

## De verbeelding van de macht. More's tijdgenoten Erasmus en Machiavelli

Twee van More's tijdgenoten, Erasmus van Rotterdam (1466-1536) en Niccolò Machiavelli (1469-1527) uit Florence, bepaalden samen met de Engelsman in grote mate het politieke denken van het humanisme van de renaissance. Beide auteurs lijken op het eerste zicht zeer ongelijke tijdgenoten. Maar is de tegenstelling tussen Erasmus en Machiavelli wel zo duidelijk? Hun beschouwingen over de politieke macht kunnen we zowel vanuit het perspectief van een vorst als dat van het volk vergelijken. Ze hebben de aandacht voor het algemeen belang als beslissend perspectief gemeen. Ook herkennen we bij beiden een algemeen thema van het begin van de moderniteit: het belang van representatie en beeldvorming. Uiteindelijk lijken ze meer elkaars spiegelbeeld dan elkaars tegengestelde.

In 1516, hetzelfde jaar dat Thomas More's *Utopia* met de ondertitel *De optimo reipublicae statu* uitkomt, verschijnt van zijn vriend Erasmus de *Institutio Principis Christiani*, bedoeld als kritische vorstenspiegel voor de latere keizer Karel. In 1514 was er een heruitgave uitgekomen van Erasmus' *Adagia*, een aanklacht in de vorm van spreuken tegen de arrogantie van de machtigen en de verdrukking van het gewone volk. In datzelfde jaar verscheen er een heruitgave van de *Lof der zotheid*, in het Latijn *Moriae Encomium*, een titel die Erasmus koos als kwinkslag naar zijn vriend More. Dat laatste is wellicht het werk waar More's *Utopia* qua stijl nog het meest aan verwant is. Machiavelli heeft dan in 1513 zijn *Il Principe* reeds geschreven, al verscheen het boek pas in 1532. Rond die tijd schreef Machiavelli te-

vens zijn *Discorsi* (1519). Al die werken<sup>1</sup> getuigen van het maatschappelijke en politieke engagement van de humanisten van de renaissance.

Ik beperk me in deze bijdrage tot de invloed van Erasmus en Machiavelli. In de receptie is de politieke filosofie van Machiavelli uiteraard de belangrijkste. De commentaren op Erasmus' politieke denken zijn in de vakliteratuur niet indrukwekkend. Huizinga noemt hem in het zeventiende hoofdstuk van zijn lezenswaardige biografie 'een volkomen onpolitieke geest. Hij stond te zeer buiten de praktische werkelijkheid, en dacht te naïef over de verbeterbaarheid der mensen, om moeilijkheden en noodzakelijkheden van het staatsbestel te kunnen beseffen... Vragen van staatsvorm, wet of recht bestaan voor hem nauwelijks'.<sup>2</sup> Voor Huizinga 'lag Erasmus' kracht klaarblijkelijk niet in zijn politieke declamaties'. Als Erasmus' politieke beschouwingen al worden becommentarieerd, dan beperken vele auteurs zich tot dezelfde opmerking als Huizinga: 'Erasmus' traktaat beweegt zich ook dan nog meer in het morele dan in het politieke en vormt een scherp contrast met dat andere werk, een paar jaar eerder geschreven: *Il Principe* van Machiavelli.' Terwijl Machiavelli-commentatoren geen enkele behoefte hebben om Erasmus in hun studie te betrekken, lijkt Erasmus politiek-filosofisch alleen mee te tellen *in contrast tot* Machiavelli. De vraag wie van beiden het pleit heeft gewonnen, lijkt alleen daardoor al beslist.<sup>3</sup>

### *Het perspectief van de vorst*

Zowel Machiavelli's *Il Principe* als Erasmus' *Institutio Principis Christiani* kan in het genre van de vorstenspiegel worden ondergebracht. Erasmus staat daarbij nog het dichtst bij het middeleeuwse model. Hij verwacht alle heil van de moraliteit en de zeden van de vorst. Het land heeft alles te danken aan een goede vorst.<sup>4</sup> Die moet zijn volk opvoeden en regeren door zichzelf te kneden en te beheersen onder

het gezag van de enige vorst van de wereld, Christus, de gezant van God zelf. Erasmus' machtsconcept is bij uitstek hiërarchisch en moreel-religieus genormeerd. De vorst is een afbeelding van God (*Dei simulacrum*) en hij moet aan dat oerbeeld (*archetypos*) beantwoorden door de drie aan God toegeschreven eigenschappen naar eigen vermogen te verwerkelijken: de macht, de wijsheid en de goedheid. De vorst is een *imitatio Christi* in de lijn van de middeleeuwse politieke theologie. Hij representeert in zijn dubbel lichaam – dat van gewone sterveling en erfrechtelijke opvolger enerzijds en van representant van Christus zelf op aarde anderzijds – de goddelijke incarnatie in de geschiedenis.<sup>5</sup> Zoals uit God zelf, zo stroomt uit de vorst als uit een bron van goedheid al het goede dat hij bezit. Het volk zal niets liever nadoen dan wat het zijn vorst ziet doen. Er is dus geen efficiënter middel om de zeden van het volk te corrigeren dan als vorst zelf een onbesproken levenswandel te hebben.

Alleen al door altijd gerechtig te zijn, heeft de christelijke vorst zijn kruis te dragen, want hij zal zijn rijk en zijn vermogen op die manier niet vergroten. Hij dient eerder het onrecht te verdragen dan met grote schade voor heel het land zijn gekwetste eer te wreken, ook al kan dat verlies van territorium betekenen. In alles gaat het algemeen belang (*res publica, salus publica*) voor. Erasmus distantieert zich daarmee van de 'augustiniaanse' politieke theologie. Hij huldigt geen uniek religieuze fundering van de politiek als een noodzakelijke therapie voor het kwaad dat met de zondeval in de geschiedenis is ingetreden. Hij continueert eerder Aristoteles en Thomas van Aquino (*De Regno*), die in de logica van de sociale werkelijkheid zelf de opgave van een goed staatsbeheer gedicteerd zien.<sup>6</sup>

De vorst krijgt een specifieke taak toebedeeld in de politieke logica omdat het volk uit zichzelf wispelturig is. Het wordt gemakkelijk in verwarring gebracht. Een vorst moet naar eigen inzicht dat wat het volk als aangenaam en glorieus aanziet volgens de maatstaf van de eerbaarheid zelf

beoordelen. Deze corrigerende rol van de heerser tegenover de willekeur en de kortzichtigheid van het volk zien we ook bij Machiavelli.

