



Jaap den Hollander

Washington en Weimar

Strauss, Schmitt en Luhmann over het liberale pluralisme

In dit artikel laat Jaap den Hollander zien dat ideeën uit de Weimartijd nog rondspoken in neoconservatieve kringen in het hedendaagse Washington. Met name de ideeën van Leo Strauss vormen volgens hem een gevaar voor het liberale pluralisme.

Inleiding

Toen de Amerikaanse troepen bij hun verovering van Irak in maart-april 2003 nergens massavernietigingswapens konden vinden, brandde de publieke discussie over de *casus belli* al snel los. Had de regering Bush de wereld voor de gek gehouden met haar beschuldiging dat Saddam Hoessein chemische en nucleaire wapens achter de hand had? Of zou er nog van alles kunnen opduiken uit de woestijn? De oppositionele pers wachtte de uitkomst van verdere naspeuringen niet langer af en begon de neoconservatieve beleidsmakers spottend aan te duiden als 'neocons' of nieuwe bedriegers. Het verwijt van leugenachtigheid riep uiteraard de vraag op wat de ware beweegredenen voor de oorlog zouden kunnen zijn geweest. Als het niet de massavernietigingswapens waren, wat was dan wel het motief? Populaire verklaringen die uitsluitend uitgingen van oliebelangen of de eer van de familie Bush waren bij nader inzien toch onvoldoende overtuigend en daarom ging men zich afvragen of er ook niet ideële drijfveren achter de Irak-politiek zouden kunnen zitten.

In het begin van mei 2003 kwamen de grote Amerikaanse kranten in navolging van *Le Monde* met artikelen over de filosofische achtergrond van 'the Bush Cabal' die voor de oorlog verantwoordelijk werd gehouden.¹ De

1 Alain Frachon et Daniel Vernet, 'Le stratège et le philosophe', *Le Monde*, 15 april, 2003. Engelse vertaling op internet, <http://www.informationclearinghouse.info/article2978.htm> (bezocht 29-03-2004). De 'Strateeg' staat voor Albert Wohlstetter en de 'Filosoof' voor Leo Strauss, twee leermeesters van Paul Wolfowitz. Enkele

'neocons' werden hierin ontmaskerd als 'leocons', dat wil zeggen als aanhangers van de ideeën van Leo Strauss (1899-1983), een politiek filosoof uit Chicago die pleitte voor een terugkeer naar het klassieke natuurrecht-denken van Plato en Aristoteles. Het was al wel langere tijd bekend dat er academische netwerken bestonden van 'Straussians' die moeite hadden met de tijdgeest. In 1987 trok Allan Bloom bijvoorbeeld veel aandacht met een diatribe over de universitaire cultuur in de Verenigde Staten, *The closing of the american mind*. Maar dat deze netwerken inmiddels ook invloed hadden gekregen in de hoogste regeringskringen was groot nieuws. Een veel genoemde naam was bijvoorbeeld Paul Wolfowitz, de tweede man in het Pentagon, die door velen wordt gezien als de 'godfather' van de oorlog in Irak. Wolfowitz besloot in het midden van de jaren zestig zijn exacte studie aan Cornell op te geven om in Chicago politieke theorie te gaan studeren bij Strauss. Daarnaast volgde hij in Chicago ook colleges bij diens flamboyante leerling Bloom, wat hem nog een kleine bijrol opleverde in de sleutelroman *Ravelstein* (2000) die Saul Bellow wijdde aan zijn inmiddels overleden vriend Bloom.²

Het nieuws dat de buitenlandse politiek van 'cowboy' Bush jr. op het punt van *regime change* en *noble lies* was geïnspireerd door Strauss' lezing van Plato en Aristoteles mocht ongetwijfeld verrassend worden genoemd, maar blijkt bij nader inzien toch weinig om het lijf te hebben. Liegen kunnen politici ook wel zonder Plato te hebben gelezen, en regimes omverwerpen doen de Amerikanen al sinds de Eerste Wereldoorlog. Bovendien valt het werk van Strauss moeilijk te reduceren tot een paar simpele beleidsmaximes. Ik denk dan ook dat Wolfowitz gelijk heeft wanneer hij de Strauss-hype in

Amerikaanse krantenartikelen uit begin mei 2003: James Atlas, 'A classicist's legacy: new empire builders', *New York Times*, 4 mei 2003; Jeet Heer, 'The philosopher. The late Leo Strauss has emerged as the thinker of the moment in Washington, but his ideas remain mysterious. Was he an ardent opponent of tyranny, or an apologist for the abuse of power?', *Boston Globe*, 11 mei 2003; Seymour M. Hersh, 'Selective intelligence', *The New Yorker*, 12 mei 2003; William Pfaff, 'The long reach of Leo Strauss', *International Herald Tribune*, 15 mei 2003. Een aardig nakomertje is: Gerhard Spörl, 'The Leo-conservatives', *Der Spiegel Online*, uit Heft 32/2003, 4 augustus 2003 ('Die Leo-konservativen'), <http://www.spiegel.de/spiegel/english/0.1518.259860.00.html>.

- 2 Wolfowitz treedt op onder de naam Philip Gorman, een hoge functionaris in Washington die Ravelstein ten tijde van de Golfoorlog van 1991 kennelijk geïrriteerd via de telefoon mededeelt dat Colin Power en Baker niet door willen stoten naar Bagdad. Zie Saul Bellow, *Ravelstein* (Amsterdam 2000) 69-71.

een interview van 9 mei 2003 als belachelijk van de hand wijst, wat overigens niet wegneemt dat er een serieuze kant aan de zaak zit.³ De suggestie van een straussiaanse samenzwering riekt namelijk naar antisemitisme, aangezien Strauss een joods filosoof was en veel toonaangevende neoconservatieven ook joods zijn, wat natuurlijk niet wil zeggen dat alle Amerikaanse joden neoconservatief zijn.⁴ De insinuatie is dat voor deze neoconservatieven alles draait om de positie van Israël, en dat is op zijn zachtst gezegd een eenzijdige voorstelling van zaken.

Men kan zich afvragen wat deze hype uiteindelijk heeft opgeleverd. Misschien is het enige resultaat dat de publieke aandacht is gevestigd op de denkbeelden van Strauss. Dat lijkt mij trouwens belangrijk genoeg, want die denkbeelden zijn fundamenteel anti-liberaal en dienen mijns inziens te worden bestreden. Strauss' invloed op de buitenlandse politiek van de Verenigde Staten mag dan zijn opgeblazen door de pers, dat neemt niet weg dat zijn ideeën wel een belangrijke rol spelen in de pogingen die neoconservatieven al sinds de jaren 1960 ondernemen om de Amerikaanse politieke cultuur te hervormen.⁵ Over die hervormingspogingen zelf kan men van mening verschillen, maar over één ding kan volgens mij geen discussie bestaan en dat is het liberale principe dat de overheid zich terughoudend op

- 3 Interview van Sam Tannenhaus met Deputy Secretary Wolfowitz, *Vanity Fair*, 9 mei 2003 (News Transcript). Defense Link, US Department of Defense, <http://www.defenselink.mil/transcripts/2003/tr20030509-depsecdef0223.html> (bezocht 29-03-2004) 'Q: First of all, the question of ideas. That is, is there anything at all, we talked about this a little off the record, is there anything at all to the Straussian Connection? Wolfowitz: It's a product of fevered minds who seem incapable of understanding that September 11th changed a lot of things and changed the way we need to approach the world. Since they refused to confront that, they looked for some kind of conspiracy theory to explain it. I mean I took two terrific courses from Leo Strauss as a graduate student. One was on Montesquieu's *Spirit of the laws*, which did help me understand our Constitution better. And one was on Plato's *Laws*. The idea that this has anything to do with U.S. foreign policy is just laughable.'
- 4 Ronduit antisemitisch zijn bijvoorbeeld de beschuldigingen op de website van de mallotige democratische presidentskandidaat Lyndon H. LaRouche, Jr. Zie bijvoorbeeld het pamflet *Children of Satan: The 'Ignoble liars' behind Bush's no-exit war*, <http://larouchein2004.net/pages/other/2003/030409cos.htm> (bezocht 29-03-2004).
- 5 George H. Nash, *The conservative intellectual movement in America since 1945* (New York 1979) besteedt al de nodige aandacht aan Strauss en de Straussians. Van recenter datum is het zeer kritische boek van een oudleerlinge: Shadia B. Drury, *Leo Strauss and the American right* (Basingstoke 1997). Voor een interview

moet stellen op het gebied van cultuur en moraal. En dat punt stelt Strauss nu juist wel ter discussie, zij het op een omslachtige manier.

