

## Thomas Hobbes. De ik-gerichtheid van de politieke filosofie

Kinneging, Andreas; Colette, Maarten; De Hert, Paul

*Publication date:*  
2019

*License:*  
Other

*Document Version:*  
Final published version

[Link to publication](#)

*Citation for published version (APA):*  
Kinneking, A., Colette, M., & De Hert, P. (editors) (2019). *Thomas Hobbes. De ik-gerichtheid van de politieke filosofie*. Budel: Damon.

### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

# Thomas Hobbes

**De ik-gerichtheid van de politieke filosofie**

*Andreas Kinneging, Maarten Colette en Paul de Hert (red.)*

# Inhoudsopgave

Redactioneel	7
Een in eigen land nooit geëerde Profeet <i>Andreas Kinneging</i>	9
De religieuze burgeroorlog als denkkader en de politieke neutralisering van godsdienst bij Thomas Hobbes <i>Jean-Marc Piret</i>	27
<i>Ad Mortem</i> . Thomas Hobbes en Carl Schmitt over het zelfoffer voor de staat <i>Theo W.A. de Wit</i>	65
Kan een sterfelijke god machten delen? Hobbes over juridische, religieuze en wetenschappelijke autoriteitsaanspraken <i>Niels van Dijk</i>	81
Vrijheid, autoriteit en contract: hoe Hobbes' filosofie van de vrijheid leidt tot een grenzeloos rechtspositivisme <i>Xavier Meulders</i>	107
Zonder vrije wil toch verantwoordelijk <i>Rob Wiche</i>	130
Naakt binnenstappen met het sociaal contract? Hobbes' actuele strafrechtelijke inzichten nuanceren het absolutistische beeld <i>Paul de Hert en Maarten Colette</i>	152
Hobbes and the Common Law <i>Caroline Laske</i>	208
Hobbes en het klassieke vroegmoderne volkenrecht: haat en liefde? <i>Frederik Dhondt</i>	232

Hobbes, Volney en Tocqueville. De natuurstaat, Amerikaanse indianen en theorievorming in de sociale wetenschappen <i>Michel Huysseune</i>	257
Hegels kritiek op Hobbes. Idealisme versus materialisme <i>Bart Labuschagne</i>	284
Een 'uitzonderlijke' tekst: Hobbes' vertaling van Aristoteles' <i>Retorica</i> <i>Emma Cohen de Lara</i>	308
De natuurlijke ordening van de ziel des mensen volgens Aristoteles en Hobbes <i>Hakan Külcü</i>	328
Over de auteurs	357
Eerder verschenen in de reeks van De Debatten	361

# Een in eigen land nooit geëerde Profeet

*Andreas Kinneging*

## 1. Inleiding

Thomas Hobbes (1588-1679) is één van de eerste en voornaamste intellectuele grondleggers van de moderne denken. Daarover is heel weinig verschil van inzicht. Alle latere grondleggers van de moderne denken bouwen voort op zijn werk, ook als ze zijn werk afwijzen, zoals Rousseau (1712-1778) en Kant (1724-1804), die de grondleggers zijn van een tweede, alternatieve versie van het moderne denken, die soms Romantiek wordt genoemd en soms anders, bijvoorbeeld postmodernisme. De variant van de moderne denken waartegen de Romantiek ageert, wordt dikwijls Verlichtingsdenken genoemd. De moderne wereld, de moderniteit, is een product van het denken van Verlichting en Romantiek. Hobbes is één van de voornaamste architecten van het Verlichtingsdenken en dus van de moderne wereld.

