

Geschiedenis onderwijst niet

Quentin Skinner tegen de actualisering van het verleden

De Academische Boekengids 42, december 2003, pp. 3-4.

Door sporen terug te volgen, zien historici niet wat de werkelijke drijfveren waren van onze voorvaders. Hobbes' politieke filosofie en Ambrogio Lorenzetti's fresco's in het Palazzo Pubblico in Siena krijgen pas betekenis door de gebeurtenissen en boeken uit hun ontstaanstijd. Een actuele interpretatie voegt daar alleen maar ruis aan toe. De verzamelde opstellen van een streng en groot historicus.

De overtuiging van Aristoteles dat alles een natuurlijke aard heeft en streeft naar zijn natuurlijke plek (in het geval van een steen: naar beneden) is in de natuurwetenschappen niet erg vruchtbaar gebleken. Vandaar dat in de zeventiende eeuw de natuurwetenschappers eens en voor altijd afscheid namen van de erfenis van Aristoteles. Die erfenis had in de eeuwen daarvoor in hun tak van sport immers vooral voor stilstand gezorgd. In de politieke filosofie gaat men zo nu en dan nog wel bij Aristoteles te rade. Dit tot de niet geringe ergernis van **Quentin Skinner**. Deze aan Cambridge University verbonden hoogleraar moderne geschiedenis heeft naam gemaakt met zijn boude stelling dat in teksten uit het verleden niet de antwoorden zijn te vinden op vragen die ons vandaag de dag bezighouden. 'Eeuwige vragen' bestaan niet. En ware dat wel zo, dan volgt daaruit allerminst dat in andere tijden betere antwoorden zijn geformuleerd. Aristoteles heeft ons net zo weinig te zeggen over rechtvaardigheid als over kwanta en quarks. Aldus Quentin Skinner.

Zijn opstellen, voorheen verspreid verschenen, zijn nu gebundeld in drie kloeke delen. Enkele nieuwe stukken werden daaraan toegevoegd en sommige oude teksten zijn wat minder polemisch verwoord. Het eerste deel bevat methodologisch werk, het tweede bundelt Skinners opstellen over het republicanisme uit de Renaissance, en deel drie bestaat uit artikelen over het werk van Thomas Hobbes. Die kunnen tezamen vooral gelezen worden als een verzet tegen het in deel twee besproken republicanisme.

In het eerste deel stelt Skinner dat hij politieke denkers wil bestuderen in hun context. Hier komt ook het duidelijkst naar voren dat hij teksten uit het verleden niet ziet als een bron van wijsheid waarvan het nodige is op te steken. Skinners bedoeling is te doorgronden wat de auteur met zijn tekst wilde bereiken. Dit betekent dat niet kan worden volstaan met het achterhalen van de betekenis van een tekst - een klus die nog wel te klaren valt en waartoe zoekers naar antwoorden op eeuwige vragen zich volgens Skinner beperken. Achterhaald moet worden, zo meent hij, wat de auteur *deed* met het schrijven van zijn tekst. Verdedigde hij bijvoorbeeld het gangbare standpunt of viel hij het juist aan? Met wie trad hij in debat? En in hoeverre is het de hemel in prijzen van deze of gene door ironie ingegeven, een ironie die de hedendaagse lezer wellicht zal ontgaan?

De poging om achter deze context en beweegredenen te komen, heeft alleen kans van slagen als een auteur niet wordt benaderd alsof hij een tijdgenoot is die wijsheid in petto heeft voor ons. *Antigone* gaat niet over het recht op zelfverwerkelijking. Maar al evenmin moet een auteur worden beschouwd als een wegbereider - van modern gedachtegoed zoals het marktdenken, van het liberalisme, van de sociologie, van de calculerende burger, of van wat dan ook. Door auteurs te zien als wegbereiders zal een onderzoek naar de wortels van moderne noties als 'gelijkheid' en 'individuele autonomie' onvermijdelijk bij de oude Grieken eindigen. Maar wat heb je daaraan? Een auteur is niet in eerste instantie een 'voorloper' in wiens werk een bepaalde ontwikkeling nog niet 'tot volle wasdom' is gekomen, maar waarop al wel is 'geanticipeerd'. Hij is niet bezig met wat na hem zal komen, heeft daarvan ook nog geen kennis, maar treedt primair in debat met zijn tijdgenoten en voorlopers. En een enkele verspreide opmerking van een auteur maakt nog niet de doctrine waarnaar de historicus vol verwachting op zoek is. Ontbreekt ook deze losse opmerking, dan wordt al snel gesproken van een 'falen' (William James is wel voor de voeten geworpen dat hij, net als andere psychologen van vóór Freud, vrij weinig te melden had over het onbewuste). Wie Skinners wenken volgt, voorkomt dat hij denkers uit het verleden gedachten toeschrijft die zij simpelweg niet kunnen hebben gehad, aangezien de termen waarin die gedachten tot uitdrukking komen (zoals 'onderbewustzijn') nog niet tot hun beschikking stonden.

