

De strijd tegen de geest van de moderniteit

Over de radicaliteit van conservatieve en neoconservatieve denkers

Marin Terpstra*

Summary

According to Samuel Huntington, conservatism is the opposite of radicalism. In this article, I try to review this claim by analysing three main (neo)conservative thinkers: Carl Schmitt, Leo Strauss and Irving Kristol. I show that not only (neo) conservatism is infected by its opposite, in becoming the more or less radical adversary of radicalism, but it is the awareness of the radicality of the formation of social and political order itself – the consciousness of the very roots or foundations of order. In this respect, (neo)conservatism and what is commonly called radicalism, are both the anti-modern companions of modernity. In the vocabulary of Avishai Margalit, (neo)conservatism and radicalism both stick to a ‘religious’ self-understanding of politics, in contrast to a modern, secularized, and pragmatic ‘economic’ self-understanding of politics.

Radicalisme en (neo)conservatisme?

Het lijkt wellicht wat vreemd om conservatisme of neoconservatisme met radicaliteit en hemelbestormers in verband te brengen. Men denkt bij het woord ‘conservatief’ toch eerder aan bedaagde heren en soms dames die de gevestigde orde een warm hart toedragen en geneigd zijn tot een realistische en pragmatische houding. In een zeer verhelderend opstel over ‘conservatisme’ schreef Samuel Huntington ooit kort maar krachtig: “Radicalism is the opposite of conservatism” (Huntington 1957, 458). Zou dat waar zijn, dan kon ik dit artikel hiermee afsluiten: conservatisme hoort niet in een themanummer over radicalisme en religie thuis. Maar is Huntingtons stelligheid ook overtuigend? Misschien dat een sociologische onderzoeker van ideologieën hiermee tevreden is. Ik, als (politiek) filosoof, beluister in een tegenstelling ook altijd een onvermoede samenhang.

* Marin Terpstra studeerde filosofie in Nijmegen. Hij is universitair docent Praktische Filosofie (Sociale en Politieke Wijsbegeerte) aan de Faculteit Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Huntington meent dat het conservatisme niet zomaar de ideologie is van één klasse of groep (de aristocratie) of de uitdrukking van algemene beginzelen zoals rechtvaardigheid, orde, evenwicht en gematigdheid, maar altijd verbonden is met de bijzondere toestand waarin een maatschappij zich bevindt. Conservatisme is 'situationeel' of 'positioneel' (Huntington 1957, 454-456). De conservatief verdedigt altijd de maatschappelijke en politieke instellingen tegen de krachten die de ondermijning ervan kunnen bewerken. Het conservatisme verandert al naar gelang de omstandigheden van inhoud. Huntington verwijst naar drie grote omwentelingen in de Europese geschiedenis die een conservatieve ideologie oproepen (Huntington 1957, 463ff): (1) de overgang van het middeleeuwse corporatieve stelsel met de kerk als overkoepelende instelling naar de moderne staat verbonden met een absolutistische monarchie, (2) de omverwerping van het *ancien régime* (juist deze monarchie verbonden met een aristocratie) door republikeinse revoluties en (3) de opkomst in de negentiende en twintigste eeuw van emancipatoire bewegingen van mensen die deel willen nemen aan de maatschappelijke en politieke orde en hun rechten opeisen (uitbreiding kiesrecht, opheffing slavernij, gelijkberechtiging van vrouwen).

In zijn eigen tijd ziet Huntington de mogelijkheid van een conservatieve ideologie die het kapitalisme verdedigt tegen communistische bedreigingen. Dit is ook de achtergrond van het neoconservatisme van Irving Kristol, die ik aan het slot van mijn bijdrage bespreek. Hij verdedigt de gevestigde liberale waarden, zoals vrije markt en politieke rechten steunend op een patriotistisch burgerschap en een zeker cultureel puritanisme, tegen een opkomende 'tegencultuur' die in naam van de vrijheid juist deze steunpunten ondermijnt en van daaruit de gevestigde orde in het geding brengt. Mijn idee is dat het hier niet slechts om een formele of zelfs opportunistische verdediging van de gevestigde orde gaat. Het besef van de *kwetsbaarheid* van een maatschappelijke en politieke orde is de conservatief eigen. Maar geldt dit niet ook voor de radicaal of extremist die erop uit is die orde omver te werpen? Delen beide uitersten niet een gemeenschappelijk beeld van de maatschappij?

Laat ik drie overwegingen geven die mij ertoe brengen door te gaan op de gedachte dat (neo)conservatisme een zekere radicaliteit heeft: (1) orde en ondermijning hebben betrekking op een gemeenschappelijk punt, te weten de wortels van de orde zelf, (2) de verdediging van de gevestigde orde vooronderstelt een 'religieuze' politiek die een heiligdom verdedigt tegen profanatie, en (3) elk conservatisme kan reactionair of revolutionair worden.

De radicaliteit van het conservatisme

Een belangrijke institutionele belichaming van het situationele conservatisme is ongetwijfeld de Nederlandse veiligheidsdienst. De AIVD hanteert de volgende omschrijving van extremisme (een term verwant aan ‘radicalisme’ of ‘radicalisering’): “Er is sprake van extremisme wanneer het uiterste wordt nagestreefd of aanvaardbaar wordt geacht en daarbij de kaders van de democratische rechtsorde worden overschreden. Beperkingen die de wet en of [*sic*] de democratische rechtsorde opleggen worden als niet-bindend beschouwd en bewust gepasseerd” (AIVD 2013, 5). Mensen kunnen zich grofweg om twee soorten redenen niet gebonden achten aan de bestaande orde of een onderdeel daarvan: uit persoonlijke of ideële overwegingen. In het eerste geval gaat het om gewone misdrijven, in het tweede geval om politieke handelingen die buiten de gevestigde politieke orde vallen. De dienst houdt vooral kleine groepen in de gaten die bij hun acties de rechten van personen en hun eigendommen schenden en tegelijk het vermoeden rechtvaardigen dat ze dit doen vanuit een bepaalde *gezindheid*. Zowel de groepen die sterk aan een orde hechten als de groepen die zich er fel tegen verzetten, lijken de maatschappij allereerst en vooral te zien als een belichaming van een ideële dimensie. De één zal zich er ‘thuis’ voelen, terwijl de ander er de vleeswording van een kwaad in ontwaart. In een bepaald opzicht verhouden beide groepen zich tot eenzelfde dimensie: de wortels of de grondslag van de orde – die de een voor onaantastbaar houdt en de ander voor verwerpelijk. Beide partijen zijn in dit opzicht radicaal – in tegenstelling tot mensen die zich niet bekommeren om de stichtende beginselen van een maatschappij. De ondermijning én de verdediging van de bestaande orde zijn op gelijke wijze radicaal in hun betrokkenheid op of binding aan deze beginselen – het ‘waarom’ van behoud of verwerping.