Strauss' werk bestaat grotendeels uit commentaren op klassieke auteurs en het is niet eenvoudig om hierin een stellingname ten aanzien van de eigentijdse politiek te ontwaren. Daar komt bij dat het klassieke natuurrechtdenken dat Strauss verdedigt van een andere relatie tussen theorie en praktijk uitgaat dan wij tegenwoordig kennen. Ook dat maakt het moeilijk om vast te stellen wat de praktische betekenis van zijn ideeën is. Onderschreef hij nu werkelijk de principes van de liberale democratie of deed hij maar alsof? Volgens de klassieke traditie is er geen sprake van een scherpe tegenstelling tussen theorie en praktijk en kan een bestaande regeringsvorm die niet beantwoordt aan de norm van de 'beste staat' toch wel doorgaan voor een legitieme of goede staat, als hij de norm binnen de beperkingen van de gegeven omstandigheden maar zo dicht mogelijk benadert. Waarschijnlijk was dit de positie die Strauss innam tegenover de liberale democratie.

Strauss' reserves tegenover de moderne politiek in het algemeen hingen samen met het lot van de Europese joden, dat hij als Duitse vluchteling uit eigen ervaring kende. Zoals veel andere joodse intellectuelen geloofde Strauss niet dat het moderne antisemitisme en de holocaust simpelweg verklaard konden worden uit een afwijking van de moderniteit, zoals de historiografie over de Duitse *Sonderweg* bijvoorbeeld suggereerde.⁶ De problemen zaten dieper en vormden een integraal onderdeel van de moderne Europese beschaving. Strauss kende Nietzsche te goed om nog veel illusies over deze beschaving te koesteren. Er was kortom alle reden de moderniteit aan een kritisch onderzoek te onderwerpen. Maar waarom vond Strauss het nodig om terug te keren naar de premoderne filosofie? En is zo'n 'terugkeer' wel mogelijk? Is dat niet strijdig met moderne historische inzichten?

Strauss merkte in 1965 zelf op dat het antwoord op deze vragen hem voor het eerst duidelijk werd bij het schrijven van een commentaar op Carl Schmitts *Der Begriff des Politischen*, in 1932 om precies te zijn.⁷ De strek-

met Drury zie: 'Noble lies and perpetual war: Leo Strauss, the neo-cons, and Iraq.' Interview with Shadia Drury by Danny Postel, *Open democracy* 16-10-2003, <http://www.opendemocracy.net/debates/article-3-77-1542.jsp> (bezocht 29-03-2004).

6 Zie bijvoorbeeld Zygmunt Bauman, *Modernity and the holocaust* (Ithaca, NY 1989).

7 Leo Strauss, 'Preface to Spinoza's critique of religion' (1965), herdrukt in: Idem, *Liberalism ancient and modern* (New York 1968) 224-259, aldaar 257.

king van dit commentaar was, dat Schmitts kritiek op het liberalisme niet voldoende radicaal was omdat zij gevangen bleef binnen de 'systematiek van het liberale denken'. Men zou dus kunnen zeggen dat Strauss de nazi-jurist Schmitt met deze kritiek rechts inhaalde. De vraag of er een alternatief was voor het moderne liberale denken bracht hem tot het inzicht dat het een vooroordeel is om te menen dat een terugkeer naar de premoderne filosofie onmogelijk zou zijn. Omdat de discussie met Schmitt zo belangrijk was voor de ontwikkeling van Strauss' ideeën, wil ik daar nader op in gaan. Het is mijn bedoeling om kritiek op het liberale pluralisme van zowel Strauss als Schmitt te bespreken aan de hand van de sociale theorie van Niklas Luhmann, die een goede beschrijving geeft van het pluralistische karakter van de moderne maatschappij.⁸ Maar eerst wil ik nog iets meer zeggen over Leo Strauss. In zijn werk zijn twee centrale thema's aan te wijzen, namelijk de strijd tussen 'Jeruzalem' en 'Athene' alsmede de strijd tussen 'de Ouden' en 'de Modernen'. Het eerste thema laat zich het beste verduidelijken aan de hand van Strauss' jonge jaren in Duitsland. Het tweede thema kreeg vooral gestalte in zijn Amerikaanse periode. Het scharnierpunt lag bij het reeds genoemde commentaar op Schmitt uit 1932.⁹

Leo Strauss in de Weimartijd

Leo Strauss werd in 1899 geboren in het plaatsje Kirchain, dat vlak bij de universiteitsstad Marburg in de Duitse deelstaat Hessen ligt, en hij overleed in 1973 in Annapolis, Maryland. Zoals voor veel Duitse-joodse intellectuelen van zijn generatie vormde het jaar 1933 ook in zijn leven een belangrijke cesuur. Strauss kon toen met een Rockefellerbeurs naar Londen reizen om het werk van Thomas Hobbes te bestuderen. In 1936 vertrok hij vanuit Engeland naar de Verenigde Staten, waar hij eerst tien jaar aan de New

8 Ik ben op de gedachte gekomen om Luhmann in mijn betoog te brengen door lezing van William Rasch, 'Locating the political: Schmitt, Mouffe, Luhmann, and the possibility of pluralism', *International Review of Sociology* 7 (1997) 103-127. Rasch bespreekt Strauss overigens ook uitvoerig, al noemt hij hem niet in de titel.

9 Een kort maar nuttig biografisch overzicht over Strauss van David McBryde is te vinden op internet: <http://members.tripod.com/Cato1/strauss-bio.htm> (bezocht 29-03-2004). Veel informatie over Strauss, inclusief een uitvoerige bibliografie, is ook te vinden op het Straussian.net: <http://www2.bc.edu/~wilsonop/strauss.html> (bezocht 29-03-2004). Een biografie die ik niet heb kunnen raadplegen is Daniel Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle* (Parijs 2003).



Leo Strauss. Bron: http://www.emsf.rai.itdatiinterviewimagesStrauss_Strauss-leune.jpg

School of Social Research in New York werkte. Vanaf 1948 tot aan zijn pensionering in 1967 bekleedde hij een professoraat in de politieke wetenschappen in Chicago.

Strauss kwam uit een eenvoudig orthodox-joods gezin, dat leefde van graanhandel en van de verkoop van boerenwerktuigen. Afgezien van de traditionele leefregels was er thuis niet veel aandacht voor de joodse cultuur, maar Strauss was zich al op jonge leeftijd bewust van wat hij later 'het joodse probleem' zou noemen. Zo was hij als zesjarig jongetje diep onder de indruk van Russische logeërs die op de vlucht waren voor de pogroms. Toen hij

zich als zeventienjarige gymnasiast bekeerde tot het politieke zionisme, raakte hij voor het eerst geïnteresseerd in de spanning tussen religie en politiek. Hoewel hij zichzelf toen niet meer als een orthodoxe gelovige beschouwde, vroeg hij zich af wat het zionisme zonder religieuze inhoud voorstelde. Het joodse cultuurnationalisme leek wel enige tijd een oplossing te kunnen bieden, maar kon hem op den duur toch niet overtuigen. Want wat was het joodse volk zonder de Thora? De spanning tussen 'Jeruzalem' en 'Athene', tussen geloof en gesecculariseerde staat werd in deze zionistische jeugd jaren al duidelijk zichtbaar.

Na anderhalf jaar als tolk in het Duitse bezettingsleger in België te hebben gediend ging Strauss in 1919 in Marburg studeren. Zijn studietijd viel juist in de periode tussen het vertrek van Hermann Cohen en de komst van Martin Heidegger in 1924. Cohen had sinds 1876 de neokantiaanse school in Marburg geleid, maar was na zijn terugkeer tot de orthodoxie in 1912 aan

het joodse seminarie in Berlijn gaan doceren. Hij gold als de belangrijkste woordvoerder van de Duits-joodse cultuur in zijn tijd en was ongetwijfeld een belangrijk voorbeeld voor de jonge Strauss, al is het de vraag of deze hem zelf ooit ontmoet heeft. Cohens bekendste leerling was Ernst Cassirer, die in Hamburg doceerde. Bij hem zou Strauss in 1921 promoveren op een dissertatie over F.H. Jacobi, een gevoelsfilosoof uit de tijd van Goethe die het rationalisme bestreed omdat dit uiteindelijk zou leiden tot 'nihilisme', een neologisme dat overigens van hem afkomstig is.¹⁰ Strauss was geïnteresseerd in Jacobi, omdat deze Spinoza in 1785 onder de aandacht van het Duitse publiek had gebracht. Zowel christenen als liberale joden liepen sindsdien weg met de Hollandse vrijdenker, maar zij schiepen hierdoor een probleem voor de orthodoxe joden, die nog achter de banvloek stonden die in 1656 was uitgesproken door de sefardische gemeenschap van Amsterdam. Ook Cohen verdedigde deze banvloek nog.