Het moderne denken is volstrekt anders dan het traditionele denken. Het één staat in veel opzichten haaks op het andere. Ze zijn in veel opzichten aan elkaar tegengesteld. De moderne en de traditionele wereld dus ook. Want de wereld is altijd het resultaat van het denken. Een goed begrip van Hobbes' plaats in de intellectuele geschiedenis vereist dat zijn denken wordt afgezet tegen het traditionele denken, in het bijzonder tegen Plato en Aristoteles, die de rots zijn waarop de Traditie is gebouwd. Dan pas wordt het wereldhistorische belang ervan duidelijk. Dat is dan ook wat dit hoofdstuk in de eerste plaats wil bieden: een vergelijking van Hobbes met het traditionele denken. Aan het eind wordt echter ook ingegaan op de tweede variant van het moderne denken, de Romantiek, omdat die in zekere zin ook een kind van Hobbes was, juist omdat ze zich tegen hem en zijn volgelingen afzet.

## 2. Hobbes' Metafysica

Hobbes gaat ervan uit dat de wereld, het zijnde, niets anders en niets meer is dan materie in beweging. Hij is een materialist. De gehele werkelijkheid, alles wat er is, is stoffelijk. Die stoffelijkheid is in voortdurende beweging. Alles is anders en aan permanente verandering onderhevig, van het allergrootste tot en met het allerkleinste. *Panta rhei, ouden menei*. Die veranderingen zijn niet toevallig. Ze zijn causaal bepaald. Alles in de wereld heeft een oorzaak en is dus causaal gedetermineerd. Deze materiële, causaal

gedetermineerde wereld is kenbaar via de zintuigen. Al onze kennis is in eerste instantie zintuigelijke i.e. empirische kennis. Dat wil zeggen: alle kennis is terug te voeren op zintuigelijke indrukken. Het verstand voegt deze indrukken samen. Aldus ontstaan abstracte, algemene begrippen. Deze reflecteren zelf niets in de werkelijkheid. Het zijn slechts door de mens gegeven enkelvoudige namen, om een veelvoudige empirische werkelijkheid op basis van gelijkenissen te ordenen in onze geest. Ergo: Hobbes is materialist, determinist, empiricist en nominalist.

In de strikte vorm en samenhang waarin deze door Hobbes worden gepresenteerd, was deze opvatting een *novum*. Vóór Hobbes had nog geen mens in Europa zoiets verdedigd.<sup>1</sup> Tegenwoordig is het een wijdverbreide metafysica, in het Westen zelfs de meest wijdverbreide en dominante. Hobbes is de Mozes, of zo men wil de Plato van het moderne denken.

Hoe radicaal Hobbes was, wordt pas duidelijk als men zijn opvattingen vergelijkt met de traditionele, die maatgevend zijn verwoord door Plato en Aristoteles. De wereld, het zijn, is volgens dezen niet louter materie in beweging. Het is slechts een deel van de wereld dat een zodanig karakter heeft. Behalve de materie bestaan er ook immateriële, geestelijke zijnden, te weten Ideeën (Plato) dan wel Vormen (Aristoteles). Deze immateriële zijnden zijn niet veranderlijk, maar juist altijd en overal gelijk aan zichzelf. Deze Ideeën/Vormen maken de materiële zijnden tot wat ze wezenlijk zijn. Zij zijn de wezensoorzaak (*causa formalis*) van de materiële zijnden. Men kan ook zeggen: hun vaste natuur, want de wezensoorzaak (*eidos*) is de vaste natuur (*fysis*) van een zijnde. Een voorbeeld. De materiële werkelijkheid bevat zijnden die mensen worden genoemd. Die zijn allemaal anders. Bovendien veranderen ze ook nog eens voortdurend. Toch noemen we ze allemaal mens. Dat is omdat ze allemaal delen in de vaste, onveranderlijke menselijke natuur. Vast en onveranderlijk wil zeggen algemeen, universeel. Het algemene en universele bestaat dus in deze opvatting. Het bestaat zelfs in veel hogere mate dan de materiële werkelijkheid, omdat de laatste voortdurend verandert en materiële zijnden dus geen vast zijn hebben, maar slechts een voortdurend worden. Dit 'realisme' is het tegenovergestelde van Hobbes' nominalisme, dat juist stelt dat uitsluitend individuele, veranderlijke zijnden bestaan. En ook kennistheoretisch is er sprake van een tegenstelling. Waar Hobbes meent dat kennis uitsluitend gebaseerd kan zijn op de zintuigen, stelt de Traditie dat zintuigelijke kennis de minste kennis is, omdat ze slechts de materiële veranderlijkheid in ogenschouw neemt en dus nooit iets oplevert wat echt, blijvend waar is. Echte kennis is

