneutraliseerd (de kerk als *complexio oppositorum*). In de zestiende eeuw mislukt, zoals bekend is, de eenheidspolitiek van de kerk definitief en valt de christelijke wereld uiteen. Mij interesseert hier alleen maar de *politieke* betekenis hiervan, niet de motieven van de verschillende partijen zelf. De confessionele oorlogen die volgen op het uiteenvallen van de geestelijke macht die tot dan toe een integrerende functie vervult in de Europese wereld, kunnen niet simpelweg geïdentificeerd worden als een uitbarsting van de oude spanning tussen theologisch-politieke ‘orthodoxie’ en ‘het vrije denken’. Wie het historische materiaal bestudeert, ziet veeleer een verwarrende kluwen van standpunten, frontlijnen en strijdleuzen opdoemen.

Op het gevaar af te schematiseren, meen ik toch het volgende beeld te kunnen schetsen. Twee grote tendensen ontwikkelen zich naar mijn idee: het vasthouden aan en het loslaten van de door de godsdienst bemiddelde samenhang tussen interpretatiemonopolie en politieke orde (een samenhang waaraan we de term *openbaring* hebben gehecht). Tot de partijen die vasthouden aan het theologisch-politiek model reken ik: (1) de Rooms-Katholieke Kerk die in een Contra-Reformatie de eenheid van de geestelijke macht poogt te herstellen die vanzelfsprekend ook als algemeen kader voor de wereldlijke machten moet blijven gelden, (2) de regiems die een voorkeur geven aan één godsdienst of confessie in hun eigen machtsbereik volgens het beginsel *cujus regio ejus religio* (elk gebied zijn eigen godsdienst) en dus andere confessies vervolgen, (3) de nieuwe ‘protestantse’ groeperingen die zich tot kerk vormen en aanspraak maken op een interpretatiemonopolie met politieke gevolgen (zoals een deel van de

¹⁷ Volgens Marcel Gauchet is destabilisering van interpretatie inherent aan het christendom. Het christendom is de “religion de la sortie de la religion”: *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985. Op een andere wijze heeft de Italiaanse filosoof Gianni Vattimo dit doordacht: zie bijvoorbeeld *Het woord is geest geworden: Filosofie van de secularisatie*, Kok Agora, Kampen 2003. Zie voor een goede weergave van de problematiek ook Donald Loose, ‘Incarnatie als politiek-theologisch probleem’, in E. Berns e.a., *Het lichaam van God. Metamorfoses van de incarnatie in de hedendaagse cultuur*, Damon, Budel 2005, blzn.113-142.

calvinisten in Nederland dat meent dat de overheid onder het gezag van God, respectievelijk de openbaring en de geestelijke leiders dient te staan). Tot de partijen die het theologisch-politiek model zelf ter discussie stellen behoren (1) die vrijzinnige godsdienstige stromingen die een vroomheid ontwikkelen buiten de politieke orde om (privatisering, verinnerlijking, vrijwillige geloofsgemeenschappen¹⁸) en daarmee omgekeerd de politieke macht van een theologische legitimiteit losmaken, en (2) die regiems die een politiek van gedogen of zelfs godsdienstvrijheid ontwikkelen en zich daarmee neutraal opstellen ten aanzien van de confessionele twisten en hun hermeneutische strijd. Het privater worden van geloofsovertuigingen en het neutraler worden van de staat: beide kanten versterken elkaar uiteraard en zullen leiden tot het ons bekende beginsel van scheiding van staat en kerk.¹⁹

Waar het nu om gaat is dat deze scheiding een zodanige radicalisering is van de in het christendom reeds gegeven onderscheiding tussen wereldlijke en geestelijke macht, dat nu ook het theologisch-politieke probleem in andere termen gesteld moet worden. Houdt men vast aan de noodzaak van een interpretatiemonopolie, dan handhaaft men ook het theologisch-politiek schema.²⁰ Voor de theologie komt dan echter iets anders in de plaats: deze wordt getransformeerd tot of vervangen door een nieuw wereldbeeld²¹ dat ten grondslag wordt gelegd aan de politieke orde. Het probleem verandert niet wezenlijk, want gegeven de noodzaak van het interpretatiemonopolie moet de politiek blijven schipperen tussen strikte handhaving van de nieuwe orthodoxie en een gedoogbeleid dat niet de grens overschrijdt naar het geheel loslaten van een interpretatiemonopolie. Bepaalde opvattingen zullen dan strijdig zijn met de (grondslag van de) politieke orde en op een of andere manier vervolgd of zelfs onderdrukt worden. Men kan zich eigenlijk pas geheel en al van het theologisch-politiek probleem bevrijden wanneer men de noodzaak van een interpretatiemonopolie en een institutionele belichaming daarvan zelf afwijst. De politieke orde heeft dan niet langer een

¹⁸ Leszek Kolakowski (1965), *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle* (vertaald uit het Pools), Gallimard, Parijs 1987.

¹⁹ Deze ontwikkelingen spelen bovendien tegen de achtergrond van een differentiatie van de samenleving die ook op andere fronten speelt. Onderscheiden maatschappelijke praktijken beginnen hun eigen maatstaven te ontwikkelen en pleitbezorgers van deze sectoren maken aanspraak op een eigen domein waar deze maatstaven de doorslag geven. In de economie wil men profijt niet langer ondergeschikt maken aan morele maatstaven, in de wetenschap gaat waarheid boven vroomheid enzovoort. Deze differentiatie schept vrijheidsmarges en eist een vorm van tolerantie (bijvoorbeeld van de joden vanwege hun economische rol in een stad). Zie Michael Walzer voor dit vrijheidsbeginsel: 'Liberalism and the Art of Separation', in *Political Theory* 12(1984)3, blzn.315-330.