In Italiaanse republieken van de vroege Renaissance behoorde de 'recall' tot de mogelijkheden.

Kritiek op Skinner is niet uitgebleven. Die richt zich onder meer op de (on)mogelijkheid van wat hij voorstaat: kun je de intenties van een auteur van eeuwen terug wel achterhalen? Skinner meent van wel, en hij weet dat redelijk aannemelijk te maken. Met het postmoderne idee dat intenties niet te achterhalen zijn, en dat de ene interpretatie niet voor de andere onderdoet, heeft hij weinig op. Andere kritiek richt zich op de zinnigheid van een studie langs de lijnen die Skinner heeft uitgezet. *Waarom* zou je je verdiepen in de politieke filosofie van de oude Romeinen of de Renaissance als deze wezenlijk anders is?

Filistijnse kritiek, stelt Skinner. Juist kennis van het verleden zoals het was, en niet het anachronistisch gebruiken van het verleden voor uitwegen uit onze eigen besognes, laat de betrekkelijkheid zien van onze 'beliefs and arrangements of social and political life'. Zij die op zoek zijn naar antwoorden op eeuwige vragen zullen dat een wat magere oogst vinden. Je ziet Skinner de schouders ophalen: de werkelijkheid heeft nu eenmaal niet méér te bieden. Pech gehad.

The proof of the pudding is in the eating. Daartoe zijn er de delen twee en drie. Het republicanisme van de Renaissance huldigt het uitgangspunt dat de soevereine macht bij de burgerij dient te liggen. Aan het einde van de elfde en het begin van de twaalfde eeuw werd daarmee in het noorden van Italië een voorzichtig begin gemaakt. De belangrijkste inspiratiebronnen vormden Cicero's *De Officiis* en het werk van de Romeinse historicus Sallustius - en niet, zoals vaak gedacht, de politieke en moraalfilosofie van Aristoteles. Deze was in de vroege Renaissance nog niet beschikbaar en bleef ook na de herontdekking aan het einde van de dertiende eeuw van beperkte invloed op de politieke filosofie van deze periode. Aristoteles beval het contemplatieve leven warm aan, terwijl een republiek het nu net moet hebben van een burgerij die zich actief met de politiek bemoeit. Meer in het algemeen: de auteurs van de Renaissance grepen terug op het werk van de Romeinen, en niet zozeer op dat van de Grieken. Wij slaan die Grieken tegenwoordig hoger aan, maar dat was destijds geheel anders.

De moderne voorkeur voor de Grieken heeft onderzoekers parten gespeeld bij het interpreteren van de politieke filosofie van de Renaissance.

Wat die Romeinse bronnen betreft: bij Cicero las men dat goede bestuurders (bezitters van de deugden praktische wijsheid en rechtvaardigheid) in staat zijn een volk te verenigen. Sallustius voegde daaraan toe dat eendracht kleine gemeenschappen machtig maakt, terwijl tweespalt zelfs de sterkste staten op de knieën brengt. Uit Sallustius' werk haalde men ook de gedachte dat koningen funest zijn voor de deugdzaamheid: koningen zijn niet gediend van onderdanen die hoog reiken en hebben het minst te vrezen van ondeugdzaam volk. Pas nadat de Romeinen zich hadden ontdaan van hun koningen en zich alleen nog ondergeschikt wisten aan twee gekozen consuls, had ieder de mogelijkheid zich te onderscheiden en zijn talenten te tonen. Rome steeg tot grote hoogten. Om de eer en glorie van het oude Rome te kunnen evenaren, dienden de bestuurders in de Italiaanse republieken naar Romeins model te worden gekozen door de burgerij, voor een beperkte tijd, en door wetten gebonden. De werkelijke macht verliet de handen van de burgers nooit. Slechts om praktische redenen werd een beperkt aantal bestuurders met de uitoefening ervan belast. Bij gebrek aan functioneren behoorde een *recall* tot de mogelijkheden. Naast praktische wijsheid en rechtvaardigheid beschikten deze bestuurders idealiter over de deugden moed en gematigdheid, tezamen de vier kardinale deugden die Cicero in *De Officiis* bespreekt. De christelijke deugden - geloof, hoop en naastenliefde - worden dikwijls genoemd in de politieke traktaten uit deze periode, en met groot respect, maar vinden zelden verdere uitwerking.