Na zijn promotie bracht Strauss nog wat tijd door aan verschillende Duitse universiteiten. Zo bezocht hij Freiburg om Husserl te horen, in wiens gezelschap hij Heidegger aantrof, die diepe indruk op hem maakte. Vanaf 1922 zou hij zich voornamelijk aan joodse studiën wijden, eerst aan het Freie Jüdisches Lehrhaus te Frankfurt en vanaf 1925 aan de Akademie für Wissenschaft des Judentums in Berlijn. Het Frankfurter Lehrhaus stond onder leiding van Franz Rosenzweig (1886-1929), een inspirerende figuur die als een echte bekeerling de joodse traditie verdedigde. In 1913 had Rosenzweig op het punt gestaan zich tot christen te laten dopen, maar tijdens het Jom Kippoerfeest kreeg hij in de synagoge plotseling een sterke religieuze ervaring die hem terugbracht tot het geloof der vaders.

In Berlijn werkte Strauss aan zijn eerste boek, dat over Spinoza's *Tractatus theologico-politicus* handelde en in 1930 zou verschijnen.¹¹ Hier zijn in feite al de twee thema's zichtbaar die Strauss verder bezig zouden blijven houden: de strijd tussen Jeruzalem en Athene en de strijd tussen de Ouden en de Modernen. Spinoza was immers niet alleen de pionier van de moderne Bijbelkritiek die de joodse traditie vaarwel zei maar hij was tevens de voorloper van de moderne democratie en de radicale Verlichting. Voor moderne joden uit het begin van de twintigste eeuw was hij nog steeds een controversiële figuur, zoals de tegenstelling tussen Cohen en Rosenzweig

10 Leo Strauss, *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis* (dissertatie Universiteit van Hamburg 1921) 1-71.

11 Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat* (Berlijn 1930).

ondermeer liet zien. Cohen onderschreef, zoals gezegd, de orthodoxe veroordeling van Spinoza, maar Rosenzweig dacht er heel anders over. Hij was oprecht verontwaardigd over de houding die het orthodoxe jodendom innam tegenover de Hollandse vrijdenker en hield Cohen voor dat het mede aan Spinoza was te danken dat hij als filosoof kon schrijven wat hij wilde.

Strauss was van mening dat Cohen en Rosenzweig te veel uitgingen van de gedachte dat de strijd tussen rede en geloof door één van beide kanten was te winnen. Zelf geloofde hij daar niet in. De orthodoxie viel volgens hem niet op redelijke gronden te weerleggen. Spinoza had dat wel geprobeerd, maar haalde eigenlijk alleen zijn gelijk tegenover simpele fundamentalisten die geloofswaarheden als feitelijke waarheden presenteerden. In het geval van expliciete geloofsuitspraken trof zijn kritiek echter geen doel. Zo valt weinig in te brengen tegen de uitspraak 'Ik geloof in een almachtige God'. Maar dan heeft het ook weinig zin om kritiek te leveren op het geloof in wonderen, want dat wordt uiteraard geïmpliceerd door het begrip almacht. Als er een almachtige God is, kan hij ook de zon stil laten staan. Omdat de rede eigenlijk geen greep heeft op het geloof, heeft de Verlichting sinds Spinoza zijn toevlucht genomen tot spot en hoon. Dat was misschien wel een effectieve maar intellectueel toch niet bepaald zuivere methode. De voltaireaanse spot verraadde dat de strijd om de moderniteit geen kwestie van kennis was maar van wil en dus uiteindelijk moet worden gezien als een moreel probleem.

Van 1925 tot 1928 werkte Strauss aan een boek over de Spaanse arts, rabbi en filosoof Maimonides (1135-1204), wiens werk een belangrijke rol in het Spinoza-debat had gespeeld.¹² Maimonides had in zijn *Moreh Nevochim* ('Gids voor de Verdwaalden') gezocht naar een complementaire verhouding tussen geloof en rede en met het oog hierop joodse orthodoxie en aristotelische wetenschap met elkaar verbonden. Strauss zag hierin de oplossing voor de problemen van de moderne tijd en daarom zou hij nog vaak naar Maimonides terugkeren in zijn latere werk. Daarbij zou hij ideeën over esoterisch schrijven naar voren brengen die als handelsmerk van zijn vorm van tekstinterpretatie gingen dienen. Omdat Maimonides rekening moest houden met de simpele geloofsovertuigingen van de orthodoxe joden uit zijn tijd, verpakte hij de inzichten van de aristotelische filosofie op zo'n

12 Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* (Berlijn 1935). Verdere opstellen over Maimonides zouden verschijnen in: idem, *Persecution and the art of writing* (Glencoe, Ill 1952), de bundel waarin Strauss zijn esoterische interpretatiewijze het duidelijkst uiteenzette.



Paul Wolfowitz, onderminister van defensie van de Verenigde Staten, wordt geëscorteerd door de straten van Mosul, Irak. De vermeende link van de Bush-regering met Leo Strauss is vaak aan hem toegeschreven. Bron: website Amerikaanse ministerie van defensie.

manier dat zij alleen door meer verlichte geesten konden worden begrepen. Volgens Strauss zou deze werkwijze door veel meer filosofen zijn toegepast in het verleden, niet alleen omdat zij vaak te maken hadden met censuur van bovenaf maar ook omdat een radicale zoektocht naar de waarheid in alle tijden onwelgevallig is aan de massa. Het lot van Socrates had dit voor eens en altijd bewezen. Strauss overdreef overigens wel vaak in zijn esoterische interpretatie van filosofische teksten en dat heeft bijgedragen aan het beeld dat de Straussianen een elitaire club van ingewijden vormen die Plato's 'edele leugen' tot een hogere kunst hebben verheven.

In zijn Berlijnse periode raakte Strauss bevriend met verschillende interessante joodse intellectuelen, onder wie bijvoorbeeld Aleksandr Vladimirovich Kozhevnikov alias Alexandre Kojève, die later in Frankrijk een hele generatie linkse intellectuelen zou beïnvloeden door zijn Hegel-colleges. Na de oorlog liet Kojève een aantal van zijn marxistische leerstellingen vallen en kwam hij als hoge ambtenaar op het Franse Ministerie van Economische Zaken tot de overtuiging dat Amerika het model was voor de 'posthistorische' wereld. Deze gedachte werd opgepikt door Allan Bloom, die regelmatig contact had met Kojève en zijn eigen leerling Francis Fukuyama zodoende aan het idee kon helpen van de neoconservatieve bestseller *The end of his-*

tory and the last man (1989). Een ander Berlijns contact was de kabbalist Gershon Scholem, een goede vriend van Walter Benjamin die een prettige indruk zei te hebben van Strauss.¹³ De politieke filosofe Hannah Arendt was die indruk bepaald niet toegedaan. Strauss ontmoette haar rond 1930 in de Pruisische staatsbibliotheek, juist op het moment dat zij zich hevig liep op te winden over de passiviteit van veel intellectuelen tegenover het nazi-gevaar. Hij werd prompt verliefd op de mooie Hannah, maar als antwoord op zijn avances kreeg hij een tirade over zijn conservatieve denkbeelden. Arendts biografie Elisabeth Young-Bruehl schrijft hierover:

'Strauss was haunted by the rather cruel way in which Hannah Arendt had judged his assessment of National Socialism: she had pointed out the irony of the fact that a political party advocating views Strauss appreciated could have no place for a Jew like him.'¹⁴

Het is jammer dat Young-Bruehl geen bronverwijzing geeft, want daardoor is onduidelijk waarop Arendt haar oordeel baseerde. Misschien speelde Strauss' belangstelling voor Carl Schmitt, de 'kroonjurist van de nazi's', hierbij een rol.

De aanleiding tot het contact met Schmitt was het onderzoek naar Hobbes dat Strauss als vervolg op zijn werk over Spinoza was gestart. Omdat de Joodse Akademie in 1931 in financiële problemen kwam, vroeg Strauss een Rockefeller-beurs aan. Schmitt schreef hier een aanbeveling voor nadat hij een eerste gedeelte van Strauss' manuscript over Hobbes had gelezen. Hierdoor kon Strauss in 1932 een jaar onderzoek doen in Parijs, waar hij overigens zou trouwen met de joodse weduwe Marie Bernsohn. In 1933 ging hij manuscripten van Hobbes bestuderen in Engeland, waar hij drie jaar zou blijven voordat hij voorgoed naar de Verenigde Staten vertrok. Schmitts gunstige oordeel over Strauss was mede ingegeven door diens commentaar op *Der Begriff des Politischen* (1927). Schmitt was zo onder de indruk van Strauss' kritiek dat hij haar in 1932 liet publiceren en gebruikte voor de herziene editie van zijn essay die in het volgende jaar verscheen.