Ook bij de Florentijn is er een vooraanstaande rol weggelegd voor de vorst. Ze is – in tegenstelling tot een courant beeld aangaande *Il Principe* – eigenlijk niet zo ingrijpend als bij Erasmus. De vorst is namelijk nooit de unieke bron van goedheid, en de kwaliteit van het leven hangt niet geheel en exclusief van vorsten af. Machiavelli vertrouwt van meet af aan even weinig op de vorst als op het volk. Zijn analyse van de feiten verschilt daarbij nauwelijks van die van Erasmus. De monarchie is niet per se een goed regime. De vorst moet vooral door het volk in toom worden gehouden.<sup>7</sup> Maar Machiavelli distantieert zich met zijn radicale optie voor een exclusieve analyse van de feiten<sup>8</sup> wel geheel van Erasmus' *moreel* perspectief. Als pleitbezorger van de macht van de vorst maakt hij komaf met het schetsen van gedroomde rijken. Hij heeft het alleen nog over de feiten en de logica van het machtsbehoud. Hij rekent niet op het gespiegelde ideaal van christelijke deugden en hij is ervan overtuigd dat het onmogelijk is tegelijk de christelijke deugden in ere te houden en aan politiek te doen. Men kan niet goed willen zijn in een wereld waarin de mensen slecht zijn. Bovendien is hij ervan overtuigd dat het harmoniemodel zowel utopisch onwerkelijk als feitelijk inefficiënt is. Het dwingt tot compromissen, de *via del mezzo*, die altijd de slechtste oplossing is. Skinner onderstreept dat Machiavelli's originaliteit, ook tegenover zijn Florentijnse tijdgenoten – bijvoorbeeld Guicciardini<sup>9</sup> – er onder andere in bestaat dat hij het samengaan van het christelijk geloof en de politieke republikeinse geest absoluut onmogelijk acht. Voor Leo Strauss is dat zelfs de kern van Machiavelli's boodschap.<sup>10</sup> Erasmus en Machiavelli beroepen zich op verschillende tradities: Grieks aristotelisch-christelijk tegenover republikeins-Romeins.

Het beeld van Machiavelli als een onverschrokken ver-

dediger van het brute geweld van vorsten is historisch onjuist. Ook voor Machiavelli is de ongebreidelde macht van heersers een gevaarlijke illusie voor henzelf en voor de bevolking. Zelfs in *Il Principe* is het de taak van het volk om zijn vorst 'een bit in de mond te houden'. De geleidingen van de samenleving moeten elkaar altijd in een machts-evenwicht in stand houden. Een vorst zal weliswaar niet altijd goed kunnen zijn, maar hij mag nooit als ronduit slecht overkomen. Het komt er zowel voor Machiavelli als voor Erasmus op aan dat de regeerders en de geregeerden elkaar niet op onproductieve wijze negeren. Op het vlak van de 'Realpolitik' zijn Erasmus en Machiavelli het eens. Voor Erasmus was politiek echter nooit *louter* 'Realpolitik'. Hij geloofde in de religieus-ethische normering van de politiek en in de overheersing van de samenleving door een bepaald soort mensen. Leo Strauss heeft erop gewezen dat dit klassieke denkmodel niet democratisch is. In het klassieke model worden deugd en voortreffelijkheid nu eenmaal hoger aangeschreven dan de vrijheid als einddoel van het menselijk bestaan en dus van de sociale organisatie. En deugd en voortreffelijkheid zijn in de samenleving niet gelijk verdeeld.

### *Het perspectief van het gewone volk*

De ene focus van de macht, de vorst, verwijst onontkoombaar naar diens tegenpool, het perspectief van het volk. Ook al is het niet de taak van het volk om op onbezonnen wijze kritiek te hebben op de wetten van de vorst, het is wel de plicht van de vorst ervoor te zorgen dat de wetten zodanig zijn dat ieder weldenkend mens ermee kan instemmen. De vorst hoort te bedenken dat ook bij de minsten het gezond verstand niet ontbreekt.<sup>11</sup> Als pleitbezorger van het respect voor de zelfstandige stem van het volk, benadrukt Erasmus dat de vrijheid van de mens en de republikeinse legitimatie van de macht op de erkenning berusten van een heerser door de geregeerden. Hij verzet zich daarom uit-

drukkelijk tegen het imperatormodel. Sommigen noemen hem zelfs een verdediger van de volkssoevereiniteit.<sup>12</sup>

Vorsten kunnen hun gezag niet opvatten als heerschappij (*dominium*). Als Erasmus heidense vorsten typeert, alludeert hij op Matteüs 20, 25: 'de heersers der volkeren die met ijzeren vuist regeren en misbruik maken van hun macht'. Van de christelijke vorst eist hij dat het er zo niet aan toe kan gaan. Hun heerschappij kan nooit een machtsheerschappij zijn (*imperium*) maar moet beheer (*administratio*) zijn. Met Aristoteles onderstreept hij dat een vorst weliswaar iemand is die excelleert, maar altijd onder gelijken. Hij is een vrij mens die vrije mensen bestuurt. Heersen over vrije mensen heeft iets van een goddelijke taak en de mens is op drievoudige wijze vrij. Hij is vrij van nature, door zijn wetten (slavernij werd tegen de natuur ingevoerd) en een christen is in Christus bevrijd van alle onderwerpende wetten en van alle slavernij. God zelf heeft aan engelen en mensen de vrije wil gegeven opdat Hij niet met dwang over hen zou heersen. Een christelijke vorst heerst dus op nieuwe gronden. Allereerst zijn diens onderdanen niet zijn bezit. Het is hun toestemming die de heerser tot heerser maakt.<sup>13</sup> Die instemming is totaal wanneer ze spontaan en uit vrije wil gegeven wordt. Bovendien is afgedwongen onderdanigheid uit angst slechts een halve verovering: die van het lichaam, maar niet van de geest. Als christelijke liefde vorst en onderdanen verbindt, dan heeft de vorst alles veroverd. Ze staan dan in een relatie van onderlinge ruil (*mutuum commercium*) en wederzijds respect.