²⁰ Zie hierover Charles Taylor, *Wat betekent religie vandaag?*, Pelckmans/Klement, Kapellen/Kampen 2003, blz.72, die spreekt over een onderscheid tussen een "paleodurkheimiaanse" en een "neodurkheimiaanse" samenleving, waarbij 'durkheimiaans' staat voor de eenheid van staat en godsdienst. In het "neodurkheimiaanse" model is God als grondslag van de politieke orde of samenleving vervangen door morele beginselen. Het handhaven van het schema bestaat in het blijven denken van een grondslag van de politieke orde.

²¹ Zoals we zullen zien betekent dit in de praktijk vaak allereerst een secularisering van theologische begrippen: een herformulering van theologische noties in andere termen.

grondslag zonder welke zij niet kan bestaan. Politieke orde bestaat onafhankelijk van de wijze waarop mensen de wereld interpreteren. De vraag blijft of dit meer is dan een *theoretische* mogelijkheid. Ik kom daar aan het slot op terug. Ik zal mij in het vervolg richten op drie denklijnen die in eerste instantie vasthouden aan het theologisch-politiek model maar proberen de grondslag van de politieke orde in andere, niet-theologische, meer naturalistische termen te schetsen. Ik wil laten zien dat deze transformatie meer inhoudt dan een vervanging van het heersende wereldbeeld, maar veeleer de aanzet vormt tot een ondermijning of deconstructie van het interpretatiemonopolie zelf.

2 DENKLIJNEN: VRIJZINNIGHEID, SOEVEREINITEIT EN DEMOKRATIE

2.1 Van theologie naar naturalistische metafysica

De weerslag van de hierboven beschreven ontwikkelingen vinden we ook terug in de wijsbegeerte van de zeventiende eeuw. Filosofen als Hobbes, Spinoza en Locke ondernemen een eerste poging de theologie te vervangen door een metafysica die kan worden begrepen als een generalisatie van denkmodellen die in de moderne natuurwetenschap naar voren komen. De metafysica van de zeventiende eeuw kan met andere woorden worden gelezen als een poging om een nieuwe *algemene rationaliteit* te denken, ontleend aan een specifieke maatschappelijke rationaliteit (namelijk die van de wetenschap), die voor de samenleving kan dienst doen als interpretatiemonopolie.²² De filosofen van de zeventiende eeuw beginnen de naturalistische rationaliteit dan ook te verbinden met ethische en politieke vraagstukken.

Het gaat hier niet zomaar om een interessant intellectueel project, maar om een politieke gebeurtenis: de polemiek tegen de theologische rationaliteit eist een alternatieve rationaliteit die op den duur de termen verandert waarin wij de wereld en dus ook de politieke orde waarin wij leven zouden kunnen denken. De algemene rationaliteit die op de theologie heeft gesteund, draait om de openbaring, dat wil zeggen om het uitgangspunt dat de grondslagen en maatstaven van het persoonlijke, maatschappelijke en politieke leven niet in dit leven zelf te vinden zijn, maar daaraan transcendent zijn. Dit leven rust in een goddelijke orde die zich aan de mens openbaart in het woord van profeten, in de schepping, in de figuur van Christus of in de uitleggers die door de Heilige Geest zijn geïnspireerd. Door een bijzondere verbinding aan te gaan met de antieke filosofie heeft het christendom een eigen rationaliteit kunnen ontwikkelen, waarin de natuur als goddelijke scheppingsorde een plaats krijgt. Ook de natuur

²² Deze gedachte sluit aan bij de diagnose van Carl Schmitt in de in noot 7 genoemde teksten. Het gaat hier uiteraard vooral om de beslissende wending in dit proces van transformatie, dat zelf in zijn eerste aanzetten al in de middeleeuwen te vinden is.

openbaart Gods wil. Voor de menselijke orde is daarom het vraagstuk van de *representatie* wezenlijk: de aanwezigheid van de goddelijke orde in de wereld van de mensen. De godsdiensttwisten van de zestiende en zeventiende eeuw bevestigen en versterken een crisis van deze representatie, die zoals gezegd al inherent leek aan de christelijke theologie. Men spreekt hier daarom terecht van een “hermeneutische oorlog”.²³ Deze oorlog kent onvermijdelijk absolute aanspraken van de strijdende partijen *zolang de theologisch-politieke denkfiguur zelf nog levendig blijft*, dat wil zeggen zolang de noodzaak van een interpretatiemonopolie nog niet op het spel staat.

Het is daarom nog niet bij voorbaat een uitgemaakte zaak of de bijdragen van de filosofen een oplossing van de hermeneutische oorlog zijn of daarvan allereerst zelf *als partijdige stellingname* deel uitmaken. Het hangt er maar vanaf in welke mate de nieuwe manier van denken zich aan de theologisch-politieke denkfiguur weet te ontworstelen. Is de vervanging van God door de Natuur, van theologie door naturalistische metafysica, daartoe voldoende? Dat is wat ik in de navolgende bladzijden wil onderzoeken. Wat men in ieder geval moet bedenken is (1) dat de natuur allang door de theologie ‘bezet’ is, aangezien de natuur de goddelijke scheppingsorde bevat die door de menselijke rede kan worden ontsloten, waarbij de discussie is of de menselijke rede hieraan genoeg heeft of ook nog andere bronnen van openbaring behoeft, en (2) dat de theologisch-politieke denkfiguur ervan uitgaat dat er reeds een vorm van bewind bestaat buiten de menselijke politieke orde: de natuur is een orde van wetten (in de zin van morele richtlijnen, voorschriften, aanwijzingen).²⁴