13 Naar aanleiding van Strauss' eerste boek over Maimonides schrijft Benjamin op 20 mei 1935 aan Scholem: 'I am also very interested in Leo Strauss's book. What you tell me about him fits in with the pleasant image of him I have always made for myself': Gershon Scholem ed., *The correspondence of Walter Benjamin and Gershon Scholem 1932-1940* (Chicago 1994) 161.

14 Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For love of the world* (New Haven en Londen 1982) 98.

Vanzelfsprekend richtte de succesvolle rechtsgeleerde Schmitt, die in 1933 door Goering tot Pruisisch staatsraad was benoemd, zich niet rechtstreeks tot de 'joodse geleerde' Strauss, maar voor Heinrich Meier was er kennelijk toch voldoende stof om een boekje over deze 'Dialog unter Abwesenden' te schrijven.¹⁵

Zoals in de volgende paragraaf verder zal worden uitgelegd, vond Strauss dat Schmitt niet voldoende ver was gegaan in zijn aanval op het liberalisme. Strauss' kritiek had onder meer betrekking op de positie van Hobbes. Schmitt zag in Hobbes een voorloper van de autoritaire staatsopvatting die hij zelf voorstond en interpreteerde zijn ideeën over de natuurstaat in termen van zijn eigen vriend-vijandschema. Strauss kwam met een andere lezing in *The political philosophy of Hobbes*, dat in 1936 verscheen met een voorwoord van Michael Oakeshott. Hij beschouwde Hobbes als de grondlegger van het moderne liberalisme, een opmerkelijke visie die inmiddels algemeen geaccepteerd is in de geschiedschrijving over het politieke denken. Voor Strauss zelf betekende het Hobbes-onderzoek een oplossing van het probleem dat hij bij Schmitt had gesignaleerd: hoe kan het liberalisme worden bekritiseerd zonder gevangen te blijven in 'de systematiek van het liberale denken'. Die oplossing lag volgens Strauss in een terugkeer naar het traditionele natuurrecht. Volgens moderne historische inzichten is zo'n 'terugkeer' ondenkbaar, maar die inzichten berustten volgens Strauss op een vooroordeel. Strauss werd zich voor het eerst van dit vooroordeel bewust bij het schrijven van zijn boek over Hobbes. In een brief aan Kojève uit 1935 sprak hij over 'the first attempt at a radical liberation from the modern prejudice'.¹⁶

Met zijn boek over Hobbes stelde Strauss de *Querelle des anciens et des modernes*, die in het begin van de achttiende eeuw voorgoed beslecht leek te zijn in het voordeel van de modernen, opnieuw aan de orde en begon hij zijn levenslange pleidooi voor eerherstel van de ouden. Na zijn vertrek naar de Verenigde Staten in 1936 heeft hij dit thema met volharding en geduld uitgewerkt in tal van werken, die hier verder niet zullen worden opgesomd. Twee boeken zijn wel van belang om te noemen. *Thoughts on Machiavelli*

15 Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und 'der Begriff des Politischen'*. Zu einem *Dialog unter Abwesenden* (Stuttgart en Weimar 1998) Met een herdruk van Strauss' 'Anmerkungen zu Carl Schmitt, der Begriff des Politischen', 99-125. Het artikel verscheen oorspronkelijk in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 67 (1932) 732-749. Verder bevat het boekje nog drie brieven van Strauss aan Schmitt.

16 Leo Strauss, *On tyranny* (New York 1991) 231.

uit 1958 verdient als eerste vermelding omdat Strauss hierin de grens van de moderniteit terugschoof van Thomas Hobbes naar Niccolò Machiavelli, die hij volgens de traditionele, diabolische lezing beschouwde als de 'old Nick' van het moderne politieke denken. Straussianen zien dit boek als een meesterwerk, maar volgens de Machiavelli-kenner Pocock wordt het ontsierd door veel esoterische, om niet te zeggen paranoïde interpretaties.¹⁷ Het tweede boek dat moet worden genoemd is *Natural right and history* (1953), dat als Strauss' meest bekende werk geldt. Hoewel het ook weer grotendeels bestaat uit commentaren, zet Strauss zijn eigen ideeën over de vooroordelen van het historisme en de actualiteit van het traditionele natuurrechtdenken hierin het duidelijkst uiteen.

Voor historici zou *Natural right and history* verplichte kost moeten zijn, want er zijn weinig werken te noemen waarin de axioma's van hun denken zo uitdagend en intelligent worden bestreden.¹⁸ Strauss was zeker niet de enige van zijn generatie die de strijd aanbod met het historische relativisme. De Weimarrepubliek kende een ware 'crisis van het historisme'. Voor de universele geldigheid van theologische, morele en filosofische principes leek geen plaats meer te zijn in de relativistische wereld van het moderne historische denken. Alle ideeën werden herleid tot sociaal-historische omstandigheden en verloren daardoor hun bezielende waarde. De morele verlamming die hiervan het gevolg was leek nog slechts plaats te bieden voor een decisionisme à la Schmitt. Deze situatie werd met grote zorg gadeslagen, niet alleen door christelijke denkers als Troeltsch maar ook door joodse denkers als Strauss.¹⁹

Strauss kende Nietzsches *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1874) te goed om zich tevreden te stellen met een naïeve verwerping

17 J.G.A. Pocock, 'Prophet and inquisitor or a church built upon bayonets cannot stand: a comment on Mansfield's "Strauss' Machiavelli"', *Political Theory* 3 (1975) 385-401, aldaar 399-400: 'I have not concealed my belief that the Straussian exegesis contains non-discussable elements conducive to paranoia, but I have also done my best to indicate that Strauss's treatment of Machiavelli is to be taken seriously and contains much that is discussable, as well as much that is true.'

18 Zie o.a. Maarten Cornelis Brands, *Historisme als ideologie. Het 'onpolitieke' en 'anti-normatieve' element in de Duitse geschiedwetenschap* (Assen 1965) en J.C. den Hollander, 'Conservatisme en historisme', *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 102 (1987) 380-402.

19 Speciaal over joodse denkers zie David N. Myers, *Resisting history. Historicism and its discontents in German-Jewish thought* (Princeton, N.J 2003), waarin behalve Strauss ook Cohen en Isaac Breuer worden besproken.

van het historisme.²⁰ Hij trof de historisten in hun achilleshiel met lastige vragen over de universele geldigheid van hun eigen benaderingswijze. Waarom zouden we mee moeten gaan met mensen die alles historiseren behalve hun eigen standpunt? Waarom zou alles historisch bepaald zijn met uitzondering van het historisme zelf? Is het historische denken ook niet een tijdgebonden verschijnsel met een begin en een einde? En zo ja, zou een herleving van het traditionele natuurrechtdenken dan niet tot de mogelijkheden behoren? Deze vragen raken het historische denken ongetwijfeld op een gevoelige plaats. De blinde vlek van de historisten is het historisch denkende subject, dat als transcendente grootheid zelf aan de geschiedenis lijkt te ontsnappen. Men kan met deze constatering twee kanten uit. Heidegger en Gadamer concludeerden dat dit subject zelf ook nog gehistoriseerd moest worden, hetgeen ondermeer leidde tot de befaamde hermeneutische cirkel. Strauss ging een andere kant uit. Hij stelde in de geest van Nietzsche vast dat historische vergetelheid onvermijdelijk is voor het praktische leven en baseerde hierop zijn pleidooi voor een ahistorische, natuurrechtelijk gefundeerde praktische filosofie.

Een bekende tegenwerping tegen de traditionele kritiek op het historische relativisme is, dat zij berust op een verwarring van oorzaken en redenen. Wanneer we kunnen verklaren hoe iemand tot bepaalde overtuigingen is gekomen, doen we nog geen uitspraak over de juistheid of geldigheid van die overtuigingen. Historisme hoeft met andere woorden niet per se te leiden tot moreel relativisme. Deze tegenwerping is zonder twijfel juist, maar zij houdt geen stand tegenover de radicalisering van historisme die Heidegger en Gadamer doorvoerden, want het gaat hierin niet alleen meer om moreel relativisme maar ook om kennisrelativisme. Dit zou de inzet worden van het debat over het postmodernisme dat in de jaren 1960 op gang kwam en in zekere zin een voortzetting was van het debat over het historisme dat in Duitsland was gevoerd tijdens de jaren 1920.²¹

Het debat over het postmodernisme verklaart tot op zekere hoogte de recente belangstelling voor Strauss in de Verenigde Staten. We moeten hierbij bedenken dat Amerikanen in het algemeen gesproken nog betrek-

20 In 1935 schreef Strauss aan Karl Löwith: 'I can only say that Nietzsche dominated and bewitched me between my 22nd and 30th years, that I literally believed everything that I understood of him...'. Zie: Leo Strauss en Karl Löwith, 'Correspondence', *Independent Journal of Philosophy* 5/6 (1988) 183.