Erasmus becommentarieert in zijn *Adagium 'Sileni Alcibiadis'* onder andere het slot van Plato's *Gastmaal*, waarin Socrates door Alcibiades een Sileen wordt genoemd omdat hij een lelijk uiterlijk heeft, maar een waardevol innerlijk. Vorsten zijn echter veelal 'omgekeerde Silenen', bij wie de buitenkant mooier is dan de inborst.<sup>14</sup> Ze willen het volk overtreffen in uiterlijke pracht, terwijl ze er in zeden voor onderdoen. Een vorst moet zijn volk veeleer zo aan zich binden dat de besten onder het volk de beste

mening over hem hebben. Hij moet worden gerespecteerd door diegenen die door iedereen worden geacht. Ook al is hij geen slechte vorst, hij zal gehaat worden als hij te toegeeflijk is voor wie door de massa worden gehaat. Haat en verachting bij zijn onderdanen moet een vorst te allen tijde voorkomen. Hij komt daarom het best zelf uit de regio die hij bestuurt, want het volk haat het vreemde en het nieuwe. De aanbeveling van Aristoteles dat de heerser die de haat van zijn onderdanen wil vermijden, al het hatelijke naar anderen moet toeschuiven en alles wat bijval geniet zelf moet doen, is daarbij klaarblijkelijk niet te veronachtzamen. Het belang van het beeld en de representatie zijn ook voor Erasmus een constante, net als voor Machiavelli. Enig realisme in de politiek is ook hem niet vreemd.

Natuurlijk is daarmee niets weerlegd van Erasmus' grondovertuiging dat het fundament van politieke autoriteit in de aanvaarding en de erkenning van de vorst door vrije onderdanen ligt. Historisch verworven territorium en erfopvolging zijn als zodanig geen fundament. Een vorst die zijn volk niet bestuurt verliest zijn recht op gezag. Erasmus' praktische aanbevelingen zijn niettemin als belangrijke reële strategieën van de machtsbeheersing bedoeld. Een vorst ontleent nu eenmaal niet rechtstreeks zijn gezag aan God: hij dient een menselijke behoefte aan gemeenschapsvorming. De contingentie van de geschiedenis en van het territorium doet zo haar intrede. De wisselvalligheid van de secundaire oorzakelijkheden, onderdanen die zelf met een vrije wil begiftigd zijn, treedt op de voorgrond.<sup>15</sup> Die perspectiefomslag op de politiek vanuit het volk eerder dan vanuit de heerser tekent het begin van de moderne tijd.

Machiavelli gaat wat dat betreft nog een stap verder. Hij rekent eenvoudig niet meer met de *causa prima* (God) in de politiek; die is voor ons onkenbaar. Wat rest is onze vrije wil en contingentie, verzinnebeeld als de wispelturige vrouw Fortuna. Beide hebben gelijke impact op ons

handelen. Voor Machiavelli is de wil van het volk zonder meer het nieuwe profetisme. Daarom is de stem van het volk – tegen een hardnekkig vertekend beeld in – ook voor Machiavelli uiterst belangrijk (*Il Principe*, 16 en 17 en *Discorsi*, I, 58). Ook hij heeft altijd volgehouden dat je niet *tegen* het volk kunt regeren, hoe moeilijk het ook is om *met* het volk te regeren. Het volk weet veelal niet wat het wil, maar het weet wel wat het *niet* wil. Het heeft juist in zijn onnadenkendheid een heilzame functie. Het voorkomt een halstarrige verdwazing en eierzucht van de heersers en het heeft nooit meer ellende aangericht dan vorsten.

Die eis van een brede machtsbasis in het volk is aan beide auteurs gemeenschappelijk, met dat verschil dat het bij Erasmus om respect en erkenning gaat, terwijl Machiavelli enkel een waarschuwing wil geven: als een vorst over de grens van het aanvaardbare gaat, slaan zijn kansen om. Machiavelli is net als Erasmus overtuigd van de groeiende bewustwording van het volk. De tijd is voorbij dat het volk zich laat vernederen door een elite die ‘met de oude adel van hun bloed’ pronkt, terwijl hun adel slechts in hun kleren zit. Ook de dreiging met de hel is verleden tijd:

Voor mensen als wij, die alleen maar angst kennen, angst voor de honger, voor de gevangenis, kan er en hoort er geen plaats voor angst voor de hel te zijn. Kijk maar hoe anderen aan de macht zijn gekomen en hun rijkdom hebben verworven: door list en geweld. Wat ze zich eenmaal door fraude en machtsmisbruik hebben toegeëigend weten ze gauw te versieren als de hen toekomende winst... Loyale dienaren blijven heel hun leven dienaar en eerlijke mensen blijven armoelijders. Alleen mensen zonder vrees en zonder god of gebod ontsnappen aan de slavernij. Alleen graaiers en fraudeurs ontsnappen aan de ellende.<sup>16</sup>

More uit in zijn *Utopia* op gelijkaardige wijze zijn verontwaardiging over een elite die de kleine schaapherder broodroofst door het ommuren van zijn territorium: ‘schapen



eten mensen'. Al heeft More zelf reserves bij het alternatief van een geheel gelijkgeschakelde maatschappij die hij in de *Utopia* schetst, hij beoogt er wel de ogen mee te openen voor de onrechtvaardige verhoudingen in de samenleving van zijn tijd. Wellicht waarschuwt hij, net als Machiavelli, de elite ervoor dat er met de bewustwording van het volk nieuwe tijden op komst zijn. Uiteindelijk hoopt hij dat ze dat zelf onder ogen willen zien. Machiavelli is echter geenszins overtuigd van een mogelijke morele mentaliteitsverandering bij de elite. Hij gelooft ook niet in opvoeding van het volk door opvoeding van de heersers. Hij heeft het klassieke humanisme en het christelijk platonisme van Ficino als mooie praatjes afgeschreven. Veeleer zullen en moeten beide geledingen – elite en volk – onophefbaar tegenover elkaar staan. Het risico bestaat voor beide geledingen dat de vrijheidsideologie omslaat in bandeloosheid, in roekeloze zelfvernietiging van een vorst en de adel, of in de anarchie van het volk. De structurele machtsdeling van het republikeinse regime moet dat voorkomen.

