

‘Sou niet te duchten staen gewetens scharpe dwang’

Politieke beschouwingen in Joost van den Vondels Palamedes en Baruch de Spinoza’s Theologisch-Politiek Traktaat

MIKE KEIRSBILCK

Mike Keirsbilck (1982) studeerde Kunstwetenschappen en Vergelijkende Letterkunde aan de UGent. Hij werkt als doctoraatsstudent aan het departement Nederlandse Letterkunde en Literatuurwetenschap. Zijn proefschrift concentreert zich op drie stukken van de Nederlandse theaterauteur Joost van den Vondel – *Palamedes oft Vermoorde Onnooselheyt* (1625), *Gijsbrecht van Aemstel* (1637) en *Lucifer* (1654) – die geanalyseerd zullen worden in het licht van Foucaults gouvernementaliteit-begrip. Hij is tevens lid van de Group for Early Modern Studies. (www.gems.ugent.be)

Mike.Keirsbilck@ugent.be

Abstract

In 1625 Joost van den Vondel published *Palamedes*, a play that is usually read as an allegory on the execution of Johan van Oldenbarnevelt. When reading Spinoza’s *Theological-Political Treatise* (1670) it appears that the history of this execution still was relevant. Because the two authors share this topic one would suppose a certain connection. Yet, in the factual Vondel and Spinoza studies, the dominant theory states there is little that binds the two authors. With my analyses of their texts I would like to show that it could be useful to approach their connection from another perspective.

Keywords: Spinoza; Vondel; Palamedes; Governmentality; Policy; Religion

‘Sou niet te duchten staen gewetens scharpe dwang’

*Politieke beschouwingen in Joost van den Vondels *Palamedes* en Baruch de Spinoza’s *Theologisch-Politiek Traktaat**

Palamedes en het Theologisch-Politiek Traktaat

In 1625 publiceerde Joost van den Vondel *Palamedes, oft Vermoorde Onnooselheyd*. Het stuk wordt doorgaans gelezen als een allegorie over de executie van de landsadvocaat Johan Van Oldenbarnevelt door prins Maurits van Oranje. Hoewel de staatsmannen in het verleden uitstekend hadden samengewerkt, was hun relatie tegen 1617 verzuurd geraakt. Beiden hielden er een andere visie op het bestuur op na, en hun samenwerking verzandde in een bitse machtsstrijd. Toen Van Oldenbarnevelt in 1617 het militair gezag van Maurits ondermijnde door stedelijke milities op te richten, was voor Maurits de maat vol. In 1618 pleegde hij een staatsgreep en liet Van Oldenbarnevelt, samen met prominente medestanders zoals Hugo de Groot, oppakken op beschuldiging van hoogverraad. Op het proces, dat eigenlijk niet meer dan een schijnproces was, werd Van Oldenbarnevelt wegens landverraad ter dood veroordeeld. Hierdoor trok Maurits dan wel politiek aan het langste eind, door zijn optreden verloor hij aanzien bij een deel van het volk.¹

Uit verschillende van Vondels geschriften wordt duidelijk dat hij zich ook aan de kant van Van Oldenbarnevelt schaarde, en dat hij Maurits scherp veroordeelde. Ook in *Palamedes* kunnen we een hekeling van de feiten lezen. Op het moment dat Vondel aan zijn tekst schreef, leefde Maurits nog, waardoor het onmogelijk was om man en paard te noemen. Om dit te omzeilen zou hij gebruik maken van de antieke verhaalstof van de ten onrechte veroordeelde Palamedes.² Wanneer Maurits kort voor de voltooiing van het stuk sterft, geeft dat Vondel klaarblijkelijk het nodige vertrouwen om het stuk onder eigen naam te publiceren. Dit bleek echter wat voorbarig, want de autoriteiten in Den Haag, voornamelijk medestanders van Maurits, eisten sancties tegen de auteur. Vondel zal er uiteindelijk relatief ongeschonden vanaf komen.³

¹ Voor een gedetailleerde achtergrond van de machtsstrijd tussen Van Oldenbarnevelt en Maurits, zie bijvoorbeeld: J. Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, Oxford 1998, p. 433-449; B. Knapen, *De Man en zijn Staat. Johan van Oldenbarnevelt 1583-1619*, Amsterdam 2008, p. 287-331; J. den Tex, *Oldenbarnevelt*, Haarlem 1966, boek III, p. 488-792.

² Zie bijvoorbeeld: Vergilius, *Aeneis*, Amsterdam 2008, boek II, 77-104 en Ovidius, *Metamorphosen*, Amsterdam 2009, boek XIII, 30-70, 307-312.

³ Zie ondermeer P. Calis, *Vondel. Het Verhaal van zijn Leven*, Amsterdam 2008, p. 12-14, 19-25, 146-147, 169-171; J.F.M. Sterck, *Het Leven van Joost van den Vondel*, Haarlem 1926, p. 28; P. Oomes, *Joost van den Vondel*, Leuven 1938, p. 27-28; J. Melles, *Joost van den Vondel. Een Geschiedenis van zijn Leven*, Utrecht 1957, p. 43.

Bij een lezing van Spinoza's *Theologisch-politiek traktaat*,⁴ uiteindelijk gepubliceerd in 1670, valt op dat de geschiedenis van Van Oldenbarnevelt nog steeds niet verwerkt was. F. Akkerman wijst er in de inleiding van zijn vertaling van het *Theologisch-Politiek Traktaat* op dat het traktaat geschreven was 'voor een samenleving, waarin de gerechtelijke moord op Oldenbarnevelt een open wonde was gebleven – Spinoza verwijst er in de laatste bladzijden van zijn boek impliciet en expliciet naar'.⁵ Waar we Vondels *Palamedes* als een reactie kunnen lezen op de terechtstelling van Van Oldenbarnevelt, is het traktaat, dat 55 jaar na Vondels *Palamedes* verscheen, echter geen rechtstreekse reactie op de executie van Van Oldenbarnevelt. Spinoza schreef een kritische analyse van het Oude Testament. Volgens hem bewees de joodse geschiedenis dat godsdienst geen wereldlijke machtfactor mocht vormen. Wanneer een religieuze factie toch wereldlijke macht kreeg, liep het fout. De samenleving werd steeds minder tolerant; er kwamen onoverbrugbare meningsverschillen en allerlei soorten van bijgeloof staken de kop op. Spinoza pleit voor een samenleving die tolerant is en zich baseert op de rede. Zijn werk kan dan ook gelezen worden als een pleidooi voor het recht op vrije meningsuiting. Wel refereert Spinoza in het traktaat vaak aan het 'schouwtoneel' van de executie van Van Oldenbarnevelt. Spinoza zag in het politieke en maatschappelijke klimaat ten tijde van Van Oldenbarnevelts executie wellicht een parallel met zijn eigen tijd. De Republiek was ook in de tweede helft van de zeventiende eeuw een tumultueuze plaats. De minste aanleiding kon onlusten doen ontstaan.

