

## **Over de grens; De ontwikkeling van het soevereiniteitsbegrip bij Jean Bodin**

Student: Gerben Pennings

Studentnummer: 0437247

Begeleider: Prof. Evert van der Zweerde

Aantal woorden (exclusief bibliografie): 19809

Datum: 28 mei 2023

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of arts” in de filosofie  
Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Gerben Pennings, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.  
Nijmegen, 28 mei 2023

**Samenvatting:**

In deze masterscriptie wordt antwoord gegeven op de vraag wat er verandert in het soevereiniteitsbegrip van de Franse jurist en filosoof Jean Bodin (1529/30-1596) tussen zijn eerdere werk *Methodus ad facilem cognitionem historiarum* uit 1566, waarin hij nog een gebonden soevereiniteit voorstond, en zijn latere werk *Les Six Livres de la République* uit 1576, waarin hij een absolute (letterlijk: ‘losgemaakte’) soevereiniteit bepleitte. De verandering van de soevereine macht is niet domweg een omkering van gebondenheid aan naar losgemaakt zijn van de eigen wetten en goedkeuring van de gemeenschap. Het absolute definieert Bodin namelijk als onbegrensde. Deze onbegrensde maakt dat de soevereine macht buiten de gemeenschap komt te staan en van daaruit de gemeenschap gaat besturen.

## Inhoudsopgave

1 Inleiding	5
1.1 Toelichting op primaire literatuur	5
1.2 Toelichting op secundaire literatuur	6
1.3 Korte biografie Jean Bodin	7
1.4 Bodins methode	8
1.5 Onderzoeksmethode	10
1.6 Begrippenlijst	11
2 Het ‘bestuurlijke bewustzijn’ van Bodins tijd	12
2.1 Van christelijke teleologie naar de functionaliteit van religie	12
2.2 Het herstel van ‘ontzag voor gezag’	14
2.3 Van een middeleeuws naar een modern soevereiniteitsbegrip	16
3 De functie van macht in <i>Methodus</i> en <i>République</i>	21
3.1 De staat van een republiek	21
3.2 Soevereiniteit, bestuur en hun (niet systematische) onderscheid	22
3.3 De functie van macht	24
3.4 Impliciete wederkerigheid van macht en gemeenschap	27
4 Soevereiniteit volgens <i>Methodus</i>	29
4.1 Maatschappelijke context	29
4.2 Definitie van soevereiniteit	32
4.3 Monarchale aard van de soevereiniteit	33
4.4 Gebonden soevereiniteit	34
4.5 Eenheid en ondeelbaarheid van de soevereiniteit	35
4.6 Gebonden soevereiniteit versus eenheid en ondeelbaarheid van de macht	37
5 Soevereiniteit volgens <i>République</i>	39
5.1 Maatschappelijke context	39
5.2 De ‘koude’ invoering van het absolutisme	43
5.3 De invoering van de terminologie van de ‘grens’	44
5.4 Definitie en essentie van de soevereiniteit	45
5.5 Ondeelbaarheid als negatieve essentie van de soevereiniteit	48
5.6 Onbegrensdsheid als negatieve essentie van de soevereiniteit	49
5.7 Uitwendigheid van de soevereiniteit	49
6 Conclusie	52
Literatuurlijst	53

**Dankwoord**

Ik dank professor Evert van der Zweerde voor zijn begeleiding. Verder dank ik mijn partner Lieke, mijn familie en mijn vrienden Tom, Christina en Ronald.

## 1. Inleiding

In deze scriptie onderzoek ik de ontwikkeling van het soevereiniteitsbegrip binnen het denken van de Franse advocaat en politiek filosoof Jean Bodin (1529/30-1596). Hiertoe vergelijk ik twee van zijn werken: *Methodus ad facilem cognitionem historiarum* ('Methode voor de gemakkelijke kennisname van geschiedenis', hierna: *Methodus*) uit 1566, waarin Bodin nog een gebonden soevereiniteit voorstaat, en *Les Six Livres de la République* ('De zes boeken over de republiek', hierna: *République*) uit 1576, waarin hij een absolute soevereiniteit bepleit. De onderzoeksvraag is: Wat verandert er in het soevereiniteitsbegrip van Bodin tussen *Methodus* (1566) en *République* (1576)?

Waarom zou men de verandering in het soevereiniteitsbegrip van Bodin bestuderen? Ik denk dat deze verandering een weerspiegeling is van de overgang van een middeleeuwse naar een moderne reflectie op bestuur. Door *Methodus* en *République* met elkaar te vergelijken wil ik onderzoeken in welk opzicht het absolutisme van *République* een nieuw en modern soevereiniteitsbegrip articuleert. Volgens mij gaf Bodin de absolute soevereiniteit een *negatieve* essentie: *on*-deelbaarheid en *on*-begrensbaarheid. De conceptuele implicatie is dat de soevereiniteit buiten de gemeenschap komt te staan. Maar ook praktisch gezien laat Bodin de soevereiniteit zich aan het publieke onttrekken, om van buitenaf de gemeenschap te besturen. Zijn absolutistische definitie oriënteert de soevereiniteit op de grens.<sup>1</sup>

In dit hoofdstuk licht ik de primaire en secundaire literatuur toe. Vervolgens geef ik een korte biografie van Bodin. Daarna ga ik in op zijn methode en hoe ik zijn werk heb benaderd. Tot slot geef ik een lijst met voor deze scriptie belangrijke begrippen uit *Methodus* en *République* en de vertalingen die ik eraan heb gegeven, waar de lezer op kan teruggrijpen.

In hoofdstuk 2 schets ik heel grof het bestuurlijke bewustzijn van Bodins tijd om context te geven aan de ontwikkeling van zijn soevereiniteitsbegrip. In hoofdstuk 3, 4 en 5 onderzoek ik de primaire literatuur. In hoofdstuk 3 ga ik in op de functie van macht in het algemeen en de relatie die macht heeft met gemeenschap in *Methodus* en *République*. In hoofdstuk 4 ga ik in op het soevereiniteitsbegrip van *Methodus* en in hoofdstuk 5 op dat van *République*. In de conclusie geef ik antwoord op de onderzoeksvraag.

### 1.1 Toelichting op primaire literatuur

In dit werkstuk zal ik overwegend gebruik maken van de eerste uitgave van *Methodus* uit 1566. Hiernaar verwijs ik met '*Methodus*'. Daar waar ik gebruik maak van de herziene uitgave uit 1572, zal ik in de verwijzing het jaartal vermelden: '*Methodus* 1572'. Voor de vertaling van citaten uit het Latijn naar het Nederlands baseer ik me op de Latijnse teksten en de Engelse vertaling van

---

<sup>1</sup> Carl Schmitt noemt het (moderne) soevereiniteitsbegrip een grensbegrip (Carl Schmitt, *Politische Theologie; Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlijn: Duncker&Humblot, 2004), 13.

*Methodus* door Beatrice Reynolds. Reynolds' vertaling is gebaseerd op de uitgave uit 1583, welke dus de herzieningen (waaronder een groot aantal aanvullingen) van 1572 omvat. Voor verwijzingen naar de Engelse vertaling gebruik ik 'Method'. Voor verwijzingen naar *Methodus* vermeld ik eerst de pagina van de Latijnse tekst en vervolgens de pagina van de Engelse vertaling. 'Methodus, 199; Method, 172' verwijst dus naar pagina 199 in de Latijnse tekst van *Methodus* (uit 1566), en naar pagina 172 in de Engelse vertaling *Method*.

*République* verscheen voor het eerst in 1576 bij Jacques Du Puys in Parijs. Ik maak gebruik van de uitgave van Fayard uit 1986. Dit is een heruitgave van de tiende uitgave van *République*, die in 1593 verscheen bij Gabriel Cartier in Lyon. De redacteurs geven aan voor de tiende uitgave te hebben gekozen omdat hier een apologie en een monetaire analyse van Bodin aan waren toegevoegd.<sup>2</sup> *République* bestaat uit zes boeken. Voor het boeknummer gebruik ik Romeinse getallen en voor de hoofdstukken numerieke getallen. 'République, I.8, 205' zal bijvoorbeeld verwijzen naar het achtste hoofdstuk van het eerste boek, pagina 205. Als het om het voorwoord gaat, dan geef ik dat aan. *République* werd in eerste instantie in het Frans uitgegeven. Bodin vertaalde het werk zelf naar het Latijn (*De Republica Libri Sex*, hierna: *De Republica*), welke vertaling voor het eerst in 1586 werd uitgegeven. Van deze uitgave maak ik gebruik daar waar ik de Franse tekst vergelijk met Bodins Latijnse vertaling.

## 1.2 Toelichting op secundaire literatuur

Julian Franklin geeft een onderbouwde analyse van de verandering in Bodins soevereiniteitsopvatting tussen *Methodus* en *République* in *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory* (New York: Cambridge University Press, 1973). Franklin (1925) is emeritus professor politieke filosofie aan de Columbia University in New York. In deze scriptie maak ik intensief gebruik van zijn werk. Maar waar Franklin zich toespitst op de juridische argumenten van Bodin en deze relateert aan de jurisprudentie van diens tijd, wil ik ook ingaan op de (veranderende) 'essentie' die Bodin aan soevereiniteit toekent.

Verder zal ik intensief gebruik maken van Howell A. Lloyds rijkelijk gecontextualiseerde intellectuele biografie van Bodin: *Jean Bodin, 'This Pre-eminent Man of France'; An Intellectual Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2017). Lloyd was professor in de geschiedenis aan de University of Hull en specialiseerde zich onder meer in het 16<sup>e</sup>-eeuwse Frankrijk. Zijn werk behandelt Bodins leven en diens gepubliceerde werken en lardeert deze met sociale, religieuze, filosofische, wetenschappelijke en juridische context.

In aanvulling op de historische context die Franklin en Lloyd reeds verschaften, maak ik gebruik van Mack P. Holts werk over de Franse religieuze burgeroorlogen: *The French Wars of Religion, 1562-1629* (New York: Cambridge

---

<sup>2</sup> *République*, I, 6 (geen hoofdstukvermelding, enkel paginanummer; de toelichting van de redacteurs gaat vooraf aan het eerste hoofdstuk).

University Press, 1995). *Methodus en République* zijn gedurende die Franse burgeroorlogen uitgegeven.

### 1.3 Korte biografie Jean Bodin

Lloyd merkt op dat voor veel van de leidende figuren uit de Renaissance en vroege moderniteit geldt dat belangrijke aspecten van hun levens onzeker of obscuur blijven. In het geval van Bodin wordt dit extra bemoeilijkt door het feit dat het een zeer veel voorkomende naam was (Lloyd, *Jean Bodin*, viii). Toch heeft Lloyd een grote hoeveelheid informatie over Bodins leven bijeen weten te brengen en, waar gaten vallen, deze aangevuld met feiten uit de context van diens leven.

Bodin werd geboren te Angers, in het noordoosten van Frankrijk, in 1529 of 1530, als zoon van een welgestelde stofhandelaar. Rond veertienjarige leeftijd trad Bodin toe tot de Karmelietenorde in Angers om onderricht te ontvangen. Al vrij snel mocht hij in Parijs een *studium generale* volgen in het Karmelietenhuis aldaar. Het *studium* volgens het Karmelietenhuis hield in dat men eerst onderwezen werd in de kunsten [*artes*], in dit geval scholastische logica, fysica en ethiek, om vervolgens aan de hogere faculteit van theologie te gaan studeren.<sup>3</sup>

Hoewel de Karmelieten een strikt scholastiek onderricht gaven, acht Lloyd de kans bijzonder groot dat Bodin in Parijs reeds in contact kwam met het humanistische gedachtegoed. De humanisten waren niet zozeer geïnteresseerd in de scholastische logica, die gericht was op redeneringen met noodzakelijke conclusies, maar op een retorische dialectiek, die gericht was op overtuigende interpretaties van teksten, teneinde prudentie of praktisch beoordelingsvermogen te kweken.<sup>4</sup>

In 1548 trad Bodin uit de Karmelietenorde en verliet hij Parijs. In de periode van grofweg 1550 tot 1560 studeerde hij aan de rechtenfaculteit van de Universiteit van Toulouse, in een stad die doordrongen was van humanistische invloeden.<sup>5</sup> In deze periode of kort daarna stelde hij reeds verhandelingen op over publieke bevoegdheden [*De iurisdictione*] en hoogste macht [*De imperio*], die conform zijn testament bij zijn dood in 1596 zijn verbrand.<sup>6</sup>

Na mislukte pogingen om een aanstelling aan de universiteit te verkrijgen vertrok Bodin naar Parijs. Daar werd hij in 1562 werkzaam als advocaat aan het Parlement van Parijs, het machtigste gerechtshof van Frankrijk.<sup>7</sup> In datzelfde jaar kwamen religieuze, hiërarchische en economische spanningen tot uitbarsting in de

---

<sup>3</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 1-8.

<sup>4</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 8-12.

<sup>5</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 15-48.

<sup>6</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 53-4, 239.

<sup>7</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 49-95.

eerste van de Franse burgeroorlogen, waarvan de laatste volgens Holt in 1629 werd beëindigd.<sup>8</sup>

In 1566 publiceerde Bodin zijn eerste grotere werk: *Methodus*, waarin hij nog een gebonden soevereiniteit voorstond. In 1567 werd hij aangesteld als assistent van de procureur van de koning, de vertegenwoordiger van de koning aan het parlement. En in 1570 werd hij aangesteld als commissaris om het beheer van de koninklijke bossen in Normandië te hervormen. Van 1571 tot 1584 diende hij in het huishouden van de hertog van Alençon, broer van de Franse koning Henri III, zowel nationaal als internationaal een invloedrijk persoon. Bij de Staten-Generaal van 1576-1577 diende Bodin als afgezant van de derde stand (burgerij). Tevens publiceerde hij in dat jaar zijn bekendste werk, *République*, waarin hij een absolute soevereiniteit uitwerkte. In 1580 publiceerde hij een werk over hekserij. In 1587 werd hij aangesteld als procureur van de koning aan het gerechtshof van Vermandois, waar hij op dat moment reeds advocaat was. In 1596 publiceerde hij nog een natuurfilosofisch werk en in datzelfde jaar stierf hij te Laon, Frankrijk.<sup>9</sup>

Uit Lloyds biografie van Bodin komt het beeld naar voren van een politiek betrokken man met grote bewijsdrang, die pogingen deed om carrière te maken, hetzij in de academische wereld, de magistratuur of de diplomatie. Maar het toont ook het beeld van iemand die dwars, betweterig en polemisch was. En hoewel hij naar buiten toe katholiek was, had hij grote interesse in het Jodendom en leek hij sympathie te hebben voor de protestantse religie, waarmee hij zich verdenkingen van de katholieke kerk op de hals haalde.<sup>10</sup>

#### 1.4 Bodins methode

Bodin schreef zijn werken in een eeuw waarin grote veranderingen in wetenschap, religie, sociale ordening en economie plaatsvonden. Eind 15<sup>e</sup> eeuw kwamen humanistische interpretaties en methodes uit Italië over naar Frankrijk waar zij botsten én vermengden met het scholastieke programma van het gevestigde kerkelijke onderwijs.<sup>11</sup> De wetenschappelijke dynamiek en de toestroom van nieuwe (of opnieuw vertaalde en geïnterpreteerde) teksten zijn ook terug te zien in Bodins methode en geschriften.

Volgens de historicus Walter Ruëgg kwam het humanisme voort uit een veranderde opvatting van tijd. Het heden was niet langer het laatste stadium van de tijd op aarde, maar werd ervaren als de overgang van de middeleeuwen (een renaissancistische term) naar een nieuw tijdperk. Het verleden als plaats van menselijk handelen werd kritisch onderzocht; overgeleverde biografieën en verslagleggingen probeerden men nauwkeurig te dateren en te verifiëren.

---

<sup>8</sup> Holt, *The French Wars*, 1.

<sup>9</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 49-66, 94, 170-95, 162-71, 171-81, 165, 212-38.

<sup>10</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 195, 211-12.

<sup>11</sup> Holt, *The French Wars*, 14-8.



Bovendien kon de aardse toekomst nu ‘horizontaal’ verkend worden, zonder achtung voor de transcendente realiteit van God.<sup>12</sup>

Bodin omarmde de typisch humanistische of renaissancistische nadruk op het onderzoek van de geschiedenis ten einde ethisch-politieke beginselen te ontwaren:

Vanuit haar [de geschiedenis; GP] worden niet alleen huidige aangelegenheden gemakkelijk geïnterpreteerd, maar worden ook toekomstige gebeurtenissen afgeleid, en kunnen we betrouwbare maxims verkrijgen voor wat we moeten vermijden.<sup>13</sup>

De geschiedenis was primair een reservoir van voorbeelden en nog niet zozeer een ontwikkelingsproces. Bodin hield geen rekening met de cultureel historische context van de voorbeelden; een voorbeeld van een Oudgriekse polis en een (voor hem) hedendaags voorbeeld werden gelijkelijk behandeld.

Volgens Bodins methode moest de definitie als vertrekpunt dienen. Zij werd toegepast op het gegeven materiaal van de geschiedenis. In *Methodus* stelde Bodin dat de definitie betrekking moest hebben op gehelen of algemeenheden [*universorum*].<sup>14</sup> Van het algemene moest men naar het bijzondere voortgaan door middel van analyse. Ook in *République* was dit de werkwijze: “We leiden dus nauwgezet de delen af uit de definitie die we hebben gesteld”.<sup>15</sup> Analyse was het in stukken delen van het geheel. De delen moesten vervolgens zodanig geschikt worden dat de harmonie tussen hen werd blootgelegd. Een dergelijke (her)schikking in de analyse van de menselijke (onderscheiden van de natuurlijke en goddelijke) geschiedenis vereiste echter ook nog het oordeel [*iudicium*] van de natuurlijke rede (niet te verwarren met de natuurlijke geschiedenis), omdat de menselijke geschiedenis grotendeels voortkwam uit de tegenstrijdige en besluiteloze wil van de mens. Middels de beoordeling van de menselijke geschiedenis ontwikkelde men ook het praktische oordeel of de prudentie voor het eigen handelen.<sup>16</sup>

Hoewel zijn werken duidelijk zijn juridische scholing en werkzaamheid toonden, beperkte Bodin zich niet tot voorbeelden uit de jurisprudentie. Ook natuurfilosofische denkbeelden en Bijbelse (Oudtestamentische) bronnen vervlocht hij in zijn niet altijd even systematische argumentaties. Bovendien maakte hij gebruik van de analogie of gelijkennis: een scholastische kennisfiguur

---

<sup>12</sup> Walter Rüegg, “Themes,” in *A History of the University in Europe; Volume II: Universities in Early Modern Europe (1500-1800)*, red. Hilde de Ridder-Symoens (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 5-6.

<sup>13</sup> *Methodus*, 1; *Method*, 9.

<sup>14</sup> *Methodus*, 179; *Method*, 154-5.

<sup>15</sup> *République*, I.1, 27.