21 F.R. Ankersmit heeft onder anderen betoogd dat het postmodernisme een radicalisering van het historisme is. Zie bijvoorbeeld zijn *History and tropology* (Berkeley etc. 1994) 182-238.

kelijk dicht bij hun verlichte oorsprong staan en daarom minder besmet zijn met het historische relativisme dan Europeanen. Dit maakt begrijpelijk waarom de radicale, postmoderne versie van het historisme, die in de jaren 1970 en 1980 uit Parijs kwam overwaaien, tot een ware cultuuroorlog leidde op Amerikaanse universiteiten. Traditionele wetenschappers ergerden zich groen en geel aan de 'Derridada en Lancancan'-mode in de literaire en sociale faculteiten. In deze tijd besloten de neoconservatieven voor zichzelf dat de geest van de jaren zestig teruggestopt moest worden in de fles en dat Amerika het decadente Europa achter zich moest laten. Reminiscenties aan de Weimar-republiek speelden hierbij een rol - al was het maar in de film *Cabaret* (1972) - en daarom is het niet verwonderlijk dat Strauss door veel neoconservatieven op het schild werd geheven als voorvechter van de strijd tegen moreel en cultureel verval. Allan Bloom vatte de stemming in 1987 goed samen met zijn argument dat de 'open society' tot een 'closing of the American mind' had geleid.

Strauss over Carl Schmitts 'Der Begriff des Politischen'

Carl Schmitts *Der Begriff des Politischen* speelde een sleutelrol in de ontwikkeling van Strauss' ideeën en daarom is het belangrijk aandacht aan dit geschrift te besteden.²² Zoals reeds werd opgemerkt, vond Strauss dat Schmitts kritiek op het liberalisme niet voldoende radicaal was. Met de algemene strekking ervan kon Strauss het wel eens zijn. Evenals Schmitt betreurde hij de verzwakking van de staat en zag hij in het liberalisme een ontkenning van de politiek. Hij had echter bezwaar tegen de halfhartige manier waarop Schmitt vasthield aan het liberale pluralisme. In zijn poging om het politieke te definiëren ging Schmitt namelijk uit van de Weberiaanse opvatting dat de moderne maatschappij bestaat uit verschillende betekenisdomeinen of waardesferen die elk hun eigen binaire code hanteren.²³ Zo werkt de economie met de code winst/verlies, de esthetiek met mooi/lelijk, de wetenschap met waar/onwaar en de ethiek met goed/kwaad. Voor de politiek stelde Schmitt een nieuwe code voor, de tegenstelling tussen vriend en vijand. Deze tegenstelling is zuiver politiek en moet dus niet verward worden met andere maatschappelijke tegenstellingen. Een politieke vijand

22 De door mij gebruikte editie is: Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien* (Berlijn 1963)

23 Zie hiervoor vooral de tweede paragraaf, Ibidem, 26-28.

hoeft bijvoorbeeld niet per se moreel boosaardig, esthetisch lelijk of economisch competitief te zijn. Hij hoeft ook niet persoonlijk gehaat te worden. Hij is niets meer en niets minder dan de publieke tegenstander, de vijand van het eigen volk.

Op het eerste gezicht zou men kunnen concluderen dat Schmitt instemde met Webers opvatting dat de politiek slechts één van de vele incommensurabele domeinen is in de moderne maatschappij en als zodanig niet belangrijker dan de overige domeinen. Maar dan houdt men geen rekening met de buitenlandse politiek, die bijzondere eisen stelt aan de staat. Het grote probleem van het liberale maatschappijbeeld lag volgens Schmitt in de miskennis van de internationale machtspolitiek. Zo pluralistisch als de liberalen dachten over de interne verhoudingen van de staat, zo monistisch en universalistisch dachten ze over de verhoudingen in de wereld daar buiten. Schmitt vond de liberale ideeën over humaniteit, internationale solidariteit en pacifisme onzin. Zolang er staten zijn, zijn er oorlogen en dat heeft zo zijn gevolgen voor de binnenlandse politiek. Oorlogen dwingen namelijk tot een keuze tussen vriend en vijand en scheppen zo een politieke eenheid binnen de bevolking. Kortom, de externe pluraliteit van staten stelt duidelijk grenzen aan de interne pluraliteit.

Volgens Strauss lag de zwakte van Schmitts redenering in de premisse van de autonome waardensferen, in het bijzonder de scheiding tussen politiek en moraal. Hierdoor bleef de voorstelling van vriend en vijand even abstract en neutraal als het liberale concept van de wereldvrede. Want welke zin heeft het om te hameren op de *Ernstfall* van oorlog, als de 'ernst' van het kwaad dat moet worden bestreden er niet toe doet? Als de inhoud van dodelijke conflicten niet ter zake doet, is Schmitts begrip 'politiek' dan niet even inhoudsloos als dat van de liberalen? Volgens Strauss verdedigt Schmitt een liberalisme met een min-teken ervoor:

'Wer das Politische als solches bejaht, der respektiert alle, die kämpfen wollen; er ist genau so tolerant wie die Liberalen – nur in entgegengesetzter Absicht: während der Liberale alle »ehrlichen« Überzeugungen respektiert und toleriert, wofern sie nur die gesetzliche Ordnung, den Frieden als sakrosankt anerkennen, respektiert und toleriert, wer das Politische als solches bejaht, alle »ernsten« Überzeugungen, d.h. alle auf die reale Möglichkeit des Krieges ausgerichteten Entscheidungen. So erweist sich die Bejahung des Politischen als solchen als ein Liberalismus mit umgekehrtem Vorzeichen.'²⁴

24 Strauss, 'Anmerkungen zu Carl Schmitt', 32, in: Meier, *Carl Schmitt*, 123.

Wil Schmitt het liberalisme echt radicaal kunnen bekritisieren, aldus Strauss, dan moet hij afstand doen van de 'onschuldige' notie van het kwaad die hij bij zijn grote voorbeeld Hobbes aantrof. In de natuurstaat is slechts sprake van het 'dierlijke kwaad' van de natuurlijke, vitale driften, in het bijzonder de drang tot zelfbehoud. Maar in de samenleving hebben we gewoonlijk te maken met het 'menselijke kwaad', dat bestaat uit morele verdorvenheid en ontarding. Hobbes had hier geen plaats voor in zijn theorie, omdat hij de traditionele notie van natuurlijke deugdzaamheid en perfectie had los gelaten. Dat was een fatale beslissing, want zonder kennis van het goede valt het kwade nu eenmaal niet te begrijpen. Kortom, we moeten de weg naar de moderniteit die Hobbes in sloeg terugwandelen en ons weer open stellen voor de klassieke vraag naar 'de beste staat' waarin de hoogste eigenschappen van de mensen tot hun recht komen. Schmitt voelde misschien zelf ook wel aan dat het die kant op moest gaan, suggereert Strauss, want zijn kritiek op het liberalisme heeft wel degelijk morele kanten. Zo ergerde Schmitt zich geweldig aan de vermaaksindustrie. Dit vinden wij tegenwoordig misschien niet zo'n issue meer, maar Strauss viel Schmitt enthousiast bij met de woorden: 'daher läuft das, was die Gegner des Politischen wollen, zuletzt hinaus auf die Herstellung einer Welt der Unterhaltung, einer Welt des Amüsements, einer Welt ohne Ernst.'²⁵

We kunnen in het midden laten in hoe verre Schmitt zich werkelijk liet beïnvloeden door Strauss' argumenten. Heinrich Meier is van mening dat die invloed groot was en probeert dit te illustreren aan de hand van herdrukken van *Der Begriff des Politischen*, maar zijn poging om Schmitt neer te zetten als een katholieke politieke theoloog riekt wel naar goedpraterij. Hoe het zij, Strauss komt duidelijk uit de discussie naar voren als een radicale tegenstander van het moderne liberalisme. Waar Schmitt op zijn minst nog aarzelt over de moralisering van de politiek, daar stelt Strauss gedecideerd vast dat de keuze tussen goed en kwaad of tussen God en Satan niet uit de politiek is te bannen. Dat is op zich zelf natuurlijk geen vreemd of verwerpelijk standpunt. Veel mensen laten zich in de politiek inspireren door religieuze en morele overwegingen en het is ook moeilijk voorstelbaar hoe men anders dan in termen van goed en kwaad kan spreken over zaken van oorlog en vrede. De vraag is dus waar het probleem ligt. Als Strauss geen fundamentalistische of totalitaire ideeën verkondigt – en daar kan men hem niet op betrappen – waarom zouden we ons dan druk moeten maken

25 Strauss, 'Anmerkungen zu Carl Schmitt', 27, in: Meier, *Carl Schmitt*, 118.

over het anti-liberale karakter van zijn politieke filosofie?