Spinoza's vrees voor een herhaling van de geschiedenis bleek terecht. Amper twee jaar na de publicatie van zijn traktaat zullen de gebroeders De Witt, in het rampjaar 1672, eveneens het slachtoffer van een politieke executie worden. Ook deze keer was de publieke executie een gruwelijk schouwspel.⁶ Spinoza's pleidooi voor tolerantie en het recht van vrije meningsuiting kunnen we dan ook tegen die achtergrond plaatsen.

Een dergelijk standpunt zorgde in de zeventiende eeuw voor heel wat beroering. Om de gevolgen van de censuur uit de weg te gaan, besloot Spinoza het werk anoniem te publiceren. Spinoza's vrees bleek gegrond, want na de publicatie waren alle publiek geuite reacties fel negatief. Desalniettemin was het toch een erg succesvol boek dat in enkele jaren tijd een tiental herdrukken kende.⁷ Ondanks de censuur en de felle reacties moet het boek ondergronds op veel sympathie hebben kunnen rekenen.

4 Voor dit artikel wordt er gebruik gemaakt van F. Akkermans vertaling van Spinoza's Latijnse tekst *Tractatus Theologico-Politicus*: B. de Spinoza, *Spinoza. Theologisch-Politiek Traktaat*, vertaald door F. Akkerman, Amsterdam 1997.

5 Spinoza, *Spinoza. Theologisch-Politiek Traktaat*, p. 20.

6 Voor een gedetailleerde achtergrond van het rampjaar met de executie van de gebroeders De Witt, zie bijvoorbeeld: L. Panhuysen, *De Ware Vrijheid. De levens van Johan en Cornelis de Witt*, Amsterdam 2009, p. 453-462; Israel, *The Dutch Republic* (n. 1), p. 796-862.

7 Spinoza, *Spinoza. Theologisch-Politiek Traktaat*, p. 23-24.

Vondel en Spinoza: van Van Lennep tot vandaag

Bij zowel Vondel als Spinoza valt er dus een pleidooi voor tolerantie te lezen, hoewel – of misschien omdat – ze zelf af te rekenen hadden met censuur. Daarenboven waren ze beiden diep onder de indruk van de traumatische ‘gerechtelijke moord’ op de landsadvocaat. Op basis van deze parallellen alleen al zou men enkele raakvlakken tussen Vondels wereldbeeld en Spinoza’s filosofie kunnen vermoeden. Wanneer we echter kijken naar de receptiegeschiedenis van mogelijke raakvlakken tussen Vondel en Spinoza komen we geen stap verder. In 1864 merkte Jacob van Lennep bij zijn uitgave van *De Werken van Vondel*, als een van de eerste critici, wel een verwantschap op tussen Vondels *Bespiegelingen van Godt en Godtsdienst* (1662) en Spinoza’s *Ethica* (1678, postuum gepubliceerd): ‘wat oppervlakkig nog meer verwondering moet baren is, dat V[ondel] op onderscheidene plaatsen betoogen levert, die de leer van Spinoza al zeer nabij komen.’⁸ Dieper graaft Van Lennep echter niet. In het begin van de twintigste eeuw werkt men het onderzoek naar mogelijke relaties tussen Vondel en Spinoza dieper uit. De commentatoren richten zich daarbij bijna uitsluitend op Vondels *Bespiegelingen van Godt en Godtsdienst* en Spinoza’s *Ethica*. Zo stelden Th. de Valk, J.F.M. Sterck en B.H. Molkenboer bijvoorbeeld dat Vondel niets met Spinoza’s denkbeelden gemeen kon hebben.⁹ In de inleiding van Molkenboers uitgave van *Bespiegelingen van Godt en Godtsdienst* (1936) maakt hij ons zelfs duidelijk dat net de afkeer die Vondel moet gevoeld hebben voor Spinoza tot zijn *Bespiegelingen* heeft geleid:

Ook van Spinoza’s in 1659 nog niet gepubliceerde, maar in kleinen kring verkondigde meeningen [...] moeten voor de zeventigjarigen bezorgden bekeerling de grootste prikkel geweest zijn, om zich aan dit zooveel eischend onderwerp te wijden. Dat Vondel de allereerste (en niet de minste!) bestrijder van het nauwelijks geboren Spinozisme was, vindt men in de omvangrijke literatuur over den joodschen wijsgeer nergens aangeteekend.¹⁰

Arie Zijderfeld was het daar niet mee eens, en publiceerde het jaar daarop in het *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* een direct antwoord aan Molkenboer. Hij vraagt hij zich af of Vondels inzichten inderdaad in tegenspraak waren met Spinoza’s filosofie, en waarom Vondel een denker zou viseren die tot dan nog niets gepubliceerd had. Hij komt tot de conclusie dat we gerust kunnen zijn: ‘Vondel is onschuldig en Spinoza ongemoeid’.¹¹ Vondel en Spinoza hadden inderdaad niets met elkaar gemeen, maar niet omdat hun denkbeelden te ver uit elkaar lagen. Vondel kon gewoon niet op de hoogte zijn van de filosofie van een denker die nog volledig in de anonimiteit stond.

8 J. van Lennep (red.), *De Werken van Vondel. In verband gebracht met zijn leven, en voorzien van verklaringen en aantekeningen*, Amsterdam 1864, p. 604.

9 Th. de Valk, ‘Spinoza en Vondel’, in: *De Beiaard* VI. 2 (1921), p. 440–458; J.F.M. Sterck, *Hoofdstukken over Vondel en zijn kring*, Amsterdam 1923, p. 75.

10 J. van den Vondel, ‘Bespiegelingen van Godt en Godtsdienst. Bewerkt door prof. B.H. Molkenboer O.P.’, in: J.F.M. Sterck (red.), *De Werken van Vondel*, Amsterdam 1936, dl IX, p. 406.

11 A. Zijderfeld, ‘Heeft Vondel Spinoza Bestreden?’, in: *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* 56, Leiden 1937.