Uit het bovenstaande blijkt het probleem van de binding aan en de ontbinding van de gevestigde orde – in dit geval de democratische rechtsorde. Dit wijst op mijn tweede overweging: een maatschappelijke orde krijgt het karakter van een heiligdom, die ik wil verbinden met een zin uit een bespreking van Rawls’ *A Theory of Justice* (1971) door Allan Bloom, leerling van de door velen als stamvader van het neoconservatisme beschouwde politiek filosoof Leo Strauss. Volgens Bloom kan Rawls ons alleen vertellen “that society cannot exist without a consensus, but he does not give any motive for abiding by that consensus to the man who is willing to risk the breakdown of actual society in order to achieve his ideal society – which is what any man who loves the good must do” (Bloom 1991, 325f). Een interessante analogie met het voor-

afgaande: de filosoof toont hier toch enige sympathie voor de motieven van de groepen die de AIVD in het vizier houdt. Enige uitleg is op z'n plaats. Rawls heeft geprobeerd egalitair-liberale beginselen van rechtvaardigheid vast te stellen die het mogelijk moeten maken dat mensen in een democratische samenleving die moeilijk te verenigen levensbeschouwingen aanhangen toch overeenstemming hebben over de institutionele kaders waarbinnen zij hun meningsverschillen politiek uitvechten. Rawls (1997) vraagt van de democratische burger het streven op te geven de stichtende instellingen van een samenleving in te richten overeenkomstig de eigen opvatting van het goede leven – een zekere onthechting dus van de eigen gezindheid. Bloom wijst op een zwakke plek van de verdediging van de democratie die men ook kan vaststellen in Huntingtons omschrijving van een soort niet-radicaal opportunistisch conservatisme: waarom zouden mensen hiermee instemmen? En als mensen zich gebonden achten aan beginselen, waarom zouden zij er dan niet voor willen vechten – met de ineenstorting óf het behoud van de maatschappij als inzet?

De tegenstelling tussen conservatisme en radicalisme lijkt voort te komen uit de gehechtheid aan een contra-revolutionaire orde – een orde die elke vorm van radicaliteit heeft uitgebannen, dat wil zeggen immuun is gemaakt tegen elk politiek streven om radicale aanspraken te stellen aan een maatschappij. Dit democratisch conservatisme verdedigt de moderne instellingen, en beschouwt eigenlijk alle verzet daartegen (van mensen die zichzelf wellicht ook als conservatief duiden) als achterhaald en illegitiem. Dit onderscheid zal in het vervolg alle aandacht krijgen. Het moderne denken wil afstand nemen van het absoluut stellen van voorstellingen van het goede leven. Het zal elke antimoderne beweging als radicaal, extremistisch of reactionair waarnemen. In naam van de onderlinge vrede en omwille van de samenwerking – en uiteindelijk dus vanuit een pragmatische benadering van maatschappelijke problemen en kwesties – houden mensen zich in of gaan zij zelfs geloven in de voordelen van een *houding van inschikkelijkheid*. Avishai Margalit verwoordt deze houding zo: “We should, I believe, be judged by our compromises more than by our ideals and norms” (Margalit 2010, 5). Hij heeft deze tegenstelling in verband gebracht met twee modellen van politiek: economische (of pragmatische) politiek en religieuze (of principiële) politiek. De ‘religieuze’ politiek bestaat bij de gratie van het onderscheid tussen sacraal en profaan: sommige zaken zijn heilig, onaantastbaar en daarom ononderhandelbaar. Hier past geen relativering of inschikkelijkheid. Een heilige zaak kan ‘godsdienstig’ zijn, dat wil zeggen verwijzen naar iets wat niet tot de gewone wereld behoort (God), maar kan ook op wereldlijke zaken betrekking hebben, bijvoorbeeld wanneer

de natie, sociale rechtvaardigheid of de democratische rechtsorde gesacraliseerd wordt. Wie dat doet, is bereid eigendommen, mensen of zelfs een hele maatschappij te offeren om de heilige zaak te behouden of te bereiken. De ‘religieuze’ politiek is vooral begaan met de stichting en het behoud van een bepaalde levenswijze – en draait derhalve om zingeving. De ‘economische’ politiek draait louter om profane, wereldse zaken: wensen en belangen; zaken waarover altijd te onderhandelen valt, als het moet. Belangrijker is echter een volgend kenmerk. De ‘economische’ politiek omschrijft de inzet van het handelen in termen van voorkeuren, terwijl de ‘religieuze’ politiek de bereidheid tot zelfopoffering met zich meebrengt. “The economic picture, even if not strictly hedonic, still explains human behavior in terms of satisfying preferences, whereas the religious picture brings the willingness for self-sacrifice into the picture” (Margalit 2010, 25f). In veel gevallen erkent ‘religieuze’ politiek een profane, wereldlijke sfeer, waarin nog wel schikkingen mogelijk zijn. Verdwijnt ook deze sfeer uit beeld, dan verandert de ‘religieuze’ in een ‘sektarische’ politiek (Margalit 2010, 147ff). Ik wil bij deze gedachte aansluiten voor een bepaald begrip van radicalisme: de idee van het goede of het heilige is niet vrijblijvend, maar impliceert de bereidheid ervoor te strijden wanneer deze zaak in het geding is.

Mijn derde overweging: conservatisme kan radicaal worden, sluit hierbij aan en wijst in het bijzonder op die conservatieve beweging die zich uitdrukkelijk als revolutionair heeft gepresenteerd: de rijk geschakeerde maar brede stroming van rechts-conservatieve denkers die in het tijdvak van de Weimar Republiek de intellectuele voedingsbodem leverden voor de machtsovername door Hitler en zijn partij. Het radicale karakter van dit conservatisme heeft van doen met het besef dat de maatschappelijke en politieke instellingen die het wil verdedigen “are perceived as decayed beyond restoration” (Muller 1987, 19). Huntington rangschikt deze radicale beweging daarom niet onder de noemer van een conservatieve maar onder die van een reactionaire ideologie: “the unsuccessful conservative who remains attached to the ideals of his old ideational philosophy becomes a reactionary, i.e., a critic of existing society who wishes to recreate in the future an ideal which he assumes to have existed in the past” (Huntington 1957, 460).