1 De overeenkomsten met zekere sofistieke en epicurische opvattingen uit de Oudheid zijn natuurlijk groot. Zie verder onder.

kennis van de immateriële en dus niet empirisch waarneembare Ideeën/Vormen. Die kennis is slechts te verwerven middels het verstand, dat de natuur der dingen op kan sporen door juist van zintuigelijke indrukken te abstraheren. Tegenover Hobbes' empiricisme staat dus het rationalisme van de Traditie.

Materialisme, causaal determinisme, empiricisme en nominalisme zijn kenmerkend voor Hobbes en —in zijn navolging— van een stroom in het moderne denken die tegenwoordig de Westerse wereld domineert. Daartegenover staat de Traditie. Deze is niet materialistisch, maar dualistisch (lichaam en ziel, stof en vorm, materie en Idee), essentialistisch in de zin dat ze uitgaat van een wezenlijke natuur der dingen, rationalistisch in de zin dat ze meent dat het verstand toegang heeft tot wezenlijke waarheden, die we via de zintuigen nimmer op het spoor kunnen komen, en ten slotte 'realistisch', in de zin dat ze meent dat abstracte, algemene begrippen, als ze kloppen, een werkelijk deel van de realiteit onder woorden brengen. Hobbes' breuk met de traditionele metafysica is radicaal. Ze tracht deze met wortel en tak uit te roeien.

Een caveat. Hobbes was een revolutionair, een vernieuwer. Zijn denken was een omwenteling. Maar dat betekent niet dat in zijn denken niets te herkennen valt van eerderen, van voorlopers. Het realisme stond al in de veertiende eeuw onder kritiek van de *via moderna* in de theologie, waarvan Ockham de voornaamste vertegenwoordiger is en waarvan de Reformatie in zekere zin een uitloper is. Daar ligt ook de oorsprong van het moderne nominalisme. Materialisme, causaal determinisme en empiricisme zijn op deze of gene wijze de uitgangspunten van de natuurwetenschappelijke revolutie, verbonden met onder andere de naam Galilei. Hobbes had schouders om op te staan, zoals iedereen.<sup>2</sup> Maar dat betekent niet dat men hem kan laten verdwijnen in de intellectuele 'context'. Hobbes is een groot denker, één van de allergrootste zelfs. Zulke denkers worden minder gevormd door de intellectuele context dan gewone stervelingen. Ze vormen die context vooral.

### 3. Hobbes' politieke filosofie

Hobbes' metafysica staat haaks op de traditionele metafysica. Maar zijn belangstelling is niet zozeer metafysisch als wel politiek filosofisch. De

2 Richard Peters, *Hobbes*, Penguin 1956, wordt algemeen als één van de beste Engelstalige boeken over Hobbes' filosofie beschouwd. Zie ook A.P. Martinich, *Hobbes, a biography*, Cambridge University Press 1999; Leo Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press 1953, pp.165-201; Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, Profil Verlag 2014 (1896).