W.G. van der Tak, toenmalig secretaris van het Spinozahuis, sloot zich in het *Jaarverslag* (1937) bij deze gedachte aan: 'De vraag is, of de dichter zich welbewust bepaaldelijk tegen Spinoza zou hebben gericht. Daartoe kan echter op grond van geen enkel vers worden geconcludeerd.'¹² E.A. Leemans sluit zich daarbij aan en argumenteert dat Vondel nooit aan Spinoza refereerde en zich louter baseerde op bekende filosofieën, zoals de Stoa, het epicurisme en het cartesianisme. Leemans voegt daar zelfs aan toe:

Wie dit inziет, en toch in de door de *Bespiegelingen* bestreden Godloocheners Spinoza bedoeld wil zien, moet allereerst antwoord geven op de vraag: Wat kan Vondel voor 1655 van Spinoza hebben geweten. [...] En langs welken weg zou de dichter ervan op de hoogte zijn gekomen? Publiceren zou Spinoza eerst veel later.¹³

De suggestie dat Vondel onmogelijk gereageerd kon hebben op een filosoof die hij niet kon kennen werd echter recenter door Frank Mertens overtuigend weerlegt. In zijn online biografie van Franciscus van den Enden geeft hij een schets van Vondels vriendschapsband met Van den Enden, de leermeester van Spinoza.¹⁴ Deze vriendschapsband maakt het mogelijk dat Vondel al lang voor de eigenlijke publicatie van het traktaat van Spinoza's ideeën kon gehoord hebben.

Wim Klever toonde ook aan dat Van den Enden zelf stichtelijke toneelstukken schreef, die hij door zijn leerlingen liet uitvoeren. Vondel wist de inspanningen van Van den Enden wel te waarderen, en bedacht de hoofdrolspeler van de opvoering van *Philedoneus* (1656) zelfs met het lofdicht 'Toneelkrans voor den Edelen Jongkheere Nikolaes van Vlooswyk, toen hy de rol van Filedonius of Lusthart, by Doct. Franciscus van den Enden, op 's Wyzemans spreuk, door zijne Latijnisten ten tooneele gevoert, zoo loflijk en stichtig uitbeelde'.¹⁵ Het is dus evenzeer mogelijk dat Spinoza dankzij zijn toneelminnende mentor uitgebreid en diepgaand met Vondels werk kennis gemaakt heeft.

Recenter onderzoek lijkt er vanuit te gaan dat Vondel inderdaad bekend was met Spinoza's filosofie. Raakvlakken tussen Vondel en Spinoza vallen er echter niet te ontdekken. Zo stelde Matthijs van Otegem in 'Vondels Bespiegelingen over de Nieuwe Filosofie' in 2000 dat de *Bespiegelingen van Godt en Godtsdienst* 'te beschouwen [valt] als het eerste Spinozacommentaar'.¹⁶ Otegem gaat ook een stap verder, en stelt zich de vraag of Spinoza's werk Vondels toneelwerk zou kunnen beïnvloed hebben. Otegem neemt *Lucifer* (1654) als voorbeeld en plaatst dat naast Spinoza's *Ethica*. Hij stelt dat Lucifer welbewust zijn ondergang tegemoet gaat. Het is geen voltrekking van het noodlot. Dit leidt hem tot de conclusie dat het: 'duidelijk [moge] zijn dat dit filosofisch stelsel op geen enkele wijze strookt met Vondels wereldbeeld. In zijn toneelwerken

¹² W.G. van der Tak, *Het Spinozahuis. Veertigste Jaarverslag 1936-1937*, Leiden 1937.

¹³ E.A. Leemans, 'Vondel en Spinoza', in: *Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal- en Letterkunde: Verslagen en Mededeelingen*, Augustus 1937, Ledeberg, Gent, 1938, p. 723.

¹⁴ F. Mertens, *Franciscus van den Enden. Biography*, Ghent University 2010, p. 3b. (Online: <http://users.telenet.be/fvde/index.htm?Bio1>, 24/07/2011)

¹⁵ W. Klever (red.), 'Inleiding', in: F. van den Enden, *Vrije Politieke Stellingen*, Amsterdam, 1992, p. 21-22.

¹⁶ M. van Otegem, 'Vondels Bespiegelingen over de Nieuwe Filosofie', in: *Nederlandse Letterkunde* 5.1 (2000), p. 50.

vinden we dan ook geen sporen van deze filosofie.¹⁷ Ook recenter heeft Boudewijn Bakker Vondel in oppositie met Spinoza geplaatst:

Een nauwelijks bekende maar instructieve bron blijkt Vondels apologetische leerdicht *Bespiegelingen van God en Godsdienst* van 1662, waarin hij de traditionele christelijke kosmologie verdedigt tegen moderne epicuristen en andere ‘ongodisten’, onder wie Spinoza.¹⁸

Ten slotte maakt Wiep van Bunge in zijn artikel ‘*Noah* (1667) About God and Nature’ (2012) de koppeling tussen *Noah* en *Bespiegelingen van Godt en Godtsdienst*, waarbij hij eveneens tot het besluit komt dat Vondel Spinoza’s ideeën bestreed.¹⁹

Kortom, de studies die tot op heden gemaakt werden over een mogelijke relatie tussen Vondel en Spinoza focussen zich voornamelijk op Vondels *Bespiegelingen van God en Godtsdienst* en Spinoza’s *Ethica*. Of Vondel al dan niet bekend was met het werk van Spinoza leidde na Van Lennep bijna unaniem tot vergelijkbare conclusies: tussen Vondel en Spinoza vallen geen raakvlakken te ontdekken. Daarnaast betrekken deze studies slechts een uiterst beperkt deel van het oeuvre van beide auteurs in de discussie. Men gaat grotendeels voorbij aan Vondels toneelwerk en Spinoza’s theologisch-politieke filosofie. Daarom wil ik graag Vondel en Spinoza vanuit een ander perspectief benaderen. In plaats van na te gaan of het al dan niet mogelijk was dat Vondel en Spinoza elkaar al dan niet rechtstreeks beïnvloed hebben, wil ik onderzoeken aan welk discours beide auteurs hebben bijgedragen. De keuze om Vondels *Palamedes* en Spinoza’s *Theologisch-Politiek Triaktaat* te analyseren is in dit opzicht dubbel te motiveren: ik wil het onderzoek naar de relatie tussen Spinoza en Vondel wat trachten te verbreden door het debat omtrent *De Bespiegelingen van Godt en Godtsdienst* en de *Ethica* los te laten. Daarnaast hebben de teksten een onderlinge verwantschap vanwege de impliciete referenties naar de executie van Van Oldenbarnevelt. Hoewel de teksten elk binnen een eigen tijd en context werden geschreven, lijken ze te plaatsen binnen eenzelfde discours. Op die manier kan Van Oldenbarnevelt gelezen worden als een metafoor voor een politiek ideaal dat 45 jaar na de publicatie van *Palamedes* nog steeds relevant was. Om deze verwantschap binnen het politieke discours te kunnen schetsen zal ik gebruik maken van het kader van Michel Foucaults ‘gouvernementalité’. Hiermee zal ik trachten aan te tonen dat het zinvol kan zijn om teksten van Vondel en Spinoza complementair te lezen.