De moderne voorkeur voor de Grieken heeft onderzoekers parten gespeeld bij het interpreteren van de politieke filosofie van de Renaissance. Een van de interessantste voorbeelden vormt het werk van de kunstenaar Ambrogio Lorenzetti. Hij was niet de auteur van een politiek traktaat, maar de schilder van de beroemde fresco's die zich bevinden in de *Sala dei Nove* van het Palazzo Pubblico van Siena. Hoewel geen politieke tekst in de conventionele zin, wilde Lorenzetti met zijn fresco's evenzeer een politieke boodschap overbrengen. In de Sienese constitutie uit 1309 was neergelegd wat van de bestuurders werd verwacht: het brengen van vrede, eenheid en rechtvaardigheid. En wat in de constitutie stond, daaraan werden de bestuurders nog eens herinnerd door Lorenzetti's fresco's in de bestuurskamer.

Volgens de orthodoxie beelden de fresco's Aristoteles' visie op de goede regering uit, in de versie zoals die te vinden is in Thomas van Aquino's *Summa Theologica*. Dat nu, meent Skinner, is hoogst onwaarschijnlijk. Lorenzetti las auteurs die nauwelijks bekend waren met het werk van Aristoteles of Aquino. Des te beter kenden zij hun Romeinse klassieken. Wil men Lorenzetti's werk begrijpen, stelt Skinner, dan moet men de Italiaanse auteurs bestuderen die hij las en de Romeinse bronnen waarop zij zich op hun beurt baseerden. Neem de heren serieus, anders projecteert de historicus zijn eigen project in de beelden die een van hun lezers creëerde.

Bekijken we deze fresco's van Lorenzetti niet als een aristotelische allegorie, maar als een uitwerking van Romeins geïnspireerd denken, dan valt veel op zijn plaats wat eerder onverklaarbaar bleef. *Pax* staat in het midden, de plaats die Cicero en Seneca haar toebedeelden. Zij verkeert in gezelschap van de drie christelijke deugden, de vier kardinale deugden van Cicero, plus *Magnanimitas* (nog het beste te vertalen met edelmoedigheid) - een toevoeging die is ontleend aan Seneca. Met name de positionering van deze deugden is veelzeggend: Rechtvaardigheid staat wat aan de zijlijn, *Magnanimitas* daarentegen juist heel centraal. Een door Aquino geïnspireerd fresco zou die centrale plaats zeker aan Rechtvaardigheid hebben gegeven. Gematigdheid draagt een zandloper. Bij Cicero lezen we over het verband tussen gematigdheid en tijdigheid. Bij Aquino wijst niets op zo'n verband. En waar Aquino vrede omschrijft als de afwezigheid van tweedracht, is bij Lorenzetti *Pax* duidelijk een overwinning op duistere krachten: op het centrale fresco is zij afgebeeld met haar voet in triomf op een zwarte helm, terwijl zij losjes tegen een kussen leunt dat steunt op een harnas. Wat die duistere krachten waren, valt te lezen in Lorenzetti's Romeins geïnspireerde bronnen en is te zien op een andere muur: aan weerszijden van Tirannie zetelen onder andere Oorlog, Verdeeldheid (afgebeeld met een zaag - een verwijzing naar Sallustius) en de Furie van de massa (afgebeeld als een zwart beest met een steen in de hand). Door Lorenzetti's iconografie zo naast het werk van toen populaire auteurs te leggen, weet Skinner uiteindelijk diens voornaamste bron

te identificeren: de neo-Romein Brunetto Latini, leermeester van Dante. Vertoeft tegenwoordig in de zevende cirkel van Dantes hel.

Skinner heeft weinig op met het postmoderne idee dat intenties niet te achterhalen zijn.