# *Ad Mortem.* Carl Schmitt en Thomas Hobbes over het zelfoffer voor de staat

Theo W.A. de Wit

## 1. De inzet van het debat

Al vanaf de jaren dertig van de vorige eeuw wordt door politiek filosofen de vraag opgeworpen of het politieke denken van de jurist Carl Schmitt (1888–1985) kan worden begrepen als een (trouwe of eigenzinnige) voortzetting van dat van Thomas Hobbes. Zeker is dat Schmitt zelf grote bewondering had voor de vroegmoderne theoreticus Hobbes en diverse malen over hem publiceerde.<sup>1</sup> De inzet van deze discussie is hoog. Schmitt werd na de Tweede Wereldoorlog lange tijd vooral herinnerd als de staatstheoreticus die de nationaalsocialistische revolutie na Hitlers machtsovername in 1933 actief steunde en van een juridische legitimatie voorzag.<sup>2</sup> En wanneer er inderdaad een rechte lijn getrokken kan worden tussen de auteur van de *Leviathan*, Hobbes' naam voor de oppermachtige staat die – zoals op de voorpagina van dit werk is te zien – is samengesteld uit talloze kleine mensen én de 'kroonjurist van het Derde Rijk' (zoals Schmitt regelmatig is genoemd), dan valt er ook een schaduw over Hobbes' oeuvre. Na Mussolini, Hitler en Stalin (ook Franco verdient hier vermelding) werd de vraag urgent, hoe de ontwikkeling van de moderne naar een totalitaire staat mogelijk was geweest. In zo'n totalitaire staat, zo vatte Hobbes-kenner Luc Foisneau samen, 'werden individuen beschouwd als elementen van een klasse of als cellen van een organisme waaraan deze niet als individuen begiftigd met rechten bijdroegen maar als functionele onderdelen die zo nodig ook geofferd werden.'<sup>3</sup>

1 Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg 1938; id., 'Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes', in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 1936/1937, 30/4, pp. 158–168; id., 'Dreihundert Jahre Leviathan', in *Universitas* 1950, 5/5, pp. 523–528; id., 'Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neueren Leviathan-Interpretationen', in *Der Staat* 1965, 4/1, pp. 51–69.

2 Bernd Rüthers, *Carl Schmitt im Dritten Reich. Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung?*, 2. Erweiterte Auflage, München, Verlag C.H.Beck, 1990.

3 Luc Foisneau, 'Introduction: Hobbes between Enlightenment and Darkness', in Luc Foisneau, Jean-Christophe Merle en Tom Sorell (eds.), *Leviathan Between the Wars. Hobbes*



En – zo vroegen sommigen zich reeds in het interbellum af – dienden die talloze kleine mensen die in het lichaam van de Leviathan waren geïncorporeerd niet te worden begrepen als een dreigende anticipatie op wat in de twintigste eeuw werkelijkheid zou worden – dus als leden van een fascistische, nazistische of stalinistische staat? Foisneau betitelt een dergelijke historiografie van de totalitaire staat als de ‘Leviathan-illusie’ die centrale aspecten van Hobbes staatsconceptie buiten beschouwing laat en daarom verworpen dient te worden. Terecht, zo meen ik.

Eén aspect van deze hele discussie zal in deze bijdrage centraal staan, het werd door Foisneau terloops al genoemd: het zelfoffer voor de staat. Wanneer we inzoomen op de opvattingen van Schmitt en Hobbes over de vraag of burgers in uitzonderlijke situaties zoals een oorlog met een buitenlandse vijand bereid moeten zijn met inzet van hun eigen leven de staat te verdedigen, ontdekken we inderdaad een belangrijk verschil tussen beide auteurs. Dit verschil opent mijns inziens zelfs twee verschillende politieke en geestelijke universa over de omgang met gewelddadige conflicten tussen staten en tussen groepen binnen staten. Ik begin met Schmitts opvatting over het zelfoffer voor de staat (§ 2) en zal vervolgens vaststellen dat hij zich ten onrechte beroept op Hobbes (§ 3). Ik eindig, vanzelfsprekend geheel op eigen verantwoordelijkheid, met een actualisering van de tegenstelling tussen een Hobbesiaanse en een Schmittiaanse houding ten opzichte van (wereld)conflicten (§ 4).

## 2. Carl Schmitt: doden en sterven voor de ‘eigen bestaanswijze’

Op het eerste gezicht levert Schmitt in zijn geschrift *Der Begriff des Politischen* (1932) een Hegeliaanse,<sup>4</sup> ‘etatistische’ verdediging van het offer van het leven voor de politieke gemeenschap, en dit reeds vanaf de helft van de jaren twintig in de Republiek van Weimar.<sup>5</sup> In de centrale vijfde

<sup>3</sup> *Impact on Early Twentieth Century Political Philosophie*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2005, pp. 11-20; 11.