Foucaults ‘gouvernementalité’

Tijdens zijn lessenreeks *Sécurité, Territoire, Population* (1977–78) aan het Collège de France werkt Foucault zijn begrip ‘gouvernementalité’ uit. Hij maakt een genealogische studie

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ B. Bakker, ‘Een Goddelijk Schilderij. Vondel over Landschap en Schilderkunst in zijn *Bespiegelingen van 1662*’, in: *Neerlandistiek.nl* (2005), p. 1. (Online: <http://www.neerlandistiek.nl/publish/articles/000091/article.pdf>, 24/07/2011).

¹⁹ W. van Bunge, ‘*Noah* (1667) About God and Nature’, in: J. Bloemendal en F.-W. Korsten (red.), *Joost van den Vondel (1587–1679). Dutch Playwright in the Golden Age*, Leiden 2012, p. 509–527.

over de evolutie van het bestuur, waarbij hij opmerkt dat vanaf de zestiende eeuw in West-Europa verscheidene oudere en nieuwere mechanismen om het volk te besturen en te beheren ontstaan.²⁰ Het eerste van deze mechanismen is volgens Foucault het juridico-legale mechanisme. Dit mechanisme komt overeen met de archaïsche vorm van het strafrecht, een mechanisme dat van de middeleeuwen tot de zeventiende en zelfs achttiende eeuw van belang bleef.²¹ Het tweede mechanisme dat Foucault beschrijft, is het disciplinaire mechanisme, dat vanaf de zeventiende eeuw de bovenhand nam. Voor beide mechanismen geldt: wanneer een persoon een overtreding begaat, wordt hij een dader die gecorrigeerd dient te worden.²² Het juridico-legale mechanisme legt verboden op: er is een binaire divisie tussen wat mag en niet mag. Wanneer een verbod overtreden wordt, moet er gestraft worden. Het disciplinaire mechanisme gaat daarentegen geboden opleggen. Naast het juridische apparaat die de schuldigen straft, wordt er ook constant toezicht gehouden. De politie gaat controleren en medische instituten gaan diagnoses stellen. Het individu wordt niet alleen aangespoord om de geboden na te leven, maar wordt zelfs verondersteld zich deze geboden eigen te maken. Het individu ondergaat, met andere woorden, idealiter een transformatie waarbij het zich conformeert aan de vooropgestelde normen.²³

Bij beide mechanismen worden de natuurlijke processen van de samenleving streng gereguleerd. De natuurlijke processen zijn voor Foucault de variabelen waarop een gemeenschap is gebouwd. Voorbeelden van deze processen zijn landbouw, handel, de bevolking en haar gedrag etcetera.²⁴ De strenge regulatie van deze processen hangt voor Foucault samen met het soevereine beleid. Binnen het soevereine beleid waren het immers de wetten zelf die gehoorzaamheid aan de wet oplegden.²⁵ Soevereiniteit en de wet was absoluut verenigd.²⁶

Deze strikte regulatie kenterde met de opkomst van het derde mechanisme dat Foucault omschrijft. Met het ‘dispositif du sécurité’ – het mechanisme van de veiligheid – worden, vanaf de achttiende eeuw in Frankrijk, al te strikte maatstaven achterwege gelaten.²⁷ In plaats van een binaire opdeling te maken tussen wat mag en niet mag, gaat men als het ware een bandbreedte van het acceptabele vooropstellen.²⁸ Er worden wel

²⁰ M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977–1978*, Paris 2004, p. 3–6.

²¹ Ibidem, p. 8.

²² Ibidem, p. 9.

²³ Ibidem, p. 7.

²⁴ Ibidem, p. 72–75.

²⁵ De genealogie die Foucault uitwerkt toont aan dat de staat zich steeds meer bewust zal worden van haar capaciteiten en mogelijkheden. Het kan zich bedienen van verschillende mechanismen om haar doelen te bereiken. Soevereiniteit wordt op die manier een mogelijk mechanisme om in een bepaalde plaats een bepaald doel te bereiken, waardoor we het als een staatsbeleid kunnen definiëren.

²⁶ Ibidem, p. 102.

²⁷ Hoewel Foucault het ‘dispositif du sécurité’ pas geïmplementeerd ziet worden in het bestuur in de achttiende eeuw, erkent hij wel dat deze verschuiving in bestuur al in de zeventiende eeuw ingezet werd door de economische doctrines van het mercantilisme en het cameralisme: ibidem, p. 70.

²⁸ Ibidem, p. 8.

grenzen gesteld aan het toelaatbare, maar binnen dit mechanisme kunnen allerhande interacties veel vrijer verlopen, wat gerelateerd is aan de *laisser-faire, passer et aller* doctrine van het liberalisme.²⁹ Het was duidelijk geworden dat het strikt reguleren van natuurlijke processen contraproductief kon zijn.³⁰ Een zekere vorm van vrijheid werd in het beleid opgenomen, waarvan werd aangetoond dat ze noodzakelijk was voor de vooruitgang en productiviteit van de staat.³¹ Het invoegen van deze vorm van vrijheid in het beleid betekende een omslag in hoe het volk bestuurd werd. De bevolking werd niet langer bekeken als een verzameling van rechtssubjecten die moeten gehoorzamen aan de wetten en regels van de soeverein, maar wel als een set van natuurlijke processen die kunnen worden gestuurd.³²

In tegenstelling tot de andere mechanismen, die te verbinden zijn met soevereiniteit, verbindt Foucault het ‘dispositif du sécurité’ eerder met wat hij ‘gouvernementalité’ noemt. In vergelijking met soevereiniteit gaat het hier niet om het opleggen van de wet. Het gaat eerder om het gebruiken van verschillende tactieken, of om in zoverre dat mogelijk is de wetten als tactieken te gaan inzetten. Kortom, het betekent het anticiperen op, en het sturen van, mogelijke acties zodat een doel op verschillende manieren bereikt kan worden.³³

De situatie in de Nederlanden, waar de soevereiniteit afgezworen werd en de wereldhandel een meer dynamische aanpak vereiste, zorgde ervoor dat we deze verandering al in de zeventiende-eeuwse Republiek kunnen waarnemen. Het is echter onmogelijk om het precieze moment van omslag te duiden. Het gaat hier om verschillende mechanismen die langzaam opkomen en aan belang winnen. Dit wil echter niet zeggen dat een mechanisme een ander zonder meer vervangt. Foucault erkent wel dat de mechanismen aan verandering onderhevig zijn. Zo zal men er naar streven om elk mechanisme te perfectioneren om het efficiënter te maken. De verschillende mechanismen blijven echter van belang. Door de tijd heen zullen er wel verschuivingen optreden waardoor een mechanisme aan belang wint ten opzichte van een ander mechanisme, maar dat wil niet zeggen dat een ander mechanisme zal verdwijnen.³⁴

Ondanks het feit dat soevereiniteit en ‘gouvernementalité’ gelijktijdig actief kunnen zijn, ligt er aan de basis van beide systemen toch een geheel andere visie op macht. Het corrigerende en dresserende van de juridico-legale en disciplinaire mechanismes, die

²⁹ Ibidem, p. 48–50.