<sup>16</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 69-72.

die in de periode van de Renaissance nog een serieuze vorm van kennis vormde.<sup>17</sup> Bodin kan in de brede zin van het woord een ‘eclectic’ genoemd worden: iemand “die selecteert en kiest uit filosofieën, eerder dan één enkele bestaande school te volgen”.<sup>18</sup>

In *Methodus* en *République* stelde Bodin zich ten doel om een universeel recht bloot te leggen aan de hand van historische casus. Hierbij presenteerde hij ieder voorbeeld uit zijn omvangrijke reservoir van wetenswaardigheden dat ook maar enigszins toepasselijk was en betwistte hij veelvuldig gevestigde autoriteiten. Volgens Lloyd kan *Methodus* daardoor wanordelijk en slecht doordacht overkomen, en op sommige punten was zijn gebruik van het bewijsmateriaal onnauwkeurig of regelrecht foutief, hetgeen ook gezegd kan worden van *République*. Maar globaal gezien bleef Bodin trouw aan de methode van het gebruik van historisch bewijsmateriaal om rechtsbeginselen te onderbouwen.<sup>19</sup>

### 1.5 Onderzoeksmethode

Bij mijn analyse van Bodins werk maak ik gebruik van de reeds genoemde secundaire literatuur. Daarnaast let ik op zijn uitdrukkelijke conclusies (‘ik zeg ...’, ‘ik antwoord hierop ...’, ‘het is absurd dat ...’, enzovoort). Natuurlijk let ik ook op terugkerende stellingen, zowel tussen als binnen de twee werken. Waar contradicties blijven terugkeren, kunnen zij ook zijn geloof in de natuurlijke harmonie van tegengestelde elementen demonstreren.<sup>20</sup>

Verder let ik op de aard van Bodins ‘bewijsmateriaal’. Hij trekt in *République* een belangrijke analogie tussen de essentie van God en de (aardse) soevereiniteit. Analogieën tussen Gods bestuur van de natuur en het wereldlijke bestuur van mensen waren niet ongebruikelijk.<sup>21</sup> Maar de analogie in kwestie was verregaand. Dat kon gemakkelijk in verkeerde aarde vallen bij de religieuze autoriteiten, met alle gevaren van dien. Ondanks zijn provocatieve houding zal hij een dergelijke analogie niet terloops, maar weloverwogen hebben getrokken.

Tot slot let ik op de veranderende terminologie met betrekking tot soevereiniteit. De ‘gebonden’ en ‘gehouden’ soevereiniteit van *Methodus* wordt in *République* niet enkel ‘losgemaakt’, maar dit ‘losgemaakte’ wordt uitgelegd als ‘onbegrensd’, waarmee hij de (negatieve) essentie van soevereiniteit definieert.

---

<sup>17</sup> Zie voor de centrale rol van de gelijkenis of analogie in het weten van de Renaissance: Michel Foucault, *De woorden en de dingen; Een archeologie van de menswetenschappen*, vert. C.P. Heering-Moorman (Baarn: Ambo, 1982), hoofdstuk II, 39-67.

<sup>18</sup> Ann Blair, *The Theatre of Nature; Jean Bodin and Renaissance Science* (New Jersey: Princeton University Press, 1997), 108-9.

<sup>19</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 88-9; Franklin, *Jean Bodin*, 54.

<sup>20</sup> Blair, *The Theatre*, 12, 32-3.

<sup>21</sup> Foucault wijst onder meer op de analogie die Thomas van Aquino trekt tussen Gods bestuur van de wereld en het bestuur van de menselijke gemeenschap door de vorst (Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population; Cours au Collège de France, 1977-1978* (Parijs: Gallimard/Seuil, 2004), 238).

## 1.6 Begrippenlijst

In onderstaande lijst geef ik mijn vertaling van een aantal belangrijke begrippen uit de werken van Bodin.

<b><i>Methodus</i> (Latijn)</b>	<b><i>République</i> (Frans)</b>	<b>Nederlandse vertaling</b>
<i>administratio</i>	<i>administration</i>	administratie, beheer, bestuur
<i>ἀναρχία</i> (Oudgriekse spelling)	<i>anarchie</i>	anarchie, chaos
<i>aristocratia, senatus, of status optimatum</i>	<i>aristocratie, senat, noblesse</i>	aristocratie, senaat, staat van de 'besten', adel
<i>collegium</i>	<i>collège</i>	gilde
- (indirecte verwijzingen met bijvoeglijk naamwoord: <i>res commune, libertas commune</i> , of vervoegingen van <i>coniungo</i> : 'verbinden')	<i>communauté</i>	gemeenschap
-	<i>corps</i>	corporatie, corps, vereniging
<i>democratia of status popularis</i>	<i>democratie, état populaire</i>	democratie, volksstaat
<i>familia</i> (en indirecte verwijzing met bijvoeglijk naamwoord: <i>domesticus</i> , bijv.: <i>potestas domestica, imperium domesticum</i> )	<i>famille, ménage</i>	familie, huishouden
<i>gubernatio</i>	<i>gouvernement</i>	bestuur
<i>magistratus</i>	<i>magistrat, officier, gouverneur</i>	magistraat, ambtsbekleder, bestuurder
<i>monarchia</i>	<i>monarchie</i>	monarchie
<i>respublica</i>	<i>république</i>	republiek (staat)
<i>rex</i>	<i>roi</i>	koning
<i>societas</i>	<i>société</i>	verbond, vereniging
<i>status</i>	<i>état</i>	staat (van een republiek), staatsvorm
- ( <i>ordines tribus</i> )	<i>états</i>	Staten (-Generaal of -Provinciaal)
<i>summum imperium, summa potestas, maiestas</i>	<i>souveraineté, puissance souveraine, majesté</i>	sovereiniteit, soevereine macht, hoogste macht, majesteit
<i>tyrannus</i>	<i>tiran</i>	tiran

## 2. Het ‘bestuurlijke bewustzijn’ van Bodins tijd

In dit hoofdstuk schets ik heel globaal het bestuurlijke bewustzijn van Bodins tijd. Als eerste behandel ik de afbrokkeling van het christelijk-teleologisch kader van bestuur in de 16<sup>e</sup> eeuw. Zijn absolute soevereiniteitsbegrip is deels een antwoord op deze afbrokkeling. Daarbij bespreek ik ook de politieke functie die religie bij Bodin (en Machiavelli) krijgt. Ten tweede bespreek ik zijn strategieën om een algemeen en basaal ontzag voor de macht van de Franse monarchie te herstellen: het herstel van ‘ontzag voor gezag’. Ten tijde van *République* zag Bodin de Franse eenheid uiteenvallen doordat partijen of facties onder het voorwendsel van ‘volksvrijheid’ [*liberté populaire*] het koninklijke gezag ondermijnden. Tot slot beargumenteer ik een onderscheid tussen een middeleeuws en een modern soevereiniteitsbegrip, omdat ik meen dat Bodins absolutisme in vroege aanzet een modern soevereiniteitsbegrip vormde.

### 2.1 Van christelijke teleologie naar de functionaliteit van religie

De afbrokkeling van het christelijk-teleologisch kader van het menselijke bestaan was ongetwijfeld bepalend voor de bestuurlijke reflectie vanaf de 16<sup>e</sup> eeuw. Christelijke teleologie houdt grofweg in dat het doel [*telos*] van het aardse bestaan het eeuwige leven in het hiernamaals was. Dit werd bereikt door conform de christelijke deugd te leven. Het veronderstelde een dualistische wereld, waarin men de aardse realiteit moest zien te transcenderen naar de hemelse realiteit. Het bestuur van de menselijke ziel richting het hiernamaals was gedurende de middeleeuwen primair de taak van kerk, maar bepaalde ook het seculiere bestuur.

Met de publicatie van Machiavelli’s *Il principe* (1532) verspreidde zich in de eerste helft van de 16<sup>e</sup> eeuw echter een reflectie op bestuur die zich geen rekenschap gaf van het christelijk-teleologisch kader. Bestuur nam volgens Senellart nu zijn eigen voorwaarde – macht – tot doel en keerde zo in een lus terug op zichzelf binnen het aardse krachtenveld.<sup>22</sup> In zijn *Discorsi* (1531), waarin Machiavelli zijn ideaal van de republiek uiteenzette, wees hij evenwel op de onmisbaarheid van godsdienst voor een door wetten gereguleerde samenleving.<sup>23</sup> Religie installeerde trouw aan de republiek bij haar leden en motiveerde om het vaderland te verdedigen. Maar de *christelijke* religie maakte de mens zwak omdat zij bescheidenheid, zelfverloochening en verzaking van het aardse tot hoogste goed had verheven. Dit was de reden dat er in Machiavelli’s tijd nog maar zo weinig republieken bestonden in Italië; de volkeren hadden nog maar weinig vrijheidsdrang waardoor ze gemakkelijk onderworpen werden door vorsten.<sup>24</sup> De katholieke kerk verweet hij bovendien dat zij Italië verdeeld hield, waardoor Italië nog altijd geen geheel vormde, noch als republiek, noch als alleenheerschappij, zoals wel in Frankrijk en Spanje was gebeurd.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Michel Senellart, *Arts de gouverner; Du regimen médiéval au concept de gouvernement* (Parijs: Éditions du seuil, 1995), 41.

<sup>23</sup> Niccolò Machiavelli, *Discorsi; Gedachten over Staat en Politiek*, vert. Paul van Heck (Amsterdam: Ambo, 1997), I.11.3, 130.

<sup>24</sup> Machiavelli, *Discorsi*, II.2.31-38, 269-70.

<sup>25</sup> Machiavelli, *Discorsi*, I.12.16-19, 136.

Bodin, die reeds ten tijde van *Methodus* bekend was met de werken van Machiavelli<sup>26</sup>, zag eveneens de noodzaak van religie voor een welgeordende republiek, in het bijzonder tegen de achtergrond van de religieuze burgeroorlogen die zijn tijd plaagden.<sup>27</sup> In *République* wees hij de religie aan als een “hoofdfundament” van iedere republiek en soevereiniteit, van de uitvoering van wetten, van de gehoorzaamheid van onderdanen jegens magistraten, van het ontzag voor Vorsten, van de vrees om kwaad te doen, van de vriendschap tussen vorsten en tussen burgers onderling, en van de rechtvaardigheid jegens allen. Zelfs de “atheïsten” waren het daar over eens.<sup>28</sup> Religie of religieuze censuur installeerde de goede gewoontes en discipline, waardoor burgers überhaupt vatbaar waren voor bestuur, “want men moet niet verwachten dat Vorsten en Magistraten onderdanen, die iedere Religie met de voeten treden, onder de gehoorzaamheid aan de wetten [kunnen; GP] schikken”.<sup>29</sup>

Waar in de christelijke religie de wereldlijke macht in dienst stond van het bestuur richting het hiernamaals, vond bij Bodin, net als bij Machiavelli, een omkering plaats; religie stond geheel in dienst van de wereldlijke republiek. En ook Bodin was kritisch jegens de katholieke kerk. Hij verweet de pausen dat zij zich door de eeuwen heen de “temporele soevereiniteit” hadden toegeëigend door “het spirituele in het temporele te veranderen”, door vorsten bang te maken met het geloof.<sup>30</sup>

Maar omdat een uniforme religie de bestaansvoorwaarde van een republiek was, moest een eenmaal aangenomen religie nooit in twijfel worden getrokken. Aangezien dit het katholicisme was, pleitte hij in *République* voor het herstel van de katholieke “kerkelijke censuur” [*la Censure Ecclesiastique*]. Maar hij zag de “vorming van de jeugd” nog altijd als de uitvoering van “één van de hoofdtaken van een republiek”. Naast de kerkelijke censuur met haar bisschoppen erkende Bodin ook de “temporele” censuur met haar surveillanten. Maar hoe de correctie van burgers ook over hen was verdeeld (of geheel bij één werd onder gebracht), “het meest noodzakelijke” voor de republiek was dát er censuur was.<sup>31</sup> En de katholieke kerk leek op dat moment de beste papieren te hebben.

---

<sup>26</sup> In *Methodus* prees Bodin Machiavelli nog (Lloyd, *Jean Bodin*, 126), maar in *République* zag hij zich genoodzaakt hem te verwerpen (*République*, Voorwoord) vanwege het inmiddels opgekomen anti-machiavelli-sentiment. Machiavelli's reflecties sloegen geen acht op de christelijke teleologie als kader voor het aardse bestuur. Bovendien verving *Il principe* het criterium van rechtvaardigheid bijna geheel door effectiviteit (Senellart, *Arts*, 41). Hierom werd ‘Machiavellisme’ in de loop van de 16<sup>e</sup> eeuw synoniem voor verdorvenheid en verwerpelijkheid.

<sup>27</sup> De religieuze burgeroorlogen van de 16<sup>e</sup> en 17<sup>e</sup> eeuw in Europa worden vaak aangeduid als de strijd tussen het katholicisme en het protestantisme. Maar niet alleen waren de religieuze scheidslijnen veel diffuser, ook raakten economische factoren, onvrede over de bestaande hiërarchie en corruptie verknoopt in de religieuze politisering (Holt, *The French Wars*, 50-1).

<sup>28</sup> *République*, Voorwoord, 12; IV.7, 206.

<sup>29</sup> *République*, VI.1, 24.

<sup>30</sup> *République*, I.9, 268.

<sup>31</sup> *République*, VI.1, 18-34.

Zijn pragmatische opvatting van religie betekende niet dat Bodin een atheïst was. Reeds in *Methodus* had hij het herhaaldelijk over “het wenden van de gezuiverde geest naar de ene ware God”, volgens Lloyd een uitdrukking met Neoplatoonse en Joodse connotaties, die waarschijnlijk Bodins idee van universele religie weergaf.<sup>32</sup> Ook in *République* had hij het over “de schone en gezuiverde geesten” waarin “het goddelijke licht veel meer schijnt” die door contemplatie de hemel “veel eerder” bereikten. Dit werd volgens hem door de Hebreëen en Academici de ‘dierbare Dood’ genoemd, “omdat zij de ziel buiten het aardse lichaam trekt naar de spirituele zaken”.<sup>33</sup> Maar met deze dierbare dood en contemplatieve gang kon men reeds bij leven de hemel ‘bezoeken’ en zij vormden dus niet de finale transcendentie van de ziel.

Het is niet waarschijnlijk dat de katholieke kerk een dergelijke contemplatie promootte in haar morele vorming van de mens. De katholieke kerk plaatste *République* dan ook op de ‘Index van verboden boeken’; het werk ondermijnde niet alleen het pauselijke gezag, maar ook het Christendom zelf; Bodin verwees veel teveel naar protestantse geschriften en rabbijnse bronnen en schonk geen aandacht aan de katholieke doctrine; hij verwees veelvuldig naar de wet van de natuur, maar nergens naar de wet of genade van Christus.<sup>34</sup>

Bovendien voegde Bodin ontnuchterend toe dat “als de ziel zo sterk verrukt is in contemplatie dat men vergeet te koken en te eten”, “dat de mens niet lang kan leven”. Het hoofddoel van een welgeordende republiek legde hij formeel in de “contemplatieve deugden”, maar de “politieke handelingen” moesten voorliggend [*préallables*] zijn, “zoals het maken van noodzakelijke voorzieningen voor het onderhouden en verdedigen van het leven van de onderdanen”.<sup>35</sup> Veelzeggend is ook dat in de eerste zin van het voorwoord “het behoud” [*la conservation*] van republieken wordt gethematiseerd.<sup>36</sup> Het primaat van bestuur lag dus bij het fysieke behoud van de republiek en haar onderdanen.

## 2.2 Het herstel van ‘ontzag voor gezag’

Bodin formuleerde in *République* verschillende, deels overlappende strategieën om binnen Frankrijk het gezag voor eenzelfde macht en wet te herstellen.

Ten eerste wees hij op de praktische noodzaak van het overleven; als de strijdende partijen de eenheid van Frankrijk niet tot prioriteit maakten, dan kon de republiek ook niet langer haar burgers beschermen.<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 78.

<sup>33</sup> *République*, V.1, 39. Lloyd, *Jean Bodin*, 156.

<sup>34</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 188, 211-2.

<sup>35</sup> *République*, I.1, 36-7.

<sup>36</sup> *République*, Voorwoord, 9.

<sup>37</sup> *République*, Voorwoord; I.1; I.7.

Ten tweede moest de soevereine macht onbegrensd worden. De formulering van democratische doctrines van legitiem verzet tegen de soeverein zouden de Franse gemeenschap uiteen doen vallen in ‘anarchie’: de afwezigheid van gedeelde wetten en macht. De grootste plaag in “de populaire Republieken, dat is de straffeloosheid die gegeven wordt aan slechte mensen, aangenomen dat zij burgers zijn, dat wil zeggen kleine koningen [*petits Rois*]”.<sup>38</sup> God, die het menselijke handelen sanctioneerde door het oordeel aan het einde van het aardse leven, vormde niet langer het plafond waartegen het aardse gezag boog en waardoor het menselijke handelen fundamenteel werd begrensd.

Het effect van de onbegrensdheid van de soevereiniteit was dat zij, als bron van het bestuur, buiten de onenigheid van haar gemeenschap zou komen te staan. De soeverein moest enkel beloningen uitdelen en zich verder zoveel mogelijk verbergen voor het publiek om zich te wijden aan staatsaangelegenheden en wetgeving. Het ‘vuile’ werk van bestuur, zoals het beoordelen van geschillen en berechten van mensen, moest hij aan ambtenaren overlaten, zodat zij eventuele onvrede zouden opvangen zonder dat de soevereiniteit veracht zou worden.

Ten derde moest de morele vorming van burgers door de katholieke kerk in heel Frankrijk hersteld worden, waarbij de vorming van de jeugd desalniettemin de hoofdtak van de republiek bleef. Bodin erkende dat vorsten en magistraten niet ‘top down’ de orde konden herstellen, daarvoor was baselere vorming vereist. De noodzaak van de *religieuze* vorming impliceerde niet noodzakelijkerwijs de katholieke religie, maar duidde vooral op het bijbrengen van ontzag voor iets dat groter was dan het individu.

Bodin beschreef de soevereiniteit niet als “een gemeenschappelijke macht om hen [de mensen; GP] in ontzag [*awe*] te houden”, zoals Thomas Hobbes wel zou doen.<sup>39</sup> Mogelijk werd Bodin hier gehinderd door zijn kosmologische ambivalentie, die doorwerkte in zijn bestuurlijke reflecties. Hij zag God als een kracht die middels aaneengeschakelde reeksen van (eerste) oorzaak en gevolg de lagere regionen ordende. God stond als onlichamelijke en oneindige essentie buiten de orde van de natuur en was als auteur van de natuurwetten zelf losgemaakt van deze wetten [*legibus solutus*]. Maar tegelijkertijd zag Bodin de wereld als een kluwen van aan elkaar tegengestelde elementen die door bemiddelende entiteiten in een melodieuze harmonie werden gehouden; een complex web van verbindingen tussen “alles” en “al het andere” waarin Gods lineaire hiërarchie verstrooide. Deze spanning tussen orde en diversiteit was volgens Ann Blair kenmerkend voor de Renaissance.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> *République*, VI.4, 154.

<sup>39</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, red. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), XIII, 88.

<sup>40</sup> Blair, *The Theatre*, 32-3; *République*, I.1, 33-4; *Methodus*, 319; *Method*, 268; Lloyd, *Jean Bodin*, 74, 86.

### 2.3 Van een middeleeuws naar een modern soevereiniteitsbegrip

In deze paragraaf relateer ik Bodins soevereiniteitsbegrip aan het onderscheid tussen een middeleeuws en een modern soevereiniteitsbegrip. Daarbij behandel ik auteurs die voor en tegen een dergelijk onderscheid betogen. Ik denk dat Bodin in aanzet een modern soevereiniteitsbegrip vormde. *Methodus* verwoordde de traditionele, middeleeuwse opvatting van een gebonden soevereiniteit, zoals die in het algemeen werd aangenomen in het 16<sup>e</sup>-eeuwse Frankrijk.<sup>41</sup> Het is op basis van Bodins latere absolutistische definitie van soevereiniteit in *République* dat hij vaak de geestelijk vader van het *moderne* soevereiniteitsbegrip wordt genoemd.