Onenigheid is en blijft voor Machiavelli de drijfveer van de republiek, met de aantekening dat ze alleen binnen een goed functionerend systeem van dwingende wetten productief en beheersbaar is. Doordat Machiavelli afstand neemt van het harmoniemodel en alle heil verwacht van een beheerste oppositie, brengt hij het republikeinse ideaal dichter bij het democratische meerpartijensysteem. Daarbij vertrouwt hij meer op de drijfveren van het volk dan op die van de heersers. Een vorst die alles kan realiseren wat hij beoogt komt in de waanzin terecht, terwijl een volk dat alles kan doen wat het verlangt, nooit alleen maar dwaze dingen doet (*Il Principe*, 9 en *Discorsi*, 1, 58). Dat is vooral omdat de ambitie van het volk, in tegenstelling tot die van heersers, slechts negatief is bepaald. Het volk wil niet overheerst worden, terwijl heersers en elite juist willen domineren en maar al te goed weten wat ze willen. De verlangens van het volk zijn daarom minder schadelijk voor de vrijheid omdat ze minder gefixeerd zijn.

Zowel Machiavelli als Erasmus huldigt de opvatting dat een zekere politieke onwil van het volk niet identiek is aan verdorvenheid. Ook al is er weinig reden om op de drijfveren van het volk te vertrouwen, toch kan men de volkswil niet negeren. Erasmus vat dat op als de opvoedbaarheid van het volk en hij gelooft in die zin in zijn natuurlijke vredelievendheid, omdat het altijd van alle oorlogen het slachtoffer is. Ook More toont zich daarvan overtuigd in zijn *Utopia*. Machiavelli is argwanender: vorst en volk zijn uit zichzelf even onbetrouwbaar. Ze houden elk vanuit hun eigen ambitie, die op zich vernietigend is, elkaar alleen maar in de greep.

### *De perspectiefomslag naar de gemeenschap*

Voor Erasmus is een vorst vóór alles de garant van het algemeen belang. Christelijk geïnspireerde politiek en religie zijn bondgenoten en beide pleitbezorgers van het algemeen belang en van het integrale humanisme, waarbij heel de mens in elke mens gerespecteerd wordt en waarbij niemand wordt gereduceerd tot zijn machtsaandeel. Een vorst die dit algemeen belang laat voorgaan zal er rekening mee moeten houden dat sommigen hem onverstandig noemen en hem verwijten dat hij te weinig heerser is. Maar het is belangrijker een rechtvaardig man naast zijn medemens te zijn dan een onrechtvaardige heerser. Als de vorst tegelijk een goed mens kan zijn, dan weet hij zijn opgave op de mooiste wijze te volbrengen. Als dat onmogelijk is, dan kan hij beter zijn heerschappij opgeven dan dat hij op grond daarvan een slecht mens zou worden.<sup>17</sup> Het algemeen belang is immers het hoogste goed, niet het welzijn van de vorst.

De verstandige en niet-gecorrumpeerde vorst is uiteindelijk niets anders dan een levende wet. De gemeenschap is er het beste aan toe met goede wetten onder een goede vorst, waarbij de vorst door allen gehoorzaamd wordt en

hij zelf aan de wetten gehoorzaamt. Dat is een perspectiefomslag ten opzichte van het premoderne recht, dat slechts een voorrecht van een stand was, gedecreteerd door het alleenrecht van een vorst, die het als gunst verleende naar eigen welbehagen: *Car tel est notre bon plaisir*. Het theologisch-politieke model, waarbij de vorst slechts de mediator is, die zelf onder het gezag van Christus staat, wordt hier vertaald in een juridisch model, waarin de vorst de wet wel decreteert, maar zelf aan het door hem gedecreteerde corpus van wetten onderworpen is. Reeds in de middeleeuwse traditie heet de christelijke vorst groter en kleiner dan zichzelf (*et maior et minor seipso*), want hij representeert Christus en hij is tegelijk diens dienaar. Evenzo is de vorst degene die de wet uitdrukt, maar die er ook aan onderworpen is.<sup>18</sup>

Een goede wet is niet wat de vorst bevalt, maar wat het gemeenschappelijke goed dient. Als een wet niet rechtvaardig en niet billijk is, als hij niet op het algemeen belang georiënteerd is, dan kan hij voor christenen geen wet zijn, en overigens ook niet voor niet-christenen. Erasmus onderkent daarmee een natuurrechtelijk kritisch-normatief moment in elk positief recht. Wetten kunnen hun grond nooit hebben in een decretisme van de feitelijke macht, zoals dat later bij Hobbes in de *Leviathan* wordt uitgedrukt onder de stelregel *auctoritas non veritas fecit legem*. Voor Erasmus bevelen wetten niet slechts (*ut jubeant*), ze onderrichten ook (*ut doceant*). Ze moeten eerder met argumenten dan met straffen van het kwaad afhouden. Het is niet oneigenlijk om hier het ideaal van de Verlichting in te herkennen en haar criterium van rechtvaardige wetgeving. De wetgever kan slechts datgene als wet uitvaardigen waaraan het volk in beginsel, wanneer het voldoende geïnformeerd wordt, zelf zijn goedkeuring moet kunnen geven. De wetgever is de bron van de verplichtingen die op grond van de wet ontstaan, maar hij is niet meer de bron van de wet zelf. De executieve macht gebiedt op grond van de wetgevende macht, die op de volkssoevereiniteit berust.