³⁰ Foucault geeft zelf het voorbeeld van de regelgeving voor graan in tijden van schaarste. Prijscontrole en het verbod om graan te exporteren werden ingevoerd met de bedoeling de schaarste en hoge marktprijzen tegen te gaan. Doordat dit systeem heel weinig winst voor de boer opleverde had het een tegenovergesteld effect. Hoe minder winst de boer kon maken, hoe minder graan hij kon inzaaien voor het volgende jaar, wat dan resulteerde in graanschaarste: ibidem, p. 35–37.

³¹ Wanneer je de processen laat gebeuren, vervalt je niet in een wanorde. Er zal, in tegendeel, vanzelf een orde binnen het systeem ontstaan: ‘[C]’est ce phénomène-là [laisser les choses aller] qui va entraîner justement son autofreinage et son autorégulation.’: ibidem, p. 43.

³² Ibidem, p. 72.

³³ Ibidem, p. 102.

³⁴ Ibidem, p. 10.

te verbinden zijn met het soevereine machtsstelsel waar de wet de wil van de soeverein oplegde, verschoof geleidelijk aan naar een vrijer stelsel waar wetten eerder als tactieken ingezet werden om bevolking en staat zich zo optimaal en efficiënt mogelijk te laten ontwikkelen ten gunste van de staat. In deze ‘gouvernementaliteit’ zullen ook individuen aangespoord worden om een actieve rol in het bestuur op zich te nemen. Wanneer het volk goed bestuurd wordt, zal het de eigen familie en goederen niet alleen goed kunnen besturen, het zal zich ook goed gaan gedragen. Er ontstaat op die manier als het ware een mentaliteit van besturen en bestuurd worden, wat Foucault trachtte samen te vatten in zijn neologisme ‘gouvernementaliteit’. Deze maatschappelijke ontwikkeling wordt zichtbaar door de enorme stroom van traktaten en boeken over politieke theorie in de zestiende en zeventiende eeuw. Volgens Foucault dacht een groot aantal auteurs actief na over besturen en bestuurd worden. We kunnen talloze voorbeelden terugvinden van denkers wier invloed op het bestuur van de Lage Landen aantoonbaar van groot belang geweest is. In het vervolg zal ik Vondels *Palamedes* en Spinoza’s *Theologisch-Politiek Traktaat* in het licht van deze ‘gouvernementaliteit’ lezen. Daarbij zal ik me concentreren op twee terreinen die binnen zowel *Palamedes* als hem *Theologisch-Politiek Traktaat* aan de orde zijn: beleid en religie.

Over Palamedes en het Theologisch-Politiek Traktaat

Palamedes betreft het verhaal van de ondergang van de Euboeïsche prins Palamedes. Als troonopvolger van dit Griekse eiland was hij voorbestemd tot grootse zaken, maar wordt nu het slachtoffer van kwaadsprekerij. Bij aanvang adresseert Palamedes de lezer. In zijn nachtelijke monoloog maakt hij duidelijk dat hij volledig ten onrechte beschuldigd wordt van verraad. Omwille van zijn religieus-politieke standpunten worden er vanuit zowel politieke als religieuze hoek intriges tegen hem gesmeed. Ondanks de lasterlijke roddels is hij onschuldig. Hij weigert echter te vluchten, maar een nare droom voorspelt weinig goeds. Deze voorspelling komt al snel uit wanneer Ulysses, medestander van koning Agamemnon, een slinks plan bedenkt: er zal een brief worden geschreven waarin staat dat Palamedes voor verraad aan de koning beloond werd met goud. Als ze de waarachtigheid van de brief zouden natrekken, zouden ze dat goud nog vinden ook. De list om hem in diskrediet te brengen slaagt in zijn opzet. Palamedes wordt voor de krijgsraad gebracht. Het tribunaal dat hem zal berechten bestaat grotendeels uit tegenstanders van Palamedes. Gelukkig voor Palamedes maakt ook Nestor deel uit van het tribunaal. Deze oude wijze man kan als raadgever van de koning met autoriteit spreken. Hij zal objectief een oordeel trachten te vellen. Ondanks de pogingen om tegengewicht te bieden, winnen Palamedes’ tegenstanders echter het pleit. Calches, de priester, is ten zeerste verheugd over deze uitkomst. Palamedes wou de macht van de priesters aan banden leggen, terwijl Calches vindt dat hij als vertegenwoordiger van God net het opperste gezag dient te hebben. Nu Palamedes schuldig bevonden wordt, is het niet moeilijk om op de doodstraf aan te sturen. De bode vertelt aan het eind van het stuk hoe Palamedes inderdaad door steniging aan zijn einde

komt. Zijn tegenstanders kunnen opgewekt aan het feest beginnen. Zijn nakomelingen blijven verslagen achter. Oates, de broer van Palamedes, zal Neptunus, de goddelijke wraak, aanroepen. Neptunus troost hem met de voorspelling dat de overwinnaars van vandaag, door plagen en ongelukken, de toekomstige verliezers zullen zijn.

Waar Vondel met *Palamedes* teruggrijpt op de Griekse mythologie, zal Spinoza zich voor zijn *Theologisch-Politiek Traktaat* beroepen op de joodse geschiedenis uit het Oude Testament. Hij bewandelt daarbij een dubbel spoor. In de eerste vijftien hoofdstukken van het traktaat werkt Spinoza een Bijbelkritiek van het Oude Testament uit, waarbij hij tracht aan te tonen dat de Bijbel en alle Bijbelexegeses contradicties bevatten. Daarom mogen we niet te veel waarde aan de passages hechten die als ‘wetten’ worden beschouwd. We mogen die passages hooguit als ‘verhalen’ lezen waar een deugdelijke les uit getrokken kan worden. De Bijbel kan hooguit als een heilig werk worden beschouwd in de mate dat het bijdraagt tot een deugdzaam leven. We dienen redelijk met de Bijbel om te gaan. Orthodoxe uitleg naar de letter leidt tot onverdraagzaamheid, nijd en agressie en kan daarom nooit bijdragen aan een deugdelijke samenleving. Men zal zich moeten baseren op de rede als men tot een maatschappij wil komen waar naastenliefde en harmonie heersen.