Maar volgens Kenneth Pennington had Bodins absolutistische definitie van soevereiniteit evengoed door 14<sup>e</sup>-eeuwse juristen geschreven kunnen zijn. Desalniettemin ziet Pennington hem als de eerste die een systematische conceptuele uiteenzetting van het begrip gaf.<sup>42</sup> Ook Andrew Latham ziet geen wezenlijk verschil tussen een middeleeuws en een modern soevereiniteitsbegrip. Latham zet zich af tegen de modernistische zienswijze dat er in de middeleeuwen überhaupt geen (moderne) notie van soevereiniteit bestond. Hij toont aan dat reeds in de 13<sup>e</sup> eeuw een soevereiniteitstheorie werd ontwikkeld, iets wat Senellart beaamt in zijn werk over de ontwikkeling van het begrip van bestuur van de middeleeuwen tot de moderniteit.<sup>43</sup> Volgens mij is het duidelijk dat er reeds in de 13<sup>e</sup> eeuw een soevereiniteitsbegrip werd ontwikkeld, maar dit moet mijns inziens wel onderscheiden worden van een moderne soevereiniteitsbegrip.

Volgens Senellart was de wereldlijke macht van de koning [*regnum*] van de 6<sup>e</sup> eeuw tot en met de 12<sup>e</sup> eeuw ondergeschikt aan het kerkelijke bestuur [*regimen*] van de zielen richting de gelukzaligheid in het hiernamaals. De koninklijke macht was ‘slechts’ de sterke arm van de kerk. Met de opkomst van de grote monarchieën en versterkt door de herontdekking van Aristoteles’ naturalistische werken, begon het begrip van koninklijke macht zich vanaf de 13<sup>e</sup> eeuw te verzelfstandigen ten opzichte van de kerkelijke macht. Het is ook vanaf de 13<sup>e</sup> eeuw dat een solide soevereiniteitstheorie werd ontwikkeld, waarbij het koningschap [*regnum*] zich meer en meer het bestuur of het richten van mensen [*regimen*] begon toe te eigenen. Koninklijke en kerkelijke macht bewaarden volgens Senellart een precair evenwicht tot aan het begin van de 16<sup>e</sup> eeuw. Met *Il principe* (1532) van Machiavelli werd het christelijk-teleologische kader van bestuur geheel verbroken.<sup>44</sup>

Ik denk dat vanaf de 16<sup>e</sup> eeuw een modern soevereiniteitsbegrip werd ontwikkeld. Machiavelli’s werk maakte hiervoor de weg vrij en Bodin begon dit begrip te articuleren. Volgens Latham werd echter reeds door de Dominicaanse theoloog en filosoof Johannes ‘Quidort’ van Parijs (c.1255-1306) een ‘modern’

---

<sup>41</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 1-23.

<sup>42</sup> Kenneth Pennington, *The Prince and the Law, 1200-1600; Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1993), 8, 278, 283.

<sup>43</sup> Senellart, *Arts de gouverner*, 22-4.

<sup>44</sup> Senellart, *Arts de gouverner*, 22-4, 40-1.



soevereiniteitsbegrip geformuleerd in diens traktaat *De potestate regia et papali* ('Over koninklijke en pauselijke macht') uit 1302/-3.<sup>45</sup> Latham definieert soevereiniteit als de hoogste autoriteit om te bevelen, de wet te geven en te oordelen.<sup>46</sup> Johannes van Parijs kende de koning de hoogste macht toe in temporele zaken (het bezit van aardse goederen) en beperkte de pauselijke macht tot de spirituele zaken (het zielenheil van de mens). De macht van de koning definieerde hij vervolgens als *iurisdictio* of rechtspraak inzake de geschillen over het eigendom van aardse goederen. Op basis hiervan concludeert Latham dat Johannes reeds een modern soevereiniteitsbegrip formuleerde. Daarbij verschoof Johannes de eenheid van de macht van de paus naar God door het temporele en spirituele domein in een nevenschikking te plaatsen, eerder dan in een boven- en onderschikking.<sup>47</sup>

Johannes vormde mijns inziens echter nog geen modern soevereiniteitsbegrip, allereerst juist omdat hij het spirituele en het temporele nog in een nevenschikking plaatste (het precaire evenwicht dat Senellart noemt). De koning en de paus waren weliswaar aangesteld voor verschillende taken, maar beiden *binnen* hetzelfde 'huishouden' van de Heer.<sup>48</sup> Johannes wijdde dan ook een groot deel van zijn traktaat over macht aan het uiteenzetten van wat het spirituele domein inhield en vermeldde in deze context nog expliciet dat de mens naar het eeuwige leven gebracht moest worden, hetgeen de prominente aanwezigheid van het spirituele verraadde.<sup>49</sup> Kenmerkend voor het moderne soevereiniteitsbegrip is echter dat de wereldlijke staat (of republiek, zoals Bodin het noemt) het primaat krijgt over het spirituele domein. Bodins soevereiniteitsbegrip stelt de religie geheel in dienst van de wereldlijke republiek, hetgeen een omkering inhoudt ten opzichte van de middeleeuwse christelijke opvatting.

Daarnaast vormde de spirituele gemeenschap van het christelijke volk voor Johannes nog een eenheid [*unus populus Christianus*] die de verschillende vorstendommen overkoepelde en waarvan de paus de hoogste [*summus*] was.<sup>50</sup> In de loop van de 16<sup>e</sup> eeuw brokkelde de overkoepelende eenheid van het katholieke christendom echter zienderogen af. Ik geef een paar voorbeelden die dit illustreren. In 1534 verklaarde de Engelse koning zich *supreme head* van de Anglicaanse Kerk en scheidde zich daarmee van de katholieke kerk af. Met de Vrede van Augsburg van 1555, die een einde maakte aan de religieuze oorlogen tussen de Duitstalige provincies van het Roomse Keizerrijk, besliste iedere vorst (de wereldlijke heerser) afzonderlijk of het Lutheranisme of het Katholicisme in

---

<sup>45</sup> Andrew Latham, *Medieval Sovereignty* (Leeds: Arc Humanities Press, 2022), 8.

<sup>46</sup> Latham, *Medieval Sovereignty*, 1.

<sup>47</sup> Latham, *Medieval Sovereignty*, 83-92.

<sup>48</sup> Fritz Bleienstein, *Johannes Quidort von Paris, Über königliche und päpstliche Gewalt; Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1969), hfdst. 5, 87-90, 231-4.

<sup>49</sup> Bleienstein, *Johannes Quidort*, hfdst. 2, 78-80, 223-4.

<sup>50</sup> Bleienstein, *Johannes Quidort*, hfdst. 3, 80-4, 225-8.

diens vorstendom mocht worden beleden.<sup>51</sup> In Frankrijk besloot het koninklijke bestuur voor het eerst in 1562 tot beperkte tolerantie jegens het protestantisme, waarop als snel de eerste Franse burgeroorlog uitbrak. En in 1566 vond in de zuidelijke Nederlanden de Beeldenstorm in katholieke kerken plaats.<sup>52</sup>

Voor Bodin werd religie een hoofdfundament en aangelegenheid van het wereldlijke bestuur. En hoewel hij stelde dat de absolute soevereiniteit aan de wetten van de natuur en God was gehouden, dicteerden zij volgens hem dat de natuurlijke vrijheid en de bezittingen van onderdanen gerespecteerd moesten worden.<sup>53</sup> Ook deze wetten sloegen dus terug op de (aardse) verhouding tussen soevereiniteit en onderdaan.

Michel Foucault ziet ook geen wezenlijk verschil tussen een middeleeuwse en een moderne soevereiniteit. Soevereiniteit heeft tot doel om gehoorzaamheid aan zichzelf te bewerkstelligen, zowel in de middeleeuwen als in de (vroeg) moderniteit. Deze “essentiële circulariteit” was, “ongeacht [...] haar theoretische structuur, morele rechtvaardiging of praktische effecten”, volgens Foucault “niet zo ver verwijderd [...] van hetgeen Machiavelli zei toen hij stelde dat het hoofddoel van de Vorst moest zijn om zijn vorstendom te behouden”.<sup>54</sup> *Il principe* vormde volgens Foucault dan ook ‘slechts’ de culminatie van de middeleeuwse soevereiniteitstheorie.<sup>55</sup>

Foucault positioneert Machiavelli in relatie tot de (vroegmoderne) kunst van het besturen [*art de gouverner*] en de staatsrede [*ratio status/raison d'état*] die hij ziet opkomen in de periode van 1580 tot 1660. Volgens de staatsrede moet de soeverein niet alleen heersen, maar ook besturen [*gouverner*]. Dit bestuur is volgens Foucault *iets anders dan en aanvullend op* de soevereiniteit. Het moet de ratio volgen die eigen aan de staat zelf is. Hij wijst op Giovanni Botero's definitie van staatsrede uit 1589: de kennis van de geëigende middelen voor het stichten, behouden en vergroten van de beheersing van volkeren. De kunst van het besturen bestond erin de staatsrede te volgen, waarbij het primaire doel het behoud van de staat zelf was.<sup>56</sup> In Machiavelli vindt men volgens Foucault geen kunst van het besturen of staatsrede juist omdat zijn probleem niet het behoud van de staat zelf is, maar de verhouding van de vorst tot zijn vorstendom.<sup>57</sup>

---

<sup>51</sup> Thomas Bokenkotter, *A Concise History of the Catholic Church* (New York: Image Books, 1990), 198-8, 210-1.

<sup>52</sup> Holt, *The French Wars*, xi, 63.

<sup>53</sup> *République*, I.8, 188; II.2, 40-1.

<sup>54</sup> Foucault, *Sécurité*, 102.

<sup>55</sup> Foucault, *Sécurité*, 67.

<sup>56</sup> Foucault, *Sécurité*, 242-3.

<sup>57</sup> Foucault, *Sécurité*, 248. Men kan twijfelen aan deze stelling, zeker als men Machiavelli's *Discorsi* ('Uiteenzettingen' over de republiek) in ogenschouw neemt (Michel Senellart, "Machiavelli Facing the Challenge of Gouvernamentalité," *Foucault Studies*, no. 16 (2013), 104-8).

Ik denk echter dat Foucault twee vergissingen maakt. In de eerste plaats zijn de begrippen van bestuur en soevereiniteit niet radicaal te *scheiden*, maar enkel te *onderscheiden* binnen hun (middeleeuwse of moderne) samenhang. Voor Schmitt bijvoorbeeld is moderne soevereiniteit (grotfweg) de bevoegdheid van het overheidsbestuur om haar eigen rechtsordening te overschrijden ten einde alles te doen wat nodig is om de existentie van de staat binnen een contingente wereld te behouden.<sup>58</sup> Bij Johannes van Parijs, zoals we reeds zagen, is de wereldlijke soevereiniteit het bestuur van een menigte mensen naar een gemeenschappelijk goed door hun onderlinge geschillen over eigendom te beslechten. Er was geen noodtoestand of contingentie waar de gemeenschap als geheel op aangepast diende te worden, want het aardse bestaan werd nog altijd door een transcendente realiteit overkoepeld en geordend.

In het verlengde hiervan ligt mijn tweede punt. Voor de vorming van het moderne soevereiniteitsbegrip is bepalend geweest dat het christelijk-teleologische kader van bestuur wegviel. Of de soeverein nu zijn eigen machtspositie (*Il principe*) of de staat zelf (*raison d'état*) probeert te handhaven, in beide gevallen moet er binnen een contingent krachtenveld een politieke ordening gehandhaafd worden. Dit is denk ik bepalend voor het moderne soevereiniteitsbegrip en de reflectie op bestuur.<sup>59</sup> En hoewel Bodin nog wel in een besturende God geloofde, was het stichten en behouden van een republiek voor hem een hoofdzakelijk menselijke aangelegenheid.

Volgens Senellart is kenmerkend voor het moderne concept van bestuur dat bestuur als orgaan of functie onderscheiden wordt van het soevereine openbare lichaam van de staat. Dit gebeurde voor het eerste halverwege de 17<sup>e</sup> eeuw bij Thomas Hobbes. Machiavelli en Bodin behoren volgens Senellart echter nog tot de overgang tussen middeleeuwen en moderniteit, omdat Machiavelli nog geen onderscheid maakte tussen staat [*Stato*], soevereiniteit [*imperio*] en bestuur [*governo*], en Bodins *République* bestuur [*gouvernement*] definieerde als de wijze waarop ambten, eretitels en bevoegdheden worden verdeeld (en nog niet als uitvoerende functie van het soevereine staatsapparaat).<sup>60</sup>

Ik denk ook dat *République* tot de overgang van middeleeuwen naar moderniteit behoort, maar dat het werk moderner is dan Senellart doet vermoeden. In de eerste plaats is Bodins onderscheid tussen soevereiniteit en bestuur complexer of veelzijdiger dan Senellart beschrijft (zie paragraaf 3.2). Ten tweede denk ik dat dit onderscheid eerder het symptoom is van het feit dat de macht niet langer kan transcenderen (hoger of de hoogste zijn) door de verwijzing naar een goddelijke realiteit, maar zich enkel nog 'horizontaal' kan onttrekken in een contingent krachtenveld.

---

<sup>58</sup> Schmitt, *Politische Theologie*, hfdst. I, 13-21.

<sup>59</sup> De vraag daargelaten of het wegvallen het christelijk-teleologische kader het 'gat' van de contingentie heeft achtergelaten, of dat de contingentie een eigen 'positieve' realiteit vormt.

<sup>60</sup> Senellart, *Arts de gouverner*, 32-43.

De overkoepelende eenheid van het christendom viel weg als fundament voor het wereldlijke bestuur; de soevereiniteit moest een politieke ordening gaan handhaven in een contingent krachtenveld; de aardse gemeenschap werd doel op zichzelf en verkreeg het primaat over de transcendente bestemming van de mens. Dit zijn belangrijke punten waartoe het (moderne) soevereiniteitsbegrip zich moest gaan verhouden en waardoor zij werd geïnformeerd. De overgang van het middeleeuwse naar het moderne soevereiniteitsbegrip is in zekere zin de overgang van de hoog(s)te naar het buiten(ste), van de transcendentie naar de uitwendigheid van de macht. Ik denk dat Machiavelli's *Il principe* deze overgang reeds impliceerde en dat Bodins *République* dit verschil begon te articuleren door soevereiniteit te definiëren als negatieve essentie, als een onbegrensde uitwendigheid van de macht.

### 3. De functie van macht in *Methodus* en *République*

In dit hoofdstuk behandel ik de functie die Bodin toekent aan macht in het algemeen, zowel in *Methodus* als in *République*. Hiertoe kijken we ook naar een aantal daarmee samenhangende begrippen, zoals dat van ‘republiek’, ‘staat’, ‘bestuur’ en ‘soevereiniteit’. Met deze kennis in het achterhoofd kunnen we vervolgens in hoofdstuk 4 en 5 verder inzoomen op de begrippen van soevereine macht in respectievelijk *Methodus* en *République*.

Als eerste behandel ik Bodins begrip ‘staat’ [*état*] dat duidt op de vorm van een republiek. De staat wordt bepaald door het aan- of onderdeel van de gemeenschap dat de soevereine macht heeft. Ten tweede behandel ik het meervoudige onderscheid dat Bodin tussen soevereiniteit en bestuur maakte en licht ik daarbij de Latijnse en Franse begrippen toe. Ten derde komen we aan bij de functie die hij aan macht in het algemeen toekende. Tot slot behandel ik de impliciete wederkerigheid tussen macht en gemeenschap in Bodins uiteenzettingen.

#### 3.1 De staat van een republiek

Staat [*status, état*] verwijst voor Bodin naar de vorm van een republiek [*respublica, république*]. Waar hij spreekt van ‘republiek’, zouden wij eerder van ‘staat’ of ‘overheid’ spreken. En waar hij van ‘staat’ spreekt, zouden wij eerder van ‘staatsvorm’ spreken.<sup>61</sup> Een republiek werd volgens Bodin “gedefinieerd door één en dezelfde macht [*imperio*]”.<sup>62</sup>

De staat [*status, état*] werd voor Bodin bepaald door het (aan)deel van de gemeenschap dat de hoogste macht had. Lag de macht bij één (de vorst of monarch), dan was de staat een monarchie; lag de macht bij een minderheid van de burgers (senaat, adel of ‘betere’ mensen), dan was de staat een aristocratie; lag de macht bij een meerderheid, dan was de staat een democratie of volksstaat.<sup>63</sup>

Het wel of niet rechtvaardig zijn van de soevereine macht was van ondergeschikt belang bij het vaststellen van de staat van een republiek. Een tirannie was evengoed een monarchie, ook al regeerde een tiran door misdaad en onrecht:

Ik noem een monarchie datgene waarin de hoogste macht [*summa potestas*] zich in één mens bevindt, die ofwel rechtmatig, ofwel onrechtmatig beveelt. De laatste wordt tiran [*tyrannus*] genoemd, de eerste koning [*rex*]. Het doeleinde van de één is eer, van de ander zijn eigen genot [*voluptas*]. [...] De ene tiran kan onrechtvaardiger zijn dan de andere, allen zijn evenwel verbonden door misdaad en onrecht. Van de koningen die door middel van recht bevelen [*qui iure imperant*] zijn er twee soorten: zij die aan geen enkele wet gehouden zijn [*tenentur*], en de anderen die aan de wetten gebonden zijn [*obligantur*].<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Ik heb ervoor gekozen om zoveel mogelijk trouw te blijven aan Bodins woordgebruik voor het geval de lezer de primaire teksten zelf wil lezen.

<sup>62</sup> *Methodus*, 184; *Method*, 159.

<sup>63</sup> *Methodus*, 207, *Method*, 178-9 en *Methodus*, 232; *Method*, 198.

<sup>64</sup> *Methodus*, 235-6; *Method*, 201. Zie ook: *Methodus*, 207; *Method*, 178-9.

In *Methodus* kon zowel de wettelijk gebonden als ongebonden heerser de soevereiniteit [*summa potestas, summum imperium*] hebben. In *République* zou enkel de absolute heerser nog soeverein zijn.

In *Methodus* waren er volgens Bodin slechts drie (soorten) staten: monarchie, aristocratie en democratie; “er is geen vierde, en geen enkele [vierde; GP] kan gedacht worden”.<sup>65</sup> Een gemengde staatsvorm waarin de “hoogste macht van een Republiek deels in het volk, deels in de Senaat, deels in de Consuls gelegen zou zijn” was dan ook “absurd”.<sup>66</sup> In *République* behield Bodin zijn opvatting over de drie mogelijke staten van een republiek, die in feite getalsmatig bepaald konden worden en niet afhingen van de rechtvaardigheid van de heerser(s).<sup>67</sup>

Over de democratie of volksstaat was Bodin in verwarring, zowel in *Methodus* als in *République*. Soms verwees hij hiermee naar de staat waarin alleen het volk (de ‘lagere’ of ‘armere’ burgers) de soevereiniteit had, soms verwees het naar de staat waarin zowel de vorst, de senaat als het volk deelden in de soevereiniteit: een ‘allesomvattende’ democratie.<sup>68</sup> In dat laatste geval kon er volgens Bodin geen soevereiniteit of republiek meer zijn. De reden hiervoor was dat macht in de ogen van Bodin altijd een concrete persoonlijke verdeling tussen machthebber(s) en ondergeschikten vereiste. De vorst, de senaat en het volk beschouwde hij als concrete of “substantiële” entiteiten, zoals Julian Franklin het noemt.<sup>69</sup> Zij vormden (groeperingen van) personen van vlees en bloed. Als deze allen in de soevereine macht zouden delen, dan zou er geen restcategorie meer zijn waarover die macht uitgeoefend kon worden en zou er geen soevereiniteit of republiek meer zijn.