Wel blijft er bij Erasmus een platonische ondertoon doorklinken. Alle lagen van de bevolking zullen tot respect voor de wet moeten worden bewogen met de middelen die bij hun aard passen: de vooraanstaanden door hen op hun eergevoel aan te spreken, het gewone volk op materieel gewin of verlies, en er zal altijd een groep zijn die alleen met geweld valt te beheersen. Vorst en volk staan echter niet tegenover elkaar als hoofd en lichaam. De vorst valt veeleer met het hele lichaam samen en hij moet begrijpen hoeveel waardevoller de staatsgemeenschap is dan het ene hoofd. Er zal altijd een staat zijn, ook als er geen vorst is, maar een vorst kan zonder de staat niet bestaan. De staat sluit de vorst in, niet omgekeerd.

Erasmus wilde aldus zoveel mogelijk de machtsaanspraken van vorsten terugdringen en hij beroept zich daarvoor op een ethisch-sociaal en religieus eenheidsideaal dat door de gehele gemeenschap kan worden onderschreven. Dit integrale humanisme is ook een integrerend humanisme. De volledige menswaardigheid komt *alle* mensen toe. Dat bepleitte Dante al in zijn *De Monarchia*. De toeschouwers van de macht maken er voortaan integrerend deel van uit. Ze bepalen mede het beeld van het geheel: een corpus geregeerd door wetten, die ze kunnen begrijpen als de uitdrukking van het *bonum commune*. Het humanisme incorporeert elkeen in het grote corpus van de *humanitas*, de mensheid als geheel, en het schrijft in beginsel aan iedereen de kwalificaties toe die een volwaardig mens bepalen. Dat heeft een enorme utopische aantrekkingskracht en het universeel pacifisme van Erasmus is erop gegrond. Weliswaar ontbreekt hier nog in hoge mate het institutioneel-juridische kader om met voldoende politieke realiteitszin gestalte te kunnen geven aan dit ideaal; ditzelfde ideaal ligt wel aan de basis van onze traditie van de rechten van de mens, van het moderne volkenrecht, het inzetten van legers als bewakers van vrede eerder dan als oorlogsmachines, van het respect voor pacts en verdragen, van het gastrecht voor vreemden, dat Erasmus reeds in het slot van het

vijfde hoofdstuk van *Institutio Principis Christiani* expliciet noemt. Francesco de Vittoria, vriend en leerling van Erasmus, heeft in de thomistische traditie dit internationaal recht uitgewerkt.<sup>19</sup>

Voor Machiavelli ligt de enige oplossing om het eigenbelang en de ambitie van mensen te pareren exclusief in de kracht van wetten. Het zijn de wetten die mensen goed maken.<sup>20</sup> Wetten kunnen dus niet op de aanvaarding en het inzicht van de bevolking berusten. Bij Machiavelli ontbreekt de wereld van het recht als fundament, of het moest dat ene politieke recht zijn op leven in gemeenschap. Zowel de politieke efficiëntie als moraliteit is geheel verankerd in het gezag van goede wetten. Goede wetten zijn niet moreel gemotiveerd maar ze garanderen politieke stabiliteit, en dat is de basisvoorwaarde voor een mogelijk ethos van de enkeling. Het zelfbehoud van het maatschappelijk bestel (*mantenere lo stato*) is hier dus evengoed het grondmotief van de inzet. *Vivere civile* en *vivere politico* beogen het welzijn van alle mensen.<sup>21</sup> Ook Machiavelli is ervan overtuigd dat het goede te kunnen doen zonder iemand schade te moeten berokkenen het beste is. Men moet van het goede niet afwijken als dat mogelijk is. Toch moet men er het kwaad kunnen bijnemen als het niet anders kan voor het welzijn van de gemeenschap.<sup>22</sup> Hij vermeldt in *Il Principe* wel de hele codex van humanistische deugden zoals vrijgevigheid (hoofdstuk 16), eerder bemind dan gehaat zijn (17), je woord houden en contracten naleven (18), maar hij verbindt aan het onderscheid tussen wat mensen beweren en wat ze feitelijk doen de waarschuwing dat je jezelf te gronde richt als je zelf de norm naleeft in een wereld die dat niet doet. Hij is er dus van overtuigd dat de norm niet altijd kan worden gerespecteerd en hij zou het geheel oneens zijn met Erasmus dat een vorst dan maar beter een goed mens kan zijn en zijn heerschappij opgeven als hij daartoe door omstandigheden wordt gedwongen. Het is bij Machiavelli omgekeerd. Men zal gedwongen worden tot wat ondeugd

heet, maar het zijn die ondeugden die je zullen toelaten te regeren.<sup>23</sup> De ware politieke virtuositeit zal er dus in bestaan van de nood een deugd te maken en zich, door de omstandigheden gedwongen, van een nieuwe waarden- en deugdcodex te voorzien.

Naast het feit dat hij elke mogelijkheid uitsluit dat christendom en politiek samengaan, distantieert Machiavelli zich ook van zijn Florentijnse tijdgenoten in die zin dat hij de onenigheid van de maatschappelijke geledingen onderling een van de meest productieve krachten van de republiek acht en de beste weg om ieders welzijn te garanderen: 'Ik beweer dat alle wetten welke de vrijheid ten goed komen slechts ontstaan uit de oppositie van twee partijen, een partij van de elite en een van het volk' (*Discorsi*, I, 4). Dat staat lijnrecht tegenover het harmoniemodel van Erasmus. Nieuwe wetten doen gelden met geweld is beter dan wetteloosheid.