In de laatste vijf hoofdstukken legt Spinoza zich expliciet toe op een politieke kritiek. De gedachte van een harmonieuze samenleving gebaseerd op de rede wordt doorgetrokken in deze hoofdstukken. Hij benadert de joodse staat uit het Oude Testament als casus om aan te tonen dat de neergang van de maatschappij begonnen is met de toekenning van wereldlijke macht aan de religieuze leiders. Andersdenkenden werd de mond gesnoerd en nijd en agressie begonnen te woekeren. Als een staat zich wil handhaven dan moeten religieuze en wereldlijke macht van elkaar gescheiden blijven, aldus Spinoza. Hij vervolgt dat de democratie de beste garantie is om machtsmisbruik uit te sluiten. Daarbij is het in het belang van de staat dat denkers vrij ideeën of kritiek kunnen uiten. Op die manier wordt er te allen tijde controle op de macht uitgeoefend, en kan de staat tijdig bijsturen waar nodig. Deze manier om de staat te organiseren is de meest redelijke en de beste garantie om de harmonie te bewaren.³⁵

Voor de analyse zal er geput worden uit de laatste hoofdstukken van het *Theologisch-Politiek Traktaat*. Deze hoofdstukken gaan expliciet over de indeling van de staat, maar zijn ook in Spinozastudies wat onderbelicht gebleven.

Beleid

Met het beleid kan er een eerste thema uit de confrontatie van Spinoza’s *Theologisch-Politiek Traktaat* en Vondels *Palamedes* geselecteerd worden. In *Palamedes* heeft Nestor, die de stem van de onpartijdige rechter vertegenwoordigt, in de derde akte een discussie met koning Agamemnon. Agamemnon beschouwt zichzelf, vanuit Foucaults

35 Spinoza, *Spinoza. Theologisch-Politiek Traktaat* (n. 4).

definitie, als een soeverein heerser. Hij gaat ervan uit dat alleen hij alle macht bezit. Zijn woord is wet en iedereen moet zich daarnaar schikken:

Agamemnon:

Wat Agamemnon drijft dat moet voor al geschien.

‘Tbetaemt den minderen voor meerdere macht te duycken.

Nestor:

Een koning kan seer licht d’ontfange macht misbruycken.

Agamemnon:

Dat oordeel staet aen hem.

Nestor:

En oock aen syn gemeent,

Van wie hy syne macht, en heerlyckheyt ontleent.

De koning is om ’t volck. Wijs die sich weet te voegen³⁶

Agamemnon gaat uit van zijn absolute macht. Nestor ziet onmiddellijk het gevaar in van zo’n model, met name machtmisbruik. Volgens hem ontvangt de heerser zijn autoriteit van het volk. Het is dan ook de plicht van de heerser om rekening te houden met de wil van het volk. Dit doet denken aan wat Foucault bedoelde met de kunst van het besturen: wanneer een bestuurder goed voor z’n volk zorgt, zal het volk zich ook goed gaan gedragen. Voor Nestor is het duidelijk: als de koning ‘om ’t volck’ is, dan zal er harmonie zijn in de staat. Als de vorst zich goed gedraagt tegenover staat en volk, zal het volk zich ook goed gedragen. Wijs leiderschap houdt daar rekening mee.

Uit Spinoza’s traktaat blijkt dat Nestors opmerking niet uniek is, maar dat men in de zeventiende eeuw zeer bewust omgaat met hoe iemand zich binnen verschillende machtsverhoudingen dient te gedragen. Spinoza expliciteert het als volgt:

We zien dus een groot verschil tussen een slaaf, een kind en een onderdaan, die daarom als volgt gedefinieerd worden: een slaaf is hij die verplicht is te gehoorzamen aan de geboden van zijn heer welke slechts het belang van de gebieder op het oog hebben; een kind is hij die dat wat in zijn belang is, in opdracht van zijn ouder doet; een onderdaan ten slotte is hij die dat wat in het algemeen belang is, en dus ook in het zijne, doet in opdracht van de hoogste overheid.³⁷

Afhankelijk van de machtsverhouding zullen mensen zich verschillend gedragen. Het valt daarbij op dat Spinoza, vanuit Foucaults kader, met zijn omschrijving van de relatie tussen slaaf en heer dichtbij het soevereine systeem komt. Daarbij moet de ondergeschikte gehoorzamen aan de geboden van de soeverein, die enkel de consolidatie van de soevereiniteit op het oog heeft. Spinoza komt met zijn omschrijving van een onderdaan dicht bij Foucaults ‘Gouvernementalité’. Het subject is niet gehoorzaam omdat zijn heer hem dat opgelegd heeft, evenmin gehoorzaamt hij uit angst om gestraft of gecorrigeerd te worden, maar hij gehoorzaamt omdat hij dat zelf wil. Dit gedrag is in zijn

³⁶ Van den Vondel, ‘Palamedes oft Vermoorde Onnooselheyd’, in: Sterck, *De Werken van Vondel* (n. 10), dl II, p. 683, vs. 926-931.

³⁷ Spinoza, *Spinoza. Theologisch-Politiek Traktaat* (n. 4), p. 356.

eigen en in het algemene belang. Het is dus een heel andere vorm van beleid dan het soevereine model, waar de heerser de absolute macht heeft en het volk niets in te brengen heeft. De heerser kon naar believen bevelen geven en ze afdwingen met behulp van juridico-legale en disciplinaire technieken zoals publieke executies. Volgens Spinoza kan dit soort van soevereiniteit, te typeren als tirannie, niet tot een stabiele staat leiden:

Daarom kan het slechts hoogst zelden voorkomen dat de hoogste overheden volstrekt onredelijke bevelen geven. Want willen zij voor zichzelf zorgen en de staatsmacht vasthouden, dan is het hun allereerste taak het gemeenschappelijk belang te behartigen en alles in te richten naar het voorschrift van de rede. Want een gewelddadig bewind, aldus Seneca, heeft niemand lang kunnen behouden.³⁸

In Vondels tekst bepleit het hoofdpersonage, Palamedes, een soortgelijk idee wanneer hij ons de nacht voor zijn executie uitlegt wat er van een vorst verwacht mag worden:

’T is waer ick duld’et noyt, noch sal het niet gehengen
Met myn’ bestemming, datme’ onordentlyck ga mengen
’T bysonder en ’t gemeen, twelck groot geschil verweckt.
Het opperste gesagh, als hy ten velde treckt,
Is met gemeenen raed syn scepter opgedragen:
Niet om ’t bysonder recht der vorsten te belagen,
En dese maght so wyd te strecken, datter een
’T bysonder eygendom sou smelten in ’t gemeen.
En als een dwingeland sich in den setel setten,
En schenden de van ouds besworen Griecxsche wetten
Hoe kan ick schaemteloos dat onrecht met hem staen,
En tegens eer en eed myn vaderland verraen?³⁹

Het kon van Palamedes niet verwacht worden dat hij de goed geordende staat op het spel ging zetten. Het kon niet toegestaan worden dat een soeverein over de gehele staat zou heersen (‘t gemeen’). Dat zou in tegenspraak zijn met de reeds geldende wetten dat de gewesten (‘t bysonder’) zelf konden beschikken. Pas wanneer Palamedes dit had toegestaan, zou hij schuldig geweest zijn aan hoogverraad. De vorst die zich op deze manier de macht toe-eigent, is volgens Palamedes een ‘dwingeland’. Dus ook hier zien we dat dit soort soevereiniteit gelijkgesteld wordt met tirannie.