De kernvraag in de praktische politiek is welke rol aan de staat moet worden toegekend. Links en rechts hebben altijd moeite gehad met de liberale opvatting dat de staat zijn wil niet mag opleggen aan de maatschappij, zij het om verschillende redenen. Links is altijd van mening geweest dat de staat op economisch gebied dwingend moet kunnen optreden. Op cultureel gebied zou het overheidsbeleid juist liberaal zou moeten zijn. Dat was althans de mening van nieuw-links. Bij rechts lag de zaak omgekeerd: daar is men wel voor een vrije markt, maar is men mordicus tegen het vrijlaten van porno, abortus, homoseksualiteit en gevoelige onderwijsthema's zoals de evolutieleer. Ofschoon beide stromingen dus niet in alle opzichten anti-liberaal zijn, verwachten ze toch elk een sturende rol van de staat in de maatschappelijke sector die hun speciale belangstelling geniet. Liberalen hebben deze behoefte aan sturing altijd beschouwd als een overblijfsel uit het Ancien Régime, toen vorsten zich nog bemoeiden met de godsdienst van hun onderdanen en met een mercantilistische economie. Liberalen gaan er van uit – we zagen het al bij Weber – dat de moderne maatschappij uit autonome deelgebieden bestaat die men zo veel mogelijk vrij moet laten. De pogingen van links en rechts om vast te houden aan het primaat van de politiek zijn dan beide als conservatief te bestempelen, omdat ze de modernisering van de maatschappij proberen tegen gaan.

Luhmann over de moderne maatschappij

De liberale maatschappijanalyse vindt steun in de sociale evolutietheorie van Niklas Luhmann (1927-1998), die als de belangrijkste socioloog van onze tijd kan worden beschouwd.²⁶ Het is nuttig om hier kort in te gaan op Luhmanns ideeën over de differentiatie van de moderne maatschappij,

26 Bij het grote publiek is Luhmann nog niet zo goed bekend. Zijn belangrijkste werk verscheen tussen ca. 1985 en 2000 en de receptie ervan kost de nodige tijd, niet alleen omdat de theorie zeer complex en abstract is maar ook omdat zij breekt met alle gevestigde intellectuele tradities. Verder was Luhmann door het befaamde debat dat hij in 1971 met Habermas had gevoerd lange tijd 'verdacht' voor linkse sociologen. De belangrijkste titels uit zijn enorme oeuvre zijn: *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt am Main 1984) en *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main 1997). Een toegankelijke inleiding voor historici is Frank Becker en Elke Reinhardt-Becker, *Systemtheorie. Eine Einführung für die Geschichts- und Kulturwissenschaften* (Frankfurt en New York 2001). Ofschoon Luhmann zich verhield van partijpolitiek, kan men hem m.i. wel in ruime zin liberaal noemen.

omdat zij ons in staat stellen het anti-liberalisme in algemene zin te definiëren als een streven naar 'dedifferentiatie'. Luhmanns sociale evolutietheorie heeft – dit moet met nadruk worden gezegd – niets te maken met de historische procestheorieën uit het begin van de twintigste eeuw die historici kopschuw hebben gemaakt voor het begrip evolutie. Zo probeert Luhmann in tegenstelling tot Herbert Spencer en andere sociaal-darwinisten niet een pseudo-historische beschrijving te geven van de ontwikkeling van de maatschappij. Hij beschrijft slechts algemene structuurveranderingen die het evolutionaire mechanisme van variatie en selectie teweegbrengt op het gebied van de sociale communicatie. Zoals het begrip 'variatie' al aangeeft, is de sociale evolutie een contingent gebeuren en kan er dus geen sprake zijn van algemene wetten die de geschiedwetenschap overbodig maken. Een sociale evolutietheorie kan slechts algemene randvoorwaarden voor maatschappelijke veranderingen aangeven; de verklaring van bijzondere gebeurtenissen moet zij overlaten aan historici, die daar dan wel een algemene theorie voor nodig hebben.

De sociale evolutie is evenals de natuurlijke evolutie gekenmerkt door systeemdifferentiatie, dat wil zeggen een interne differentiatie van systemen in subsystemen die deeltaken overnemen. Hierdoor wordt het aanpassingsvermogen ten opzichte van de omgeving vergroot. Zo zijn zoogdieren bijvoorbeeld minder afhankelijk van hun omgeving dan reptielen, omdat zij een apart systeem voor warmteregulatie bezitten. Voor sociale systemen geldt iets soortgelijks. Zij kennen ook deelsystemen met autonome taken. Door de tijd heen blijven die deelsystemen niet steeds hetzelfde. Er zijn evolutionaire veranderingen in de manier waarop de maatschappij differentieert. Luhmann onderscheidt drie hoofdvormen: de segmentaire, de sociaal gestratificeerde en de functionele differentiatie.

Eenvoudige, tribale maatschappijen hebben vaak een segmentair karakter, dat wil zeggen dat zij zijn opgebouwd uit min of meer gelijke segmenten zoals families, clans of stammen. Zulke maatschappijen kunnen demografisch gezien heel wat krimp en groei aan, wat een voordeel is wanneer men aan natuurlijke cycli overgeleverd is, maar daar staat tegenover dat zij weinig arbeidsverdeling kennen en moeilijk tot gemeenschappelijke besluiten komen. Ofschoon de segmenten in principe gelijk zijn – ze stammen van dezelfde voorouder – ligt het toch voor de hand dat sommige families posities verwerven waardoor zij meer gelijk zijn dan andere. Dan kan zich een centrum-periferie maatschappij ontwikkelen, waarbij machtsconcentratie en arbeidsverdeling optreden in het centrum

terwijl de periferie segmentair blijft. We kunnen dan bijvoorbeeld denken aan traditionele landbouwkrijken in Azië en Amerika of aan de stadstaten in Griekenland en Rome. De centrum-periferie maatschappij vormde een overgang tussen het segmentaire differentiatietype en het sociaal gestratificeerde type dat we in de Indiase kastenmaatschappij of in de feodale maatschappij van Europa aantreffen.

Ook al kenden alle centrum-periferie maatschappijen feitelijke ongelijkheid, dat betekende nog niet dat zij in formele zin gestratificeerd waren. Dit laatste gebeurde meestal pas wanneer elites endogaam werden en het gemeenschappelijke afstammingsbeginsel loslieten. De maatschappij veranderde hierdoor feitelijk in verschillende afstammingsgroepen die weinig meer gemeen hadden dan het principe van de ongelijkheid. Het onderscheid tussen hoge en lage geboorte werd het ordenende principe van de maatschappij, al bleven centrum-periferie verhoudingen daarnaast nog een belangrijke rol spelen. Van gelijkheid was hooguit nog sprake binnen de verschillende standen of kasten. Omdat de maatschappelijke verdeeldheid zo op de voorgrond kwam te staan, werd de vraag naar het maatschappelijk geheel een probleem. Het antwoord werd gezocht op het niveau van de representatie: de hoogste delen staan voor het geheel en representeren zo de maatschappij binnen de maatschappij. Deze gedachte lag ten grondslag aan de opvatting dat geleterden die kennis hebben van de natuurlijke orde het beste de samenleving kunnen leiden.

De organisatie van de kerk in de middeleeuwen betekende het begin van een nieuwe differentiatievorm, die functioneel kan worden genoemd omdat zij betrekking had op de verzelfstandiging van maatschappelijke functiegebieden als godsdienst, politiek, economie, wetenschap, recht en kunst. De 'disembedding'²⁷ van deze sociale subsystemen kwam ondermeer tot uiting in de scheiding tussen kerk en staat, de scheiding der machten, de vrije marktgedachte, de strijd tussen geloof en wetenschap, de autonomie van de kunst en een apart onderwijssysteem dat los kwam te staan van de opvoeding. Dit proces ging gepaard met de ontwikkeling van het soort binaire codes dat eerder ter sprake kwamen in verband met Weber. Zo monopoliseerde de wetenschap bijvoorbeeld de code waar/onwaar, waar de godsdienst vanouds aanspraak op maakte. Op het eerste gezicht zou

27 Ik gebruik de term 'disembedding' van Anthony Giddens, *The consequences of modernity* (Cambridge 1990), omdat deze voor Nederlandse lezers begrijpelijker klinkt dan Luhmanns 'Ausdifferenzierung'.

men kunnen denken dat deze functionele differentiatie tot fragmentatie moest leiden, maar dat bleek toch niet zo te zijn. De verzelfstandiging van de moderne staat leidde bijvoorbeeld juist tot een nauwere band tussen regering en onderdanen. Grotere autonomie betekende tegelijkertijd meer interdependentie. Hier ligt misschien een belangrijke oplossing voor het probleem van de historische specialisatie. Historici klagen vaak dat zij door de bomen het bos niet meer kunnen zien, maar ze realiseren zich onvoldoende dat de proliferatie van economische, politieke en culturele deeldisciplines de maatschappelijke realiteit weerspiegelt. Om samenhang in het vak te krijgen is dus een sociologische theorie nodig die de samenhang in de maatschappelijke deelsystemen verduidelijkt.