Argwaan ten opzichte van de ongekwalificeerde volkswil betekent evenwel niet de negatie van de wil van het volk. Met de twijfel aan het harmoniemodel en aan de door een gemeenschappelijk ideaal gedreven *res publica*, beoogt Machiavelli niet een politiek van het meest individualistische liberalisme. Zijn vrijheidsconcept is niet dat van een corporatistische vrijheid van de gemeenschap zelf, maar ook niet de louter contractuele vrijheid van het liberalisme. De republikeinse vrijheid heeft wel degelijk de collectieve ambitie van het *vivere civile* in gemeenschap, ook al drijft ze op tweedracht. Ze cultiveert de politieke gemeenschap, ook al is die niet op individuele rechten of belangen gegrond.<sup>24</sup> Anderzijds is het natuurlijke eenheidsproject van de antiek-christelijk geïnspireerde staat, zoals dat bij Erasmus nog functioneert, radicaal gebroken. Het kan slechts door dwingende wetten worden in stand gehouden en moet voortdurend heringericht worden op basis van steeds weer veranderende tegenstellingen in de maatschappij. De contestatie van de wet komt de wet ten goede.

Ook voor de huidige samenleving is er geen unieke fundering meer denkbaar. Wij constateren niet alleen dat ethiek en politiek elkaar niet dekken, maar dat zowel de ethiek als de politiek zelf ook weer door een veelheid van legitimerende verhalen in de samenleving wordt beheerst. Het gewicht van de buitenstaander blijft in beide werelden een onbeheersbare machtsfactor. In die zin is het Machiavelli, en niet Erasmus, die met zijn acceptatie van deze onophefbaar versplinterde macht het perspectief op onze moderne democratie heeft geopend. J.L. Nancy typeert de politieke opgave in de moderne democratie als het met elkaar delen van de verdeeldheid (*partager le partage*).<sup>25</sup>

Erasmus en Machiavelli moeten echter niet worden opgevoerd als idealisme tegenover pragmatisch realisme, zoals dat expliciet gebeurt bij Stefan Zweig.<sup>26</sup> Deze schetst het Erasmiaanse politieke erfgoed in scherp contrast tot de visie van Machiavelli, die zich met haar verheerlijking van de macht als geweld in de geschiedenis zou hebben opgedrongen. Macht en recht zijn evenwel geen oppositie.<sup>27</sup> De politiek vaart er wel bij wanneer ze zich op openbaarheid van bestuur en publiek recht beroept. Wanneer ze haar kracht aan het beginsel van universaliseerbaarheid, en dus van politieke openheid ontleent, kan ze burgers des te beter overtuigen van haar doelstellingen, naarmate iedereen ook inzicht heeft in de motieven die het beleid bepalen. Doelstellingen die iedereen kan billijken als nastrevenswaardig, zullen ook gemakkelijker worden gerealiseerd. Machiavelli heeft aan Erasmus' eis van wettelijke algemene geldigheid en openbaarheid alleen de beste strategie toegevoegd om dat ook te bereiken: de structurele oppositie van meerdere partijen in het publieke debat. Dit zal uiteindelijk ook More's prudente suggestie zijn in de *Utopia*: een pleidooi noch voor het gelijk van de utopische staat, noch voor de conservatieve behoudsgezindheid van de eigen tijd. De mogelijke consensus staat ter discussie, maar de cultuur van het publieke debat is wat hij verhoopt, en dit dan niet alleen in de republiek der letteren van de humanisten, maar ook aan de hoven van de vorsten.

## Het belang van beeldvorming

‘Wat belet ons in de plaats van vorsten toneelspelers te nemen die – met dezelfde waardigheidstekens omhangen – de politieke scène betreden’, vraagt Erasmus zich af.<sup>28</sup> Alles in de politiek komt er klaarblijkelijk op neer goed over te komen en de beeldvorming omtrent jezelf te beheersen door het gewenste beeld zelf op te dringen (*imaginem proponere, fingere*). Klaarblijkelijk kan dat alleen bewerkt worden met dezelfde middelen die slechte mensen aanwenden. Het is een kwestie van representatie. Ook een goede vorst moet een openbaar en publiek leven hebben, hij moet onder het volk verschijnen. Hij moet zich laten zien. Hij moet erop letten dat hij in alles wat hij zegt en doet door het volk gezien en gekend is<sup>29</sup> en dat hij in zijn doen en laten het volk verheft. De techniek van de Perzische heersers om zich aan het oog van het volk te onttrekken, in de hoop zo te fascineren en voor groot gehouden te worden, slaat om in misprijzen wanneer het volk, als het van zijn heersers dan toch eens iets te zien krijgt, alleen maar barbaarse pronkzucht en rijkdom ziet (*Institutio Principis Christiani*, x). Let op wat je laat zien, is de aanbeveling. Je bent wat je verbeeldt.

In de politiek is het effect van een handeling belangrijker dan de intentie. Beelden produceren namelijk hun eigen werkelijkheid. Daarvan zijn bij Machiavelli schrikwekkende voorbeelden te vinden, onder andere in de lofprijzing van Cesare Borgia (*Il Principe*, 7). Maar de verbeelding bezweert ook vormen van geweld. Zo wist Francesco Soderini, bisschop van Volterra, toevallig op bezoek bij zijn broer in Florence, een vijandige gewapende bende die het huis dreigde te plunderen te bezweren door hen in volbischoppelijk ornaat tegemoet te treden. Zijn indrukwekkende verschijning en zijn woorden volstonden om de meute te doen afdruipeu (*Discorsi*, I, 54).

We lezen het allemaal ook bij Erasmus, niet alleen in



zijn vorstenspiegel, maar vooral in zijn spiegel der dwaasheid, de *Lof der zotheid*. Daar laat hij zien dat hij het feitelijke machtsspel doorziet. Wat we daar lezen, staat als aanbeveling lijnrecht tegenover zijn verheven vorstenspiegel, maar beide tonen het belang van de beeldwerking. Vleierij is zeer efficiënt. Ze verleidt de jeugd te gaan studeren. Ze vrolijkt oude mensen op en ze geeft wijze raad aan vorsten zonder hen te beledigen. Ook al word je zo wel bedrogen, dat is toch te verkiezen boven niet bedrogen worden, want ons geluk is uiteindelijk enkel en alleen afhankelijk van hoe we de wereld om ons heen zien. Aangezien we in veel gevallen toch niet weten hoe de dingen zijn, is het nog het beste bij gebrek aan vaste grond te doen alsof. Dit spiegelend effect van ernstige aanbevelingen en carnavaleske zotternij is de *Utopia* van More niet vreemd.