Franklin wijst er hierbij op dat Bodin nog niet beschikte over de figuur van de *persona ficta*.<sup>70</sup> De *persona ficta* is een fictieve persoon die krachtens het recht in het leven wordt geroepen (de ‘rechtspersoon’). Deze zou, ook in het geval van een ‘allesomvattende’ democratie, de macht over de gemeenschap kunnen hebben. Maar deze optie was voor Bodin nog niet denkbaar. De democratie of volksstaat bleef een problematisch begrip voor hem.

### 3.2 Soevereiniteit, bestuur en hun (niet systematische) onderscheid

Bodins onderscheid tussen soevereiniteit en bestuur was veelzijdig en in ieder geval in ontwikkeling. Bestuur verwees onder meer naar de wijze waarop de soevereine macht bevoegdheden, ambten, beloningen en eretitels verdeelde. Maar

---

<sup>65</sup> *Methodus*, 207; *Method*, 179.

<sup>66</sup> *Methodus*, 207; *Method*, 178.

<sup>67</sup> *République*, II.1, 8.

<sup>68</sup> Belangrijk om hierbij in het hoofd te houden is dat Bodin met ‘volk’ enkel duidde op burgers, dat wil zeggen de familiehoofden: man, vader, meester, vrij; misschien 10% van de feitelijke bevolking. Er zou feitelijk dus nog wel een restcategorie zijn, maar deze werd door Bodin niet meegeteld. Zie in dit verband Jacques Rancière’s notie van het ‘deel zonder deel’ [*part de sans-part*] (Jacques Rancière, *La mésentente* (Parijs: Galilé, 1995), 34).

<sup>69</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 27.

<sup>70</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 26-7.

omgekeerd vertelde de soevereiniteit ook iets over de wijze waarop bestuurd werd. Bodin definieerde de republiek in *République* namelijk als een “bestuur [...] met soevereine macht”.<sup>71</sup> Bovendien definieerde hij bestuur in termen van bevel en gehoorzaamheid en kende hij de ultieme vorm van bevel (namelijk de wet [*loi*]) aan de soevereiniteit toe.<sup>72</sup>

In *Methodus* gebruikte Bodin veelal de term *summum imperium* om de hoogste macht binnen een republiek aan te duiden. Hij vermeldde daarbij dat dit in de Franse taal *suuerenitas* (de gelatiniseerde vorm van *souveraineté*) werd genoemd. *Imperium* kon meerdere, onderling verwante betekenissen hebben. *Imperium* gaat terug op het werkwoord *impero*, hetgeen ‘bevelen’ of ‘heersen’ betekent. *Imperium* kan onder meer ‘bevel’, ‘recht om te bevelen’, ‘heerschappij’, ‘macht’, ‘rijk’ betekenen. *Summus* betekent ‘opperste’, ‘hoogste’, ‘overste’, en is de overtreffende trap van *superus*, dat op zijn beurt de bijvoeglijke vorm van *super* is, dat ‘boven(op)’ betekent. We zouden *summum imperium* dan kunnen vertalen met ‘oppergezag’, ‘opperbevel’, ‘hoogste macht’, ‘hoogste bevoegdheid’.

*Imperium*, zonder het bijvoeglijke naamwoord *summum*, werd door Bodin ook ter aanduiding van andere zaken gebruikt. Soms duidt het op het ‘rijk’; een domein dat verweven is met een bepaalde heerschappij. Soms verwijst het naar (de uitoefening van) specifieke bevoegdheden, in plaats van naar macht in algemene zin. In het verlengde hiervan kan het ook op de uitvoering van de hoogste macht of het hoogste gezag duiden; dan duidt het in feite op bestuur. In *Methodus* stelde Bodin, in kritiek op Aristoteles, dat de staat [*status*] van een republiek werd bepaald door welk deel van de bevolking participeerde in de hoogste macht [*summum imperium*], maar dat het bestuur [*adminisratio, gubernatio*] daarvan te onderscheiden was:

“[...] de staat [*status*] wordt bepaald door de [participanten in de; GP] hoogste macht. Het bestuur [*gubernatio*] zelf echter van een Republiek, welke zich ver en wijd opent, wordt kort, krachtig en passend gedefinieerd door decreten, edicten en uitvoering. Een vierde [functie; GP] is er niet, en deze drie omvatten alle andere [onderdelen; GP] van een Republiek; ambten [*munera*], bevoegdheden [*imperia*], magistraten, eretitels.<sup>73</sup>

Bodin impliceerde hier een onderscheid tussen de hoogste macht en het bestuur van een republiek. De soeverein had binnen een republiek de hoogste macht, maar het bestuur geschiedde veelal door magistraten (ambtsbekleders), in de vorm van hun rechtspraak, voorschriften en de uitvoering daarvan. Bodin zag de soeverein dan ook als een bron [*fons*], waaruit het gezag geleidelijk werd uitgedragen [*defertur*] naar de magistraten en via hen naar de lagere klassen.<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> *République*, I.1, 27.

<sup>72</sup> *République*, I. 3, 51; I.10, 300, 306,

<sup>73</sup> *Methodus*, 181; *Method*, 156.

<sup>74</sup> *Methodus*, 342; *Method*, 287.

Het onderscheid tussen soevereiniteit en bestuur werd in *Methodus* echter niet systematisch uitgewerkt of doorgevoerd, zoals Lloyd opmerkt. De term *imperium* kon zowel naar vormen van bestuur als naar de aard van de politieke entiteit in kwestie verwijzen, ook nog in de herziene versie van *Methodus* uit 1572.<sup>75</sup>

In *République* gebruikt Bodin veelal *souveraineté* of *puissance souveraine* om de hoogste macht aan te duiden. *Souveraineté* gaat terug op het reeds genoemde Latijnse woord *super*. Aan het begin van de twaalfde eeuw wordt in het Frans het woord *souverain* geattesteerd: ‘soeverein’, of ‘die opperheerser is’. In de elfde eeuw wordt in het Frans het woord *suverain* gebruikt in de betekenis van ‘hoogste’. Dit woord is weer ontwikkeld uit het vulgair Latijnse woord *superanus*, wat ‘voornaamste’ betekent, welke op zijn beurt een afleiding van *super* is.

Lloyd wijst erop dat Bodin in *République* het onderscheid tussen het bestuur [*gouvernement*] en de staat [*état*] van een republiek nader duidde.<sup>76</sup> Bodin leverde hier wederom kritiek op Aristoteles die “de vorm van besturen [*la forme de gouverner*] heeft genomen voor de staat van een Republiek [*l'état d'une République*]”.<sup>77</sup> De staat van een republiek werd echter bepaald door welk deel van de gemeenschap de soevereine macht had. De staat van een republiek kon bijvoorbeeld een monarchie zijn: één persoon had de soevereiniteit. Maar die persoon kon het bestuur overlaten aan de senaat of het volk, waarmee het bestuur respectievelijk aristocratisch of volks was.<sup>78</sup>

In *République* begon Bodin dus een nadrukkelijker onderscheid te maken tussen soevereiniteit en bestuur. Maar zoals we reeds zagen was ook daar het onderscheid niet eenduidig.

### 3.3 De functie van macht

In *Methodus* stelde Bodin dat de familie [*familia*], het gilde [*collegium*], de stad [*urbs*], de stadstaat [*civitas*], en de republiek [*respublica*], kortom, iedere vorm van gemeenschap gevormd en bijeen gehouden werd door een macht. Hij sprak weliswaar niet van *communitas* (Latijn voor ‘gemeenschap’), maar met betrekking tot iedere sociale eenheid of samenstelling die hem bekend was stelde hij dat macht constitutief en behoudend was. Met betrekking tot de *civitas* stelde hij uitdrukkelijk dat zij een macht vereiste dat toezag op de “gemeenschappelijke zaak” [*res commune*], omdat zij anders “zo goed als niet bestaat”.<sup>79</sup>

Hoewel Lloyd niet expliciet op de algemene relatie tussen macht en gemeenschap wijst, wijst hij er wel op dat volgens *Methodus* een federatie van stadstaten [*civitates*] geen republiek kan zijn, omdat zij niet onder de unie van eenzelfde

---

<sup>75</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 144.

<sup>76</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 144.

<sup>77</sup> *République*, II.7, 120.

<sup>78</sup> *République*, II.7, 120-1.

<sup>79</sup> *Methodus*, 180; *Method*, 155.



macht [*eiusdem imperii coniunctio*] staan.<sup>80</sup> Ook wijst hij erop dat Bodin in *République* stelde dat er zonder soevereiniteit geen burger en geen republiek kon zijn. Hiermee ging Bodin bewust in tegen de opvatting van veel juristen van zijn tijd, namelijk dat de natuur bepaalde wie burger was en niet het civiele recht.<sup>81</sup> Overigens levert dit wel spanning op met zijn stelling dat mensen van nature geschikt zijn voor het besturen of het bestuurd worden.<sup>82</sup>

Ook met betrekking tot het verband van de familie en het gilde – die het ware model van de republiek vormden – stelde Bodin expliciet eenzelfde eis:

Zo stel ik dat de familie of het gilde [*collegium*] de ware gelijkenis zijn van de Republiek. In de eenzaamheid van één mens kan deze niet een familie vormen [*consistere*], zoals de Republiek ook niet uit één familie of uit één college kan bestaan. En als velen onder één dak worden samen gehouden [*contineantur*], en niet de een de ander gehoorzaamt of beveelt, [...] dan kunnen de familie of het college niet tot stand worden gebracht [*sibi constare*], omdat het enkel door huiselijke macht [*imperio domestico*] bijeen wordt gehouden [*retinetur*]. Daarentegen, als meerdere mensen, bijvoorbeeld man, vrouw, kinderen, dienaren, of meerdere collega's, door private macht [*imperio privato*] of huiselijke macht [*domestica potestate*] bijeen worden gehouden [*retineantur*], dan vormen zij een familie of een college. [...] Als families, of colleges [...] door geen enkele macht worden bedwongen [*coerceantur*], dan moet het een anarchie [*ἀναρχία*], en niet een Republiek worden genoemd.<sup>83</sup>

Wat gold voor de huiselijk en private gemeenschap, gold ook voor de burgerlijke gemeenschap.<sup>84</sup> Als burgers niet onderworpen waren aan dezelfde wetten en bevoegdheden [*leges&imperia*] en als niemand toezag op de gemeenschappelijke zaak [*res commune*], dan was er ook geen gemeenschappelijke zaak of burgerij [*civitas*], maar was het anarchie.<sup>85</sup> En net zoals de familie en het college werd de republiek gevormd en bijeengehouden door één macht:

Zo wordt ook de Republiek geacht uit meerdere samengebrachte [*conflata*] families te bestaan, [...] als ze maar onder de bescherming van één macht [*imperii tutela*] vallen [...]. Hieruit volgt dat een Republiek niets anders is dan een veelheid [*multitudo*] van families of colleges onderworpen aan één en dezelfde macht [*imperium*].<sup>86</sup>

Reeds in *Methodus* zag Bodin macht als voorwaarde voor de totstandbrenging en het behoud van een gemeenschap, zij het een familie, een college of een

---

<sup>80</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 82.

<sup>81</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 134.

<sup>82</sup> *Methodus*, 319; *Method*, 268; *République*, VI.4, 147-8.

<sup>83</sup> *Methodus*, 182; *Method*, 157. In het Latijn bestaan geen lidwoorden, maar in *République* wordt van “*une [...] anarchie*” gesproken (*République*, Voorwoord, 14).

<sup>84</sup> *Methodus*, 323; *Method*, 271.

<sup>85</sup> *Methodus*, 180; *Method*, 155.

<sup>86</sup> *Methodus*, 182-3; *Method*, 157-8.

republiek. Bovendien was een republiek zowel een bestuur met hoogste macht als een gemeenschap; gemeenschap, bestuur en macht waren niet te scheiden.

Ook in *République* achtte Bodin de macht constitutief en voorwaardelijk voor een gemeenschap [*communauté*]. Er was sprake van een bestuur [*gouvernement*] wanneer de natuurlijke vrijheid van de een onder de macht of het bevel van een ander werd geschikt.

Iedere republiek, iedere corporatie [*corps*] en college, en ieder huishouden wordt bestuurd door bevel en gehoorzaamheid, wanneer de natuurlijke vrijheid, die een ieder heeft om te leven zoals hem dat bevalt, is geschikt onder de macht van anderen [...].<sup>87</sup>

En ook in *République* was de familie of het huishouden [*ménage*] het ware model van de republiek:

Zoals de goed bestuurde familie dus de ware gelijkenis [*image*] van de Republiek is, en de huiselijke macht [*puissance domestique*] gelijkt op de soevereine macht [*puissance souveraine*], [zo; GP] is ook het rechtmatige bestuur van het huis het ware model van het bestuur van de Republiek.<sup>88</sup>

Een huishouden was een “rechtmatig bestuur van meerdere subjecten, onder de gehoorzaamheid aan een familiehoofd, en van hetgeen hem eigen [*propre*] is”.<sup>89</sup> Een republiek was een “rechtmatig bestuur van meerdere huishoudens, en hetgeen aan hen gemeenschappelijk [*commun*] is, met soevereine macht”.<sup>90</sup>

Het hoofd van een huishouden werd burger [*citoyen*] wanneer hij de private sfeer van het huishouden verliet en de publieke sfeer betrad om te overleggen en te onderhandelen met andere familiehoofden over “hetgeen allen in het algemeen raakt”.<sup>91</sup>

In *République* stelde Bodin expliciet dat de familie, het college, de corporatie [*corps*] of vereniging, de sociëteit, de andere soorten van vereniging of corporatie, en de republiek vormen van gemeenschap [*communauté*] waren. De familie was een natuurlijke gemeenschap [*communauté naturelle*], terwijl het gilde en de republiek een burgerlijke gemeenschap [*communauté civile*] vormden. Het voordeel van een republiek ten opzichte van andere burgerlijke gemeenschappen was echter dat zij met een soevereine macht werd bestuurd, zo stelde Bodin.<sup>92</sup>

Zowel in *Methodus* als in *République* zien we dat de functie van macht in het algemeen is om een gemeenschap te stichten en te behouden.

---

<sup>87</sup> *République*, I. 3, 51.

<sup>88</sup> *République*, I. 2, 40.

<sup>89</sup> *République*, I. 2, 39.

<sup>90</sup> *République*, I.1, 27.

<sup>91</sup> *République*, I.6, 111.

<sup>92</sup> *République*, III.7, 173-4.

### 3.4 Impliciete wederkerigheid van macht en gemeenschap

De intieme verstrengeling van macht en gemeenschap roept de vraag op of gemeenschap omgekeerd niet net zo voorwaardelijk is voor macht. Hoewel Bodin het niet nadrukkelijk stelde, blijkt uit zijn uiteenzetting dat deze vraag bevestigend moet worden beantwoord.

Dat Bodin de wederkerigheid tussen macht en gemeenschap in *Methodus* niet uitdrukkelijk stelde, lijkt te passen bij het optimisme van het werk, waarin hij de 16<sup>e</sup> eeuw als een gouden eeuw beschreef. De wetenschappen schitterden, grote talenten kwamen op, de boekdrukkunst was uitgevonden, de geheimen van de natuur werden ontrafeld, men reisde de wereld rond en startte koloniën, waaruit grote rijkdom voortvloeide.<sup>93</sup> Dit optimisme werd geëvenaard door zijn vertrouwen in de duurzaamheid van het Franse rijk. Geen rijk had zo lang bestaan als het Franse rijk, met als enige uitzondering het Assyrische rijk.<sup>94</sup> Dit kwam voor een belangrijk deel door de wetten die golden en door de gebondenheid van de Franse koning aan die wetten.<sup>95</sup> Het weerspiegelde wellicht ook zijn kosmologische vertrouwen dat tegengesteldheden in harmonie gehouden werden. Het (voort)bestaan van het Franse rijk had voor Bodin in 1566 nog een grote vanzelfsprekendheid, waardoor de gemeenschap wellicht niet als voorwaarde voor de soevereine macht verscheen.

De wederkerigheid blijkt echter uit het feit dat Bodin de soevereiniteit zelf ook gebonden achtte aan haar eigen wetten, die bovendien de instemming van de gemeenschap (Staten of parlementen) vereisten. Hier werd de congruentie of harmonie van soeverein en gemeenschap verondersteld. De gebondenheid van de hoogste macht was in de ogen van Bodin billijk [*aequus*] en duurzaam, en zij was in de loop van de eeuwen afgedwongen door het volk teneinde te voorkomen dat de monarchie tot tirannie zou vervallen. Hier was de implicatie dat de gebonden soevereiniteit bijna het instrument van de gemeenschap was.

Tot slot blijkt de wederkerigheid uit het feit dat men zichzelf, volgens Bodin, niet kon binden door een bevel of wet.<sup>96</sup> Er is altijd een andere entiteit nodig die zorgt voor de binding. Zo kon ook de monarch enkel gebonden zijn aan wetten als hij er door een andere entiteit (de Staten of parlementen) aan gebonden werd.

Het voorwoord van *République* was, in tegenstelling tot de toon van *Methodus*, “ernstig en somber”, zoals Franklin het noemt.<sup>97</sup> Het ‘schip van de republiek’ dreigde te midden van de Franse religieuze burgeroorlogen schipbreuk te leiden. Bodin stelde nu expliciet dat de republiek van binnenuit bedreigd werd door haar eigen mensen.<sup>98</sup> Hij ervaarde de Franse gemeenschap niet langer als een

---

<sup>93</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 89; *Methodus*, hfdst. VII.

<sup>94</sup> *Methodus*, 297-309; *Method*, 249-59.

<sup>95</sup> *Methodus*, 306; *Method*, 257.

<sup>96</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 56.

<sup>97</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 49.

<sup>98</sup> *République*, Voorwoord, 9-10.

vanzelfsprekendheid en achtte een absolute soevereiniteit noodzakelijk. De behoudende functie van de soevereine macht ging veel zwaarder wegen.

Tegelijkertijd was het juist in *République* dat hij een bepaalde vorm van gemeenschap(pelijkheid) uitdrukkelijker als voorwaarde voor het functioneren van een republiek stelde. De zaken die met “gemeenschappelijke instemming” waren aangenomen, zoals de katholieke religie, mochten volgens hem niet in twijfel worden getrokken, want (uniforme) religie was een voorwaarde voor het goede functioneren van een republiek.<sup>99</sup> Bovendien deed hij expliciet beroep op de onderdanen om de bestuurders in hun werk te ondersteunen. De “beschermer en de stuurmannen” van het schip van de Franse republiek waren “moe en uitgeput van een niet-aflatend karwei”, schreef hij in het voorwoord. Alle passagiers moesten nu de helpende hand bieden om het schip naar een veilige haven te brengen.<sup>100</sup>

Doordat de vanzelfsprekendheid van de Franse gemeenschap in de ogen van Bodin afbrokkelde, werd de wederkerigheid van soevereiniteit en gemeenschap explicieter in *République*.

---

<sup>99</sup> *République*, Voorwoord, 12, en IV. 7, 205.

<sup>100</sup> *République*, Voorwoord, 9.