De conservatieve revolutionairen uit het Interbellum beoogden een orde in te stellen die zich zou kunnen keren tegen een ontwikkeling die in hun ogen vijandig stond tegenover elke gevestigde orde. Juist omdat het verval van de oude orde niet had geleid tot een nieuwe orde, kon dit conservatisme niet situationeel de laatste aanvaarden, maar moest het de orde zelf herstellen. Dit con-

servatisme radicaliseert – om zich na de desastreuze afloop van de nazistische machtsgreep in een *vita contemplativa* terug te trekken en te ‘de-radicaliseren’. Jerry Muller (1987) heeft dat voor de socioloog Hans Freyer uitgezocht, Daniel Morat (2007) voor Martin Heidegger en de gebroeders Jünger. Dit geldt overigens niet voor alle ‘conservatief revolutionaire’ denkers: Carl Schmitt moest zich gedwongen en zeer tot zijn ongenoegen terugtrekken uit de openbaarheid. Er horen nog meer denkers tot dit “filosofisch extremisme tussen de wereldoorlogen”, zoals Theodor Adorno, Walter Benjamin, Gottfried Benn, Ernst Bloch, Georg Lukács en Max Weber – uiterst links en rechts stonden hier met elkaar in verbinding (Bolz 1989).

Een gemeenschappelijk kenmerk van veel denkers die behoren tot de zogenaamde ‘conservatieve revolutie’ is de ervaring dat de overgeleverde cultuur, verbonden met het christendom en met de overblijfselen van een feodale orde, haar beste tijd heeft gehad, en dat de filosofische kritiek die voor de afbraak van de oude cultuur heeft gezorgd niet wijst op een nieuwe cultuur, dat wil zeggen een nieuw algemeen bindend perspectief (Muller 1987, 4). Er is dus verlangen naar gemeenschap, terwijl de gemeenschap waarin deze generatie is opgegroeid aan het afbrokkelen is. De Weimarrepubliek, alhoewel steunend op een poging aan Duitsland een liberale en democratische cultuur te geven, mislukt omdat juist in een pluralistisch politiek stelsel de verbrokkeling en het verval van de gemeenschap alleen maar scherper aan het daglicht treedt. Deze cultuur wordt door veel Duitsers bovendien ervaren als een *vreemde* cultuur, steunend op politieke ideeën die hun wortels hadden in de Franse en Angelsaksische denkwereld. Deze groep verlangt naar een politieke cultuur die bij Duitsland past en die de Duitsers kan verenigen. Een vrij Duitsland, zo zal Carl Schmitt na Hitlers machtsovername schrijven, is iets anders dan een Duitsland met (burgerlijke en politieke) vrijheden. Met deze woorden worden ook de rassenwetten, gericht tegen de Duitse joden, gerechtvaardigd (Schmitt 1935).

Armin Mohler (1989) heeft eerder eenzelfde diagnose gegeven. Het wereldbeeld van de Franse Revolutie – de mensenrechten en de maakbaarheid van de samenleving – ontmoet verzet. De Verlichtingscultuur is vreemd aan de Duitse geest (Mohler 1989, 15ff). De opkomst van liberale en democratische ideeën maakt de overgeleverde cultuur verdacht maar biedt geen leefbaar alternatief. Wat het Interregnum betreft, komt daar nog bij dat de Eerste Wereldoorlog voor velen het geloof in de moraal heeft ondermijnd, en ervoor heeft gezorgd dat mensen het leven als een voortdurende strijd ervaren. De Weimarrepubliek heeft geen draagvlak, omdat veel burgers zich niet als republikeinen ervaren: de geest van de algemene wil leeft niet. Het leven

van de stad heeft geen positieve klank: Duitsland heeft veeleer het eenvoudige boerenleven als maatstaf. Deze botsing tussen een beschaving die aan het verdwijnen is en een opkomende beschaving die niet aanvaard wordt leidt tot de ervaring van 'nihilisme': de ruimte die vrijkomt als de oude waarden niet meer gelden en nieuwe waarden zich nog niet hebben gevestigd. Hier wordt om een *beslissing* gevraagd die niet meer uit kan gaan van een vertrouwde achtergrond. De houding die daarbij hoort is, zoals Mohler dat noemt, een 'zedelijk radicalisme' dat in de afbraak van de oude cultuur tot het nulpunt wil gaan (de modernisering tot het einde toe volgend) en langs de weg van een wending vanuit het niets een nieuwe cultuur wil stichten die met deze modernisering breekt (Mohler 1989, 90ff).

Het 'zedelijk radicalisme' staat open voor de plaats waar zedelijkheid gesticht kan worden en wijst dus op een werkelijkheid buiten de vanzelfsprekendheid van de zedelijkheid. Dat is de kern van Schmitts begrip van 'het politieke', alleen betreft Schmitt de radicaliteit niet alleen op de zedelijkheid, maar op de levenswijze van een volk. Ik kom daar aanstonds op terug. De vernietiging – tot de wortels gaand – is nodig voor de stichting van iets nieuws: dat is de reden waarom dit conservatisme radicaal en revolutionair is. De dood is nodig voor de wedergeboorte. De wedergeboorte is ook een herstel van een 'oorspronkelijke' of 'eigenlijke' verhouding tot de wereld, die door de modernisering op de achtergrond of in de vergetelheid is geraakt: een aanvaarden van het cyclische karakter van het leven van mensen en beschavingen. Deze wereldorde is heilig, maar door de moderniteit verraden. De modernisering is misleidend en doet vergeten waar het leven werkelijk om draait. Dit conservatisme berust kortom op de ervaring dat de moderne wereld 'oneigenlijk' is (om een begrip van Heidegger te gebruiken dat alles zegt) en dus elke grond mist. Deze gedachte van de grondeloze moderniteit en het zoeken van een (nieuwe) grondslag kenmerkt dit radicale conservatisme.

In de rest van mijn betoog zal ik deze gedachte uitwerken. Aan het slot kom ik terug op enkele meer recente neoconservatieve auteurs (Rémi Brague, Allen Bloom, Irving Kristol). Ik richt mij nu allereerst op twee denkers uit een eerdere periode die elkaar hebben gevonden in het doordenken van het politieke radicalisme, maar tegelijk verschillende antwoorden hebben gegeven op deze uitdaging: Carl Schmitt (1888-1985) en Leo Strauss (1899-1973). De eerste heeft het denken vanuit de uiterste toestand van de oorlog tot uitgangspunt genomen, de tweede heeft deze uiterste toestand als de vraag naar het goede leven opgevat. Wat Huntington ziet als opeenvolgende fasen waarin het conservatisme telkens een nieuwe inhoud krijgt (zie de eerste paragraaf), zien deze denkers als een doorlopende ontwikkeling met een rode draad: de

afbraak van een legitieme orde. De blikrichting van beide denkers is bepaald door de breuk die het politieke denken in de zestiende en zeventiende eeuw maakt – met denkers als Machiavelli, Hobbes en Spinoza die de politieke orde los maken van een meer omvattende goddelijke scheppingsorde en daarmee zorgen voor een fundamenteel legitimiteitstekort.