Machtsbeheersing is dus eigenlijk beheersing van de beeldvorming van de macht. Het succes van die beeldvorming heeft alles te maken met de kansen die ze heeft om zowel bij bondgenoten als tegenstanders, zowel bij heersers als bij onderworpenen ingang te vinden. De invloed van de mens op de mens krijgt vorm veeleer door overtuigingskracht dan door bruut geweld; en wanneer je er iemand toe kunt verleiden om zich vrijwillig binnen het aangeboden perspectief op te stellen heb je meer bereikt dan welke dwang dan ook vermag. Machiavelli en Erasmus zijn het hierover eens. Het was ook de overtuiging van More.

De kritische geest van Erasmus is dikwijls in verband gebracht met de overtuiging van de Verlichting. Men wijst daarvoor zowel op zijn contestatie van gevestigde machten en gewoonten als op zijn geloof in de rede als het machtigste verzetwapen. Met dat geloof hangt ook zijn besef van het belang van de bewerking van de publieke opinie samen. Wie over meer informatie beschikt, wie de berichtgeving beheerst, heeft ook meer macht omdat zowel de macht als de informatie in grote mate door beheerkunde en door goed management wordt bepaald. Voor de

negentiende-eeuwse geschiedschrijver Leopold von Ranke is Erasmus dan ook vooral een publicist, handig in de vin-nige onmiddellijke replek, en een meester in het bespelen van de publieke opinie.<sup>30</sup>

De humanistische renaissance is zichzelf klaarblijkelijk bewust van het feit dat de beeldvorming in grote mate de toegang tot de werkelijkheid bepaalt en dat de aan haar voorafgaande ordening van de wereld daarom alleen kan worden veranderd wanneer de standaardlectuur van de in-terpretatieve code van de wereld kan worden doorbroken. Ze krijgt oog voor de ideologische werking van de legiti-merende verhalen. Ook More constateert dat de waarheid ter discussie staat: *veritas in questionem venit*. Erasmus en Machiavelli zijn ervan overtuigd dat de zoektocht naar de waarheid een onderneming van lange adem is. Erasmus becommentarieerde in zijn *Adagium Veritas filia temporis* de uitspraak van Aulus Gellius dat de waarheid de doch-ter van de tijd is, en de spreuk van Tertullianus dat de tijd alles openbaar maakt (*tempus omnia revelat*). Machiavelli huldigt in zijn *Discorsi* dezelfde overtuiging: de tijd is de vader van alle waarheid en brengt alles aan het licht (*Discorsi*, I, 3).

Tot op de dag van vandaag is de door de renaissance ge-opeude interpretatieve toegang tot de werkelijkheid niet opnieuw gesloten, ondanks het verzet hiertegen niet al-leen van de totalitaire regimes van de twintigste eeuw, maar ook van de hedendaagse pseudoreligieuze, terroris-tische bewegingen. De kritische geesten van de opkomen-de moderniteit hebben dezelfde ideologiekritische over-tuiging bij hun tijdgenoten willen overbrengen.<sup>31</sup> Ze zijn ervan overtuigd dat de waarheid uit zichzelf op den duur een bevrijdende kracht heeft, maar dat de verheling ervan dan wel permanent onthuld moet worden. Het recht op de waarheid omtrent de politieke werkelijkheid begrijpen ze als de plicht om telkens weer alle vormen van ideologische

afscherming te doorbreken en als de opgave om de waarheid voor de toekomst altijd weer op nieuwe wijze te heroveren. Ze verlaten de overtuiging van een in zichzelf rustende objectieve waarheid zonder in de illusie van de totale maakbaarheid van de werkelijkheid te vervallen – Fortuna en gewoonte hebben immers de helft van ons bestaan in handen. De kritische geesten manipuleren de perspectiefwisseling om de waarheid te benaderen. Ze verkennen de spiegelbeelden van de macht vanuit een moreel en machts-politiek perspectief en beschouwen volk en elite als de spiegelende krachten die de samenleving gestalte geven. Verheven doctrines en gekkernij spiegelen elkaar als strategie. De kritische geesten van de opkomende moderniteit zijn niet dogmatisch maar vervallen ook niet in cynisme of scepticisme. Ze hebben voldoende zelfkritiek om niet in zelfgenoegzaamheid te vervallen, maar ze hebben ook voldoende intellectuele trots om met eender wie het debat aan te gaan. Ze hebben besef van de gespletenheid van de maatschappij. Ze moeten zich tegen een tegenpartij profileren. Ze kunnen zich niet bij een unieke afgesloten leerstelling neerleggen, en geloven in de subversieve kracht van een levendige traditie tegenover de verstarde en schijnbaar onbetwistbare kreten van de dag en de waan van de eigen tijd. De kritische geesten zijn *middle class* burgers zonder titel of erfrechtelijk prestige. Ze veroveren zelf hun identiteit in geschrift, in taal en in de representatie van zichzelf.<sup>32</sup> Ze begrijpen dat ze zelf een veelheid in zich bergen op cultureel en maatschappelijk vlak, kritisch en al of niet religieus, nationaal en tegelijk lid van een grensoverschrijdende republiek der letteren.

De kritische geesten van de opkomende moderniteit, ze zijn als kritische spiegels onmisbaar voor iedere macht die niet het risico wil lopen om zich in zelfgenoegzaamheid te verstrikken. Toch is het even vanzelfsprekend dat ze juist om die reden nooit werden en ook nooit zullen worden vertrouwd door eender welke gevestigde macht. De kritische geesten zijn dissidenten die door de heer-

sende machten worden gewantrouwd, verbannen en desnoods geëlimineerd.