Er valt een conflict te zien tussen twee soorten beleid. Enerzijds is er het oude soevereine model, dat door zowel Vondel als Spinoza met tirannie verbonden wordt, waar het woord van de vorst wet is en totale gehoorzaamheid wordt geëist. Daar tegenover staat een meer gouvernementeel model, waarbij een vorst zijn macht ontvangt van het volk, en de vorst het volk moet besturen in het algemeen belang in plaats van in het eigen machtswellustige belang. De vorst is dus verplicht om naar het volk te luisteren en geen misbruik van zijn macht te maken. Bij zowel Vondel als Spinoza zien we dus de wenselijkheid van een beleid waar gehoorzaamheid en acties onlosmakelijk verbonden zijn met het algemene belang en de algemene goedkeuring. Wanneer Palamedes dat niet zou doen, dan zou hij zijn eigen

³⁸ Ibidem, p. 355.

³⁹ Van den Vondel, ‘Palamedes oft Vermoorde Onnooselheyd’, in: Sterck, *De Werken van Vondel* (n. 10), dl II, p. 692, vs. II03–III4.

eer en zijn eed aan het vaderland schenden. Spinoza tracht ons duidelijk te maken dat geen enkele vorst een dergelijk bewind heeft kunnen behouden. Op het niveau van het beleid lijkt het erop dat Vondel en Spinoza aan een gelijkaardig discours deelnamen.

Religie

Als tweede thema zal religie geselecteerd worden. Het conflict tussen de twee staatsmannen dat verbeeld wordt in Vondels *Palamedes* gaat immers verder dan enkel een verschil in een visie op het beleid. Doordat Agamemnon met Calches, de priester, de steun van de religieuze factie krijgt, is het onvermijdelijk dat de status van de religie binnen het staatsbestel verandert. De mensen zien dit misschien niet in, maar door de steun van de priesters aan de macht zou de maatschappij er wel eens helemaal anders kunnen gaan uitzien. Ulysses, de man die de list verzint waardoor Palamedes veroordeeld zal worden, geeft in de tweede akte aan dat hij zich in zijn intriges gesteund voelt door de religieuze factie:

De meesten hoop is blind, om d'oorsaeck van dit wrocken
Te sien met onderscheyd: oock heeftmer in betrokken
't Verschil van kerckenplicht, de macht van 't geestlijck hof,
En 't geen den dienst betreft der Goden: dese stof
Soodanigh is van aerd, dat allerley krackelen,
Dat sucht tot eyge baet, en staet hier onder spelen:
En alle schelmery, die slechts een schijngestalt
Van hayligheyd ontleent, licht door dien trechter valt.
Men hitst volcx harten op tot dolligheyd door 't kryten,
En d'alderstercxte past den swackxten uyt te byten⁴⁰

In dit fragment wordt niet alleen de blindheid van het volk geconstateerd, maar er spreekt ook angst uit om religieuze zaken met het beleid van de staat te vermengen. Als religieuze leiders het beleid gaan bepalen dan is de harmonie van de staat in gevaar. Ook Spinoza zag dit gevaar en legt het ons uit aan de hand van de Hebreeuwse staat:

In het eerste rijk kon namelijk geen enkel religieus besluit op naam van de hogepriester geschreven worden, omdat zij toen geen recht hadden om besluiten uit te vaardigen, alleen om godsspraken te geven wanneer de leider of de raden hun daarom vroegen. [...] Maar toen ze ook de bevoegdheid hadden gekregen om staatszaken te behandelen en het recht van het leiderschap naast het hogepriesterschap hadden verworven [...] is het gekomen dat de godsdienst in een verderfelijk bijgeloof onttaarde en dat de ware zin en interpretatie van de wetten werd verdraaid. [...] Hoe het ook zij, wij kunnen er volstrekt niet aan twijfelen dat [...] [het] een zeer sterke en veelvuldige aanleiding is geweest tot geargumenteer en ruzies, die men nooit heeft kunnen bijleggen. Wanneer mensen immers in het vuur van bijgeloof beginnen te twisten en de magistraat een van beide partijen helpt, kunnen ze nooit meer tot bedaren gebracht worden, doch splitsen ze onherroepelijk op in sekten.⁴¹

⁴⁰ Ibidem, p. 662, vs. 519–528.

⁴¹ Spinoza, *Spinoza. Theologisch-Politiek Traktaat* (n. 4), p. 398–400.

Zowel het fragment van Vondel als het fragment van Spinoza kan gelezen worden als een waarschuwing om geen religieuze overtuigingen met het beleid van de staat te gaan mengen. Voor Palamedes is het duidelijk dat de religieuze factie alleen uit eigenbelang de macht wil grijpen. Door hun hang naar absolute macht stoken ze onlusten, wat resulteert in geweld en bloedvergieten. Er is helemaal niets heiligs aan de religieuze factie. Spinoza vindt het bewijs hiervoor in de joodse geschiedenis. Wanneer de hogepriesters ook wereldlijke macht verkregen onttaardde de religie al snel in bijgeloof. Sterker nog, door de stringente houding van de priesters was geen compromis mogelijk. En wanneer ze dan ook nog eens de hulp krijgen van de magistraat is het hek helemaal van de dam en is een stabiele staat helemaal zoek. Daarom is het voor Spinoza van groot belang dat de staat de wettelijke autoriteit bezit:

Voorts zien wij hoe noodzakelijk het is zowel voor de politiek als voor de godsdienst de hoogste overheden het recht toe te kennen om te beslissen over wat er geoorloofd en ongeoorloofd is. Want als dit recht – om over daden te oordelen – zelfs niet aan de goddelijke profeten toegestaan kon worden zonder grote schade voor de politiek en de godsdienst, zal het nog veel minder toegestaan kunnen worden aan mensen die noch de toekomst kunnen voorspellen, noch wonderen kunnen doen.⁴²

De geschiedenis had immers uitgewezen dat zelfs goddelijke profeten de staat schade toebrengen als ze wereldlijke macht krijgen. Het is dus niet alleen het beste om de religieuze factie uit te sluiten van het wereldlijk gezag, het is volgens Spinoza zelfs het beste om beide autoriteiten gewoon strikt te scheiden. Enkel op zo’n manier is een stabiele staat te waarborgen:

Hieruit zien wij ten duidelijkste: [...] Hoe verderfelijk het zowel voor de religie als voor de politiek is aan de dienaren van het godsdienstige leven enig recht toe te kennen om besluiten uit te vaardigen of staatszaken te behandelen. En omgekeerd, dat alles veel stabiel is als deze lieden zo kort gehouden worden, dat ze uitsluitend op een vraag antwoord geven en intussen slechts algemeen aanvaarde zaken en de meest gewone gebruiken onderwijzen en in praktijk brengen.⁴³

De religieuze factie dient in toom te worden gehouden. Enkel als ze iets gevraagd wordt zouden ze mogen antwoorden.