Het radicale begrip van politiek bij Carl Schmitt

Carl Schmitt neemt tot uitgangspunt dat met de ineenstorting van de middeleeuwse orde met haar politiek-theologische grondslag in de politieke werkelijkheid niet langer een transcendente legitimering geldt. Dat betekent de politieke orde radicaal te doordenken vanuit haar stichting door mensen, en dus vanuit een *uitzonderingstoestand* waarin een maatgevende orde niet bestaat. Het stichten van die orde is een soeverein moment dat louter op een beslissing berust die vervolgens in haar verwerkelijking als *gevestigde* orde gestalte krijgt (Schmitt 1985, 11ff). Dit politieke en formele decisionisme suggereert dat de enige grond van een politieke orde bestaat in de uitkomst van de krachtmeting tussen menselijke groeperingen: het feit dat een groep mensen erin slaagt samen voldoende eensgezindheid en kracht te mobiliseren om andere groepen mensen die eenzelfde streven laten zien te weerstaan en zo het eigen bestaan te verzekeren (Schmitt 1987, 26ff). Voor ons onderwerp is dit begrip van politiek van belang omdat het politiek denkt als een aspect van het menselijk bestaan dat wezenlijk verbonden is met radicalisering – of zoals Schmitt dat zelf noemt: *intensivering*. Politiek is het besef dat de maatschappelijke en politieke orde en de daarmee verbonden levenswijze van een volk altijd op het spel staat. Er is een *vijand* (of meerdere vijanden) die deze orde en levenswijze kan bedreigen – en dit feit geeft de bijzondere spanning aan het leven die Schmitt politiek noemt. Die levenswijze kan religieus, moreel of economisch zijn gekleurd (een christelijk of islamitisch volk, een volk dat een liberale grondwet omarmt of juist verafschuwt, een volk dat kapitalisme of communisme wil), politiek bestaat in de bereidheid voor die ‘kleur’ een strijd op leven en dood aan te gaan.

Dit is de ‘eigenlijke’ wereld waarin we leven. In de modernisering ziet Schmitt echter een steeds groter wordende neiging deze ‘eigenlijke’ wereld te vergeten – een poging aan het noodlot van deze wereld te ontsnappen. Hier sluit Schmitt naadloos aan bij de algemene tendens van de ‘conservatieve revolutie’ (zie hiervoor). De moderniteit duidt hij in een in 1929 gehouden voordracht als ‘het tijdperk van neutralisering en depolitisering’

(Schmitt 1987, 79ff). De geleidelijke ontwikkeling van de moderne politieke instellingen, die uitlopen op onze liberale democratie, wordt voortgedreven door de wens zich te bevrijden van de vijandschap – en daarmee van de radicalisering die voor politiek wezenlijk is. De modernisering is echter een tot mislukken gedoemde poging tot de-intensivering van onenigheid onder mensen. Schmitt veronderstelt, om de begrippen van Margalit te hernemen, dat ‘religieuze’ politiek niet een afwijking is maar de standaard. Een volk dat een gemeenschap sticht, verklaart de eigen levenswijze ‘heilig’ en ‘ononderhandelbaar’.

Het liberalisme is bij uitstek een denken over politiek dat wil aanzetten tot ‘de-radicalisering’, maar het miskent volgens Schmitt uiteindelijk zijn eigen radicalisme. De wereld zou na een geslaagde poging tot de-intensivering een mens te zien geven die zichzelf en de ander slechts als mededinger en gespreksgenoot ziet te midden van andere mededingers en gespreksgenoten. Eenvoudig gezegd: alle onenigheid tussen mensen is dan teruggebracht tot een strijd over zakelijke belangen en uitwisseling van meningen (Schmitt 1987, 26 en 68ff). Liberalen hebben uiteraard wel politiek bedreven, maar in strikte zin zijn liberalisme en politiek niet verenigbaar. Het absoluut stellen van de rechten van het individu, de lichamelijke en geestelijke onschendbaarheid van de enkeling, die alleen economisch en deliberatief verkeer toestaat, sluit het ultieme offer dat de politiek vraagt uit. In de liberale wereld zijn priesters evenzo overbodig als politici. De samenleving behoeft nog slechts goed beheer. Wat bovenal in deze volledig gemoderniseerde wereld ontbreekt, is *ernst*. Mensen kunnen winnen en verliezen in het spel dat economie en democratie heet, maar het spel zelf lijkt door niets te worden bedreigd. Deze wereld vooronderstelt een grondige instemming bij voorbaat met de *uitkomst* van alles wat gebeurt als mensen wedijveren om het aanbieden of verwerven van goederen en diensten en alles wat er gebeurt als mensen in de openbare ruimte met woorden strijden om het verwerven van steun voor bepaalde politieke besluiten. De markt heeft altijd gelijk, zegt men dan. Of, de kiezer heeft gesproken en het volk vergist zich nooit. De instemming bij voorbaat van de uitkomst is mogelijk omdat alle deelnemers gelijke rechten en kansen hebben om aan het spel deel te nemen. Behalve deze randvoorwaarde (Rawls zou zeggen: ‘justice as fairness’, rechtvaardig is wat de uitkomst is van een eerlijke procesgang) is er bij voorbaat geen enkele maat voor de uitkomst – ‘anything goes’. Het gebrek aan ernst dat te vinden is in het geloof en het vertrouwen in de uitkomst van vrije economische en democratische processen, onthult een radicaal moreel nihilisme: er is geen maat, behalve dat wat door de voorzienigheid, de onzichtbare hand of de list van de rede tot stand is gekomen. Zolang

mensen deelnemen aan dit spel, stemmen ze in met de uitkomst van het spel. Dat verklaart waarom mensen verbonden met een moderne en liberale wereld zo'n diepe weerzin en grote zorg ervaren bij het verschijnen van het soort spelbrekers die zij extremisten of radicalen noemen: mensen die nog in iets geloven en daarvoor willen strijden. Maar is een 'gederadicaliseerde' wereld mogelijk? En is ze de belichaming van het goede leven?