De bloeiperiode van het republicanisme duurde uiteindelijk maar kort. Voor het einde van de dertiende eeuw, nog voordat Lorenzetti zijn fresco's in Siena schilderde, hadden veel andere steden in Noord-Italië het republikeinse zelfbestuur weer ingeruild voor een heerschappij van prinses. De burgers schikten zich in hun rol van onderdaan omdat de nieuwe heersers de vrede en rust brachten die in veel republieken dikwijls een wens was gebleven. De meeste humanisten zetten de tering naar de nering en legden zich toe op het schrijven van vorstenspiegels. Zij putten daarbij nog steeds uit het werk van Cicero. Alleen Venetië en Florence bleven nog lange tijd een republiek. Als Florence na 1512 onder heerschappij van de Medici komt, verschijnt de bekendste vorstenspiegel: Machiavelli's *Il Principe*. Evenzeer Romeins als het gaat om de weergave van, bijvoorbeeld, de deugd rechtvaardigheid, maar afwijkend in het uiteindelijke advies: een werkelijk deugdzame heerser is rechtvaardig als daarvoor ruimte bestaat, maar hij is evenzeer in staat dat niet te zijn wanneer dat een keer nodig is. Niet in zijn eigenbelang maar in het belang van een abstractie, de 'staat', een term die tot dan toe voornamelijk werd gebruikt in de betekenis van de toestand of conditie van een stad. Maar staat en gemeenschap vielen bij Machiavelli nog steeds min of meer samen. Pas bij Thomas Hobbes wordt de term in de moderne betekenis gebruikt: de staat regeert over de onderdanen. Daarmee kwam de verhouding tussen staat en onderdaan voor het eerst op de agenda van de politieke filosofie, om daarvan niet meer te verdwijnen.

Hobbes moest, hoewel gepokt en gemazeld in de antieken (hij vertaalde Thucydides), weinig hebben van de ouden. Hoewel zijn eerdere werken nog van humanistische snit waren, is zijn bekendste werk, *Leviathan*, nadrukkelijk gemodelleerd naar natuurwetenschappelijk voorbeeld. Ook de politieke wetenschap, zo is de gedachte, is een wetenschap waarin bewijsvoering centraal moet staan en niet het beroep op autoriteiten uit het verleden. Zonder last van het verleden en de zaken op de keper beschouwend, kwam Hobbes tot de conclusie dat er bijzonder weinig waarde school in datgene waar het de republikeinen uit Noord-Italië allemaal om was begonnen: de vrijheid het bestuur van de gemeenschap mede vorm te geven. Dat leidde slechts tot burgeroorlogen - een calamiteit die ten koste van alles moest worden vermeden. De invloed van de klassieken en hun republikeinse idealen was even groot als desastreus, aldus Hobbes.

Leviathan verscheen in 1651. Hobbes was in 1649 aan dit magnum opus begonnen, na pogingen een groot natuurwetenschappelijk werk te schrijven. Data en context zijn ook hier inderdaad niet zonder belang: 1649 was het jaar dat Charles I na een decennium van burgertwisten ter dood werd gebracht. De nieuwe regering maakte aan die twisten een einde maar ontbeerde tegelijkertijd iedere legitimiteit. Niet in de laatste plaats omdat zij door regicide aan de macht was gekomen. Was men deze nieuwe regering nu gehoorzaamheid schuldig? Ja, meende Hobbes, en zijn *Leviathan* moet begrepen worden als zijn bijdrage aan het debat met hen die om verschillende redenen vonden van niet.

Hobbes stelde dat als het zo is dat er recht van opstand ontstaat op het moment dat een regering haar onderdanen geen bescherming meer biedt - een redelijk algemeen aanvaard leerstuk op dat moment - het ook zo is dat voldoende reden tot gehoorzaamheid ontstaat als een regering die bescherming wél kan bieden. Om de legitimiteit van een regering bekommerde Hobbes zich daarbij niet al te zeer. Gehoorzaamheid in ruil voor bescherming was de deal. En degene die de bescherming biedt, kan op zeker moment heel goed een regime zijn dat op een niet geheel juiste wijze aan de macht is gekomen. De geschiedenis liet zien dat het laatste vaker wel dan niet het geval was. Dat die bescherming nodig was, kwam volgens Hobbes voort uit de antisociale natuur van de mens: niet onderworpen aan een regering leeft men in een staat van oorlog waarin, in Hobbes' bekendste frase, het leven eenzaam, armoedig, afstotelijk, beestachtig en kort is. Om uit die toestand te geraken moet bij convenant alle macht en kracht worden overgedragen aan de soeverein, die vanaf dat moment uit naam van allen spreekt. Het is de taak van allen zich daar verder niet mee te bemoeien, laat staan zich ertegen te verzetten. De kunstmatige persoon die met dit convenant in het leven wordt geroepen, heet de staat. Staat en soeverein zijn niet identiek: de staat is een kunstmatige creatie en om die reden niet tot handelen in staat, de soeverein is de persoon (of groep van personen) wiens handelen aan de staat wordt toegeschreven.