#### 4. Soevereiniteit volgens *Methodus*

In dit hoofdstuk kijken we nader naar Bodins soevereiniteitsbegrip in *Methodus*. Eerst schets ik de maatschappelijke context van *Methodus*. Ten tweede behandel ik Bodins definitie van soevereiniteit. Ten derde komt de monarchale aard van de hoogste macht aan bod. Ten vierde behandel ik zijn opvatting van een gebonden soevereiniteit. Ten vijfde kijken we naar zijn argumenten voor de eenheid (en ondeelbaarheid) van de hoogste macht. Tot slot zet ik zijn unitaire opvatting van de hoogste macht af tegen zijn standpunt van een gebonden soevereiniteit.

##### 4.1 Maatschappelijke context

Reeds in de jaren voorafgaand aan de publicatie van *Methodus* (1566) liepen de religieuze spanningen in Frankrijk hoog op. In januari 1562 werd het Edict van Saint-Germain afgekondigd met daarin beperkte erkenning van de protestantse religie, om te voorkomen dat de spanningen tot een kookpunt zouden komen. Het (katholieke) Parlement van Parijs, het machtigste gerechtshof van het land, weigerde echter meermaals het edict te registreren. Pas na twee koninklijke dwangbrieven ging het over tot registratie, maar onder uitdrukkelijk protest. Ondanks het edict onttaarde de katholieke reactie al snel in geweld. Troepen van de katholieke Hertog Franciscus de Guise vermoordden op 1 maart 1562 leden van een protestantse gemeente, die te Wassy-sur-Blaise een dienst hielden. In reactie op deze ‘slachting’, zoals de Hugenoten het zouden noemen, werden protestantse troepen gemobiliseerd om weerstand te bieden aan de katholieke troepen. Hiermee ving volgens Holt de eerste burgeroorlog aan.<sup>101</sup>

Het nieuws van de moorden bij Wassy-sur-Blaise bereikte Parijs al snel. De bekende Parijse advocaat Étienne Pasquier schreef in reactie op het nieuws dat men alleen nog maar over oorlog sprak en dat er niets erger was binnen een staat dan een burgeroorlog, in het bijzonder omdat de toen nog minderjarige koning nog niet bevoegd was. Pasquier zag het begin van een tragedie.<sup>102</sup> Bodin, die op dat moment in Parijs als advocaat werkzaam was bij het parlement, moet het nieuws ook hebben vernomen. In 1562 ging het Parijse Parlement de eis stellen dat iedere aan hem verbonden advocaat zijn katholieke geloof middels een eed bevestigde. Ook Bodin heeft naar alle waarschijnlijkheid de gelofte afgelegd.<sup>103</sup> De toenemende religieuze polarisatie binnen het Franse koninkrijk zal hem niet zijn ontgaan.

De gewelddadigheden die in 1562 uitbraken werden beëindigd met het Edict van Amboise van maart 1563. Dit edict erkende wederom een beperkt recht tot het houden van de protestantse dienst in een voorgeschreven aantal plaatsen (Holt, *The French Wars*, 55-6). Maar gedurende de jaren ‘60 van de zestiende werd de retoriek van de Hugenoten steeds anti-royalistischer. Calvijn had in zijn *Institutio Christianiae Religionis* (‘Onderwijzing in de christelijke religie’) uit 1536 gesteld dat de gewone burger zelfs aan een goddeloze koning gehoorzaamheid was

---

<sup>101</sup> Holt, *The French Wars*, 47-9.

<sup>102</sup> Holt, *The French Wars*, 50.

<sup>103</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 50-3.

verschuldigd (alleen magistraten hadden in uitzonderlijke gevallen een recht van verzet). Verzet tegen hogere autoriteit werd door de goddelijke wet immers verboden. In zijn commentaar op het boek van Daniël uit 1561 veranderde Calvijn van standpunt en stelde hij dat verzet tegen een koning gelegitimeerd was, als die de wetten van God schond. In postuum gepubliceerde preken over het boek van Daniël uit 1565 ging hij nog verder en stelde hij dat vorsten die de wet van God schonden neergehaald moesten worden. Verder wijst Holt op een anoniem werk uit 1564, dat wijd circuleerde in Frankrijk, waarin gesteld werd dat een koning enkel gezag had zolang hij de liefde van (binding met) zijn volk had; deze liefde kon verdwijnen als de koning zijn autoriteit misbruikte.<sup>104</sup>

Bodin was niet blind voor de politieke verschuivingen van zijn tijd. Reeds in de uitgave van 1566 voelde hij de noodzaak om de pleidooien voor de aristocratie en de democratie te weerleggen:

Maar aangezien vele serieuze en erudiete mensen van deze eeuw de aristocratische staat, of zelfs de volkse [staat; GP] verkiezen, moeten we kort spreken over de beste staat [de monarchie; GP], na hun meningen te hebben verworpen.<sup>105</sup>

Hier voegde Bodin Aristoteles' waarschuwing aan toe, dat de staat van een republiek niet veranderd moest worden als de republiek al lange tijd in die staat had gefloreerd. Maar ondanks de groeiende religieuze polarisatie en de eerste Franse burgeroorlog, spreidde Bodin in *Methodus* nog een groot vertrouwen in de goede afloop der dingen ten toon.<sup>106</sup>

*Methodus* was het resultaat van grofweg vijftien jaar onderzoek in de vergelijkende geschiedenis en jurisprudentie. Het doel van het boek was om een methode te verschaffen voor het onttrekken van bruikbare kennis aan de verslagleggingen van historici. Het belangrijkste vereiste hiervoor was volgens Bodin dat men begrip had van de aard van de republiek, van de verschillende staten die een republiek kon aannemen en van de algemene oorzaken van de omwentelingen van staten. Hoofdstuk VI van *Methodus*, 'Over de staten van Republieken', beslaat dan ook meer dan een derde van het totale werk. Het vormt volgens Franklin een boek binnen een boek, waarin het beginsel van de soevereiniteit en haar ondeelbaarheid worden beargumenteerd.<sup>107</sup>

Bodins preoccupatie met de eigenschappen van de hoogste macht [*imperium*] lijkt volgens Franklin te zijn voortgekomen uit eerdere studies over de onvervreemdbaarheid van de hoogste macht volgens het Romeinse recht. Deze onvervreemdbaarheid werd in de middeleeuwen algemeen geaccepteerd, maar tegelijk op ambigue wijze uitgewerkt. De middeleeuwse commentatoren van

---

<sup>104</sup> Holt, *The French Wars*, 78.

<sup>105</sup> *Methodus*, 317; *Method*, 267.

<sup>106</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 89.

<sup>107</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 23.

jurisprudentie moesten de eenheid en integriteit van de keizerlijke macht zien te behouden en tegelijkertijd de decentrale machtsuitoefening van dat rijk verklaren. De Franse humanistische commentatoren van de 16<sup>e</sup> eeuw waren echter veel terughoudender met het afbreuk doen aan de soevereiniteit. Ze werden daarin gemotiveerd door nieuwe interpretaties van het Romeinse recht. En in de jaren '50 van de zestiende eeuw, toen Bodin aan de rechtenfaculteit in Toulouse studeerde, was de doctrine van soevereiniteit aan grondige herziening onderhevig.<sup>108</sup>

Het doel was gewoonlijk om de bevoegdheden van magistraten te definiëren. Maar door dit te doen nam men op zijn minst impliciet ook stelling ten aanzien van de bevoegdheden van de soeverein. De bevoegdheden die tot de soevereiniteit behoorden, konden nooit aan magistraten toekomen, hoogstens tijdelijk en op basis van een specifiek en herroepbaar mandaat.<sup>109</sup> Ook Bodin behandelde deze kwestie in *Methodus*:

Maar de macht [*imperium*] welke de hoogste [*summum*] wordt genoemd, moet zodanig zijn dat zij aan geen enkele magistraat kan toekomen, anders kan zij niet de hoogste zijn, tenzij het volk of de vorst zich geheel van macht ontdoen. Hij aan wie evenwel de hoogste macht wordt gegeven, is niet langer magistraat [*magistratus*], maar zal vorst [*princeps*] zijn.<sup>110</sup>

Maar hij wilde niet alleen de bevoegdheden van magistraten afgrenzen, ook de soevereiniteit zelf moest gedefinieerd worden. Dit bracht hem “bij de definitie [*definitionem*] van de hoogste macht [*imperii summi*], [...] welke [...] wij soevereiniteit [*suuerenitatem*], de Latijnen de hoogste [macht] in [publieke] aangelegenheden [*summa rerum*] of de hoogste macht [*summum imperium*] noemen”.<sup>111</sup>

Volgens Franklin probeerde Bodin de inhoud van de hoogste macht af te leiden uit het concept van suprematie of ‘hoogheid’ zelf. De vraag was: welke voorrechten moet een autoriteit hebben opdat zij geen superieur of gelijke in haar territorium erkent? Omdat de Romeinse jurisprudentie niet toereikend bleek te zijn voor het beantwoorden van deze vraag, ondernam Bodin in *Methodus* een vergelijking van alle wetten, of in ieder geval van de wetten van de bekendste republieken uit de geschiedenis. Waar hij zijn onderzoek begon met de specifieke voorrechten van de Franse koning en de Romeinse keizer, breidde zijn onderzoek zich gaandeweg uit tot de soevereiniteit in alle soorten staten van republieken. Het is in deze periode dat hij, volgens Franklin, tot de conclusie van de ondeelbaarheid van de soevereiniteit kwam.<sup>112</sup>

---

<sup>108</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 23-4.

<sup>109</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 24.

<sup>110</sup> *Methodus*, 181; *Method*, 155.

<sup>111</sup> *Methodus*, 199; *Method*, 172.

<sup>112</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 26.

#### 4.2 Definitie van soevereiniteit in *Methodus*

Reeds in *Methodus* zocht Bodin de soevereiniteit te definiëren. Definities kwamen veelvuldig aan bod en dienden betrekking te hebben op gehelen [*universi*].

Aristoteles' definitie van burger was fout, omdat zij enkel op een bijzondere groep van burgers sloeg.<sup>113</sup> Maar de gehelen moesten wel duidelijk begrensd zijn.

Aristoteles' definitie van de magistraat was daarentegen fout omdat zij "oneindig veel soorten" [*infinita genera*] onder zich schaarde.<sup>114</sup>

In *Methodus* definieerde Bodin de hoogste macht door middel van een vijftal concrete bevoegdheden: 1) het aanstellen (of "creëren") van magistraten en het definiëren van hun taken; 2) het geven en herroepen van wetten; 3) het verklaren en beëindigen van de oorlog; 4) het in laatste instantie ontvangen van beroep van alle magistraten; 5) de macht over leven en dood, waar de wet zelf geen ruimte biedt voor het verlenen van gratie.<sup>115</sup>

Deze definitie en haar toepassing bleken echter problematisch, zoals Lloyd opmerkt, omdat de meeste van de gedefinieerde bevoegdheden in de praktijk (ook) door magistraten werden uitgeoefend. Het Parijse Parlement had volgens Bodin een zodanig aanzien dat de koning zich veelal onderwierp aan de oordelen van het parlement. En zelfs het verklaren van de oorlog en de vrede, wat het duidelijkste een soevereine bevoegdheid leek te zijn, werd impliciet nog onderworpen aan hogere eisen van rechtvaardigheid. Hiermee had Bodin, volgens Lloyd, zijn definitie van soevereiniteit in feite gereduceerd tot het eerste element: het aanstellen en belasten van magistraten.<sup>116</sup> Het primaat van deze bevoegdheid blijkt uit het volgende citaat:

Als eerste moet in iedere Republiek onderzocht worden, wie macht aan magistraten kan geven, en deze kan wegnemen; een enkeling, een kleiner deel van de burgers, of een groter deel. Wanneer dit is ingezien, wordt gemakkelijk begrepen wat de staat van een Republiek is.<sup>117</sup>

Franklin wijst erop dat Bodin geen verklaring geeft waarom de bevoegdheid om magistraten aan te stellen en te belasten het "voornaamste" [*praecipua*] onderdeel van de soevereiniteit is. Blijkbaar zag hij de controle over alle andere bevoegdheden als inherent aan deze bevoegdheid.<sup>118</sup> Maar een verklaring kan gevonden worden in hetgeen Lloyd opmerkt: de machtige positie van magistraten. Niet voor niets was de magistraat voor de juristen van de 16<sup>e</sup> eeuw het eerste referentiepunt in verhandelingen over publieke macht. Wellicht dat Bodin in de praktijk de macht van magistraten als bepalend zag voor het functioneren van de monarchie. Franklin wijst er dan ook op dat de ambtsbekleders van het

---

<sup>113</sup> *Methodus*, 179; *Method*, 154-5.

<sup>114</sup> *Methodus*, 180; *Method*, 155.

<sup>115</sup> *Methodus*, 200; *Method*, 172-3.

<sup>116</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 83-4.

<sup>117</sup> *Methodus*, 207; *Method*, 178-9.

<sup>118</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 30.



bestuurlijke netwerk van de Franse monarchie niet domweg dienaren van de koning waren, maar een relatief onafhankelijke positie en houding hadden ten opzichte van de koning.<sup>119</sup>

De machtige magistraten waren tegelijkertijd de klasse waardoor de koninklijke macht zich stapsgewijs distribueerde over de gehele gemeenschap. In de monarchie wordt “het gezag [*imperium*] geleidelijk uitgedragen [*defertur*] naar de magistraten. Zoals zij [de magistraten; GP] de inferieure klassen bevelen, zo gehoorzamen zij op hun beurt hun superieuren, totdat eenheid [*unitatem*] wordt bereikt in de vorst, uit wie, als een eeuwige bron [*fonte*], de majesteit van het gehele rijk vloeit”.<sup>120</sup> Controle over de magistraten impliceerde de hoogste macht.

### 4.3 Monarchale aard van de soevereiniteit

Hoewel de hoogste macht door de eeuwen heen ook werd aangetroffen in aristocratische en democratische staten, was zij voor Bodin naar haar aard en oorsprong monarchaal.<sup>121</sup> Hij schreef:

De vroegste staat [*status*] van Republieken was dus monarchaal. Deze was ofwel rechtvaardig [*iusta*] zonder enige wet, en werd enkel door de billijkheid van de koning [*regis aequitate*] geconstitueerd; ofwel onrechtvaardig [*iniusta*], wanneer een zeer sterke man, door een bende van rovers vergezeld, de zwakkeren tot slavernij reduceerde [...]. Dan, opdat de macht, die door misdaad was verkregen, zou voortduren, was het nodig om door billijkheid [*aequitate*] te [gaan; GP] besturen. En hierover zijn alle schrijvers van geschiedenis het eens, dat in het begin nooit is gepoogd om een aristocratische, en nog veel minder een volksstaat te constitueren.<sup>122</sup>

De “wettelijke monarchie” was volgens Bodin de regel in het West-Europa van zijn tijd. In de loop van de tijd waren de volkeren van de “middelste regio” (tussen Noord- en Zuid-Europa in), en in het bijzonder in het Westen, hun koningen gaan onderwerpen aan de wet om te voorkomen dat deze laatsten tot tirannen zouden verworden.<sup>123</sup>

Bodin onderscheidde in feite drie soorten van monarchen. De monarch die door onrecht en misdaad heerste en enkel zijn eigen genot en voordeel nastreefde was een tiran [*tyrannus*]. Vervolgens waren er nog de koningen [*reges*], die rechtmatig heersten en de eerbaarheid [*honestas*] en gemeenschappelijke zaak [*res commune*] tot doel hadden. Van deze koningen heerste de ene soort door middel van het vastgestelde recht, waaraan hij zelf ook gebonden was. De andere soort heerste

---

<sup>119</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 3-4.

<sup>120</sup> *Methodus*, 342; *Method*, 287.

<sup>121</sup> De reden dat dit vooral in Europa gebeurde, legde Bodin het onafhankelijke temperament dat mensen daar hadden ten gevolge van geografie en klimaat (Franklin, *Jean Bodin*, 26-7).

<sup>122</sup> *Methodus*, 252; *Method*, 215.

<sup>123</sup> *Methodus*, 252; *Method*, 215.

door middel van het eigen inzicht in de billijkheid [*aequitas*] en deze was niet aan de wetten gebonden.<sup>124</sup>

Hoewel het wettelijk ongebonden [*legibus solutus*] koningschap niet door de natuurwetten en het volkerenrecht werd uitgesloten, was uit de geschiedenis gebleken dat het gemakkelijk tot tirannie kon vervallen.<sup>125</sup> De tot tirannen vervallen koningen werden vaak door geweld afgezet en deze monarchieën maakten vervolgens plaats voor aristocratieën en democratieën. Maar ook deze staatsvormen waren een kort leven beschoren:

Uiteindelijk hebben zij zich ontwikkeld tot wettelijke monarchieën [*monarchias legitimas*], overeenkomstig het geheel van de natuur [*universae naturae*], met weinig plaatsen [in West-Europa; GP] uitgezonderd.<sup>126</sup>

In de ogen van Bodin was de meest monarchie de meest oorspronkelijke staat. Bovendien leidde de historische ontwikkeling van republieken tot de vorming van wettelijke monarchieën met een gebonden soevereiniteit.

#### 4.4 Gebonden soevereiniteit in *Methodus*

In *Methodus* oarmde Bodin de gebonden soevereiniteit nadrukkelijk als de beste en billijkste.

Het is inderdaad een oprechte redenering dat degene die de wet geeft superieur moet zijn aan de wetten [*legibus superiorem esse*] [...]. Maar de wet die door de hoogste is aangebracht, die met instemming van allen is goedgekeurd, waarom zou de vorst niet gehouden [*teneatur*] zijn aan deze wet die hij aanbracht? [...] Derhalve als het billijk [*aequum*] is dat degene die iets in rechte stelt voor een ander, er zelf ook aan gehouden wordt [*teneatur*], hoeveel billijker is het dan dat de [soevereine] vorst of het [soevereine] volk door zijn eigen wetten gebonden wordt [*obligari*]? [...] Maar de vorsten gebruiken sofisterij tegen het volk wanneer zij zeggen dat zij zelf van de wetten los zijn gemaakt [*se legibus ita solutos esse*], zodat zij niet alleen superieur aan de wetten zijn [*legibus superiores essent*], maar ook dat zij op geen enkele wijze door hen gebonden worden [*obligarentur*], en wat nog verwerpelijk is, dat hetgeen hen pleziert kracht van wet zou hebben.<sup>127</sup>

Gebonden soevereiniteit hield in dat wetgeving de goedkeuring van de Staten of parlementen vereiste. En de billijkheid [*aequitas*] vereiste dat ieder lid van de gemeenschap zich schikte naar het publieke belang [*res commune*], ook de soeverein. De wettelijke gebondenheid diende immers om tirannie te voorkomen: de situatie dat de soeverein *niet* de gemeenschappelijke zaak nastreefde. Doordat

---

<sup>124</sup> *Methodus*, 235-6; *Method*, 201.

<sup>125</sup> *Methodus*, 236; *Method*, 202.

<sup>126</sup> *Methodus*, 254; *Method*, 216.

<sup>127</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 35; *Methodus*, 237-8; *Method*, p. 203. Zie ook: *Methodus*, 240; *Method*, 205.

de soeverein aan zijn wetten gebonden werd, werd hij *in* de gemeenschap getrokken en gehouden.