Niemand hoeft zich te verbazen dat na de Eerste Wereldoorlog en na de Russische Revolutie het geloof in de mogelijkheid van deze gedepolitiiseerde wereld ver weg leek. De volkeren waren verwickeld geweest in een slachting van ongekende omvang waarin de gehechtheid aan het eigen volk sterker bleek dan internationale ordeningen zoals de Volkenbond (Schmitt 2001, 54ff). Bovendien leek de Europese wereld nu getekend door een onoverbrugbare tegenstelling tussen twee machtsaanspraken op het gebied van de maatschappelijke orde: moest deze kapitalistisch of communistisch zijn, een burgerlijke of een proletarische politieke orde kennen? Schmitt geeft toe: het leek erop dat Europa de politiek had weten terug te dringen tot een juridisch steekspel, tot economische wedijver en tot technische problemen. Dat leek de uiteindelijke overwinning van alle onenigheid: elk politiek probleem is uiteindelijk een technisch probleem. De techniek gaf echter, aldus Schmitt (1987, 94f), juist een nieuwe mogelijkheid voor intensivering in plaats van de-intensivering. De partij of de natie die zich van de techniek meester wist te maken, kan haar wet aan de wereld opleggen. De paradoxale consequentie van de opkomst van de techniek en het geloof in de techniek, was dat de *mythe* weer belangrijk werd, het verhaal waarmee het menselijke samenleven kon worden geënceneerd. Kortom, de moderniteit die in de vrijheid van de mens had geloofd en had gemeend dat godsdienst en politiek achterhaalde zaken waren, kwam bedrogen uit.

Het radicale antimodernisme van Leo Strauss

Leo Strauss wordt vaak genoemd als de politieke denker achter het 'neo-conservatisme'. Waar is dat 'neoconservatieve' denkers vaak hebben terugverwezen naar Strauss als leermeester (Kristol 1995, 7f), maar doorgaans onder vermelding dat de 'meesterdenker' zelf een kamergeleerde was met nauwelijks enige neiging om zich met de politieke werkelijkheid bezig te houden. De link tussen Strauss en de vermeende neoconservatieve denktank achter de regering Bush blijft een vermetel speculatief bouwwerk (Janssens 2004). De lijn kan gelegd worden, wanneer men geen moeite heeft tussen de volgende

stappen een steekhoudende samenhang te vinden: het begin is de gedachte dat uiteindelijk de rechtvaardiging van alle strijd en oorlog tussen groepen mensen de morele inzet van het menselijk bestaan bloot legt, de volgende stap is het benoemen van die morele inzet: de verdediging van 'vrijheid' in de grondende instellingen van een maatschappij (bijvoorbeeld de beginselen vervat in de grondwet van de Verenigde Staten van Amerika), de laatste stap het voeren van een buitenlandse politiek – met oorlog als een mogelijk gevolg – waarin niet alleen de belangen van de VS voorop staan maar dit land ook een leidende rol krijgt in het wereldwijd bevorderen van dezelfde beginselen waarop het land zelf berust. (Dat dit uitgangspunt niet alleen de regering Bush betreft, mag blijken uit deze zin in een toespraak van Barack Obama voor de vergadering van de Verenigde Naties op 24 september 2013: “I believe such disengagement would be a mistake. I believe America must remain engaged for our own security. But I also believe the world is better for it. Some may disagree, but I believe America is exceptional -- in part because we have shown a willingness *through the sacrifice of blood and treasure* to stand up not only for our own narrow self-interests, but for the interests of all.” [Mijn cursivering.]) Het radicalisme dat hier verschijnt, maakt dus deel uit van de gevestigde orde zelf, is een verdediging van die orde tot het uiterste. Dit is de manier waarop een conservatieve grondhouding, meer gericht op bestendigheid van de maatschappelijke en politieke orde dan op idealen van rechtvaardigheid en gelijkheid, toch radicaal kan zijn: de orde zelf is uitdrukking van een morele keuze. Is dit inderdaad de grondgedachte van Leo Strauss?

In zijn kritische bespreking van Schmitts *Der Begriff des Politischen* wijst Strauss (1932) niet de verbinding tussen politiek en oorlog, of beter: tussen politiek en het onderscheid vriend/vijand, af maar de neutraliserende wijze waarop dit onderscheid naar voren komt (Meier 1988). Het lijkt erop dat Schmitt de 'liberale' herleiding van het begrip 'vijand' tot louter mededinger en antagonist in een debat slechts kritiseert vanwege het vrijblijvende karakter ervan, het gebrek aan ernst in deze opvatting van politiek. Zijn gedachte dat politiek haar spanning ontleent aan de mogelijkheid van een verheviging en verscherping van tegenstellingen, lijkt te suggereren dat het begrip 'vijand' slechts een uiterste consequentie is van het feit dat mensen met elkaar wedijveren en van mening verschillen – uiteindelijk een even 'liberaal' begrip van politiek als hij zelf afwijst. Wat Schmitt en het door hem verfoeide liberalisme delen is het *nihilistische* uitgangspunt van de moderne wereld: er is geen absolute maatgevende orde die politiek handelen of een politieke orde kan legitimeren. Een werkelijk *ernstige* opvatting van de strijd – die de strijd niet ziet als iets wat nu eenmaal bij de menselijke natuur hoort – is, in de

ogen van Strauss, slechts mogelijk wanneer de strijd tussen mensen kan worden geduid als een strijd tussen moreel hoogstaande en moreel verderfelijke regiemens. Kortom, de inzet van politiek is het streven naar ‘het beste regiem’.

In zijn *Natural Right and History* vestigt Leo Strauss de aandacht op de tanende hartstocht waarmee de burgers van de VS hun eigen grondwet uitdragen en in handelen omzetten: een zekere verslapping van hun ‘faith’ in deze beginselen (Strauss 1953, 1) – een gebrek aan ‘religieuze’ politiek dus. De VS is weliswaar “the most powerful and prosperous of the nations of the earth” geworden, maar heeft er moeite mee de eigen grondslag als iets anders te zien dan als een historische verwijzing, terwijl de stichters zelf nog spraken van een worteling van de grondbeginselen in het natuurrecht opgevat als goddelijke scheppingsorde. Het radicale karakter van deze uitspraak wortelt in de aanname dat het mogelijk is een maatgevende orde te denken die een onderscheid toelaat tussen beschaafde en barbaarse regiemens. Op gelijke wijze hekelt hij de politieke leiders die te laat onderkenden dat met de opkomst van het nationaalsocialisme een morele grens overschreden werd die geen tolerantie toestaat. Het Westen – en daarmee het beschaafde deel van de wereld – lijkt de heerschappij die het in de negentiende eeuw had opgebouwd te hebben opgegeven: “The crisis of the West consists in the West’s having become uncertain of its purpose” (Strauss 1964, 3).