De drie denklijnen die ik hier bespreek gaan geen van allen zo ver God en Natuur geheel en al van elkaar los te maken. Hobbes, Spinoza en Locke beschouwen de natuur nog steeds als een door God geschapen of voortgebrachte werkelijkheid, als het natuurlijke Rijk Gods.²⁵ Spinoza stelt God en Natuur helemaal aan elkaar gelijk: *Deus sive Natura*. Binnen deze voortzetting van oude denkschema’s vinden echter wel degelijk verschuivingen plaats met verstrekkende gevolgen. Men twist er graag over of denkers als Hobbes en Spinoza niet regelrechte godloochenaars zijn die uit vrees voor gewelddaden van de kant van gelovigen hun denkbeelden verpakken in theologisch klinkende woorden. Ik persoonlijk vind dergelijke debatten moeilijk beslisbaar, te meer daar men zelden onderzoekt of de ‘echte’ theologen in

²³ Odo Marquard, ‘Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist’, in *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, Stuttgart 1981, blz.129.

²⁴ Het intellectuele werk dat de natuur ontsluit als rechtsbron is al in de middeleeuwen begonnen en is in de zeventiende eeuw op magistrale wijze als (katholieke) natuurrechtsleer ‘voltooid’ door Francisco Suárez: *De legibus, ac Deo legislatore* (1612).

²⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, a.w., ch.31; Spinoza, *Theologisch-politiek traktaat*, Wereldbibliotheek, Amsterdam 1997, h.16; John Locke, *Two Treatises of Government*, Everyman’s Library, Londen etc. 1978, Boek II, ch.II-III (4-20).

dit opzicht wel zo veel anders te werk gaan. Het is nu juist wezenlijk voor een interpretatiemonopolie dat de onvermijdelijke verschillen van meningen zich altijd articuleren in de heersende termen. Mij gaat het daarom meer om de transformaties van dit interpretatiemonopolie, ofwel in de richting van een nieuw wereldbeeld, ofwel in de richting van een ondermijning van het interpretatiemonopolie als zodanig.

Het naturalisme van de zeventiende eeuw beschrijft allereerst een natuurlijke toestand van mensen waarin hun handelen en denken los wordt gezien van de belangrijkste representaties van de goddelijke orde: de Heilige Schrift en de Kerk, maar ook los van de staat of de overheid – instellingen die in het overgeleverde theologisch-politiek wereldbeeld evenzeer representaties van de goddelijke orde zijn (*omnis potestas a Deo*). We zien een mens verschijnen die allereerst géén lidmaat is van kerk of staat, en zich niet hoeft te verhouden tot bijbel of (menselijke) wet. Deze mens is allereerst lichaam: het lichamelijke bestaan tussen geboorte en dood, het leven in deze wereld. Deze mens wil allereerst leven, overleven, het leven leiden dat in overeenstemming is met zijn aard. Niettemin bestaan er ook belangrijke verschillen in de wijze waarop Hobbes, Spinoza en Locke deze natuurtoestand denken en deze verschillen leiden tot zeer onderscheiden opvattingen over tolerantie en vrijheid van denken. Juist dit verband is van belang: de inhoudelijke herziening van het interpretatiemonopolie van theologie naar naturalisme enerzijds, de omvorming van de betekenis van het alleenrecht op duiding anderzijds. Aangezien elders in deze bundel inhoudelijk wordt ingegaan op het denken van Spinoza en Locke over religieuze tolerantie, zal ik mij hier beperken tot een bespreking van de politiek relevante vooronderstellingen daarvan.²⁶

2.2 Het natuurlijke verlangen naar vrijheid

Het vroegmoderne denken dat zich afzet tegen de onderwerping van de mens aan wereldlijke en geestelijke machten is allereerst emancipatoir: het zoekt de mens te onttrekken aan vreemde machten en aan zichzelf terug te geven. De mens is van nature vrij, wat betekent dat elke onderwerping op de tweede plaats komt, een kunstmatig karakter heeft en een bijzondere rechtvaardiging behoeft. De vrijheid is niet een voorrecht of gunst die van hogerhand gegeven wordt, maar een oorspronkelijke eigenschap van de mens waarop alleen met reden inbreuk mag worden gemaakt.²⁷ Deze gedachte krijgt theoretisch vorm door het ontwerp van een natuurtoestand waaruit de oprichting van een staat wordt afgeleid. De vrijheid is hier altijd al

²⁶ Voor een uitvoeriger interpretatie van het denken over tolerantie bij Hobbes, maar ook bij Spinoza en Locke, verwijs ik naar Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt*, Suhrkamp, Frankfurt 2003, blzn.223-351.

²⁷ Deze gedachte wordt het meest uitdrukkelijk op deze manier onder woorden gebracht door Rousseau in de openingsparagrafen van zijn *Sur le contrat social* (1752), maar vindt zijn wortels in het vroegmoderne natuurrecht.

individueel. Het gaat er om, zoals Hobbes aangeeft²⁸, dat een mens *ongehinderd* het leven kan leiden dat hij goed acht voor zichzelf: het verlangen naar vrijheid.

Hobbes: Wie beslist in geval van onenigheid?