De samenwerking tussen de functionele subsystemen van de moderne maatschappij is een evolutionair proces, dat niet van bovenaf valt te sturen aangezien de verschillende systemen gelijk zijn in hun ongelijkheid. Zij zijn niet meer onder te brengen in een hiërarchisch systeem, waarin één deel kan pretenderen het geheel te representeren. Intellectuelen hebben weliswaar nog heel lang gedacht dat zij de gehele maatschappij van bovenaf konden overzien en zelfs veranderen, maar aan het einde van de twintigste eeuw werd alom geconstateerd dat er een 'einde aan de ideologie' was gekomen. Het échec van de centrale planeconomieën maakte bovendien duidelijk dat de invloed van het politieke systeem op andere systemen beperkt is. De politiek kan weliswaar bindende besluiten nemen voor de rest van de maatschappij, maar dat wil niet zeggen dat zij andere systemen, zoals de economie of de wetenschap, ook direct kan besturen. Die gedachte dateert uit de traditionele standenmaatschappij.

Het hiërarchische principe heeft ongetwijfeld voordelen; het maakt bijvoorbeeld snelle besluitvorming mogelijk. Dat is de reden waarom het voortleeft in bepaalde sectoren zoals het leger of het bedrijfsleven. Maar voor de maatschappij als geheel bleek het verticale ordeningsmodel toch te kort te schieten, zoals de democratische revoluties van de achttiende eeuw aantoonde. De politieke betekenis van deze revoluties is tot op zekere hoogte verborgen gebleven achter de façade van de soevereiniteitsretoriek, die spreekt van een overgang van de absolute monarchie naar de absolute democratie. Dit suggereert dat de notie van een eenhoofdig gezag onverminderd van kracht bleef. Maar dat was niet zo. Liberale democratieën kennen namelijk niet een éénhoofdig maar een tweehoofdig gezag, omdat de politieke top als het ware gespleten is in regering en oppositie. Luhmann wijst er op dat dit een effectieve manier was om maatschappelijke vriend-

vijandverhoudingen te domesticeren en het politieke systeem tegelijk te voorzien van een eigen 'onrust'. De oppositie functioneert namelijk als een ingebouwde negatie die het politieke systeem in beweging houdt en behoedt voor verstarring.²⁸

Liberalen geven vaak hoog op van de waarde van het individu, maar volgens de nuchtere zienswijze van Luhmann is het individualiseringsproces slechts een bijverschijnsel van het moderne differentiatieproces. De 'disembedding' van functionele subsystemen leidde namelijk vanzelf tot de 'disembedding' van het individu. Kon men tijdens het Ancien Régime nog zeggen dat de meeste mensen integraal onderdeel waren van een sociaal deelsysteem, in de moderne prestatie maatschappij gaat dat niet meer. Wij zitten niet meer zo vast aan onze sociale rollen als de traditionele edelman of boer, we bekleden vaak verschillende functionele rollen tegelijk. De vele rolwisselingen en rolconflicten roepen de vraag op naar de individu die schuil gaat achter die sociale maskers. Vooral in de Romantiek kreeg men grote belangstelling voor deze vraag en werd de spanning tussen individu en maatschappij een belangrijk thema.

Luhmann heeft de tegenstelling tussen individu en maatschappij een nieuwe betekenis gegeven door een radicaal onderscheid te maken tussen individuele bewustzijnssystemen en sociale communicatiesystemen.²⁹ Sociale systemen bestaan volgens hem niet uit individuen maar uit communicatienetwerken. Uiteraard veronderstellen deze netwerken wel de materiële aanwezigheid van menselijke individuen, maar in operationeel opzicht fungeren zij als autonome systemen. Dat klinkt wellicht vreemd, omdat we nog steeds vastzitten aan de humanistische ideologie dat individuen de 'ondeelbare' elementen zijn van het maatschappelijke systeem. Maar in de praktijk beschouwen we communicatiesystemen toch al vaak als autonome grootheden, bijvoorbeeld wanneer we het internationale geldstelsel proberen te begrijpen. Als dat stelsel inderdaad vanuit individuele

28 Niklas Luhmann, 'Theorie der politischen Opposition', *Zeitschrift für Politik* 36 (1989) 13-26.

29 Mensen bestaan volgens Luhmann in feite uit twee systemen die nauw gekoppeld zijn: het organisme en het bewustzijn. Het bewustzijn of psychische systeem is op zijn beurt nauw gekoppeld aan sociale communicatiesystemen. Beide soorten systemen opereren op basis van betekenis (*Sinn*) en gebruiken symbolen 'die ergens over gaan' (intentionaliteit of *aboutness*). Maar bewustzijn en communicatie vallen niet samen: ik heb meer in mijn hoofd dan ik communiceer en niet alles wat er gecommuniceerd wordt komt vanzelf in mijn hoofd terecht.

mensen zou moeten worden begrepen, zouden we ons eerst in de breinen van miljarden aardbolbewoners moeten verdiepen voordat we iets zinnigs konden zeggen over de valutahandel.

De veelbezongen 'emancipatie' van het individu had ook schaduwzijden die vaak worden aangeduid als 'ontworteling' of 'vervreemding'. Dit verklaart waarom we rond 1800 een sterke behoefte aan liefde en intimiteit zien ontstaan. Mentaliteitshistorici hebben dit verschijnsel al uitvoerig beschreven, maar het krijgt een nieuwe betekenis tegen de achtergrond van Luhmanns evolutietheorie. Zo valt de opkomst van *le sentiment familiale* te zien als een reactie op de uitstoting van het individu door de sociale systemen. Het verdwijnen van de traditionele verbanden van familie en stand schiep een leegte die niet werd opgevuld door de nieuwe functionele verbanden die ontstonden. De *Großstadt* werd symbool voor het moderne leven. Het moderne gezin scheen nog de enige plek te zijn waar een mens nog helemaal zichzelf kon zijn en waar hij onvoorwaardelijk geaccepteerd werd door anderen. Het lag dan ook voor de hand dat pogingen om de losgeslagen individuen politiek te binden zich richtten naar dit voorbeeld. Op politiek gebied uitte de nieuwe behoefte aan intimiteit zich in het nationalisme, socialisme en andere vormen van *Gemeinschaftsdenken*. De retoriek van 'broeders', 'vrienden' en 'kameraden' moest de illusie wekken dat er nog een sociaal geheel was waar men zich aan elkaar kon warmen.³⁰ Helaas ging het idee van politieke vrienden gepaard met het idee van politieke vijanden en liep het ideaal van de nationale eenheid gemakkelijk uit op de totale oorlog.

Slotbeschouwing

Luhmanns theorie biedt een geschikt instrument om de ideeën van Schmitt en Strauss te plaatsen. Schmitt staat nog het minst ver af van Luhmann. Dat heeft niet alleen te maken met zijn Weberiaanse vertrekpunt, de autonomie van de maatschappelijke waardensferen, maar ook met het feit dat hij oog heeft voor de buitenkant van de staat. Dit sluit aan bij Luhmanns grondgedachte dat de eenheid van een systeem slechts duidelijk is vast te stellen door te kijken naar het verschil met de omgeving. Praktische staatslieden

30 Over 'warmte' in de politiek zie mijn 'Over koude en warme politiek. Distantie bij Plessner en Luhmann' in: Dick Pels en Henk te Velde ed., *Politieke stijl. Over representatie en optreden in de politiek* (Amsterdam 2000) 107-127.

weten natuurlijk al lang dat je de eenheid in de binnenlandse politiek kunt vergroten door conflicten in de buitenlandse politiek te creëren, maar de meeste politieke theoretici letten niet zo op de internationale context. Wanneer zij over staat en maatschappij spreken, hanteren ze meestal een 'binnenperspectief' en letten ze vrijwel uitsluitend op het onderscheid tussen het geheel en delen, waarbij het geheel meestal wat vaag blijft.