Hobbes kwam tot de conclusie dat er bijzonder weinig waarde school in datgene waar het de republikeinen uit Noord-Italië allemaal om was begonnen.

Het opgeven van alle vrijheid lijkt als prijs voor bescherming aan de hoge kant. Hobbes' uitweg uit dit probleem is vernuftig: de hoeveelheid vrijheid neemt in het geheel niet af als alle macht wordt overgedragen aan een soeverein. Aan die weinig voor de hand liggende gedachte lag een nogal idiosyncratische opvatting van vrijheid ten grondslag. De crux ervan is dat vrijheid alleen wordt beperkt als een handeling fysiek onmogelijk wordt gemaakt. Ligt iemand vastgebonden op een bed, dan kan hij zich er met recht en reden over beklagen dat hem de vrijheid om op te staan is ontnomen. Maar wordt het hem verboden op te staan, dan levert dat geen onvrijheid op. Een verbod, bijvoorbeeld neergelegd in een wet, beperkt de vrijheid niet, omdat het iedereen vrijstaat dit verbod te negeren. Dat negeren vervelende consequenties kan hebben, doet daar niets aan af. Wetten zijn van spinrag, stelde Hobbes, en

het breken ervan is niet zozeer moeilijk als wel gevaarlijk. Hobbes' conclusie: als burger dient men zich uiteraard aan de wet te houden maar als mens worden we *niet* door wetten gebonden. Het zijn kunstmatige ketenen die op geen enkele wijze de natuurlijke vrijheid inperken. Er ligt hier ook geen enkele reden zich niet te schikken naar de machten van het moment. Dat schikken beperkt de vrijheid evenmin: wie zich aan een usurpator onderwerpt om zijn huid te redden, wordt daartoe immers niet fysiek gedwongen. Na die onderwerping is men gewoon gehoorzaamheid verschuldigd.

Pas tegen de achtergrond van tien jaar burgertwisten en het politieke debat dat destijds werd gevoerd, is Hobbes' politieke filosofie begrijpelijk. Net als Lorenzetti's fresco's dat pas zijn in hun context. Zonder die context, en op zoek naar eeuwige of hedendaagse relevantie, ziet men in Hobbes hooguit een auteur met de verkeerde antwoorden op onze vragen, of een wegbereider van de calculerende burger die zijn eigen tuintje wiedt en zich verder aan de publieke zaak weinig gelegen laat liggen. Wie per se wil, kan met enige goede wil wel wat parallellen trekken naar het heden: het renaissancistische republicanisme ziet men dan in geperverteerde vorm terug in de Californische superdemocratie, waarin een zittende gouverneur kan worden teruggefloten ten gunste van een acteur. En het hobbesiaanse model sluit aan bij de Nederlandse praktijk, waarin de regering regeert en het electoraat eens in de vier jaar de traditionele gang naar de stembus maakt om een en ander te legitimeren.

Maar dan moet je Skinners historiografie negeren. Daarvoor betaal je een prijs. Want inderdaad, je leert waarschijnlijk niets van het trekken van dergelijke vergelijkingen. Bravo Skinner dus. Maar opmerkelijk genoeg stelt Skinner zowel in zijn voorwoord bij de drie delen, als bij sommige afzonderlijke opstellen, dat hij hoopt dat zijn studies van meer dan louter 'historische waarde' zijn. Bijvoorbeeld omdat het ons de betrekkelijkheid van ons eigen denken laat inzien. Een les met eeuwigheidswaarde, kun je zeggen. Die historische waarde van zijn werk volstaat ruimschoots, denk je dan, terwijl het zeer de vraag is of er iemand is die na het lezen van zo'n duizend bladzijden Skinner is gegrepen door de gedachte 'hoe tijdgebonden zijn eigen gedachtegoed' wel niet is. Skinner had zijn beperkte knieval voor hen die relevantie eisen, ook wel achterwege kunnen laten.

Peter Olsthoorn is universitair docent sociologie aan de Koninklijke Militaire Academie.

Besproken boeken:

Hobbes and Civil Science (Part III)
door **door Quentin Skinner**
Cambridge University Press. Cambridge 2002.
404 pag.
€ 28,15

Renaissance Virtues (Part II)
door **door Quentin Skinner**
Cambridge University Press. Cambridge 2002.
482 pag.
€ 28,15

Visions of Politics. Regarding Method (Part I)
door **door Quentin Skinner**
Cambridge University Press. Cambridge 2002.
226 pag.
€ 28,15