4 Ik herneem hier in bewerkte vorm gedeelten van een eerdere tekst: Theo de Wit, ‘Pro Patria Mori. De actualiteit van een politiek-theologisch vraagstuk’, in *Tijdschrift voor Theologie* 2015, 55/2, pp. 123-146; vooral 129 e.v. Zie voor Hegels rechtvaardiging van het offer van burgers voor de natiestaat: Peter Jonkers, ‘Justifying Sacrifice’, in *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 50 (2008), pp. 313-329.

5 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 1963. In 1927 verscheen de eerste versie van deze tekst als artikel in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 58/1, pp. 1-33. Ik zal meestal citeren uit de Nederlandse vertaling van de tekst van 1963: *Het begrip politiek* (Vert. B. Kerkhof/G. Kwaad, met een inleiding van T.W.A. de Wit), Amsterdam 2001, hier p. 78 en p. 81. Zie ook Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1921.

paragraaf van dit traktaat over het politieke (*Das Politische*) dat getiteld is ‘De beslissing over oorlog en vijand’ lezen we bijvoorbeeld:

“De staat als de maatgevende politieke eenheid heeft een ontzaglijke bevoegdheid in zich geconcentreerd: de mogelijkheid om oorlog te voeren en daarmee openlijk over het leven van mensen te beschikken. Want die beschikking ligt in het *ius belli* besloten. Het betekent de tweeledige mogelijkheid, enerzijds van de leden van het eigen volk de bereidheid te verlangen om te sterven (*Todesbereitschaft*), anderzijds de bereidheid om te doden (*Tötungsbereitschaft*) en mensen aan de zijde van de vijand te doden. [...] Door deze macht over het fysieke leven van de mensen verheft de politieke gemeenschap zich boven elke andere vorm van samenleving of maatschappij.”<sup>6</sup>

De staat ‘transcendeert’ volgens de staats theoreticus vooral ook de ‘individualistische beginselen van een liberale economische orde’. In een individualistisch-liberale maatschappij mag de individuele mens sterven waarvoor hij wil, dat is ‘zonder meer “privézaak”’, dat wil zeggen een kwestie van een vrije beslissing.<sup>7</sup> Je leven offeren (*sein Leben opfern*) valt vanuit deze beginselen op geen enkele manier te rechtvaardigen:

“De oorlog, de bereidheid van strijdende mensen om te sterven, het fysiek ombrengen van andere mensen die aan de zijde van de vijand staan, dat alles heeft geen normatieve maar enkel een existentiële zin, en wel in de realiteit van een situatie van reële strijd met een reële vijand, en niet in ik weet niet wat voor idealen, programma’s of normativiteiten. Er bestaat geen rationeel doel, geen norm, al is ze nog zo juist, geen program al is het nog zo nastrevenswaardig, geen sociaal ideaal al is het nog zo fraai, geen legitimiteit of legaliteit die het rechtvaardigen dat mensen elkaar daarvoor zouden doden.”<sup>8</sup>

Schmitt benoemt ook wat er in deze ‘existentiële’ situatie, waarin het offer van het leven gevraagd wordt, dan wél op het spel staat. Wat verdedigd wordt, is de eigen bestaanswijze (*Die eigene Art Existenz*).<sup>9</sup>

Toch is het van belang om de vraag te stellen waarom Schmitt deze unieke positie van de staat waar het gaat om het offer van het leven en de