Niet iedereen is het erover eens hoe ernstig men dergelijke opmerkingen moet nemen. Strauss had zelf slechts voor één zaak belangstelling: het lezen van de klassieke teksten op het gebied van de politieke filosofie. Niettemin is deze ‘antimoderne’ wending radicaal te noemen. Leo Strauss meent dat de mentaliteit die in de moderne tijd opkomt en uiteindelijk in de twintigste eeuw de overhand neemt, volstrekt ongeschikt is om het beschavingspeil van een samenleving overeind te houden. De moderne, liberale mens is niet meer in staat of bereid om de hartstocht voor de publieke zaak op te brengen die nodig is voor de verdediging van de orde die hem zijn vrijheid waarborgt. Daarmee formuleert Strauss voor de politiek evenzeer de graad van intensivering als maatstaf, maar geeft daaraan een andere wending dan Schmitt doet. Hij zag de voormoderne politieke denkers als voorbeeld hoe het nog wel kan, maar de moderne politieke filosofie heeft het geloof in een morele fundering van politieke orde verloren. De verwerping van het christendom als levensbeschouwelijke grondslag van de samenleving steunt weliswaar op het ontwerp van een ander levensbeschouwelijk fundament dat tot uiting komt in de Verlichting, maar ondermijnt tegelijk de mogelijkheidsvoorwaarden van een levensbeschouwelijke basis. Strauss legt vooral de nadruk op het eerste punt en wijst op de opkomst van een denken dat het geloof in een universele

maatgevende orde verzwakt of zelfs vernietigt door het historiseren van het morele denken zelf: goed en kwaad is een historisch relatief onderscheid, en kan als zodanig nog slechts voorwerp zijn van beschrijvende studies van ‘culturen’. Een maatstaf voor het beoordelen van ‘culturen’ en een rangorde van ‘culturen’ is dan altijd cultuurgebonden en dus partijdig. Het radicalisme van Leo Strauss zou er dan in bestaan tegen het heersende en moderne relativisme – dat uiteindelijk een nihilisme zal blijken: de ontkenning van het bestaan van een maatgevende orde – de voormoderne overtuiging van de mogelijkheid van een beslissende maat open te houden. Dat betekent niet dat Strauss beschikt over een definitief antwoord op de vraag wat volgens het natuurrecht goed en kwaad is, maar wel denkers die de vraag stellen hoger acht dan denkers die dit hebben opgegeven of zelfs de vraag voor zinloos houden.

Hier blijkt radicalisme en een in bepaald opzicht ‘reactionair’ (want anti-modern) conservatisme samen te vallen: het Westen moet zijn verwijzing naar de klassieke en dus grondleggende teksten behouden. Een westerse beschaving die niet langer haar ‘heilige teksten’ hoogacht, dat wil zeggen zich niet langer gebonden acht aan ‘Athene’ en ‘Jeruzalem’, maar veeleer de vrijheid van meningsuiting en drukpers koestert, verandert de publieke zaak in een grondloze en mateloze openbaarheid. Openbaarheid is dan nog slechts een ruimte waarin ieder zijn of haar hart kan luchten, waarbij een mogelijke consensus slechts de toevallige uitkomst zal zijn van de uitwisseling van meningen. Openbaarheid is niets anders dan de vrije markt volgens welke de welvaart de uitkomst is van de wisselwerking van vraag en aanbod, of de democratische politieke arena volgens welke regeringsbeleid de uitkomst is van vrije wedijver tussen partijen. De moderne maatschappij kent slechts een openheid naar de toekomst als de uitkomst van de vrije beslissingen van het heden, maar geen enkele binding meer aan het verleden. Maar, zo zal Allan Bloom (1987) zijn leermeester nazeggen, deze openheid is in feite een afsluiting van het geestelijk leven van de vraag waarom het ‘eigenlijk’ draait: de vraag naar het goede leven.

Wat Europa betreft, heeft Rémi Brague (1992) deze gedachte op oorspronkelijke wijze uitgewerkt door te wijzen op een eigenaardigheid van de Europese cultuur die hij aanduidt als ‘de Romeinse weg’. De Romeinen hadden grote bewondering voor de Griekse cultuur – de tragedies, de filosofie – maar op een bijzondere wijze. Deze cultuur gold als een ‘buiten’ waarnaar voortdurend verwezen werd, maar die niet toegeëigend werd als de grondslag van de Romeinse cultuur zelf. Door deze ‘excentrische identiteit’ ontstond de mogelijkheid om steeds weer de eigen grondslag te doordenken zonder het idee van een grondslag te laten vallen. Op dezelfde wijze heeft het christendom – dat

door en door Romeins is in dit opzicht – zich tot de joodse traditie verhouden: de teksten bleven behouden als het Oude Testament, terwijl een eigen uitleg mogelijk bleef in het Nieuwe Testament, de conciliaire teksten, de geschriften van de kerkvaders enzovoort. De moderne cultuur neemt echter afstand van deze ‘Romeinse weg’ door een soort ‘marcionisme’ te omarmen (Brague 1992, hoofdstuk IX). Marcion was een volgeling van Paulus die een grote invloed uitoefende in het vroege christendom maar wiens leer uiteindelijk tot heterodoxie werd verklaard. Hij zag eerder een volstreekte breuk tussen jodendom en christendom, tussen de Schepper-God van het Oude Testament en de Verlosser-God van het Nieuwe Testament. Van hem mocht het Oude Testament vervallen. De moderniteit als ‘marcionisme’ duidt dus op het algehele verdwijnen van een cultuur die zich verbonden acht met teksten met een stichtend karakter – een cultuur met wortels.

Hoe radicaal is het (neo)conservatisme?

Panajotis Kondylis besluit zijn monumentale studie naar het ‘conservatisme’ (een verandering in terminologie die het verschijnsel als geheel moet onderscheiden van zijn bijzondere verschijningsvormen) met de krachtige stelling: “Der Konservativismus als konkrete geschichtliche Erscheinung, die von einer fest umrissenen Ideologie begleitet wurde, ist längst tot und begraben” (Kondylis 1986, 507). Het begrip doet weliswaar nog steeds dienst in het doorgaande gevecht tussen ‘links’ en ‘rechts’, maar dan alleen om beperkt polemische motieven. De eerste partij ziet zichzelf als ware vertegenwoordiger van de vooruitgang en ziet de andere partij als ‘conservatief’, en omgekeerd ziet de tweede partij zich als behoeder van een samenleving die zich tegen “massendemokratischen und sozialstaatlichen Tendenzen” verzet. Voor een belangrijk deel aansluitend bij het in het begin aangehaalde opstel van Huntington ziet Kondylis, grofweg gezegd, het ‘conservatisme’ als een verzamelnaam voor alles wat zich in de verschillende ontwikkelingsstappen verzette tegen moderniseringsprocessen, waarbij de concrete gedaanten ervan door de bijzondere omstandigheden bepaald zijn. Zijn slotstelling zegt dat er geen werkelijk verzet meer is tegen de modernisering, maar alleen nog maar onenigheid in de moderne maatschappij over de richting en de snelheid ervan. Het radicalisme van het conservatieve denken en handelen is nog slechts een echo van een voorbije strijd die geen enkele zin meer heeft. In wezen komt dit neer op de gedachte dat de spiegelbeeldige verhouding tussen het conservatisme als meer of minder radicale stellingname voor het behoud of herstel van een