Hobbes' natuurrechtelijke denken is in dit opzicht uitzonderlijk, omdat hij de natuurtoestand en daarmee het natuurrecht vooral in een uiterst somber licht stelt. Men kan zeggen dat de natuurlijke vrijheid van mensen leidt tot een toestand van onleefbare *intolerantie*. Mensen genieten geenszins van hun natuurlijke vrijheid, omdat zij de vrijheid van anderen vooral als bedreiging ervaren en slechts doende zijn zich te wapenen tegen de mogelijke schade die de vrijheid van anderen hun kan berokkenen. De natuurtoestand is een toestand van algemene paranoia. Ieder vreest voor zijn leven, zoals Hobbes het gedramatiseerd uitdrukt. Uit vrees dat zij zelf tekort zullen komen, gunnen mensen elkaar het licht in de ogen niet. Dit leidt tot de oorlog van ieder tegen ieder. Het kernpunt van deze gedachtelijn is dan dat het verlangen naar veiligheid (vrijwaring van het geweld van anderen) boven het verlangen naar vrijheid gaat. Men ziet heel wel in dat het voor hun voortbestaan beter is wanneer men tot een vredig verkeer tussen mensen komt, maar deze redelijkheid verliest het altijd van de vrees dat andere mensen de stem van hun geweten niet horen. De oplossing ligt dan voor de hand: neem de vrees weg en het verlangen naar vrijheid krijgt weer ruimte.

Wat ontbreekt in de natuurtoestand is de zekerheid dat anderen te vertrouwen zijn in hun binding aan een gemeenschappelijke orde die vrede en veiligheid sticht. Dat wantrouwen komt voort uit het vermoeden dat de loyaliteit van mensen mogelijk naar iets anders uitgaat. In het eerste deel van de *Leviathan* gaat het vooral om een loyaliteit aan zichzelf die uitgaat boven die aan een gemeenschappelijke orde; in de overige delen blijkt echter steeds meer dat Hobbes de verdeeldheid van de burgers in partijen op het oog heeft. Wat de staat ondermijnt is dat burgers een sterkere binding aan godsdienst of aan een bijzondere confessie hebben, dan aan de wereldlijke macht die hun veiligheid waarborgt.²⁹ De staat moet een onverbiddelijk gezag vestigen, dat niet in het geding mag worden gebracht. De staat moet dus alle denkbeelden bestrijden die dit gezag kunnen ondermijnen. Hobbes heeft daarbij geen totalitaire staat op het oog, maar een wereldlijke macht die vooral op punten waarover

²⁸ *Leviathan*, a.w., 14.1.

²⁹ Zie *Leviathan*, a.w., hoofdstuk 29 ("Of those things that weaken, or tend to the dissolution of a commonwealth") en het vierde deel ("Of the kingdom of darkness"). Zie over de desastreuze gevolgen van een scheiding van staat en godsdienst (verbonden met het dilemma of men God of de overheid moet dienen): *Leviathan*, 39.4-5.

onenigheid bestaat knopen doorhakt. Het verlangen naar vrijheid komt aan bod, daar waar de soeverein zwijgt of daar waar de soeverein niet kan komen: het innerlijk van de mens.³⁰

Locke: het individu als Gods plaatsvervanger op aarde

De autoritaire consequenties van de Hobbeseaanse denklijn zijn John Locke een doorn in het oog. Zijn uitdrukkelijke wens is om de godsdienstbeoefening te vrijwaren van de overheidsbemoeienis zoals Hobbes die voor ogen stond. Hij moet dus aantonen dat de vooronderstellingen van Hobbes' gedachtengang niet deugen. Locke komt derhalve met een ander beeld van de natuurtoestand, dat veel meer vertrouwen stelt in de menselijke redelijkheid en de mogelijkheid aanwezig acht dat de christelijke godsdienst zich in vrijzinnige richting kan ontwikkelen. Tolerantie en vrijheid zouden mogelijk moeten zijn zonder ingrepen door een wereldlijke macht.

Locke blijft in zijn opvatting van de natuurtoestand veel dichterbij de christelijke natuurrechtsleer.³¹ De natuur is een goddelijke rechtsorde, die gerepresenteerd wordt in de individuele gewetens van mensen: hun redelijkheid. Waar Hobbes een representatiecrisis vaststelt die het vertrouwen in deze redelijkheid ondermijnt, meent Locke dat de meeste mensen zich door deze redelijkheid laten leiden. Van nature zijn mensen ertoe geneigd in hun eigen bestaan te voorzien en zich dat toe te eigenen door arbeid wat zij voor hun leven behoeven. Van een toestand van oorlog van ieder tegen ieder is geen sprake. De oorlogstoestand treedt slechts in wanneer bepaalde individuen inbreuk maken op deze redelijkheid door een ander te schaden (roof, verwonding, moord enzovoort).³² In dit geval staat iedere bedreigde of beschadigde mens in zijn recht om zich tegen de schender te verweren. De mens is dus gelegitimeerde representant van de goddelijke rechtsorde: hij mag als rechter en uitvoerder van het vonnis optreden. Alleen praktische redenen (het misbruik dat van dit recht gemaakt kan worden, het ontbreken bij de enkeling van voldoende macht en dergelijke meer) brengen mensen ertoe deze taken uit te besteden aan een kunstmatige instelling, de overheid. De overheid heeft daarmee slechts een beperkte, wereldlijke taak die de burgers de vrijheid laat het leven te leiden dat zij goed achten.³³ De beslissende gedachte achter dit liberalistische model is – in tegenstelling tot de Hobbeseaanse denklijn – dat

³⁰ *Leviathan*, a.w., 21.18: "the silence of the law"; dat geldt bijvoorbeeld voor het vaststellen van wat als wonder mag gelden: *Leviathan*, a.w., hoofdstuk 37.

³¹ Zie voor onderbouwing van deze stelling A.J. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1992, blzn.26 e.v.; David Gauthier, 'Why Ought One Obey God? Reflections on Hobbes and Locke', in *Canadian Journal of Philosophy*, 7(1977)3, blzn.425-445.