NOTEN

- 1 Thomas More, *Utopia* als: E. Surtz en J.H. Hexter (ed.), *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 1v, Yale University Press, New Haven en Londen 1965.  
Erasmus, *Institutio Principis Christiani* (hierna: IPC) in: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften* (G. Christian), Band v, WBG, Darmstadt 1990; *The Education of a Christian Prince* (L. Jardine), Cambridge University Press, Cambridge 1997; *The Adages of Erasmus* (W. Barker), Toronto University Press, Toronto 2001.  
Machiavelli, *Il Principe*, Rizzoli, Milaan 1950; *De Heerser* (F. van Dooren), Athenaeum – Polak & Van Genneep, Amsterdam 1976; *Discorsi. Gedachten over Staat en Politiek* (P. van Heck), Ambo, Amsterdam 1997.
- 2 J. Huizinga, *Erasmus*, Ad Donker, Rotterdam 1987.
- 3 Quentin Skinner noemt Erasmus wel een paar keer in zijn *The Foundations of Modern Political Thought* (vol. 1: *The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 1978) en in zijn bijdrage ‘Political Philosophy’ in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (C.B. Schmitt & Q. Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988), maar hij gaat op geen enkel moment inhoudelijk in op diens betoog. Vgl. P. Smith, *Erasmus*, Harper and Brothers, New York en Londen 1923, p. 196 en 199; J. McConica, *Erasmus*, Oxford University Press, Oxford 1991, p. 82.
- 4 ‘*Omnia debet patria bono principi. Ad corrigendos populi mores (...) principis incorrupta vita. A cuius unius virtute publica dependeat felicitas.*’ IPC, I.
- 5 E.H.W. Kantorowicz, *The King’s two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957.

- 6 M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, Parijs 1995, p. 158 e.v. Over de bronnen van Erasmus in IPC: zie de 'Introduction' in: Lester K. Born (vert. en ed.), *Desiderius Erasmus. The Education of a Christian Prince*, New York 1936.
- 7 Ik volg hierin de analyses van Claude Lefort, *Machiavel. Le Travail de l'Oeuvre*, Gallimard, Parijs 1972.
- 8 'mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa.' *Il Principe*, 15.
- 9 F. Guicciardini, *Ricordi. Conseils et avertissements en matière politique et privée*, Ivrea, Parijs 1998; F. Guicciardini, *Histoire d'Italie (1492-1534)*, Robert Laffont, Parijs. Erasmus is meer verwant aan Guicciardini, die weliswaar even antiklerikaal is als Machiavelli en zich evenals deze tegen Savonarola keert, maar wel net als Erasmus een verinnerlijking van het christendom voorstaat.
- 10 L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Glencoe 1958.
- 11 'Infimis etiam sensum esse communem.' IPC, VI.
- 12 Preserved Smith suggereert dat de auteur van de geciteerde passages uit de *Adagia* in staat zou zijn geweest een revolutie te leiden ware de tijd er rijp voor geweest en ware zijn karakter in daden even beslist als stoutmoedig als in de beschouwingen. E. Constantinescu-Bagdat spreekt zelfs van een pleidooi voor volkssoevereiniteit bij Erasmus. E. Constantinescu-Bagdat, *La querelle de la paix d'Erasmus*, PUF, Parijs 1924, p. 86.
- 13 'consensus enim principem facit'. IPC, I.
- 14 Zie onder andere Erasme, *Les Silènes d'Alcibiade*, vertaald, ingeleid en van noten voorzien door J.C. Margolin, *Belles Lettres*, Parijs 1998.
- 15 P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au xv<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Parijs 1969, p. 96 e.v.
- 16 Machiavel, *Histoires Florentines*, III, XIII in: *Oeuvres complètes*, Gallimard, Parijs 1952, p. 1089-1090.
- 17 'Ut malis esse vir justus quam princeps injustus. Simil esse princeps et vir bonus.' IPC, I.

- 18 De vorst is 'auctor iuris', maar 'lex facit regem'. Zie hierover Kantorowicz, *The King's two Bodies*.
- 19 Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, p. 136-137.
- 20 'le leggi gli fanno buoni'. *Discorsi*, I, 1.
- 21 'facere bene alla università delli uomini'. *Il Principe*, 26.
- 22 'non partirsi dalbene, potendo, ma sapere entrare nel malo, necessitato'. *Il Principe*, 18.
- 23 'vizii che lo fanno regnare'. *Il Principe*, 16.
- 24 Q. Skinner, 'The republican ideal of political liberty', in: G. Bock, Q. Skinner en M. Viroli (ed.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 293-309; Q. Skinner, 'Two Concepts of Citizenship', in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 1993, 3, p. 403-419.
- 25 J.L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, C. Bourgois, Parijs 1987.
- 26 In 1935 publiceert hij in Wenen zijn *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam* tegen de achtergrond van de opmars van Hitler. In een brief aan Klaus Mann (Salzburg, 15 mei 1933) omschrijft hij zijn project als een verdediging van de humaniteit, maar hij noemt het ook een hymne aan een nederlaag tegenover de feiten.
- 27 In zijn opmerkelijke annexen bij *De eeuwige vrede* heeft Kant erop gewezen dat de ethiek niet alleen niet tegengesteld is aan de politiek, maar als normatief ideaal juist de intrinsieke rationaliteit van de politiek zelf dient. De morele eis van algemene geldigheid laat politieke openbaarheid toe, bijvoorbeeld door kleine kuiperijen en heimelijke strategieën te ontkrachten.
- 28 'Tragoediarum histriones pro regibus haberi'. *IPC*, I.
- 29 'ab omnibus observari cognoscique'. *IPC*, VI.
- 30 B. Mansfield, *Man On his Own. Interpretations of Erasmus 1750-1920*, Toronto University Press, Toronto 1992, p. 124 e.v.
- 31 J.C. Margolin, *Erasme. Précepteur de L'Europe*, Julliard, Parijs 1995, p. 278-279; M. Fumaroli, *La République des Lettres*, Gallimard, Parijs 2015.

- 32 S. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago University Press, Chicago 2005, p. 11-73 ('At the Table of the Great: More's Self-Fashioning and Self-Cancellation').