bepaalde maatschappelijke orde en het radicalisme als het al of niet geweldadige streven een bepaalde maatschappelijke orde te ontwrichten, omver te werpen, of te vervangen door een andere maatschappelijke orde, nog slechts een schijnvertoning is. De idee dat er groeperingen zijn die de democratische rechtsorde ondermijnen en dat er dus waakzaamheid geboden is en zelfs een bereidheid om met alle middelen deze orde te behoeden, kan dan niet meer ernstig worden genomen. Wat moeten we ons eigenlijk voorstellen bij het behoud of de ondermijning van de maatschappelijke en politieke orde? Zijn dat nog zinvolle begrippen? En verwijzen ‘radicalisme’ en ‘conservatisme’ dan nog wel naar een werkelijkheid die onze aandacht verdient?

Bezien we een denker als Irving Kristol (1920-2009), die het begrip ‘neo-conservatisme’ heeft gemunt, dan blijkt daar inderdaad op sommige punten geen sprake meer te zijn van een grondig verzet tegen modernisering: hij verdedigt de vrije markt en de ontwikkelde staat. In de lijn van Leo Strauss gaat de zorg van dit ‘neoconservatisme’ uit naar de culturele of geestelijke dimensie van de samenleving. Zijn radicaliteit bestaat er dan in de economische en politieke vrijheid op te vatten als de kern van de moderne maatschappelijke orde, maar tegelijk deze orde te koppelen aan een vooronderstelde *gezindheid* die vereist is om de orde in stand te houden. Het opeisen van culturele en geestelijke vrijheden is kenmerkend voor de bewegingen die vanaf de jaren zestig de laatste autoritaire kanten van de maatschappij aanvallen en zich inzetten voor emancipatoire en egalitaire idealen. Deze bewegingen keren zich uiteindelijk tegen de grondslagen van de maatschappelijke en politieke orde – de vrije markt en de democratische rechtsorde.

Conservatief zijn betekent ook voor Kristol het besef dat we leven in een tijd van verval: de kwaliteit van cultuurdragers was in het verleden beter dan in het heden (Kristol 2011, 130). Nog uitdrukkelijker geldt dit voor Allen Bloom (1987) die de ondergang van de westerse maatschappij ziet in het teloorgaan van de schriftelijke overlevering die deze beschaving heeft gemaakt tot wat ze is. Kristol is op dit punt helder: “The three pillars of modern conservatism are religion, nationalism, and economic growth. Of these, religion is easily the most important because it is the only power that, in the longer term, can shape people’s characters and regulate motivation” (Kristol 2011, 293). In 1998 raadt Kristol de Amerikaanse Conservatieven aan ‘religieus rechts’ ernstig te nemen. De vrijheid die Kristol verdedigt, dient bovenal het behoud van de grondslagen van de maatschappij: het voortbestaan van de markt (economisch handelen) en de daaraan ten grondslag liggende deugden. Kapitalisme vooronderstelt moraal en religie, niet een geestelijk nihilisme als omgeving. Elke maatschappij moet zich beschermen tegen de mogelijkheid van een

zelfvernietigend nihilisme (1995, 103). Kapitalisme vooronderstelt burgers die geloven in het kapitalisme (of in de waarden die het ondersteunen). Daarom verzet Kristol zich tegen de bevrijding van dit burgerlijke *ethos* die door de ‘tegencultuur’ wordt nagestreefd: het nihilisme verzet zich tegen cultuur of beschaving als zodanig. “The ethos of our current counterculture is, instead, the ethos of a carnival. It is cynical, nihilistic, and exploitative; it is candidly sensationalistic and materialistic” (Kristol 1995, 146). Kenmerkend voor deze tegencultuur is een eigen uitleg van tolerantie die ertoe tendeert niet de religie te vrijwaren van bemoeienis of hindernis, maar integendeel onverschilligheid predikt: het maakt niet meer uit wat men gelooft. Kristol verzet zich met klem tegen een vorm van tolerantie die de *vraag* naar een gezamenlijke maatstaf voor de wijze waarop mensen in de openbare ruimte handelen voor onzinnig houdt: “I do not understand the view – becoming ever more popular – that mental illness in our decadent society is a positive sign of health, and that schizophrenics are in closer touch with ultimate reality than the rest of us. I do not think homosexuality is normal; I distrust drugs, and I do not find pornography all that readable” (Kristol 1983, 24). Kristol schreef deze zinnen in 1968, in de jaren van de opkomst van de ‘tegencultuur’. Niet lang daarna, in 1971, schreef hij zijn geruchtmakende artikel tegen pornografie: ‘Pornography, Obscenity, and the Case for Censorship’ (Kristol 1983, 43-54). Kortom, het neoconservatisme verzet zich tegen de idee dat de maatschappelijke systemen *immuun* zijn geworden voor de persoonlijke overtuigingen van mensen, en dus onaangetaast blijven door mensen die hun eigen weg in het leven zoeken. Het blijft vasthouden aan een idee van ‘religieuze’ politiek (Margalit): elke maatschappelijke en politieke orde berust op een grondslag die onaantastbaar en dus heilig moet zijn en die geen inschikkelijkheid verdraagt. En dus kan politiek ook niet vrijblijvend zijn, maar vereist het nemen en dragen van de verantwoordelijkheid deze grondslag te verdedigen tegen vijanden. Kristol keert zich dan ook – zoals ‘revolutionaire conservatieven’ als Schmitt – tegen onpatriottistische intellectuelen die een krachtige buitenlandse politiek afwijzen in naam van humanitaire beginselen. “The intellectuals, in contrast, are bemused by dreams of power without responsibility, even as they complain of moral responsibility without power” (Kristol 1995, 91; zie ook Kristol 2011, 192-193).