³² *Second treatise of Government*, a.w., ch.III (16-20).

³³ Deze denklijn is van grote betekenis geweest voor het ontwerp van de grondwet van de Verenigde Staten van Amerika en wordt als liberalistisch programma nog steeds verdedigd.

vrijheid voor Locke betekent: de ruimte om God te dienen gaat voor alles. Vrijheid betekent voor Locke uitdrukkelijk de mogelijkheid van een dubbele loyaliteit.

Spinoza: de natuur is geen morele orde

Hobbes en Locke blijven op een of andere manier, in een negatieve of positieve zin, een verbinding onderhouden met de klassieke en christelijke natuurrechtsleer, voorzover zij natuur nog een *normatieve* of *morele* betekenis geven. Spinoza daarentegen ontdoet het natuurbegrip van deze betekenis door radicaal te onderscheiden tussen natuurwetmatigheden en wetten in normatieve zin.³⁴ De vernieuwing die Spinoza daarmee invoert is dat een onderscheid tussen natuurtoestand en staat strikt genomen niet langer zinvol is. De staat is eenvoudig een *bepaalde natuurlijke ordening* tussen mensen die mogelijk is op grond van de menselijke natuur (het natuurlijke functioneren van mensen) en wenselijk gezien vanuit de menselijke redelijkheid. Het natuurlijke recht dat Spinoza aan de enkeling toekent, betekent niet meer dan het bestaansrecht dat een natuurlijk wezen gegeven de omstandigheden daadwerkelijk weet te verwerven: recht is macht (*potentia*). Dit recht blijft altijd behouden, ook in de staat. Daarmee wordt het optreden van de overheid evenzeer aan macht gebonden.

Spinoza's politieke theorie is dan ook liberalistisch, noch autoritair, maar democratisch. Democratie betekent bij Spinoza twee dingen.³⁵ Ten eerste is elke maatschappelijke en politieke orde een democratie in de zin dat ze een experiment is van mensen op grond van ieders geestestoestand en op grond van de natuurlijke vrijheid van mensen hun leven naar eigen goeddunken in te richten. Een vrije samenleving is mogelijk, wanneer mensen daartoe de vereiste vermogens en mogelijkheden weten te realiseren. Ten tweede is een regeringsvorm een democratie wanneer dit experiment van mensen met henzelf als *vorm* zichtbaar is gemaakt: in de collectieve deliberatie en besluitvorming. Spinoza zegt daar niet van dat deze regeringsvorm legitiem is of het meest legitiem. Hij zegt dat de democratie het dichtst bij de natuur staat, dat wil zeggen het minst berust op de *Imaginatio*, het minst een beroep doet op ficties. In de laatste twee hoofdstukken van het *Theologisch-politiek traktaat* doet Spinoza een voorstel om deze democratische politieke orde in te richten. Kortweg komt zijn voorstel hierop neer. Besluiten door de staat (of ze nu collectief worden genomen of door een monarch) betreffen het maatschappelijke handelen van mensen en dienen onvoorwaardelijk gehoorzaamd te worden. We moeten ons een gezamenlijke handelwijze eigen maken om een goed geordende samenleving mogelijk te maken. Deze besluiten kunnen echter omstreden

³⁴ *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., h.4.

³⁵ *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., h.16 (5-9), blzn.350-355.

zijn: deze *onenigheid* moet op een of andere manier maatschappelijk erkend worden.³⁶ Dat betekent enerzijds uitsluiting van een geestelijke macht met een interpretatiemonopolie die – boven of buiten de staat – de besluiten be- of veroordeelt, anderzijds de vrijheid van de burgers hun meningen op redelijke wijze kenbaar te maken. Men kan zeggen: zo verbindt Spinoza het autoritaire model van Hobbes (wat betreft het handelen) met het vrijzinnige model van Locke (wat betreft denken en spreken).

2.3 De grondslag en de grens van de vrijheid

De denklijnen bevatten gedachten over de mogelijkheidsvoorwaarden van de menselijke vrijheid, die het kader scheppen waarbinnen vrijheid bestaat. Dit kader zelf kan dan niet tot de ruimte van de menselijke vrijheid horen. Het gaat hier om nog iets anders dan de bekende paradoxen van de vrijheid: geen vrijheid zonder vrijheidsbeperking (bijvoorbeeld schadebeginsel als randvoorwaarde), geen vrijheid zonder voorwaardenscheppende regel (juist het verbieden van links rijden maakt vrij verkeer mogelijk). Waar het om draait is een *inhoudelijke* bepaling van vrijheid die als zodanig een grens stelt aan de vrijheid om over de grondslag van de vrijheid te denken.

Uiteraard zijn er meerdere denkbeelden ontwikkeld over tolerantie en vrijheid dan die we bij onze drie filosofen vinden en zijn er ook later nog vele andere gevolgd. De voorbeelden die ik hier bespreek bieden echter voldoende aanknopingspunten om het probleem te doordenken dat hier aan de orde is. Ik keer nu immers terug naar het eigenlijke onderwerp van deze tekst, het alleenrecht op duiding. De verwerkelijking van de vrijheid volgens de denklijnen die zijn uitgezet vooronderstelt immers de aanvaarding van de vooronderstellingen van dit specifieke vrijheids- of tolerantiebeprij.³⁷

Hobbes' oplossing van een autoritaire scheidsrechter die in geval van conflict de knoop doorhakt, vooronderstelt de aanvaarding door de burgers van de privatisering van de waarheid. De waarheidsvraag (een absolute aanspraak) heeft geen plaats in de publieke sfeer. Zijn oplossing wordt gevoed door een scepticisme: al onze denkbeelden over de werkelijkheid (of over de vraag wat God van de mens wil) zijn altijd hypothetisch. Politieke besluitvorming

³⁶ Spinoza, *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., hoofdstuk 20.7, blz.427: “Want aangezien het vrije oordeel van de mensen zeer verschillend is, en ieder meent dat hij alleen alles weet, en het niet mogelijk is dat allen gelijk denken en als uit één mond spreken, konden ze niet vreedzaam leven, als niet de enkeling afstand deed van het recht om uitsluitend volgens het besluit van zijn eigen geest te handelen. Dus heeft de enkeling slechts afstand gedaan van het recht om volgens zijn eigen besluit te handelen, maar niet van het recht om volgens zijn eigen besluit te redeneren en te oordelen. En zodoende kan weliswaar niemand met behoud van het recht van de hoogste overheden tegen hun besluit handelen, maar beslist wel denken en oordelen en dus ook spreken mits hij slechts eenvoudig zegt of verkondigt en mits hij alleen op een redelijke wijze, niet met bedrog, toorn, haat, noch ook met de bedoeling iets op eigen gezag in de staat te introduceren, zijn standpunt verdedigt.”

³⁷ Wat volgt sluit goed aan bij wat Theo de Wit in zijn bijdrage aan deze bundel schrijft.

gaat dus altijd over een keuze tussen hypothesen. Alleen vanuit deze vooronderstelling kunnen we aanvaarden dat elke beslissing arbitrair is (ook anders had kunnen uitvallen). Daarmee verdwijnt de mogelijkheid van een beroep op hogere beginselen die beslissen over de juistheid of rechtvaardigheid van politieke besluiten. Deze consequentie zal voor velen onaanvaardbaar zijn.

De benadering van Locke handhaaft het christelijke en godsdienstige kader van de maatschappelijke en politieke orde. Hij spreekt in naam van een waarachtig christendom – het christendom van de naastenliefde en de deemoed – dat verenigbaar is met nieuwe verschijnselen die zich in de samenleving voordoen. Het heil dat het christendom belooft, is wezenlijk individueel, alhoewel gelijkgezinde individuen zich kunnen aaneensluiten in een kerkgemeenschap. Deze uitleg van het christendom is onverenigbaar met de bemoeienis van overheid of kerk met de individuele geloofsbeleving van mensen: vrijwilligheid staat voorop. De keerzijde is echter ook hier dat daarom alleen dit christendom de grondslag van de vrijheid kan zijn. Het duidelijkst is dit waar Locke het atheïsme van tolerantie uitsluit. De reden: “waar het geloof in God ophoudt, daar stort alles in”. Een andere beperking is het geloofsartikel dat het goddelijke slechts in het innerlijk van het individu gerepresenteerd mag worden: uitgesloten zijn dus collectieve, politieke representaties (zoals in het Rooms-Katholicisme verdedigd wordt: *extra ecclesiam nulla salus*).³⁸

Ten slotte blijkt ook bij Spinoza dat de verwerkelijking van de vrijheid vooronderstelt dat een bepaalde manier van denken zich heeft doorgezet. Spinoza's vrijheidsdenken berust geheel en al op de verwerping van het bestaan van een goddelijke regering, een *potestas Dei*. God is hetzelfde als de Natuur, wat betekent dat hij niet langer als koning, rechter, wetgever of schepper kan worden opgevat. Dat is de reden dat Spinoza wat betreft de publieke sfeer elk beroep op gehoorzaamheid aan God verwerpt.³⁹ God heeft geen betekenis meer voor de maatschappelijke en politieke orde: mensen moeten het zelf uitmaken. Deze nieuwe grondslag van een vrije samenleving of democratie is echter dubbelzinnig, aangezien de mensen die het zelf uitmaken dat doen *vanuit denkbeelden*. Spinoza bepleit de vrijheid van denken en daarmee ook de mogelijkheid dat mensen niet denken zoals Spinoza. Tegelijk echter moet dit denken afscheid nemen van tenminste bepaalde godsdienstige voorstellingen.

³⁸ Zie John Locke, *Een Brief over tolerantie*, a.w., blzn.73-75.

³⁹ Spinoza, *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., hoofdstuk 19: God regeert alleen maar via de wereldlijke macht.

Spinoza's uitwerking is zeker de meest radicale.⁴⁰ Zijn radicaliteit wijst echter voorbij de gedachte dat de verwerkelijking van een vrije en tolerante samenleving een nieuwe grondslag en dus een nieuw interpretatiemonopolie vereist. Interpretatiemonopolies in een samenleving nemen niet voor niets doorgaans de vorm van een *godsdienst* aan. De gedachten die ten grondslag liggen aan een maatschappelijke en politieke orde lijken buiten die orde te liggen en als het ware onttrokken te zijn aan menselijke besluitvorming.⁴¹ Ze zijn simpelweg *gegeven* – door een alwijze godheid bijvoorbeeld. Locke en Hobbes blijven daarom aan de godsdienst hangen: de eerste door het geloof in God van staatswege te laten beschermen, de tweede door de instelling van een “sterfelijke God”⁴² die bij afwezigheid van de onsterfelijke God de zaken op aarde waarneemt. Wanneer Spinoza echter de *Deus sive Natura* ten grondslag legt aan de maatschappelijke en politieke orde wijst dat in een andere richting. De democratie (die het dichtst bij de natuur staat) opent de mogelijkheid van een samenleving *zonder grondslag*, omdat alle denkbeelden over grondslagen menselijke denkbeelden zijn die deel uitmaken van die samenleving zelf. Spinoza kan de maatschappelijke en politieke orde immanent denken, omdat deze orde niet van de natuur onderscheiden is en de natuur niet van God. Het zijn daarentegen degenen die vrees koesteren voor deze grondeloze collectiviteit, die alleen in zichzelf steun vindt, die hun toeverlaat zoeken bij principes die ‘met alle geweld’ erkend moeten worden – en daarmee een quasi-sacrale status krijgen. Hoe abstract ook uitgedrukt, in de besproken denklijnen – gelezen in de volgorde: Locke, Hobbes, Spinoza – voltrekt zich met de onttheologisering ook de delegitimatie van *elke* maatschappelijke en politieke orde. En omgekeerd betekent vasthouden aan een legitimiteit voortgaan te denken in theologische termen, ook al gaat het om een theologie zonder God.