#### 4.5 Eenheid en impliciete ondeelbaarheid van de soevereiniteit

Volgens Franklin is het duidelijk dat Bodin reeds in *Methodus* de ondeelbaarheid van de hoogste macht veronderstelde, maar was hij nog nauwelijks in staat om haar gronden te articuleren. En in de argumentaties die later in *République* werden gegeven volgden de conclusies dikwijls niet uit de premissen.<sup>128</sup> Inderdaad werd de ondeelbaarheid regelmatig verondersteld door Bodin zonder dat hij dit nader onderbouwde. Opvattingen van gemengde of gedeelde soevereiniteit noemde hij simpelweg absurd.<sup>129</sup> Zoals we zullen zien gaf Bodin in *Methodus* echter wel gronden voor de unitaire essentie van de hoogste macht en expliciteerde éénmaal dat verdeling van de macht haar verzwakte. Hij deed dit door analogieën te trekken tussen de staat van de republiek enerzijds, en de logica van de klassieke deugd, muziekintervallen, de natuur of wereld, God en de familie anderzijds.

Franklin besteedt in zijn analyse geen aandacht aan deze argumenten, waarschijnlijk omdat hij zich concentreert op de juridische argumenten van Bodin en hoe die relateren aan de jurisprudentie van diens tijd. Bodin behandelde de analogieën aan het einde van hoofdstuk VI van *Methodus*, waar hij de vraag stelde welke van de drie “waardige” staten (monarchie, aristocratie, democratie) de beste was.<sup>130</sup>

Als eerste behandelde hij de democratie of volksstaat. De volksstaat was “niets anders dan egalisering van de hoogste macht”, waardoor de goede mensen, die geschikter waren voor bestuur, gesmoord werden door de mindere of lagere mensen.<sup>131</sup> En dat was volgens Bodin absurd en in tegenspraak met de natuur [*natura*]. De wereld [*mundus*] was samengesteld uit “ongelijke delen, elementen die elkaar afstoten, en tegengestelde bewegingen van sferen, zodat als de congruentie van de onenigheid wordt opgeheven, zij [de wereld; GP] ten ondergaat”.<sup>132</sup> De beste republiek moest de natuur imiteren, en dus ook de ongelijkheid tussen “zij die bevelen en onderdanen, dienaren en heren, machtige en behoevende mensen, goede en slechte, sterke en zwakke”.<sup>133</sup>

Ook de aristocratie was niet de beste staat. Bodin gebruikte hier de logica van de deugd, die naar Oudgrieks voorbeeld begrepen werd als ‘het beste’. “Aangezien in een veelheid van optimaten weinigen goed zijn, worden zij door de stemmen van de velen gesmoord [...]”<sup>134</sup> In de aristocratie herhaalde zich het probleem van de democratie, alleen op een kleinere schaal. Aristocraten werden gekenmerkt

---

<sup>128</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 28.

<sup>129</sup> *Methodus*, 207; *Method*, 178.

<sup>130</sup> *Methodus*, 318; *Method*, 267.

<sup>131</sup> *Methodus*, 320; *Method*, 269.

<sup>132</sup> *Methodus*, 319; *Method*, 268.

<sup>133</sup> *Methodus*, 319; *Method*, 268.

<sup>134</sup> *Methodus*, 323; *Method*, 271.

doordat zij de ‘besten’ waren. Er kan echter strikt genomen maar één de beste zijn. Het beste als criterium dreef de macht dus voorbij de weinigen van de aristocratie naar het ene of de eenheid. Maar “[a]ls er echter iets prijzenswaardig is in getallen [*in numeris*], dan is de eenheid [*unitas*] het meeste te prijzen van alle [...]”.<sup>135</sup>

De monarchie was de beste staat vanwege haar unitaire aard. Hiertoe gebruikte Bodin een analogie met de natuur, de wereld en God:

Waarom imiteren we in het stichten van een Republiek, zoals in alle dingen, niet de natuur? Want als we de natuur goed inspecteren, dan zien we overal monarchie.<sup>136</sup>

Dieren hadden één leider volgens Bodin. En in de verschillende soorten van dingen muntte er altijd één uit, zoals “adamantium onder de edelstenen, goud onder de metalen, de zon onder de sterren, en uiteindelijk God alleen, vorst en auteur van de wereld”.<sup>137</sup>

Verder trok Bodin de analogie tussen de familie (de meest oorspronkelijke en natuurlijke gemeenschap) en de republiek ter onderbouwing van de eenheid van de macht. De familie was de “ware gelijkenis van de Republiek” [*vera Reipublicae imago*], waardoor Bodin over de republiek kon concluderen dat zij “evengoed door de macht van één bijeen gehouden” werd.<sup>138</sup>

Het was voor Bodin evident dat de monarchie de natuurlijke vorm van de macht was:

Welnu, aangezien de koninklijke macht [*regia potestas*] overeenkomstig de natuur is, dat wil zeggen, is ingesteld door God, vader van de natuur, [...] en goedgekeurd is door de hoogste consensus van alle volkeren, of in ieder geval van de meest illustere volkeren, en door lange ervaring, wat moet er dan nog bediscussieerd worden over de beste staat van een Republiek?<sup>139</sup>

Bodin vervolgde desondanks zijn betoog met een analogie tussen de muzikale intervallen en de staatsvormen. Het eerste interval, het octaaf, omvatte alle andere intervallen. Deze geleek op de soevereine vorst. De tweede en derde intervallen verdeelden het eerste interval verder. Deze waren nog consonant. Het vierde interval was echter al dissonant, en de volgende intervallen vormden “gewelddadige wanklanken”. En zo werden de intervallen in ontelbaar veel dissonanten onderverdeeld:

Wanneer de veelheid [*multitudo*] van tonen meer en meer wordt vergroot, neemt de kracht van het interval af tot men bij de uitersten aankomt, zodat ingezien

---

<sup>135</sup> *Methodus*, 322; *Method*, 270-1.

<sup>136</sup> *Methodus*, 323; *Method*, 271.

<sup>137</sup> *Methodus*, 323; *Method*, 271.

<sup>138</sup> *Methodus*, 323; *Method*, 271.

<sup>139</sup> *Methodus*, 336; *Method*, 282.

moet worden dat het toekennen van de macht aan velen weerzinwekkend is voor de natuur, zoals de harmonie in een veelheid [*multitudini*] aan nummers [weerzinwekkend wordt; GP], als we een voortzettende reeks nummers vervolgen.<sup>140</sup>

Belangrijk om op te merken is dat we hier niet alleen een argument *voor* de eenheid van de macht van de macht zien, maar ook een expliciet argument *tegen* de verdeling van de macht.

Aan het einde van hoofdstuk VI van *Methodus* trok Bodin een reeks analogieën teneinde de unitaire essentie van de hoogste macht vast te stellen en betoogde hij tegen haar verdeling. Franklins conclusie dat Bodin nog nauwelijks gronden voor de ondeelbaarheid van de macht kon formuleren in *Methodus* is denk ik in zoverre terecht dat Bodin hoofdzakelijk de (positieve) *eenheid* van de macht beargumenteerde en haar (negatieve) *ondeelbaarheid* vooral impliceerde.

#### **4.6 Gebonden soevereiniteit versus eenheid en ondeelbaarheid van de macht**

Volgens Franklin was Bodin er ten tijde van *Methodus* (1566) van overtuigd geraakt dat het beginsel van ondeelbaarheid niet in strijd was met de Franse traditie van gebonden soevereiniteit.<sup>141</sup> Er waren doorheen de 16<sup>e</sup> eeuw reeds absolutistische formules te vinden in de Franse jurisprudentie. Zij waren echter zeldzaam en vaak passief van aard.<sup>142</sup> Deze formuleringen werden niet aangevoerd om de beperking van de soevereiniteit aan te tasten, maar gingen in feite langs haar heen. Het absolutistische taalgebruik diende vooral ter ophemeling van de cohesie en onafhankelijkheid van de republiek als geheel. Eventuele absolutistische retoriek vormde volgens Franklin dus een dun laagje vernis over een brede en gevestigde traditie van gebonden soevereiniteit.<sup>143</sup>

Hoewel Bodin de gebonden soevereiniteit omarmde en geen tegenspraak zag met haar ondeelbaarheid, denk ik dat men in *Methodus* desondanks twee lijnen van tegengestelde argumentatie kan zien die parallel lopen en (nog) niet botsen.

Enerzijds constateerde Bodin de historische ontwikkeling van bijna alle West-Europese republieken naar wettelijke monarchieën, een ontwikkeling die bevestigd werd in de Franse jurisprudentie van de 16<sup>e</sup> eeuw. Deze argumenten voerde hij aan ten faveure van de gebonden soevereiniteit. Anderzijds zien we een lijn van argumentatie in de vorm van hoofdzakelijk analogieën, waarmee hij de unitaire ondeelbare essentie van macht blootlegde. Deze argumentatie wijst eerder in de richting van een absolute soevereiniteit. Bovendien is deze argumentatie te uitgebreid en ‘essentieel’ om louter als ophemeling te kunnen worden aangemerkt.

---

<sup>140</sup> *Methodus*, 342; *Method*, 287.

<sup>141</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 34.

<sup>142</sup> Volgens Pennington kenden de meeste juristen van de 13<sup>e</sup> en 14<sup>e</sup> eeuw reeds “absolute macht” aan de vorst toe, maar zagen ze haar niet “als absoluut”. De vorst kon niet willekeurig handelen en zijn macht oversteeg niet de natuurlijke en goddelijke wet, noch de ingestelde ‘constitutionele’ orde (Pennington, *The Prince*, 117).

<sup>143</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 7-21.

Mijns inziens is hier sprake van een argumentatief conflict tussen een gebonden en een absolute soevereiniteit, alleen blijft dit conflict in *Methodus* nog latent.

Hoe dit ook zij, de eenheid stond voorop als het aankwam op de hoogste macht van een republiek. De vanzelfsprekendheid van de samenwerking tussen vorst en Staten en parlementen en de eenheid van de gemeenschap als geheel weerspiegelde in de soevereiniteit. In *Methodus* werd de hoogste macht *in* de gemeenschap gebonden en gehouden en kon zij 'van binnenuit' en in wederkerigheid de gemeenschap bijeen houden.

## 5. Soevereiniteit volgens *République*

In dit hoofdstuk kijken we naar Bodins soevereiniteitsbegrip in *République*. Een belangrijke verandering is dat hij van een gebonden naar een absolute soevereiniteit verschoof; soevereiniteit werd per definitie absoluut. Verder benoemde hij nu expliciet de ondeelbaarheid van de soevereiniteit, waarmee hij een sterkere nadruk legde op de negatieve essentie. Deze negatieve essentie kwam ook terug in zijn definitie van het absolute als het niet-begrensd zijn. Op conceptueel niveau kreeg de soevereiniteit een negatieve essentie die tegelijkertijd inhield dat de soevereiniteit uitwendig werd aan het geheel van de gemeenschap. Maar praktisch gezien werd de soevereine macht uitwendig aan de gemeenschap en ging zij van buitenaf op de gemeenschap inwerken.

Ik begin weer met een korte schets van de maatschappelijke context. Ten tweede bespreek ik de ‘koude’ invoeging van het absolutisme in Bodins eerdere opvatting van soevereiniteit, waardoor de argumentatie soms tegenstrijdig of zelfs verdraaid werd. Ten derde beschrijf ik de veranderende terminologie met betrekking tot soevereiniteit; de terminologie van de ‘grens’. Franklin lijkt deze verandering niet te hebben bemerkt, maar zij verraadt mijns inziens een conceptuele verandering in Bodins soevereiniteitsbegrip. Ten vierde bespreek ik de belangrijke rol van definitie en essentie. Ten vijfde behandel ik kort de explicatie van de ondeelbaarheid, waarmee Bodin nadruk op de negatieve essentie van de soevereiniteit legde. Dit brengt mij, ten zesde, bij de onbegrensdheid van de soevereiniteit. Tot slot belicht ik de uitwendigheid die de soevereiniteit hiermee kreeg.

### 5.1 Maatschappelijke context *République*

Een openlijk conflict tussen het koninklijke bestuur en de protestanten dreigde volgens Franklin reeds gedurende de jaren ‘60 van de zestiende eeuw, maar de provocaties en het geweld dat de protestanten ondervonden konden lange tijd nog aan specifieke leden van de katholieke adel geweten worden. Doordat het protestantisme aanhangers vergaarde in alle delen van Frankrijk en in alle lagen van de bevolking (al vormden zij nog altijd een minderheid), werd duidelijk dat religieuze uniformiteit niet zonder burgeroorlogen kon worden opgelegd.<sup>144</sup> Vanaf begin jaren ‘60 van de zestiende eeuw begonnen de protestanten het geweld en de provocatie die zij ondervonden te beantwoorden met geweld. Herhaaldelijk zegde het koninklijk bestuur beperkte tolerantie jegens het protestantisme toe om de gemoederen te bedaren.<sup>145</sup>

Ook na de eerste publicatie van *Methodus* in 1566 bleef de religieuze polarisatie in Frankrijk toenemen en groeide zij volgens Holt uit tot een internationale dynamiek. De paus en de Spaanse koning steunden het Franse katholieke verbond,

---

<sup>144</sup> In 1555 werd de Vrede van Augsburg gesloten, waarin werd bepaald dat iedere vorst binnen het (Duitse) Heilige Roomse Rijk zelf bepaalde welke godsdienst gehouden mocht worden in zijn vorstendom [*cuius regio, eius religio*]. Hiermee moest een einde worden gemaakt aan veertig jaar religieuze burgeroorlogen in de Duitstalige provincies. Dit verdrag gold niet voor Frankrijk.

<sup>145</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 41-2.

terwijl de protestantse leiders steun vergaarden bij de Engelse koningin en bij meerdere vorsten van het Heilige Roomse Rijk. Dit politiseerde de oorlogen nog verder. In 1566 vond in de Nederlanden de Beeldenstorm plaats. In reactie hierop zond de Spaanse koning in 1567 troepen naar de Nederlanden, langs de Franse grens. Onder de Hugenoten veroorzaakte dit angst voor een Spaanse ingreep. Dit was volgens Holt de aanleiding voor het uitbreken van de tweede Franse burgeroorlog in datzelfde jaar.<sup>146</sup>

In 1568 werd ook deze oorlog beëindigd door een koninklijk edict van beperkte tolerantie. De vrede werd echter datzelfde jaar weer verbroken door het uitbreken van de derde burgeroorlog, waarbij de internationale betrokkenheid alleen maar verder toenam. Door steun vanuit het buitenland konden de Hugenoten veel langer weerstand bieden aan de koninklijke troepen. Ondertussen groeide binnen Frankrijk het aantal katholieke ‘broederschappen’. Formeel hadden deze tot doel om toewijding aan God te tonen, maar in feite leverden zij gewapende manschappen voor de ‘kruistocht’ tegen het protestantisme. Volgens Holt duurde de derde burgeroorlog om deze redenen een stuk langer dan de voorgaande oorlogen. Ze werd pas in 1570 beëindigd.<sup>147</sup>

Onderwijl groeide de protestantse beweging volgens Franklin uit tot een ‘staat binnen de staat’, waarmee de koninklijke autoriteit in macht en aanzien meer en meer werd ondermijnd. De moeder van de toen nog minderjarige koning Karel IX, Catherine de Medici, was zelf een overtuigd katholiek en zag de protestanten als een factie die samenzwoer tot hoogverraad. Uiteindelijk werd het plan geboren om tijdens de viering van St. Bartholomeusnacht in 1572 twee belangrijke protestantse leiders te vermoorden en zo het protestantse verzet te breken.<sup>148</sup> Een groot aantal protestantse edellieden en leiders waren in Parijs aanwezig voor de koninklijke bruiloft. De aanslag die gepland was op de twee protestantse leiders mislukte. Twee dagen later werden alsnog enkele tientallen protestantse edellieden vermoord. Vervolgens ontaardden de gebeurtenissen in een massamoord die voornamelijk door burgers en niet door soldaten werd gepleegd. De massamoord leek dus niet gepland, maar was een spontane uiting van spanningen en angsten die onder de katholieken leefden. Toen het nieuws zich in de daarop volgende weken door Frankrijk verspreidde, werden ook in tientallen andere steden op grote schaal protestanten vermoord. Naar schatting werden in Parijs 2000 protestanten vermoord en in de overige steden nog eens 3000.<sup>149</sup>

In de jaren ‘60 en begin jaren ‘70 van de zestiende eeuw stond het Franse rijk onder grote druk, zowel van binnenuit als van buitenaf. Toch hield Bodin nog lange tijd vast aan een gebonden soevereiniteit. Franklin wijst erop dat *Methodus* slechts eenmaal is herzien door Bodin (in 1572) en dat hij het standpunt van

---

<sup>146</sup> Holt, *The French Wars*, 50-63.

<sup>147</sup> Holt, *The French Wars*, 64-75.

<sup>148</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 43.

<sup>149</sup> Holt, *The French Wars*, 76-97.



gebonden soevereiniteit toen niet wijzigde.<sup>150</sup> In de uitgave van 1572 voegt Bodin in de passages over de lange bloeiende geschiedenis van het Franse rijk nog de volgende optimistische tekst toe:

Er bestaat echter geen groter argument voor een onaantastbare Republiek, dan recentelijk in de heilige oorlog, welke Frankrijk geheel in vlam heeft gezet. Hoewel de leiders van de partijen alles hebben doordrongen van moord en brandstichting, werd toch het schijnsel en de schitterende waardigheid van de gerechtshoven en de grootste steden niet aangetast. Vervolgens werden in een kort moment zowel alle oorlogen als het tumult, door het edict van de beste Koning, tot bedaren gebracht, zoals een zwerm bijen bedwongen wordt door een beetje stof te werpen. De Vorst is alle kwetsuren vergeten. Goedheid van een dergelijke aard is aangeboren in het ras van Valois. Dit is niet iets nieuws, maar is door onze voorouders aangenomen.<sup>151</sup>

Met de herziening van 1572 benoemt Bodin de realiteit van de religieuze burgeroorlogen en de onrust die heel Frankrijk troebleerde. Maar hij had het vertrouwen dat de edicten van tolerantie en de oude Franse cohesie de spanningen hadden opgevangen. Franklins punt is dat Bodins standpunt van gebonden soevereiniteit een weloverwogen en diepgewortelde overtuiging lijkt te zijn geweest.

Volgens Franklin radicaliseerden de Hugenoten na de gebeurtenissen van de St. Bartholomeusnacht echter alleen maar verder. Bovendien kon de massamoord niet langer op individuele katholieke edellieden worden afgewenteld, doordat de massamoord publiekelijk door de inmiddels meerderjarige koning Karel IX werd goedgekeurd. Volgens Holt werd de protestantse retoriek reeds in de jaren '60 van de zestiende eeuw steeds anti-royalistischer en circuleerden er lang voor 1572 al theorieën van “populaire soevereiniteit”.<sup>152</sup> Ook Franklin erkent dat er vóór 1572 reeds doctrines van legitiem verzet bestonden. Maar waar de vroegere opvattingen over (verzets)rechten “vaag en amorf” waren, begon men deze in de jaren '70 in de juridische traditie van gebonden soevereiniteit te verankeren. De wettelijke gebondenheid van de hoogste macht werd vergroot. Er werd bijvoorbeeld geclaimd dat de Franse koning oorspronkelijk gekozen werd, dat het landsbestuur oorspronkelijk door het *Parlamentum* werd gevoerd en dat volgens het natuurrecht de instemming van de Staten nooit kon leiden tot absolute autoriteit aan de zijde van de koning.<sup>153</sup>

Het voorwoord van *République* was alarmerend. Het gevaar kwam niet zozeer van buitenaf, maar van binnenuit. De massamoord op protestanten van 1572 bracht Bodin wellicht tot de overtuiging dat de burgeroorlogen onomkeerbaar waren en

---

<sup>150</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 50, voetnoot 22.