Schmitt heeft dus wel een punt wanneer hij de eenheid van de politiek zoekt in externe geschillen, maar het is de vraag of dit moet leiden tot een dedifferentiatie van het maatschappelijke leven. Betekent de stelling dat de vriend-vijandverhouding de hele maatschappij zal politiseren het verdwijnen van elke vorm van pluralisme? Schmitt ontkent dit op één plaats in *Der Begriff des Politischen* uitdrukkelijk. Sprekend over de begrippen soevereiniteit en politieke eenheid zegt hij:

'Das Wort "Souveränität" hat hier einen guten Sinn, ebenso wie das Wort "Einheit". Beides besagt keineswegs, daß jede Einzelheit des Daseins jedes Menschen, der zu einer politischen Einheit gehört, vom Politischen her bestimmt und kommandiert werden müßte, oder daß ein zentralistisches System jede andere Organisation oder Korporation vernichten sollte.'³¹

Aan de andere kant is het politieke volgens hem niet duidelijk lokaliseerbaar en duikt het overal op waar de tegenstelling tussen vriend en vijand opdoemt. Dit kan in de praktijk leiden tot grote politieke conflicten, die een einde maken aan het gedifferentieerde karakter van de moderne maatschappij en dus ook aan de zelfstandigheid van de politiek. Dat is het punt waarop Luhmann af- en Strauss aanhaakt.³²

31 Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 39.

32 Misschien is het nuttig hier een citaat te geven uit een interview met Luhmann. Op de vraag of de beperkte, 'opportunistische' opvatting van politiek die hij zelf verdedigt radicaal verschilt van die van Schmitt antwoordt Luhmann: 'In der Tat überzeugt mich die Theorie von Carl Schmitt nicht. Ich denke, dass eine gute Politik gerade die ist, die in der Lage ist, eine Maximum an Realisierungsfähigkeiten mit einem Minimum an Schaffung von Feinden zu verbinden. Sie muss sogar die Gegner und die Besiegten zu überzeugen versuchen, damit sie es nicht ewig bleiben. Im Freund/Feind-Schema ist man gezwungen zu denken, dass die Feinde immer dieselben sind. Das mag vielleicht manchmal für internationale Beziehungen gültig sein. In bezug auf den Ausnahmezustand denke ich, dass der wahre Souverän jener ist, der in der Lage ist zu verhindern, dass es so weit kommt: Denn wenn er gezwungen ist, unter Ausnahmebedingungen zu regieren ist er zumindestens als Politiker schon verloren.' Niklas Luhmann, 'Begriff des Politischen' (1980) Interview met Angelo Bolaffi, vertaald uit het Italiaans, in: Niklas Luhmann, *Archimedes und wir. Interviews* (Berlijn 1987) 2-13, aldaar 11-12.

Strauss heeft weinig geduld met Schmitts aarzelingen ten op zichte van het liberalisme. Hij benadrukt dat de politieke strijd in laatste instantie berust op een morele tegenstelling die geen ruimte laat voor de 'neutrale' houding van liberalen. Schmitts polemieken met de liberalen is volgens hem dan ook weinig meer dan een voorspel van de echte strijd die nog moet komen en die zich zal moeten richten tegen de 'Geist der Technizität' en de 'Massenglauben eines antireligiösen Diesseits-Aktivismus'.³³ Strauss had kennelijk net zo'n afkeer van de 'Kulturindustrie' als de leden van de Frankfurter Schule of de *neoconservatives* in hun jonge, trotskistische dagen. Alleen komt het religieuze karakter van de joodse antipathie tegen het hedonisme bij hem nog duidelijker naar voren. De tegenstelling die Strauss zag ontstaan in de maatschappij leek niet op de klassenstrijd van de marxisten maar op de anti-these van Abraham Kuyper. Alleen wist Strauss aanvankelijk nog niet zo goed welke waarden tegenover het oppervlakkige kapitalistische vermaak zouden moeten worden geplaatst. Die hoopte hij te vinden bij de grote klassieke schrijvers. Zij zouden de waarden moeten verschaffen die de samenleving weer heel konden maken.

Boek na boek, artikel na artikel herhaalt Strauss dat de politieke filosofie gericht is op de vraag naar het geheel. We herkennen hier het traditionele systeemdenken, dat gefascineerd was door het onderscheid tussen geheel en delen. Die fascinatie had volgens Luhmann te maken met een onderliggende paradox, die we kunnen aanduiden als het probleem van de eenheid in veelheid of 'unitas multiplex', waarbij dan bijvoorbeeld valt te denken aan een stad of een lichaam.³⁴ De traditionele ontologie heeft deze paradox op een geniale manier weten op te lossen door een niveauverschil aan te brengen tussen geheel en delen. Daar viel goed mee te werken, maar het probleem was hierdoor niet echt verdwenen. Het geheel moest nu namelijk op twee manieren worden gedacht: als som der delen en als een eenheid die meer is dan de som der delen. Dat leidt onvermijdelijk tot de vraag hoe die eenheid-als-surplus kenbaar kan worden gemaakt op het niveau van de delen. Er is logisch gezien maar één antwoord mogelijk en dat is: door representatie. Eén van de delen zou als substituut voor het geheel moeten optreden en die taak zou natuurlijk het beste kunnen worden vervuld door het hoogste en meest edele deel. De paradox van de eenheid in veelheid wordt zo door

33 Strauss citeert hier uit Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 93.

34 Niklas Luhmann, 'Die Semantik Alteuropas II. Das Ganze und seine Teile' in: idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft II* (Frankfurt am Main 1997) 912-931.

middel van een tweede verdwijntruc weggemoffeld achter het onderscheid tussen hoog en laag. Kortom, de hiërarchie is een natuurlijk sluitstuk van de traditionele ontologie. Duizenden jaren lang hebben geletterde elites, van Babylonische priesters tot 'wetenschappelijke' socialisten, deze ontologie gebruikt om uit te leggen waarom zij de aangewezen personen waren om de maatschappij in de maatschappij te vertegenwoordigen.

Men kan zich afvragen wat het nut is van het recyclen van zulke ideeën. Bij alle historische waardering die men voor Plato, Aristoteles, Maimonides *e tutti quanti* kan hebben, kan men toch moeilijk volhouden dat zij ook nu nog als 'gids voor de verdwaalden' kunnen dienen. Wij leven in een complexe maatschappij en dat vraagt om een complexe theorie of, beter gezegd, een theorie die in staat is complexe structuren uit te drukken. Filosofische stelsels die alles willen herleiden tot een handjevol natuurlijke deugden bieden slechts schijnzekerheid en zijn zelfs gevaarlijk omdat zij de gedachte in stand houden dat sommige mensen van nature geschikt zijn om de maatschappij als geheel te representeren. Linkse en rechtse volksmenners hebben zich in de moderne tijd maar al te graag op deze gedachte beroepen. Karl Popper heeft daar in zijn *Open Society* van 1945 al krachtig tegen gewaarschuwd, maar het theoretische extremisme blijft een gevaar.³⁵ Strauss mag er dan op wijzen dat de traditionele deugd van de *prudentia* of praktische wijsheid niet uit het oog moeten worden verloren, maar het valt te vrezen dat hedendaagse politici dit niet goed meer zullen begrijpen zodat hun 'mozaïsche pretenties' niet meer getemperd worden.³⁶ Kortom, de klassieke stampot die Strauss in de hogedrukpan van Weimar heeft gebrouwen lijkt me zware en ongezonde kost voor politici in Washington.

35 K.R. Popper, *The Open Society and its enemies* (Londen 1945). Het eerste deel hiervan is geheel gewijd aan 'the spell of Plato'.

36 Voor Luhmanns kritiek op 'politici met mozaïsche pretenties' zie Niklas Luhmann, *Political theory in the welfare state* (Berlijn en New York 1990) 233.



Athena's Boekhandel

Oude Kijk in 't Jatstraat 42
9712 EL Groningen
telefoon (050) 312 55 93
telefax (050) 313 50 32
email: info@athenas.nl
internet: www.athenas.nl

Een boekhandel die alle andere genres bestelt
in binnen- en buitenland.

Een boekhandel met een uitgebreide collectie
boeken op het gebied van kunst, literatuur en
muziek.

Een boekhandel die tijd en ruimte geeft voor
lezingen, concerten en andere activiteiten.

U kunt uw bestellingen ook emailen.

- Letteren
- Psychologische, Pedagogische en
Sociologische Wetenschappen
- Wijsbegeerte

EEN GESPECIALISEERDE, ZELFSTANDIGE BOEKHANDEL
VOOR ALLE BOEKEN VOOR DE STUDIERICHTINGEN
AAN DE FACULTEIT

Athena's Boekhandel



BELGISCH CAFÉ

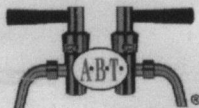
De Pintelier

ANNO 1997

Kleine Kromme Elleboog 9
9712 BS Groningen
tel 050-3185100

www.pintelier.nl

info@pintelier.nl



Lid alliantie van biertapperijen



Lid genever-genootschap