3 ENKELE WIJZE LESSEN DIE HIERUIT GETROKKEN KUNNEN WORDEN ...

De politieke denkers van de zeventiende eeuw die we hier besproken hebben, ontwerpen een inrichting van de samenleving die niet langer onderworpen is aan het regiem van een geestelijke macht met een interpretatiemonopolie – in feite het christendom in de vorm van een kerk die boven de staat uitgaat. Deze onderwerping is ook uiterst problematisch geworden door de onenigheid die is uitgebarsten over de uitleg van het christendom en de vraag wie het ware christendom mag representeren. De ene oplossing van dit probleem zegt: onderdruk deze

⁴⁰ Op dit punt kan ik instemmen met de indrukwekkende analyse van Jonathan Israel, die echter uiteindelijk eerder historicus is dan filosoof. Zie *Radical Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford 2001 en *Enlightenment Contested*, Oxford University Press, Oxford 2006.

⁴¹ Zie Claude Lefort, ‘Permanentie van het theologisch-politieke?’ (oorspronkelijk Franse tekst uit 1981), in Luk Sanders (red.), *Politiek voorbij de transcendentie? Over democratie en mystiek*, Pelckmans/Klement, Kapellen/Kampen 2005, blzn.149-203.

⁴² *Leviathan*, a.w., 17.13, blz.114.

onenigheid door autoritaire vaststelling van een wereldbeeld dat noodzakelijk is voor het behoud van een vreedzame samenleving. De andere oplossing zegt: gedoog dat mensen hun eigen weg in het geloof zoeken, mits ze daarbij niet de grondslag van de samenleving in gevaar brengen. Deze twee oplossingen, van Hobbes en Locke, blijven in belangrijke mate nog schatplichtig aan de christelijke voorstellingswereld – de een met een beroep op een oudtestamentisch, absolutistisch godsbeeld, de ander met een beroep op een waarachtige invulling van de godsdienst, namelijk een verinnerlijkte vorm. Het pleidooi van Locke heeft iets teleurstellends, zodra de uitzonderingen op het gedoogbeleid verschijnen. Wat te doen met de niet-getolereerde godsdiensten of levenbeschouwingen? Wie is hier dan de autoriteit? En is deze autoriteit dan van een andere aard dan die van de zo verfoeide Hobbes? Is een dergelijke waarheidspolitiek uiteindelijk niet veel gevaarlijker dan Hobbes' idee van een almachtige scheidsrechter?⁴³ De liberale en de autoritaire oplossingen blijken op elkaar aangewezen te zijn.

Spinoza's oplossing wijst zoals gezegd in een andere richting, omdat hij niet langer een beroep doet op een christelijk wereldbeeld maar te rade gaat bij het wereldbeeld van de moderne natuurwetenschap. Het is juist dat ook Hobbes aan de natuurwetenschap veel gewicht hecht, maar hij leert daar veeleer van dat als het van de menselijke natuur afhangt een oorlog van ieder tegen ieder onvermijdelijk is. Hobbes weet niet te breken met de traditionele christelijke leer van de menselijke zondigheid, die in deze wereld vraagt om een straffende macht. Er is een *Deus ex machina* nodig om politieke orde in te stellen en mensen zijn uit vrees voor een vroegtijdige dood bereid zich aan een politieke en geseclariseerde almacht te onderwerpen in ruil voor vrede en veiligheid. Spinoza zal de noodzaak van een politieke macht om mensen in toom te houden niet ontkennen, maar doet een ernstige poging de christelijke zondeleer achter zich te laten en welbewust te vertrekken vanuit kennis van de menselijke natuur: zoals mensen werkelijk zijn. In plaats van het opnemen van een interpretatiemonopolie in de politieke orde kan men beter streven naar een verstandig en pragmatisch bestuur, dat het krachtenveld van de samenleving in goede banen leidt. Daarbij hoort in ieder geval niet het van bovenaf opleggen van denksjablonen die bij voorbaat vastleggen welke denkbeelden wel of niet gedoogd kunnen worden. Maar ook Spinoza ontsnapt niet aan de paradox van de vrijheid of de innerlijke tegenspraak van de tolerantie: de inrichting van een politieke orde waarin vrijheid bestaat of waarin gedoogd wordt, vooronderstelt dat bepaalde zaken niet vrij zijn of gedoogd kunnen worden. De tolerantie stuit

⁴³ Dat is ook de gedachtengang van Stanley Fish, a.w.

altijd op de grens van het onduldbare, de vrijheid op de grens van het verbod dat de vrijheid mogelijk maakt.⁴⁴