<sup>151</sup> Vergelijk *Methodus* 1572, 407-8 met *Methodus* 1566, 308. Deze toevoeging van Bodin is wel opgenomen in de vertaling van Reynolds (*Method*, 259), die zich bediende van de uitgave uit 1583 (*Method*, xxvii).

<sup>152</sup> Holt, *The French Wars*, 78-9.

<sup>153</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 43-47.

dat een absolute soevereiniteit noodzakelijk was geworden. Hij achtte uniformiteit van religie te belangrijk voor het goede functioneren van een republiek om religieuze vrijheid als een fundamenteel recht te erkennen. Naar buiten toe was hij dan ook katholiek. Wel was hij voorstander van een beperkte tolerantie, zoals die door de verschillende edicten werd verkondigd.

Bodin richtte zich in het voorwoord bij *République* tegen de twee “ware vijanden” van de republiek. Enerzijds waren dit de volgers van Machiavelli die tirannie promoveerden, en anderzijds zij die legitiem verzet predikten.<sup>154</sup> Door de doctrine van tirannie – die hij aan Machiavelli toeschreef – te verfoeien leek Bodin tegemoet te willen komen aan de bezwaren van de Hugenoten. Volgens de Hugenoten was de leer van *Il principe* in feite de oorzaak van de St. Bartholomeusnacht. De leer van *Il principe* zou door de Italiaanse regentmoeder van koning Karel IX zijn meegebracht naar Frankrijk. Dit zou hebben geleid tot ‘de list’ om protestanten te vermoorden tijdens de St. Bartholomeusnacht.<sup>155</sup>

Maar tegelijkertijd verwierp Bodin het door de protestanten gepretendeerde recht van verzet vrijwel volledig. De voorstanders van een legitiem verzet waren misschien wel de gevaarlijkste vijanden van de republiek, “die onder de sluier van lastenverlichting en populaire vrijheid, onderdanen doen rebelleren tegen hun natuurlijke Vorsten, en daarmee de deur openen naar een ongebreidelde anarchie, hetgeen erger is dan de hevigste tirannie van de wereld”.<sup>156</sup> De doctrine van legitiem verzet werd door Bodin zodanig gevreesd dat zelfs de ergste tirannie te verkiezen was.

De verschuiving van de soevereine macht vanuit haar gebondenheid aan de wetten en gewoonten van de gemeenschap naar een onbegrensde buitenpositie werd vereist doordat het voortbestaan van de Franse republiek vooral door haar eigen leden werd bedreigd. Dit maakte ook dat Bodin in *République* de vorst waarschuwde dat deze nooit partij mocht kiezen voor één van de partijen of facties binnen zijn republiek.<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> Bodin was reeds ten tijde van *Methodus* bekend met Machiavelli's *Discorsi* en *Il principe* (Lloyd, *Jean Bodin*, 126). De *Discorsi*, vele malen omvangrijker dan *Il principe*, pleiten voor een republiek met actief burgerschap en weerspiegelen Machiavelli's eigen ideaal. In sommige delen van *République* volgde Bodin de *Discorsi* nauwgezet (Lloyd, *Jean Bodin*, 127). Toch ging Bodin mee met het in zijn tijd opkomende anti-machiavelli-sentiment. Zowel *Methodus* als *République* werden door het Vaticaan desalniettemin op de *Index* van verboden geschriften geplaatst, onder meer onder beschuldiging van machiavellisme (Lloyd, *Jean Bodin*, 188, 211).

<sup>155</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 48-9; Lloyd, *Jean Bodin*, 126-7.

<sup>156</sup> *République*, Voorwoord, 14.

<sup>157</sup> *République*, IV.7, 204.

## 5.2 De ‘koude’ invoeging van het absolutisme

*Methodus* en *République* kwamen volgens Franklin inhoudelijk in veel opzichten met elkaar overeen. Het absolutisme van *République* was echter “superadded” op Bodins eerdere opvattingen van soevereiniteit, zoals Franklin het noemt; het werd er ‘bovenop geplakt’ of ‘koud ingevoegd’, zonder goede aansluiting.<sup>158</sup> Bodin stelde nu op dogmatische wijze het absolute van de soevereiniteit en organiseerde rondom dit dogma zijn bewijs. Dit leidde volgens Franklin tot drogredeneringen en grove verdraaiingen van het bewijsmateriaal.<sup>159</sup>

Bodin moest in *République* grofweg twee, hoofdzakelijk juridische argumenten zien om te keren, argumenten die hij in *Methodus* nog had aangevoerd tegen absolute soevereiniteit. Het eerste argument betrof de beloftes die de koning deed aan de Staten om wetten te handhaven, wetten die vaak een contract of pact inhielden. Bodins weerlegging bestond erin dat de belofte van een koning, net als de belofte van een private persoon, volgens het natuurrecht niet langer gold wanneer de aanleiding voor de belofte wegviel door een verandering in de omstandigheden. Volgens Bodin bepaalde de soeverein eenzijdig of van dergelijke veranderingen sprake was, terwijl Franklin meent dat ook hier consultatie nog altijd mogelijk was.<sup>160</sup>

Hiermee kon hij zich in theorie weliswaar schuldig maken aan meened, hetgeen als zodanig in strijd was met de natuurlijke en goddelijke wet. Maar de vorst was enkel verantwoording verschuldigd aan God en dus niet aan de staten of parlementen. Volgens Franklin kwam Bodins rechtvaardiging voor dit “vreemde resultaat” uiteindelijk neer op een beroep op de “praktische noodzaak”; veranderende omstandigheden konden een verandering van de wet vereisen.<sup>161</sup>

Het tweede argument dat weerlegd moest worden was de algemeen gangbare praktijk in Europa dat de vorst de Staten of parlementen consulteerde bij wetgeving. De strategie die Bodin volgde was om op uitzonderingen op het consultatieproces in de jurisprudentie te wijzen en deze tot algemene regel te verheffen. Ook de bestaande absolutistische formules, die vooral ter ophemeling van het Franse rijk dienden, maar praktisch geen bevoegdheid verschafte aan de vorst, werden nu als argument aangehaald. Volgens Franklin verhief Bodin de uitzondering tot wettelijke norm en stelde hij dat de hoogste macht ofwel soeverein was en dus eenzijdig kon bevelen, ofwel geheel onderworpen was en dus niet soeverein was. Als de macht soeverein was, dan moest zij wel absoluut

---

<sup>158</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 23.

<sup>159</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 54.

<sup>160</sup> Het lijkt er op dat Bodin de “dwingende noodzaak” of “urgente noodzaak” verstond als een dreiging of tijdsdruk die consultatie van de Staten of parlementen niet toeliet (*République*, Voorwoord; I.8, 201). Tegelijkertijd gaf Bodin de soeverein nadrukkelijk een voortdurende en onbegrensde bevoegdheid, waardoor een plicht tot consultatie überhaupt wegviel. Iets vergelijkbaars doet Schmitt door het uitzonderingsgeval gelijk te stellen aan het noodgeval (Schmitt, *Politische Theologie*, hfdst. I).

<sup>161</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 54-62.

zijn. De drogredenering bestaat erin dat de mogelijkheden tot slechts twee, elkaar uitsluitende opties worden gereduceerd.<sup>162</sup>

Hoewel een gebonden soevereiniteit de norm was in de 16<sup>e</sup> eeuw, waren haar formuleringen volgens Franklin vaak voorzichtig. Bovendien waren de rol van de staten en de rechten van de parlementen niet nauwgezet uitgewerkt. De ambigüïteiten die de Franse jurisprudentie liet en die Bodin in *République* systematisch in het voordeel van de koning beslechtte, maakten dat zijn absolutistische betoog door tijdgenoten nog steeds kon worden gerelateerd aan de bestaande traditie en niet als een radicale breuk verscheen.<sup>163</sup>

### 5.3 De invoering van de terminologie van de ‘grens’

Een belangrijke verandering die gepaard ging met de (koude) invoering van het absolutisme die Franklin niet benoemt, was de veranderende terminologie van *République* waar het de soevereiniteit betreft. Deze verandering laat zien dat Bodin de soevereiniteit (conceptueel) op het gegeven van de grens of het begrenzen gaat oriënteren en wel door haar onbegrensd te maken.

In *Methodus* sprak Bodin van een hoogste macht die aan wetten en instemming ‘gebonden’ [*obligatur, obligari*] of ‘gehouden’ [*tenetur, teneri*] werd. Met betrekking tot ‘absolute’ soevereiniteit sprak hij van *legibus solutus*: ‘van de wetten losgemaakt’ en van *superior(es) legibus esse*: ‘superieur aan de wetten zijn’. Ook in *République* sprak Bodin van een macht die gebonden [*obligée*] of gehouden [*tenue*] was, of juist losgemaakt [*absolué*] was.

Maar in *République* verscheen in relatie tot de soevereiniteit ook nog een andere terminologie die betrekking had op het begrip van ‘grens’. Door een analogie tussen God en soevereiniteit (zie paragraaf 5.7) impliceerde Bodin dat de soevereiniteit ‘oneindig’ [*infinie*] was in de zin van ‘onbegrensd’. Ook verbond hij – weliswaar eenmaal, voor zover ik heb kunnen achterhalen – direct ‘het onbegrensd’ aan macht. Dit deed hij in een voorbeeld waarin een bepaalde macht niet aan de senaat van Milaan en Napels zou zijn gegeven, omdat zij “bijna oneindig [*presque infinie*]” was, dit om te voorkomen dat afbreuk zou worden gedaan aan de majesteit van de Spaanse koning.<sup>164</sup> In de Latijnse uitgave vertaalde Bodin “*presque infinie*” met “*prope infinita*”.<sup>165</sup>

Daarnaast sprak hij veelvuldig van het (wel of niet) begrensd [*limité*] zijn of worden van macht. Een macht “die voor een bepaalde tijd [gegeven; GP] en begrensd is [*est limité*]”, kan niet soeverein zijn.<sup>166</sup> Want, “de soevereiniteit is niet

---

<sup>162</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 63-9. Ook Schmitt wijst erop dat Bodin in *République* de verhouding tussen vorst en Staten tot een “einfaches Entweder-Oder” reduceerde door te wijzen op het noodgeval (Schmitt, *Politische Theologie*, 15).

<sup>163</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 69.

<sup>164</sup> Bodin, *République*, I.8, 184.

<sup>165</sup> *De Republica*, I.8, 81.

<sup>166</sup> *République*, I.8, 180.

begrensd [*n'est limitée*], noch in macht, noch in taak, noch tot een bepaalde tijdsspanne".<sup>167</sup> Het Franse werkwoord *limiter* gaat terug op het Oudfranse, zelfstandige naamwoord *limite*, hetgeen op zijn beurt teruggaat op het Latijnse *limitem* (accusativus van *limes*), hetgeen 'grens, afbakening' betekent. In de *Thresor de la langue Francoyse* uit 1606 wordt het werkwoord *limiter* gedefinieerd als *borner*, en in het Latijn als *definire* en *determinare*: begrenzen, afgrenzen.<sup>168</sup> In de Latijnse vertaling gebruikte Bodin hier *definiri* ('begrensd worden') om *être limité* te vertalen.<sup>169</sup> Ook sprak hij bijvoorbeeld van een (niet-soevereine) macht die "voor bepaalde tijd" [*à certain temps; ad certum tempus*] was gegeven<sup>170</sup> en van een magistraat die een "door tijd begrensde macht heeft" [*tempore definitum habet imperium*].<sup>171</sup>

#### 5.4 Definitie en essentie van soevereiniteit

Voor Bodin, die hoopte dat middels zijn *République* "politieke kwesties" beter begrepen zouden worden, was de definitie cruciaal, of beter gezegd 'essentieel'.<sup>172</sup> We zagen in paragraaf 1.4 en 4.2 dat de definitie ook in *Methodus* al een centrale rol speelde. In *République* bleef dat zo en ging hij nader in op haar aard en functie. Bovendien verbond hij de definitie nu expliciet aan de essentie van een zaak. De definitie was van belang omdat Bodin zijn lezer ervan wilde doordringen wat soevereiniteit was en dat zij essentieel was aan een republiek. Bovendien had de definitie praktische waarde, die wellicht samenhang met haar begrenzende functie die verdeeldheid [*division*] tegen moest gaan.

In *Republique* benadrukte Bodin dat de "aard [*nature*] van de definitie" geen enkele verdeeldheid [*division*] toeliet en "het moet niet zo zijn dat er ook maar één punt meer of minder in de definitie zou zijn, dan in de gedefinieerde zaak, anders is zij geheel ongeldig".<sup>173</sup> Definitie en essentie dienden samen te vallen:

Welnu, het is terecht tegen de maximes van alle filosofen, en tegen de principes van de dialectiek, dat men meer dan één definitie zou kunnen geven aan eenzelfde ding. Ook is het van nature onmogelijk. En als men wil zeggen dat er meerdere omschrijvingen [*descriptions*] gegeven kunnen worden van eenzelfde ding, is dat zeker waar. Maar honderd beschrijvingen kunnen de essentie [*essence*], noch de natuur van het ding verhelderen.<sup>174</sup>

Om in alle gevallen tot ware definities te komen moest men niet stilstaan bij de "accidenten, welke ontelbaar zijn", maar bij de "essentiële en formele verschillen". Anders viel men in een "oneindig labyrint" en kwam men nooit tot

<sup>167</sup> *République*, I. 8, 181.

<sup>168</sup> *Thresor*, 377.

<sup>169</sup> *De Republica*, I.8, 80.

<sup>170</sup> *République*, I.8, 182; *De Republica*, I.8, 80.

<sup>171</sup> *République*, I.8, 185; *De Republica*, I.8, 80-1.

<sup>172</sup> *République*, Voorwoord, 10-1.

<sup>173</sup> *République*, I.6, 123.

<sup>174</sup> Bodin, *République*, III. 2, 47.

wetenschap.<sup>175</sup> De definitie moest niet alleen weergeven wat iets in positieve zin was. Ze moest ook de zaak afgrenzen van wat niet essentieel aan hem was en de geest begrenzen in haar eindeloze afdwalingen, regressies en verstrooiingen.

De definitie had bovendien praktische waarde doordat zij “het doeleinde [*fin*] van het voorliggende onderwerp” gaf. Zonder het doel van een zaak te weten, had men volgens Bodin weinig kans om het te bereiken en om de middelen daartoe te vinden. De onderdelen van de definitie moesten dan ook nauwkeurig worden afgeleid.<sup>176</sup> Hierbij werd de essentie van de gedefinieerde zaak door hem als gegeven beschouwd.<sup>177</sup>

Waar Bodin in *Methodus* de soevereiniteit definieerde door middel van vijf concrete bevoegdheden, begon hij in *République* met de definitie van de soevereiniteit ‘zelf’:

De soevereiniteit is de absolute en voortdurende macht van een Republiek [...].<sup>178</sup>

Als eerste behandelde Bodin het element van de voortduring. De soeverein had zijn macht nooit voor een beperkte termijn, noch was zij herroepbaar door een ander. De soeverein had zijn macht voor heel zijn leven:

Dit woord ‘voortdurend’ [*perpetuel*] moet dus begrepen worden als ‘voor het leven van degene die de macht heeft [*qui a la puissance*]’.<sup>179</sup>

Het tweede element van de definitie – het absolute – bestond erin dat de soevereine macht zonder enige voorwaarde werd gegeven. Een beperking in de tijd was ook een voorwaarde, maar het absolute duidde erop dat er geen opdracht, last of inhoudelijke bepaling verbonden werd aan de macht. De enige voorwaarden die aan de “creatie van een Vorst” gesteld konden worden, waren de “Wet van God of de natuur”.<sup>180</sup> Bodin voegde hier nog “de menselijke wetten die gemeenschappelijk zijn aan alle volkeren” aan toe.<sup>181</sup>

De twee beperkingen van de soevereiniteit die Bodin als inherent aan de soevereiniteit zag hadden pas effect na de dood van de zittende soeverein. Het was dan ook zonder twijfel zo “dat de wetten, verordeningen, patentbrieven, privileges en octrooien van Vorsten, enkel kracht hebben tijdens hun leven [...]”.<sup>182</sup> De beperkingen betroffen de wijze van troonopvolging en de onvervreemdbaarheid

---

<sup>175</sup> *République*, II.1, 7-8.

<sup>176</sup> *République*, I.1, 27.

<sup>177</sup> De functie en aard die Bodin aan de definitie toeschreef had veel weg van de functie en aard van de soevereiniteit. Zie ter vergelijking van soevereiniteit en definitie: *République*, I.6, 123; I.8, 203; II.1, 7-8, III.2, 47.

<sup>178</sup> Bodin, *République*, I.8, 179.

<sup>179</sup> *République*, I.8, 184.

<sup>180</sup> *République*, I.8, 187.

<sup>181</sup> *République*, I.8, 190.

<sup>182</sup> *République*, I.8, 191.

van de koninklijke domeinen. Maar beide hadden betrekking op de tijd vanaf de dood van de zittende vorst; een dode vorst kon zijn opvolger niet meer aanwijzen. En de vervreemding van koninklijke domeinen had na de dood van de vorst geen geldigheid meer.<sup>183</sup>

Bodin stelde ook dat de absolute soeverein gebonden was aan de wetten van de natuur en God en dat dwong hem om de drie soorten van monarchen uit *Methodus* (zie paragraaf 4.3) te herdefiniëren. In de plaats van het criterium van gebondenheid aan de eigen wetten en die van voorgangers trad dat van de ‘gebondenheid’ aan de wetten van de natuur en God. De wettelijk gebonden koning werd de “koninklijke of legitieme Monarch”. Deze was gehoorzaam aan de “wetten van de natuur” en liet “de natuurlijke vrijheid en het eigendom van goederen aan de onderdanen”.<sup>184</sup> De wetten van de natuur konden echter niet door onderdanen ingeroepen worden, want “[d]e persoon van de soeverein is altijd uitgezonderd [*exceptée*] in termen van recht”.<sup>185</sup>

De laatste beperking stelde Bodin met betrekking tot nieuwe belastingen. Naar het voorbeeld van de Engelse praktijk lag het “niet in de macht van welke Vorst ter wereld ook om naar eigen welgevallen belasting te heffen op het volk, net zo min als het afnemen van het goed van een ander”. Dit vereiste instemming van de Staten of het parlement. Maar Bodin voegde toe: “als de noodzaak urgent is [...] hoeft de Vorst het bijeenkomen van de staten niet af te wachten, noch de instemming van het volk, wiens welzijn afhangt van de voorzienigheid en zorgvuldigheid van een wijze Vorst”.<sup>186</sup>

De beperking is volgens Franklin raadselachtig, omdat zij in de Franse jurisprudentie nog niet erkend werd en wél het absolute ondermijnde. Het was de enige materiële beperking die Bodin stelde. Het is volgens Franklin mogelijk dat Bodin hier geen tegenspraak met het absolutisme ervaarde, omdat hij het eenzijdig heffen van nieuwe belastingen als ondubbelzinnig pervers zag.<sup>187</sup> Belangrijk is echter dat ook hier een uitzonderingsmogelijkheid wordt gelaten voor de soeverein: de urgente noodzaak (zie ook paragraaf 5.2). De (wel of niet bewuste)

---

<sup>183</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 70-9.

<sup>184</sup> *République*, II.2, 34-5. De natuurlijke vrijheid en het eigendomsrecht spelen een belangrijke en destabiliserende rol in relatie tot de absolute soevereiniteit die ik niet behandel in deze scriptie. Deze scriptie focust op het soevereiniteitsbegrip. De natuurlijke vrijheid is de (externe) onbegrensde van het individuele handelen (*République*, I.3, 51-2). Deze onbegrensde wordt door de soevereiniteit gereproduceerd op het niveau van de republiek. Maar omdat de soevereine onbegrensde voortkomt uit de individuele, ontstaat er een subtiele maar hardnekkige oscillatie of circulatie tussen beide. Geen circulaire essentie van de soevereiniteit dus, zoals Foucault stelt, maar circulatie van de macht tussen individu en soevereiniteit. Ik vermoed dat juist de paradoxale, voortdurend omkerende verhouding tussen natuurlijke vrijheid en soevereiniteit in feite een ‘oplossing’ is voor het wegvallen van een transcendentale realiteit (zie paragraaf 2.1) of de onbegrensde van het universum (*République*, I.1, 33-4).

<sup>185</sup> *République*, I.8, 180, 182.

<sup>186</sup> *République*, I.8, 201.

<sup>187</sup> Franklin, *Jean Bodin*, 86-92.

beperking laat denk ik ook zien dat de gebondenheid aan de natuurwetten en het private eigendomsrecht zwaar wogen voor Bodin.

Grofweg hield het absolutisme in dat de soeverein niet begrensd werd door de wetten van zijn voorgangers, noch door zijn eigen wetten.<sup>188</sup> Dat Bodin het absolute verbond aan de wet, kwam doordat wetgeving in *République* het primaire recht van de soevereiniteit werd:

En zo concluderen wij dat het primaire merkteken van de soevereine vorst de macht is om de wet [*loi*] te geven aan allen in het algemeen, en aan een ieder in het bijzonder.<sup>189</sup>

Hierbij stelde Bodin dat ‘wet’ “het rechtmatige bevel [*droit commandement*] betekent van degene of van hen die alle macht over de anderen hebben, zonder uitzondering van enig persoon [...]”<sup>190</sup> De wet werd door Bodin dus gezien als het persoonlijke bevel van de soeverein en niet als de regel van een onpersoonlijke of gefingeerde entiteit.

In *République* probeerde Bodin de soevereiniteit nog exacter te definiëren, dat wil zeggen hij probeerde haar *zelf* te definiëren. Macht werd uitgeoefend door het bevel en soevereine macht werd uitgeoefend door de wet: het meest omvattende bevel. Bovendien impliceerde het bevel een eenzijdigheid. Als het goedkeuring vereiste, dan was het geen bevel, maar een overeenkomst. Door de soevereiniteit los te maken uit haar gebondenheid probeerde Bodin een antwoord te geven op de afbrokkeling van de Franse eenheid.

### **5.5 Ondeelbaarheid als negatieve essentie van de soevereiniteit**

In *Methodus* beargumenteerde Bodin de *positieve* eenheid van de soevereiniteit onder meer middels een reeks analogieën die lieten zien dat de monarchie de beste, natuurlijkste en meest harmonische staat was omdat zij de eenheid belichaamde. De *negatieve* ondeelbaarheid van de macht bleef echter veelal impliciet. Maar in *République* expliciteerde hij de ondeelbaarheid als behorend tot de essentie van de soevereiniteit. Zij vormde een “ondeelbare eenheid” [*unité indivisible*] en zij en haar bevoegdheden waren “ondeelbaar” [*indivisible*] “onoverdraagbaar” [*incommunicable*].<sup>191</sup>

Ook op andere punten relateerde Bodin eenheid [*unité*] aan ondeelbaarheid. Onder het kopje: ‘Het beeld van de ziel lijkt op het welgeordende Koninkrijk’, schreef Bodin: “het intellect neemt de plaats in van de eenheid, omdat het ondeelbaar [*indivisible*] is”. Ook stelde hij hier dat de majesteit [*majesté*] van de Vorst “niet meer verdeling [*division*] duldt, dan de eenheid [*unité*] die geenszins een nummer is, noch tot de rang van nummers behoort, zodanig zelfs dat alle andere enkel

---

<sup>188</sup> *République*, I.8, 192.

<sup>189</sup> *République*, I.10, 306.

<sup>190</sup> *République*, I.10, 300.

<sup>191</sup> *République*, II.1, 11, 26; II.7, 122; IV.1, 12.



kracht en macht ontlenen aan de eenheid”. De eenheid van de soevereiniteit (of majesteit) was ondeelbaar en stond daarmee zelfs buiten de orde van de nummers.<sup>192</sup>

Het benoemen van de ondeelbaarheid als zodanig is denk ik van belang omdat het toont dat de negatieve essentie van de soevereiniteit in *République* meer naar de voorgrond treedt; de nadruk verschuift van wat soevereiniteit *wel* is naar wat zij *niet* is. De negatieve essentie verwijderd de soevereiniteit conceptueel naar een plaats buiten de orde van de gemeenschap, zoals we ook zullen zien in de onbegrensde die hij aan de soevereiniteit toekende.

### 5.6 Onbegrensde als negatieve essentie van de soevereiniteit

Bodin gaf de soevereiniteit een onbegrensde essentie door te stellen dat zij niet aan bestaande of eigen wetten gebonden was. In de inleiding van het hoofdstuk over de “ware merktekens” of rechten van de soevereiniteit in *République* trok Bodin een analogie tussen de essentie van God en de soevereiniteit:

Welnu, net zoals die grote, soevereine God niet een God gelijk aan hemzelf kan maken, aangezien hij oneindig [*infini*] is, en het noodzakelijkerwijs niet mogelijk is dat er twee oneindige zaken [*choses infinies*] bestaan, zo ook kunnen wij zeggen dat de Vorst, die wij hebben gesteld als de gelijkenis [*image*] van God, niet een onderdaan gelijk aan hemzelf kan maken, zonder dat zijn macht teniet zou worden gedaan.<sup>193</sup>

Oneindigheid werd hier door Bodin uitgelegd als een onbegrensde. Twee oneindigheden zouden elkaar begrenzen. Omdat God oneindig is kan er (op het niveau van het universum) maar één God zijn. Hetzelfde geldt voor de soevereiniteit (op het niveau van een republiek): twee soevereine machten zouden elkaar begrenzen, dus kan er maar één soevereine macht zijn. De analogie toonde dat de soevereine macht een onbegrensde macht was.<sup>194</sup>

### 5.7 Uitwendigheid van de soevereiniteit

Zowel in *Methodus* als *République* beschreef Bodin de wereld als de harmonie of congruentie van allerhande tegengestelde zaken. In *Methodus* was de wereld [*mundus*] de “congruentie van de onenigheid” van haar “ongelijke delen, elementen die elkaar afstoten, en tegengestelde bewegingen van sferen”.<sup>195</sup> In *République* was zij een “harmonieuze melodie” van “tegengestelde humeuren”, van “de grootsheid van de een, de neergang van de ander”, van de “verandering van republieken”, van de “haat en vriendschappen” tussen de verschillende dieren, planten en mineralen.<sup>196</sup> God was de kracht die deze harmonie van tegengesteldheden bewerkstelligde door zijn wetten en bestuur.

<sup>192</sup> *République*, VI.6, 306-7.

<sup>193</sup> *République*, I.10, 299.

<sup>194</sup> Bodin definieerde de “essentie” [essence] van God als “onbegrensd” [*infini*] en “onbevattelijk” [*incomprehensible*] (*République*, I.1, 34).

<sup>195</sup> *Methodus*, 319; *Method*, 268.

<sup>196</sup> *République*, I.1, 33-4.

Lloyd wijst erop dat Bodin in *Methodus* God definieerde als een entiteit die actief menselijke zaken dirigeerde, zoals een heerser die de prudentie beoefende. God was tevens de vader van de natuur en verordende de wetten van de natuur, terwijl God zelf van de natuurwetten los was gemaakt, en deze naar zijn wil kon veranderen. Bewustzijn van het Wezen dat de goddelijke wil uitoefende, die zijn vrijheid en zijn interveniërende vermogen ontplooidde, lag ten grondslag aan Bodins kosmische en politieke visie.<sup>197</sup>

Hoewel reeds volgens *Methodus* de (monarchale) soevereiniteit God moest imiteren, voerde Bodin de analogie in *République* nog verder door. Net zoals God buiten de orde van de natuur stond, zo moest de soeverein buiten de orde van de republiek staan:

In de monarchie is de onenigheid minder te vrezen, want zoals God de tegengesteldheid van de bewegingen van de hemellichamen, en van de elementen, van de sympathieën en antipathieën, in een onenige eensgezindheid handhaaft [...], zo moet de Vorst, die de gelijkenis [*image*] van God is, de ruzies en geschillen tussen zijn Magistraten handhaven en reguleren, zodat zij geenszins tegengesteld blijven, [en;GP] zodat hun vijandigheden kunnen bijdragen aan het welzijn van de Republiek.<sup>198</sup>

Als onbegrensde vormde de soevereiniteit in feite de afgrenzing en ‘buitenkant’ van de republiek. De uitwendigheid van de soevereiniteit blijkt ook uit Bodins bespreking van de verhouding tussen de wet [*loi*] en de gewoontes [*coutumes*]. De gewoontes werden door de ‘particulieren’ zelf gevormd en hadden zeker ook juridische geldingskracht. De gewoonte vergaarde haar kracht “beetje bij beetje [...] en na lange jaren van gemeenschappelijke instemming van allen, of van het merendeel”. De wet daarentegen werd plots van kracht “en verkrijgt haar kracht van degene die de macht heeft om allen te bevelen. De gewoonte zet zich rustig en zonder dwang: de wet is bevolen en publiek gemaakt door macht, en dikwijls tegen het welgevallen van onderdanen”.<sup>199</sup>

Door de vergelijking met de gewoonte gaf Bodin een nadere duiding van de aard van de wet. Wetgeving was, in tegenstelling tot de vorming van gewoontes, geen langdurig proces, dat gemoeid ging met de instemming van allen, maar zij was een plotse interventie die dikwijls tegen de gevestigde praktijk van onderdanen inging. Hier is de implicatie dat de soeverein ‘van buitenaf’ eenzijdig intervenieert in de burgerlijke samenleving.

Bodin riep de soeverein dan ook op om nooit partij te kiezen [*se faire partie*], maar als “hoogste rechter” boven de partijen te blijven staan, ander zou hij “niets meer zijn dan het hoofd van een partij [*partie*]. Ook wanneer de aanleiding van de

---

<sup>197</sup> Lloyd, *Jean Bodin*, 74; *Methodus*, 279; *Method*, 235-6.

<sup>198</sup> *République*, IV.5, 146.

<sup>199</sup> *République*, I.10, 307-8.

opstanden geenszins is gefundeerd op de staat, zoals het is gebeurd met de oorlogen die sinds vijftig jaar in heel Europa raken aan de kwestie van Religie”.<sup>200</sup> Hij benadrukte dat niet de monarchie, dat wil zeggen de staat, maar religie de aanleiding van de burgeroorlogen was.

Hier tekent zich een spanningsveld af. Enerzijds mocht de soeverein nooit partij kiezen; anderzijds stelde Bodin dat er in een republiek altijd “twee partijen [*deux parties*]” moesten zijn: bestuurder(s) en bestuurden. Daarom was de democratie ook zo problematisch voor Bodin, omdat hier die verdeling ophield te bestaan en daarmee ook de soevereiniteit en republiek.<sup>201</sup> We zien hier dat de onpartijdige uitwendige aard die Bodin aan de soevereiniteit wilde geven in *République* een probleem opleverde voor de noodzakelijke persoonlijke verdeling tussen bestuurder(s) en bestuurden.<sup>202</sup>

Bodin lijkt deze spanning niet te hebben ervaren. De soeverein oefende, als hoogste rechter, dit ambt namelijk idealiter niet uit. Via een omtrekkende redenering, die begon met de observatie dat alle koningen ooit waren ingesteld om recht te spreken, kwam hij aan bij de “schoonste regel die de staat van een monarchie kan behouden”, te weten “dat de Vorst zich door allen geliefd doet worden zonder minachting en haat van wie dan ook, zoveel als hij kan”. Het grootste gevaar was dat onderdanen hun monarch gingen verachten.

Hiertoe moest de soeverein zich beperken tot het “uitdelen van beloningen”, zoals eretitels, ambten, voorrechten, enzovoort. Verder kon hij zich beter zoveel mogelijk verbergen voor het publiek. Niet alleen om te voorkomen dat hij eventueel een slecht voorbeeld zou geven (dat gevolgd zou worden door het volk), maar ook om zich toe te leggen op de aangelegenheden van de staat, omringd door goede raadgevers. Het oordelen over geschillen en het berechten en straffen (en dus ook de uitvoering van zijn wetten) kon hij beter overlaten aan zijn ambtenaren.<sup>203</sup> Zo werd de soeverein geliefd en kleefde eventuele onvrede van onderdanen aan de ambtenaren.<sup>204</sup>

Bodin formuleerde hier een strategie, een regel. De soeverein, de oorsprong en het fundament van het bestuur, werd onttrokken aan de onvrede en weerzin die het concrete besturen kon oproepen.

---

<sup>200</sup> *République*, IV. 7, 204.

<sup>201</sup> *République*, I.8, 205.

<sup>202</sup> Tijdens de Franse Revolutie en in haar nasleep werd gepoogd deze spanning op te lossen door de depersonalisatie van het bestuur. Zie *Le bon gouvernement* van Pierre Rosanvallon voor een beschrijving van dit proces van depersonalisatie. Het was onder meer Carl Schmitt die deze depersonalisatie zou contesteren (Pierre Rosanvallon, *Le bon gouvernement* (Paris: Points, 2017)).

<sup>203</sup> Er gold nog geen beginsel van de scheiding der machten. Rechtspraak werd door Bodin niet als aparte functie van het bestuur of de soevereiniteit gezien.

<sup>204</sup> *République*, IV.6, 149-79.

## 6. Conclusie

De onderzoeksvraag luidde: Wat verandert er in Bodins soevereiniteitsbegrip tussen *Methodus* en *République*?

In *Methodus* kon de soevereiniteit nog vanuit haar wettelijke gebondenheid in de gemeenschap de republiek in haar eenheid behouden. De onenigheid tussen de verschillende elementen van de gemeenschap werd als vanzelfsprekend in harmonie bewaard.

Ten tijde van *République* kwam Bodin tot het inzicht dat de onenigheid de grenzen van de harmonie begon te overschrijden. De republiek werd van binnenuit bedreigd door haar eigen elementen. In zekere zin breidde het takenpakket van de soevereiniteit uit. Ze moest niet alleen de eenheid en kracht van de republiek symboliseren of verheerlijken; ze moest nu actiever de eenheid van de republiek gaan behouden.

Om dit het hoofd te bieden gaf Bodin in *République* de soevereiniteit een negatieve essentie (ondeelbaarheid en vooral onbegrensdsheid) waarmee zij uitwendig werd aan de gemeenschap. Ze had nu geen dimensies meer, maar was enkel nog een buitengrens die naar haar aard onbegrensd moest zijn. In zekere zin werd zij een wiskundige lijn of oppervlak dat geen dikte heeft, of de wiskundige limiet die eindeloos benaderd maar nooit bereikt wordt. Als de soevereiniteit wel (weer) een dikte of lichamelijke zou hebben, dan zou ze inhoud of onderdeel worden en daarmee (weer) in het conflictueuze geheel worden getrokken. Ook in praktische zin beschreef Bodin hoe de soevereiniteit zich het beste kon onttrekken aan het publiek en hoe haar wetten van buitenaf intervenueerden in de gewoontes van de gemeenschap.

Bodins absolutistische soevereiniteitsbegrip is denk ik ook vandaag de dag nog relevant. Gesteld voor de taak van bestuur (van anderen, 'processen' of onszelf) proberen we ons onafhankelijk, onpartijdig, objectief, enzovoort, op te stellen. Hiermee proberen we een buitenpositie in te nemen, om van daaruit in te grijpen in het bestuurde. Als bestuurder zullen we dit *telkens weer* moeten doen, omdat we met elk ingrijpen onvermijdelijk verstrengeld raken met het bestuurde. Hierbij oriënteren we ons op de grens van de situatie, om beperkingen te overkomen en nieuwe mogelijkheden te zien, of om de grens juist te bewaren en het contingenten buiten te houden.

## Literatuurlijst

### Primaire literatuur

Bodin, Jean:

- *De Republica Libri Sex*. Parijs: Jacques Du Puys, 1586.

<https://archive.org/details/iobodiniandegave00bodi/page/n4/mode/2up>

- *Les Six Livres de la République*. Lyon: Gabriel Cartier, 1593; Corpus des œuvres de philosophie en langue Française. Redacteurs: Christiane Frémont, Marie-Dominique Couzinet, Henri Rochais. Parijs: Fayard, 1986.

- *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Parijs: Martin Le Jeune, 1566.

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k111605f.image>

- *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Straatsburg: Eberhard Zetzener, 1572.

[https://archive.org/details/bub\\_gb\\_uVB2rNMnLOUC](https://archive.org/details/bub_gb_uVB2rNMnLOUC)

- *Method for the easy comprehension of history*. Vertaald door: Beatrice Reynolds. New York: Norton, 1969.

### Secundaire literatuur

Blair, Ann. *The Theatre of Nature; Jean Bodin and Renaissance Science*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.

Franklin, Julian. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*. New York: Cambridge University Press, 1973.

Holt, Mack P. *The French Wars of Religion, 1562-1629*. New York: Cambridge University Press, 1995.

Lloyd, Howell A. *Jean Bodin, 'This Pre-eminent Man of France': An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

### Overige literatuur

Bleienstein, Fritz. *Johannes Quidort von Paris, Über königliche und päpstliche Gewalt; Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1969.

<https://archive.org/details/ueberkoenigliche0000john>

Bokenkotter, Thomas. *A Concise History of the Catholic Church*. New York: Image Books, 1990.

Rüegg, Walter. "Themes." In *A History of the University in Europe; Volume II: Universities in Early Modern Europe (1500-1800)*, redacteur: Hilde de Ridder-Symoens, 3-42. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Foucault, Michel:

- *De woorden en de dingen; Een archeologie van de menswetenschappen*. Vertaald door C.P. Heering-Moorman. Baarn: Ambo, 1982.

- *Sécurité, Territoire, Population; Cours au Collège de France, 1977-1978*. Parijs: Gallimard/Seuil, 2004.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Geredigeerd door Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Latham, Andrew. *Medieval Sovereignty*. Leeds: Arc Humanities Press, 2022.

Machiavelli, Niccolò. *Discorsi ; Gedachten over Staat en Politiek*. Vertaald door Paul van Heck. Amsterdam: Ambo, 1997.

Pennington, Kenneth. *The Prince and the Law, 1200-1600; Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Rancière, Jacques. *La mésentente*. Parijs: Galilé, 1995.

Ranconnet, Aimar de, Junius Hadrianus, Jean Masset. *Thresor de la langque Francoyse, tant ancienne que moderne*. Geredigeerd door David Douceur. Parijs: chez D. Douceur, 1606.

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50808z/fl.item>

Rosanvallon, Pierre. *Le bon gouvernement*. Paris: Points, 2017.

Schmitt, Carl. *Politische Theologie; Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlijn: Duncker&Humblot, 2004.

Senellart, Michel:

- *Arts de gouverner; Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. Parijs: Éditions du seuil, 1995.

- "Machiavelli Facing the Challenge of Gouvernamentalité". *Foucault Studies*, no. 16 (2013), 104-115.