Besluit

Een meer recent voorbeeld van een potentieel radicaal-neoconservatieve zorg is de verontwaardiging en de roep om waakzaamheid die weerklonk toen een onderzoek bekend werd waaruit bleek dat een bepaalde bevolkingsgroep (te weten moslims) meer hecht aan haar godsdienstige overtuiging dan aan trouw aan de grondwet, zoals men ook ooit meende dat rooms-katholieken niet aan de politiek konden deelnemen omdat hun loyaliteit meer bij Rome dan bij de Nederlandse staat zou liggen. Een dergelijke eis aan burgers om hun trouw aan de politieke gemeenschap hoger te stellen dan de eigen overtuiging lijkt zelf een radicale ondertoon te kennen. Ze eist van de burger een bepaalde gezindheid en roept daarmee een tegenstelling tussen orthodoxie en heterodoxie in het leven. Ook hier lijkt de vooronderstelling te zijn dat een institutionele orde slechts kan voortbestaan wanneer de burgers onvoorwaardelijk trouw zijn aan de grondbeginselen van die orde. En dus: dat de orde bedreigd wordt, wanneer de binding verslapt of zelfs verdwijnt. Deze vooronderstelling roept het spiegelbaar behoud/ondermijning in het leven dat conservatisme en radicalisme gemeen hebben.

Maar is het – met de diagnose van Carl Schmitt in het achterhoofd – niet voorstelbaar dat de modernisering nu juist bestaat in de neutralisering en depolitisering van de maatschappij en daarmee in het verdwijnen van het onderscheid tussen vriend (behoud van de orde) en vijand (ondermijning van de orde)? De markt oftewel het economische systeem herleidt immers alles tot consumptieve voorkeuren waarvoor een aanbod geschapen kan worden zonder dat ook maar één voorkeur het systeem zelf aantast. Zou dit niet ook kunnen gelden voor een politiek systeem waarvan het functioneren elke voorkeur in zich opneemt? Of voor een cultureel systeem waarin iedere levenswijze of levensstijl een plaats vindt? Wie meent dat de maatschappelijke orde verbonden blijft aan een bepaalde gezindheid van de deelnemers, hoe ruim ook omschreven, moet bepaalde voorkeuren uitsluiten – die dan ‘radicaal’ of ‘extreem’ heten. Wie dit verder onderzoekt zal snel vaststellen dat de eigenheid van dit radicalisme erin bestaat eigen aanspraken of voorkeuren absoluut te stellen. Kortom, wezenlijk voor het radicalisme is de weigering de neutralisering en depolitisering te aanvaarden, en het eigen standpunt als een van de vele standpunten op te vatten die in het spel van de systemen meedoen. Maar als dit zo is, dan leidt het erkennen van de aanspraken van het radicalisme – te weten de mogelijkheid de bestaande orde te ondermijnen – ook tot een spiegelbeeldig radicalisme: de verdediging van de bestaande orde en de grondslag daarvan. “De liberale staat is onverenigbaar met religieus fundamentalisme”

(Habermas 2013, 291): dat beide niet in één maatschappij kunnen samengaan, maakt de verdediging van 'de liberale staat' als het erop aankomt onvermijdelijk even radicaal of fundamentalistisch als de krachten van de ondermijning zelf.

Literatuur

Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst (2013),

Links activisme en extremisme in Nederland. Divers en diffuus, wisselvallig en wispelturig, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.

Bloom, Allan (1987),

The closing of the American mind, New York: Simon and Schuster.

Bloom, Allan (1991),

Justice: John Rawls versus the tradition of political philosophy, in: Bloom, Allan, *Giants and Dwarfs. Essays 1960-1990*, New York: Touchstone (Simon & Schuster), 648-662.

Bolz, Norbert (1989),

Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen, München: Wilhelm Fink Verlag.

Brague, Rémi (1992),

Europe, la voie romaine, Paris: Editions Critérion [Nederlandse vertaling: *Europa, de Romeinse weg*, Klement-Pelckmans, Zoetermeer/Kapellen 2013].

Habermas, Jürgen (2013),

Politik und Religion, in: Graf, Friedrich Wilhelm & Heinrich Meier (red.), *Politik und Religion: Zur Diagnose der Gegenwart*, München: Verlag C.H. Beck, 287-300.

Huntington, Samuel (1957),

Conservatism as an Ideology, in: *The American Political Science Review*, 51/2, 454-473.

Janssens, David (2001),

De nieuwe wereldorde en het beste regime: de neoconservatieven, de straussianen en Leo Strauss, in: *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, 3, 269-287.

Kondylis, Panajotis (1986),

Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang, Stuttgart: Klett-Cotta.

Kristol, Irving (1983),

Reflections of a Neoconservative. Looking Back, Looking Ahead, New York: Basic Books.

Kristol, Irving (1995),

Neoconservatism. The Autobiography of an Idea, New York: The Free Press.

Kristol, Irving (2011),

The Neoconservative Persuasion. Selected Essays 1942-2009, New York: Basic Books.

Margalit, Avishai (2010),

On compromise and rotten compromises, Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Meier, Heinrich (1988),

Carl Schmitt, Leo Strauss, und 'Der Begriff des Politischen'. Zu einem Dialog unter Abwesenden, Stuttgart: Metzler:

Mohler, Armin (1989),

Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch [Dritter/vierter um einen Ergänzungsband mit Korrigenda erweiterte Fassung], Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. [De eerste uitgave is uit 1950 op basis van een proefschrift uit 1949 : *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932: Grundriss ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart: Friedrich Vorwerk. In de laatste uitgave van dit werk ontbreekt het algemene diagnostische verhaal: Armin Mohler, Karlheinz Weissmann, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch [Sechster völlig überarbeitete und erweiterte Auflage]*, Ares Verlag, Graz 2005.]

Morat, Daniel (2007),

Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920-1960, Göttingen: Wallstein Verlag.

Muller, Jerry Z. (1987)

The Other God that Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism, Princeton: Princeton University Press.

Rawls, John (1997),

The Idea of Public Reason Revisited, in: *The University of Chicago Law Review*, 64/3, 765-807.

Schmitt, Carl (1935),

Die Verfassung der Freiheit, in: *Deutsche Juristen-Zeitung*, 40, 1133-1135.

Schmitt, Carl (1985),

Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin: Duncker & Humblot [oorspronkelijk 1922/1934].

Schmitt, Carl (1987),

Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin: Duncker & Humblot.

Strauss Leo (1932),

Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, in: *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 67/6, 732-749.

Strauss, Leo (1953),

Natural Right and History, Chicago/London: The University of Chicago Press.

Strauss, Leo (1964),

The City and Man, Chicago/London: The University of Chicago Press.

Religie & Samenleving, Jrg. 9, nr. 1 (mei 2014)