6 Schmitt, *Het begrip politiek*, p. 78 (vertaling aangepast).

7 Schmitt, *Het begrip politiek*, p. 81.

8 Schmitt, *Het begrip politiek*, p. 82.

9 Schmitt, *Het begrip politiek*, p. 82.

# Kan een sterfelijke god machten delen?

*Hobbes over juridische, religieuze en wetenschappelijke autoriteitsaanspraken*

*Niels van Dijk*

## 1. Inleiding

Hobbes' *Leviathan* geldt als een klassiek werk binnen de politieke filosofie en de rechtsfilosofie. Veel van de inzichten uit dit werk moeten gezien worden tegen de achtergrond van de grote politieke en religieuze omwentelingen die de Engelse Burgeroorlog teweegbracht. Hobbes argumenteert voor de instelling van een sterke centrale macht om een einde te maken aan civiele onrust en verdeeldheid. Hij introduceert hier zijn befaamde Leviathan, die Sterfelijke God waarin de menigte van mensen met hun veelheid aan verschillende private opinies, via het construct van het sociale contract, zich verenigen in de persoon van de publieke soeverein die in hun naam kan komen te spreken. Civiele macht berust niet langer op een transcendent goddelijk mandaat, maar is immanent geworden aan een mechanisme van politieke unificatie, autorisatie en representatie. De soeverein is een actor geworden in dezelfde wereld als de rest.

Volgens Hobbes is deze soevereine civiele macht ondeelbaar, aangezien verschillende machtsdomeinen zich tegen elkaar zouden keren: “*een koninkrijk dat in zichzelf verdeeld is houdt geen stand*”. Het verwerpen van transcendentie is belangrijk, omdat het potentiële andere machtsaanspraken het domein ontnemt om onafhankelijke criteria te vestigen. In de *Leviathan* is dit primair van belang voor de afbakening van civiele macht tegenover religieuze macht. Religie had een grote rol gespeeld in de burgeroorlog. Hobbes wil vrije (Protestantse) private interpretatie van de Bijbel aan banden leggen en tegelijkertijd elke aanspraak van ecclesiastische autoriteit op het aardse leven van legitimiteit beperken. De pastorale staf wordt ferm in de handen van de civiele soeverein geplaatst.

Maar hier stopt het verhaal niet. Hobbes' immanente politieke mechanisme is niet alleen van toepassing op religie, maar op elke poging om een apart domein binnen de maatschappij op te zetten waar exclusieve uitspraken over een bepaald onderwerp worden gedaan. In dit hoofdstuk zal nader worden ingegaan op het brede begrip van macht en het beginsel van haar ondeelbaarheid in Hobbes' werk. We zullen dit allereerst doen

door een analyse van Leviathan als politieke automaat met drie onderling gerelateerde lichamen: natuurlijk, politiek en spiritueel. Hier worden de contouren van de verbindingen tussen ontologie (Hobbes' monistisch, naturalistische wereld- en mensbeeld), epistemologie (geometrie als model voor legitieme kennis), politieke macht (analyse van de staat en soevereiniteit) en religie zichtbaar. Het beginsel van ondeelbare macht blijkt hierin wijsd toepasbaar op verschillende maatschappelijke instituties en professies. Zo ageert Hobbes bijvoorbeeld ook tegen de aanspraken van moraalfilosofen op de vaststelling van de morele deugden en natuurwetten, en die van juristen op een exclusieve competentie in het interpreteren van wetten.