De weg die deze zeventiende eeuwse denkers zijn ingeslagen is nog steeds de onze. Zijn wij inmiddels een stap verder gekomen? De belangrijkste verandering die sedertdien is opgetreden is ongetwijfeld de verschuiving van de strijd: niet langer gaat het om twisten tussen de godsdiensten maar om een (dreigende) tegenstelling tussen godsdienstige en niet-godsdienstige groepen. De toegenomen vrijheid van godsdienst heeft ertoe geleid dat we afstand hebben genomen van de noodzaak en vanzelfsprekendheid van geestelijke leiding en van geestelijke macht: een uitdrukkelijk en zichtbaar interpretatiemonopolie. We zijn eraan gewend geraakt dat men uit verschillende bronnen kan putten om de interpretatie van de wereld te voeden. Deze gewenning bepaalt onze gehechtheid aan vrijheid en tolerantie. De publieke ruimte heeft zich daarom gevuld met een aanvaarde onenigheid, die althans in Nederland geleidelijk aan tot een leefbare samenhang heeft geleid. De godsvrede in de publieke ruimte is vanaf de jaren zestig in versneld tempo tot ‘ontgoddelijking’ van de publieke ruimte geworden die velen er inmiddels toe verleidt om godsdienst de toegang tot deze ruimte te weigeren. Degenen die bekend zijn met de geschiedenis van het denken beroepen zich dan vaak op Spinoza om te onderstrepen dat het interpretatiemonopolie inmiddels in handen is van degenen voor wie de wereld niets meer met God uitstaande heeft.⁴⁵

Dit beroep is niet helemaal juist. Het lijkt er veeleer op dat de verdedigers van een Nederlandse *laïcité* een oplossing zoeken die meer in de geest van Hobbes of van Locke is: een autoritaire oplegging van een nationale identiteit aan degenen die daarvan heten af te wijken of hoogstens een gedoogbeleid dat grenzen trekt bij die denkbeelden die wezensvreemd zijn aan ons staatsbestel. In de geest van Spinoza zou men hier anders moeten spreken en handelen. Het afdwingen van denkbeelden of het uitvaardigen van wetten die

⁴⁴ Het zou te ver gaan dat hier uit te werken. Mijn punt is eigenlijk dit: vrijheid en tolerantie zijn *secundaire* normatief-politieke beginselen. Men kan niet voor of tegen vrijheid en tolerantie in het algemeen zijn. De vraag is altijd wat wel en niet vrijgelaten wordt, wat wel en niet getolereerd wordt. Vrijheid en tolerantie verwijzen dus noodzakelijk naar andere, primaire beginselen. Zie ook Stanley Fish, a.w., blz.171: “it is always a question of who is tolerating whom”; en mijn artikel ‘Het onduldbare dat verbindt. Over de verhouding tussen solidariteit en verdraagzaamheid’, in H. Manschot, Th. De Wit (red.), *Solidariteit. Filosofische kritiek, ethiek en politiek*, Boom, Amsterdam 1999, blzn.221-246.

⁴⁵ Er wordt ook in geleerde kringen soms behoorlijk verward over deze zaken gesproken. Zo lees ik bij A. Ellian [‘Is de religie een vijand van de Politiek?’], in B. Labuschagne (red.), *Religie als bron van sociale cohesie in de democratische rechtsstaat?*, Ars Aequi Libri, Nijmegen 2004, blz.174]: “Al in 1670 wist Spinoza dat hoe destructief de relatie tussen politiek en religie is.” Dat illustreert hij met een citaat uit *Theologisch-politiek traktaat*, a.w., hoofdstuk 18.5, blz.403: “Hoe verderfelijker het zowel voor de religie als voor de politiek is aan de dienaren van het godsdienstige leven enig recht toe te kennen om besluiten uit te vaardigen of staatszaken te behandelen.” Er staat toch heel duidelijk dat het verderfelijker is voor *zowel* politiek *als* religie! Verderfelijker is als priesters en niet pragmatische bestuurders regeren. En hij vervolgt: “Het moet toch ooit doordringen tot de moderne bestuurders dat er minstens [sic] twee gescheiden werelden zijn: Civitas Dei en Civitas Terrena.” We hebben gezien dat dit onderscheid bij de christelijke Locke, maar niet bij Spinoza, een rol speelt.

mensen toch zullen overtreden leidt eerder tot ontwrichting van de samenleving, dan tot een bestendige orde. (Het gaat toch in de richting van een totalitair staatsbestel als overheden of bestuurders zich gaan bemoeien met de vraag of mensen elkaar wel of niet een hand willen geven bij een ontmoeting!) Een samenleving moet haar eenheid zoeken op grond van wat *daadwerkelijk* van die samenleving deel uitmaakt. Dat is wellicht geen gemakkelijke weg, maar wel een weg die het dichtst bij ‘de (menselijke) natuur’ komt. Democratie is volgens Spinoza namelijk die staatsvorm waarin mensen optimaal hun natuurlijke levenswijze tot uitdrukking (kunnen) brengen. Daarbij hoort een regering die de mensen neemt zoals ze zijn en niet zoals men meent dat ze behoren te zijn.⁴⁶ Dat betekent uiteraard niet dat alles geoorloofd is, maar dat de regels die mensen gezamenlijk uitvaardigen ook daadwerkelijk in overeenstemming zijn met de menselijke natuur. Overeenstemming met de menselijke natuur betekent, dat mensen er door die regels beter van worden. “Want het is zeker dat opstanden, oorlogen, verachting der wetten of overtredingen niet zozeer toe te rekenen zijn aan kwaadaardigheid der onderdanen alswel aan een verkeerde toestand van het rijk. Mensen worden niet als burgers geboren maar groeien er naar toe.”⁴⁷

⁴⁶ Spinoza, *Tractatus politicus*, a.w., 1.1, blz.39.

⁴⁷ Spinoza, *Tractatus politicus*, a.w., 5.2, blz.76.