Als we deze opvatting op Vondels tekst betrekken kunnen we zien dat Palamedes dezelfde stelling verdedigde. Hij wenste eveneens de religieuze factie van politieke macht uit te sluiten. Dit konden de priesters moeilijk aanvaarden, zodat ze een lastercampagne tegen Palamedes startten. Ze begonnen onlusten te stoken, en gaven Palamedes de schuld van het tumult. De nacht voor zijn executie verdedigt Palamedes zich:

Soo dryf ick dan niet nieus, of selsaems, soomen ’t noemt:
Maer ’t priesterdom, dat slinx het wereldlyck verdoemt.
Genomen ick waer stom, en liet dien teugel slippen,
Tot wroeging myner siele, en schennis myner lippen:

⁴² Ibidem, p. 404.

⁴³ Ibidem, p. 403.

Sou niet te duchten staen gewetens scharpe dwang,
 Waer aen gekoppelt is der steden ondergang?⁴⁴

Het is niet doordat hij de priesters wereldlijke macht ontzegd had dat er oproer ontstond. Het zijn de priesters zelf die dit oproer voeden. Als hij de priesters de macht had toegekend zou dat, wat hem betreft, een schending van zijn eed geweest zijn om uitsluitend in het beste belang van de staat te handelen. Hij vreest voor de gewetensdwang die een religieus beleid met zich zou meebrengen. Zoiets zou tot de ondergang van de staat leiden. Als de rigide priesters immers hun wil zouden kunnen doordrijven zou dat een einde betekenen van vrijheid en tolerantie.

Een zekere vorm van vrijheid in het beleid is noodzakelijk om het welzijn van de staat te verzekeren. Met de priesters die het staatsbeleid kunnen beteugelen, zou daar geen sprake meer van zijn. Ook Spinoza komt tot een soortgelijke conclusie. Hij merkt op dat de religieuze factie oproer aanstookte. Als zij hun zin zouden krijgen, zou er van een vrije republiek geen sprake zijn:

Hieruit blijkt glashelder dat veeleer zij scheurmakers zijn die de geschriften van anderen veroordelen en het dierste gepeupel op oproerige wijze opstoken tegen de schrijvers, en niet de schrijvers zelf, die meestal slechts voor geleerden schrijven en alleen de rede te hulp roepen, en vervolgens dat zij de werkelijke oproerkraaiers zijn, die in een vrije republiek de vrijheid van oordeel, die niet kan worden onderdrukt, toch wil opheffen.⁴⁵

We kunnen ook hier een geheel andere notie van beleidsvoering aan de basis van het conflict zien. Voor de priesters is het welzijn en de redding van de staat afhankelijk van het woord van God: God als soeverein met de Bijbel als een onwrikbare wettekst. Voor Palamedes is die zienswijze contraproductief. Het zou, volgens hem, onvermijdelijk leiden tot de ondergang van de stad en staat. Om het welzijn van de staat te garanderen zal hij hun macht inperken. Deze opvatting vinden we ook terug bij Spinoza. Hij probeert dit niet alleen te bewijzen door te refereren aan de joodse geschiedenis, maar hij stelt ook onomwonden vast dat de religieuze factie van wereldlijke macht uitsluiten het beste het belang van zowel de religie als de staat dient. Wanneer de religieuze immers wel macht hebben, leidt het tot gewetensdwang binnen de staat en zijn de mensen niet meer vrij om te spreken en te denken wat ze willen, wat de goede vrede van de staat bedreigt. Ook wat de status van de religie in de staat betreft, lijken Spinoza en Vondel een gemeenschappelijk standpunt in te nemen.

Conclusie

Met deze analyse heb ik gepoogd aan te tonen dat Vondel en Spinoza hebben bijgedragen tot een gelijkaardig politiek discours. Hoewel beide auteurs vanuit hun eigen

⁴⁴ Van den Vondel, 'Palamedes oft Vermoorde Onnooselheyd', in: Sterck, *De Werken van Vondel* (n. 10), dl II, p. 690, vs. 1077–1082.

⁴⁵ Spinoza, *Spinoza. Theologisch-Politiek Traktaat* (n. 4), p. 435.

context schreven, kunnen we zien dat ze een gelijkaardig politiek ideaal voor ogen hadden. Om dit discours te kunnen schetsen tegen de achtergrond van de evolutie van het bestuur heb ik gebruik gemaakt van Michel Foucaults analyse van de macht. Daarbij werden er twee gemeenschappelijke thema's uitgelicht. Zowel op het vlak van het beleid en de status van de religie kunnen we in *Palamedes* en het *Theologisch-Politiek Traktaat* congruente politieke ideeën en standpunten lezen.

Als eerste punt komt naar voren dat voor beide auteurs een staatsbeleid met absolute soevereine macht niet langer aan de orde kan zijn. Beide auteurs verbinden deze vorm van macht zelfs met tirannie. Jurido-legale en disciplinaire technieken zijn niet meer afdoende om de staat te gaan beheren. In plaats daarvan zien we dat zowel in Vondels tekst als Spinoza's traktaat een eerder gouvernementeel model als alternatief wordt voorgesteld.

Als tweede punt voeren *Palamedes* en het *Theologisch-Politiek Traktaat* aan dat beide auteurs ook verwante ideeën hebben wat de status van de religie in het staatsbestel betreft. Bij zowel Vondels stuk als Spinoza's traktaat valt te lezen dat wanneer de religieuze leiders ook wereldlijke macht in handen krijgen, de maatschappij zal verstarren. Onder invloed van de gewetensdwang verdwijnt elke vorm van tolerantie. Hierdoor raakt een harmonieuze samenleving uit balans, wat enkel tot de neergang van de staat kan leiden. Uit zowel *Palamedes* als het *Theologisch-Politiek Traktaat* blijkt het van groot belang om de religieuze macht in toom te houden, om zo vrijheid en tolerantie in de staat de handhaven.

Ik hoop te hebben aangetoond dat het bekijken van Vondel en Spinoza vanuit dit perspectief vruchtbaar kan zijn. In plaats van Vondel en Spinoza als tegengestelden te gaan bekijken kan het interessant zijn hun teksten complementair te lezen. Het kan laten zien dat, ondanks hun verschillen, ze ook bijgedragen hebben tot een gelijkaardig politiek discours. Dit werpt niet alleen een ander licht op de relatie tussen Vondel en Spinoza, maar het stelt ons ook in staat deze teksten op een andere manier te lezen: niet alleen als de geïsoleerde ideeën van een auteur binnen een maatschappij, maar ook als stemmen in overkoepelend maatschappelijk debat.