Bijzondere aandacht zal echter uitgaan naar de toepassing van dit beginsel op de waarheidsaanspraken van de opkomende experimentele wetenschap, en de co-constitutieve relatie tussen kennis en maatschappelijke orde die daarbij op het spel staat. Deze bredere aspecten van Hobbes' politieke denken zijn de laatste decennia in de belangstelling geraakt, vooral buiten de politieke filosofie, in de studies van de wederzijdse invloed van wetenschap, technologie en maatschappij (STS), zoals in het werk van auteurs als Steven Shapin, Simon Schaffer en Bruno Latour. Hobbes was zich terdege bewust van de rol van kennis binnen het sociale leven en in het vestigen van politieke orde. Kennis moest bijdragen tot het produceren van overeenstemming en disciplineren van de bevolking, niet tot het bevorderen van civiele onrust. Hij zag een bedreiging in het experimentele programma voorgesteld door Robert Boyle. Hier werd kennis geacht geldig tot stand te komen via experimenten met complexe instrumenten in de afgesloten ruimte van een laboratorium met de leden van Royal Society als getuigen. Hobbes zag in al deze pogingen om een gescheiden privaat domein van professionele competentie op te richten een gevaar voor de ondeelbare autoriteit van de civiele soeverein. Kennis moest gebaseerd zijn op algemene vaardigheden die voor iedereen die zich daarop wilde toeleggen toegankelijk waren (geometrie), en dus niet alleen in de handen van een select gezelschap komen. Hobbes' politieke representatie mechanisme was dus domein-breed van toepassing tegen het instellen van transcendente criteria die het bepaalde groepen zou autoriseren te spreken in de naam van de Natuur (Waarheid), God, of Moraliteit (het Goede). In plaats daarvan legde Hobbes de nadruk op het werk van mensen en instituties (wetenschap, kerk, filosofie, juristen).

## 2. Het spook van de burgeroorlog

De focus in dit hoofdstuk zal liggen op twee werken van Hobbes. Ten eerste, de *Leviathan*, Hobbes' meesterwerk in politieke filosofie gepubliceerd in 1651. Ten tweede, een kleine veel onbekendere tekst genaamd *Physical*

*Dialogue*, of voluit “*A Physical Dialogue of the Nature of the Air*” geschreven in 1661 als een dialoog met de natuurwetenschapper en uitvinder van de experimentele methode Robert Boyle.

We kunnen deze twee teksten van Hobbes niet los begrijpen van de historische omwentelingen van zijn tijd, zowel op politiek, religieus als wetenschappelijk vlak. *Leviathan* werd geschreven tegen het einde van de Engelse Burgeroorlogen (1639-1651) en deze waren als een spook door het denken van Hobbes. De burgeroorlog was een periode van conflicten in Engeland, Schotland en Ierland tussen de koningsgezinde aanhangers van Karel I die de traditionele kerk en staat verdedigden, en de aanhangers van het *Long Parliament* die vochten voor religieuze hervorming en herverdeling van macht. De oorlog werd gewonnen door de laatsten en in de daaropvolgende periode werd de monarchie afgeschaft en vervangen, eerst door het Engelse gemenebest, en vervolgens door het Protectoraat onder leiding van Oliver Cromwell. Er werden ook een aantal belangrijke religieuze hervormingen doorgevoerd. Zo komt er een einde aan de door de Staat gegarandeerde monopolie van de Anglicaanse Kerk op de christelijke eredienst. De episcopale structuur van de kerk wordt tenietgedaan en verschillende onafhankelijke kerken worden getolereerd.

De meeste hervormingen worden tenietgedaan in de Restauratie (1660). De monarchie wordt in ere hersteld met de troonsbestijging van Karel II, hoewel de koning voortaan niet meer kon regeren zonder de toestemming van het parlement. Het nieuwe regime wil maatschappelijke stabiliteit en orde bevorderen en er begint een zoektocht naar manieren om instemming en disciplineren van de bevolking te garanderen. In de daaropvolgende jaren mondt dit onder andere uit in de uitvaardiging van de Clarendon Code. Deze wetten herbevestigden de autoriteit van de Anglicaanse Kerk en waren verder gericht op het controleren van de opvattingen en het gedrag van burgers en geloofssecten door nieuwe vormen van verbod. Zoals we zullen zien, heeft dit ook belang voor de aard en functie van wetenschappelijke kennis in het bijdragen tot sociale en politieke orde.

### **3. Leviathan als politiek automaat**

Hier kunnen we keren tot het werk van Hobbes. Hobbes was voor het uitbreken van de Engelse Burgeroorlog naar Frankrijk gevlucht, waar hij *Leviathan* schreef. In dit werk legt hij een bepaalde relatie tussen kennis van de (menselijke) natuur en politieke ordening. We kunnen dit al illustreren met de korte introductie tot het boek die een aantal opmerkelijke elementen bevat: