



Leo Strauss, Sybrand Buma en de twist om de moderniteit

Een bespiegeling op de H.J. Schoolezing

door Niek Kok

Op 4 september sprak CDA-Leider Sybrand Buma in een nagenoeg uitverkochte zaal van De Rode Hoed de negende H.J. Schoolezing uit. Buma kwam met een moraliserend pleidooi voor de herwaardering van onze culturele wortels, die we volgens de christendemocratische voorman vooral in de joods-christelijke traditie moeten zoeken. ‘Nederland is in de filosofische betekenis in zijn grondslag nog steeds een christelijk land. En in deze verwarde tijden wijst deze gemeenschappelijke traditie de weg naar een nieuwe samenlevingsideaal,’ sprak hij (Buma 2017, 23).

De lezing ging niet onopgemerkt aan de media voorbij. *Trouw* columnist Lex Oomkes constateerde met enige achterdocht dat Buma in de greep wordt gehouden door een cultureel conservatisme en de *Volkscrant* becommentarieerde dat Buma’s lezing aantoonde waarom de formatie zo lang duurt: de ideologie van de voorman van het CDA heeft weinig raakvlak met liberaal gedachtengoed (Korteweg 2017). In scherp contrast met de H.J. Schoolezing van vorig jaar, uitgesproken door Edith Schippers, benadrukte Buma vooral het verleden. Hij zei het zelf al: ‘[h]et lijkt [...] op het eerste gezicht misschien of ik u vraag een stap terug in de tijd te zetten’

(Buma 2017, 23). Hoewel Buma opmerkte dat dit niet de boodschap is die hij wil overbrengen, verlangde hij wel van ons dat we onze omgangsvormen, normen en waarden inbedden in de joods-christelijke wortels van de Nederlandse samenleving. We moeten de moderniteit inbedden in het verleden. Maar is dat wel mogelijk?

Dit artikel reflecteert op Buma's politiek-confessioneel getinte lezing door de bril van de Amerikaans-Duitse filosoof Leo Strauss (1899-1973). In het eerste deel van het artikel poog ik vooral te laten zien dat er veel parallellen zijn te trekken tussen de toespraak van Buma en de filosofie van Strauss, een filosofie die ageert tegen een te ver doorgetrokken moderniteit. In het tweede deel benadruk ik het grote verschil tussen Buma's pleidooi en de filosofie van Strauss. Dat deel brengt vooral de filosofische inconsistentie van Buma's betoog in beeld, afgezet tegen de consistentie van de Straussiaanse filosofische doctrine.

De christendemocratie en de staatsethiek

De H.J. Schoolezing van Buma valt te plaatsen in het al langer woedende debat over waarden en normen. Liberalen houden zich niet afzijdig in dit debat. Zo was normverval een thema waar onder andere Frits Bolkestein in de jaren negentig een actieve interesse in toonde (cf. Bolkestein 2000). Maar hoewel liberalen zoals Bolkestein voorwaarden durven te stellen aan goed democratisch burgerschap, is de gemiddelde liberaal wars van een uitgebreide staatsethiek.

Christendemocraten zullen daar anders over denken. Normverval is tevens al jaren een geliefd thema bij de leiders van het CDA. Dries van Agt lanceerde bijvoorbeeld zijn ethisch reveil. Jan-Peter Balkenende maakte het waarden-en-normendebat tot het stokpaardje van zijn premierschap. Balkenende, een bekend bewonderaar van de communistische filosoof Amitai Etzioni, omschreef in een editie van *Christen Democratische Verkenningen* uit 2013 nog de noodzaak van een nieuwe impuls aan dit debat.

Buma heeft niet geschroomd om daartoe een eerste aanzet te geven. Zijn benadering is echter eerder conservatief dan communistisch. De huidige CDA-leider heeft in zijn oppositieperiode raad gehaald bij verschillende conservatieve denkers in binnen- en buitenland. Zo'n greep naar conservatief gedachtengoed is niet zo vreemd voor wie wil ontkomen aan normverval. Karl Popper vermoedde reeds dat 'authoritarian or conservative principles are usually an expression of ethical nihilism; that is to say, of an extreme moral scepticism, of a distrust in man and of his possibilities' (Popper 2005, 73). Conservatieven vrezen al te liberale of individualistische ideeën – die leiden maar al te snel tot normverval. Eigenlijk is Buma's verhaal dan ook niet nieuw. Hij grijpt terug op een lange filosofische traditie die, vanuit een conservatief, soms joods-christelijk, kader sceptisch blik op liberalisme en individualisme.

De filosoof die nog wel het meest lijkt door te klinken in Buma's betoog, is de omstre-

den denker Leo Strauss, één van de grootste inspirators van de neoconservatieve beweging in de Amerikaanse politiek. De centrale stelling van de Straussiaanse filosofie past bij uitstek in Popper's vermoedens. Die stelling, uitgewerkt in Strauss' werk *Natural Right and History* uit 1953, is als volgt. Volgens Strauss benadrukt de meest recente vorm van het liberalisme dat we niet in staat zijn om kennis te verkrijgen van wat intrinsiek goed of slecht is: 'we cannot have any knowledge regarding the ultimate principles of our choices, i.e., regarding their soundness or unsoundness' (Strauss 1965, 4). Het liberalisme moet dus verschillende vormen van ethiek kunnen tolereren. Daarmee veroorzaakt het liberalisme in feite ethisch relativisme, omdat geen enkele ethiek altijd en intrinsiek de absolute voorkeur verdient. Met ethisch relativisme wordt vaak een soort verdraagzaamheid of alomvattende tolerantie voor andere standpunten of andere vormen van ethiek bedoeld (Dupuis & Van Schie 2013). Volgens een relativist kan de ene cultuur nooit meer waard zijn dan de andere cultuur: elke cultuur ontwikkelt immers zijn eigen waarden en normen. Die ontstaan vanuit de samenleving en als ze breed gedragen worden, moet de liberaal ze respecteren. Strauss waarschuwt echter dat als morele principes louter en alleen te rechtvaardigen zijn omdat ze door de jaren heen zijn geaccepteerd als gewoonte en traditie, kannibalisme net zo verdedigbaar is als de Westerse beschaving. Immers, als kannibalisme door de jaren heen geaccepteerd wordt als gewoonte, dan krijgt dat dezelfde status als huidige gewoontes en

gebruiken. Zulk ethisch relativisme, dat geen uitspraken kan doen over een moraal die absoluut en altijd geldt, resulteert, ten langenste, in ethisch nihilisme – de absolute afwijzing van elke intrinsieke waarde van ethiek (Strauss 1965).

De Straussiaanse kritiek op het liberalisme

Het relativisme ligt bij uitstek op de loer in zeer 'minimalistische' vormen van het liberalisme. Zulke vormen van liberalisme deinken in grote mate terug voor het geven van invulling aan de moraliteit van een individu. Een voorbeeld van een minimalistisch liberalisme is de contracttheorie van John Rawls. Contractualisten beginnen hun filosofie doorgaans door een imaginaire samenlevingssituatie te schetsen waarin nog geen politiek gezag bestaat. Die beginsituatie wordt soms wel aangeduid als de menselijke natuurtoestand. Vervolgens stellen zij zichzelf de vraag welk politiek systeem en welke samenlevingsnormen individuen, zonder dwang, in de natuurtoestand zullen kiezen als alternatief voor die toestand. Zo zijn Contractualisten op zoek naar principes van politiek en recht die billijkerwijs gedragen kunnen worden door een groot aantal individuen met verschillende ethische, filosofische en religieuze achtergronden. De term 'contractualisme' vindt zijn oorsprong in het 'contract' dat individuen met elkaar aangaan om uit de natuurtoestand te geraken. Rawls is minimalistisch in de zin dat hij, als we een breed gedragen liberale rechtvaardigheid willen organiseren, zich afvraagt, 'what is the

least that must be asserted; and if it must be asserted, what is its least controversial form' (Rawls 1987, 8)? Door die vraag zo te stellen, probeert hij een contract te formuleren waar zoveel mogelijk andersdenkende mensen mee in kunnen stemmen. Dat wil zeggen dat Rawls, door deze vraag te stellen, een zo groot mogelijk cultureel en ethisch pluralisme probeert te faciliteren.

Strauss staat zeer sceptisch tegenover zulk contractualisme, dat volgens hem begint bij Hobbes. Hobbes' contracttheorie brak volgens Strauss radicaal met een idee dat we in de Griekse filosofie vinden: dat de mens van nature het 'goede' in zich zou hebben. Hobbes nam in feite alle ethische, filosofische en religieuze principes weg in zijn natuurtoestand, die hij karakteriseerde als een oorlog van allen tegen allen. Daarmee lijkt Hobbes' natuurtoestand er één van inherent nihilisme te zijn. Nihilisme wordt ook wel gedefinieerd als 'the situation which obtains when everything is permitted' (Rosen 1969, xiii). Als alles vervolgens wordt toegestaan, 'then it makes no difference what we do, and so nothing is worth anything' (ibid.). Ook in de Hobbesiaanse oorlog van allen tegen allen is alles geoorloofd. Hobbes redeneert dat individuen die oorlog alleen kunnen beslechten door, contractueel, een sterke vorst aan te stellen die er op toeziet dat zijn onderdanen elkaar niet langer de schedel inslaan.

Door uit te gaan van het nihilisme als natuurtoestand, heeft Hobbes volgens Strauss de basis gelegd voor de moderne filosofie.

Maar door een nihilistische natuurtoestand als startpunt te nemen, heeft Hobbes ook de basis gelegd voor het Nietzscheaanse idee dat we geen absolute moraal meer kunnen inbrengen tegen het nihilisme. Dit principe is als een bom onder de moderne filosofie terechtgekomen en, aldus Strauss, het centrale probleem van de moderne samenleving: 'Hobbes doctrine would not be alive, it would not be studied seriously, if the progress of modernity were separable from the decay of modernity. Modernity has progressed to the point where it has visibly become a problem' (Strauss 1959, 172).

Liberale contractualisten maken dus, aldus Strauss, de weg vrij voor moreel relativisme. Het is belangrijk om te vermelden dat Strauss niet zegt dat het liberalisme zelf relativistisch is. Liberalisme en relativisme zijn niet hetzelfde. Strauss zou in beginsel in kunnen stemmen met Heleen Dupuis en Patrick van Schie, die stellen dat het liberalisme juist vol van waarden zit: vrijheid van denken en spreken, de bescherming van burgers tegen tiranniek of onwillekeurig overheidsoptreden en waarden als privacy, gelijkwaardigheid en zelfontplooiing. Voor Strauss zijn dit wel degelijk ethische grondprincipes. Zo karakteriseert Strauss het negatieve vrijheidsbegrip, door Isaiah Berlin gedefinieerd als dat 'gebied waarbinnen iemand, ongehinderd door anderen, handelend kan optreden' (Berlin 2010, 12), als een absoluut geldende liberale moraal. Het liberalisme is daarmee niet gelijk aan het relativisme, maar het relativisme is wel een potentieel gevolg van het liberalisme.

Strauss liet echter wel zien dat Berlin een gevaarlijke clause in zijn beroemde essay *Two Concepts of Liberty* opneemt, namelijk, dat de absolute geldigheid van negatieve vrijheid verankerd is in de empirische wereld – de wereld die we waarnemen. Volgens Berlin heeft negatieve vrijheid er in ‘historisch en moreel opzicht’ recht op om tot de diepste belangen van de mensheid te worden gerekend. Dat wil zeggen dat Berlin in feite beargumenteert dat negatieve vrijheid absoluut moet gelden, omdat de geschiedenis, het empirische verleden, heeft aangetoond dat deze vrijheid de meest natuurlijke moraal is. Berlin lijkt haast dezelfde opvatting te verdedigen als die van Hobbes: dat de negatieve vrijheid verankerd is in de natuurtoestand van de mens.

Strauss heeft moeite met die component van Berlin’s argument. Wat als de toekomst aantoonde dat een andere moraal toch natuurlijker blijkt? Berlin concludeerde zelf dat het ideaal van negatieve vrijheid ‘slechts een late vrucht van onze neergaande kapitalistische beschaving’ is, waarvan het mogelijk is dat ‘het nageslacht [het] met verwondering, misschien zelfs met sympathie maar met weinig begrip zal bekijken’ (Berlin 2010, 82-83). Juist daar zit, volgens Strauss, Berlin’s risico op relativisme in. In het essay getiteld *Relativism* vroeg Strauss zich af: ‘can there be eternal principles on the basis of “empiricism”, of the experience of men up to now? Does not the experience of the future have the same right to respect as the experience of the past and the present’ (Strauss 1961, 137)?

Is vooruitgang ‘goed’?

Ook Buma ontkent, in zijn H.J. Schoolezing, Berlin’s vaststelling dat de geschiedenis aan-toont dat negatieve vrijheid de meest natuurlijke moraal is. Buma’s lezing was in feite een tirade tegen een doorgesloten Franse Revolutie. Buma suggereerde dat het verleden van vóór de Franse Revolutie in acht moet worden genomen. Hij verdedigde de stelling dat vrijheid en gelijkheid niet op zichzelf mogen staan, maar altijd moeten ‘worden ingebed in de traditie en de cultuur waarin ze zijn ontwikkeld. En die is veel ouder dan de Franse Revolutie. [...] Als vrijheid en gelijkheid niet op zichzelf staan, dan is natuurlijk de vraag: welke traditie moeten we dan onderzoeken om de juiste context te vinden, om die begrippen weer in het juiste perspectief te plaatsen?’ (Buma 2017, 22) Niet verrassend is die traditie de joods-christelijke. Die is volgens Buma, anders dan we vandaag de dag vaak denken, niet in strijd met de moderniteit. De moderniteit is juist een gevolg van de joods-christelijke ethiek. Buma leek vervolgens echter wel te suggereren dat de moderniteit te ver van het oorspronkelijk ingeslagen pad afwijkt en de dichotomie van ‘goed’ en ‘kwaad’ heeft vervangen door de dichotomie van, respectievelijk, ‘vooruitgang’ en ‘achteruitgang’. Vooruitgang is het nieuwe ‘goed’ en achteruitgang het nieuwe ‘kwaad’. Buma bracht het cynisch: ‘we hebben toch de grootste persoonlijke vrijheid in de geschiedenis? Een samenleving met kansen voor iedereen. En met de beste zorg en bescherming ter wereld. Het zijn al meer dan tweehonderd jaar de idealen waaraan we het succes van

een samenleving afmeten. We weten steeds meer, de wetenschap en de techniek ontwikkelen zich razendsnel. We zijn groot geworden met de gedachte dat de beschaving als vanzelfsprekend met de stand der techniek naar een steeds hoger niveau wordt getild' (Buma 2017, 18).

“...Modern man is a giant in comparison to earlier man. But we have also to note that there is no corresponding increase in wisdom and goodness...”

Maar de stand der techniek tilt de beschaving niet naar een hoger niveau: mensen zijn niet er niet ethischer door geworden. De Straussiaanse filosofie sluit hier naadloos op aan. Buma echode haast letterlijk Strauss kritiek op het gelijkstellen van het 'goede' aan vooruitgang. Strauss schreef: 'We all know of the enormous successes of the new science and of the technology which is based on it, and we all can witness the enormous increase of man's power. Modern man is a giant in comparison to earlier man. But we have also to note that there is no corresponding increase in wisdom and goodness. Modern man is a giant of whom we do not know whether he is better or worse than earlier man. More than that, this development of modern science culminated in the view that man is not able to distinguish in a responsible manner between good and evil. In the course of the nineteenth century, the old distinction between good and bad, or good and evil, had been progressively replaced by the distinc-

tion between progressive and reactionary' (Strauss 1981, 27).

Strauss geeft niet alleen de wetenschap er de schuld van dat vooruitgang is gelijk gesteld aan 'het goede'. Hij wees in de schuldvraag ook geschiedfilosofen als Hegel aan, die vooruitgang meenden te zien in het verloop van de geschiedenis. Hegel typeerde de geschiedenis als een noodzakelijke beweging naar een hogere, betere of waarachtigere staat van zijn. Buma sprak in parallellen met Strauss door de hedendaagse filosoof Francis Fukuyama af te vallen. De CDA-voorman waarschuwde voor Fukuyama's aanname dat de val van de Berlijnse muur het einde van de geschiedenis zou zijn. De vooruitgang in de geschiedenis heeft ertoe geleid dat alle landen nu het liberale kapitalisme omarmden. Buma oreerde: 'steeds meer zullen we weten, zullen we vrij en gelijk zijn. De door ons verworven vrijheden en grondrechten zullen zich op termijn over de rest van de wereld uitrollen. Zo is het, en zo moet het ook zijn, maar hij vervolgde, '[h]et is vooruitgangdenken dat meer en meer een misvatting blijkt te zijn. En helaas ook een van de veroorzakers van de spanningen en breuklijnen in onze samenleving' (Buma 2017, 18).

Vervolgens sprak Buma zichzelf echter tegen. Waar, volgens hem, de Franse Revolutie en de moderniteit enerzijds het gevolg zijn van de joods-christelijke traditie en deze daarom niet kunnen tegenspreken, typeerde hij de moderniteit anderzijds als een gevaar voor

de joods-christelijke traditie. Op vooruitgang gericht liberalisme en individualisme eroderen al onze culturele verworvenheden. En hoewel Buma niet klaagde over voortschrijdende secularisatie, wil hij wel dat individuen zich blijven inbedden in christelijke omgangsvormen, normen en waarden: 'de Franse Revolutie legde de basis voor de hedendaagse maatschappijordening. Vrijheid, gelijkheid en broederschap. Kloppen meer dan tweehonderd jaar na dato de aannames van toen nog? Ik wil laten zien dat de invulling die we hebben gegeven aan de begrippen vrijheid en gelijkheid, en het op de ratio gebaseerde vooruitgangsgeloof dat daarvan deel uitmaakt, niet meer kloppen' (Buma 2017, 16). We moeten terug naar een moraal van vóór de moderniteit. Buma maakt zich hier schuldig aan een tegenstrijdigheid die anderhalve eeuw geleden werd blootgelegd door Nietzsche: 'modern man has been trying to preserve biblical morality while abandoning biblical faith. That is impossible. If the biblical faith goes, biblical morality must go too, and a [...] different morality must be accepted' (Strauss 1981, 28). Contractfilosofen als Hobbes en Rawls komen in zekere zin tegemoet aan Nietzsche's eis: zij filosoferen vanuit een neutraler startpunt dan het christendom. Buma weigerde.

En hoe zit het met die andere wortels?

Buma gaat dan ook te gemakkelijk om met die andere wortels van de Westerse wereld: de Grieks-Romeinse cultuur. Vluchtig noemde Buma de Griekse filosofen, die volgens

hem ook van grote invloed op het christendom waren. Dat mag zijn, maar hier haakt Strauss juist af. Buma noemde Nederland in de 'filosofische betekenis in zijn grondslag nog steeds een christelijk land' (Buma 2017, 23). Volgens Strauss is dat een contradictio in terminis. Het christendom kan geen filosofie zijn, want 'philosophy, as distinguished from myth, comes into being when the quest for the beginnings is understood in the light of the idea of nature' (Strauss 1981, 40). Filosofie begint vanuit het idee dat er een natuurlijke orde ten grondslag ligt aan het zijn, terwijl de bijbel – de belangrijkste bron van het christendom – begint vanuit het idee dat er een goddelijke grondslag aan ons bestaan ligt. De Griekse filosofie, in hoeverre die dan ook het christendom beïnvloed heeft, heeft een andere mening over wat moraliteit maakt. Omdat de Griekse filosofen vertrekken vanuit het standpunt van de natuur, heeft moraliteit voor hen vooral te maken met het begrijpen en nadenken over natuur – dat ook wil zeggen, de menselijke natuur. De joods-christelijke traditie, daarentegen, legt de basis van moraliteit bij de menselijke dienstbaarheid aan God: de mens moet zich bescheiden opstellen in Gods aangezicht, is hem zijn bestaan verschuldigd en moet zo nodig boetedoen (Strauss 1981, 37).

De grondslagen van de Griekse filosofie passen veel beter bij de moderniteit dan die van de bijbel. De Grieken benadrukken dat elk mens zelf moet nadenken en aan uitbundige zelfevaluatie moet doen. Zulke contemplatie is in essentie iets wat individuen zelf moe-

ten doen, terwijl de Bijbelse dienstbaarheid en het lijden van mensen iets is van een hele gemeenschap ten aanzien van God. De bijbelse moraal is dus, volgens Strauss, veel majestueuzer omdat deze op een veel dieper niveau iets van mensen vraagt. Maar dat betekent niet, zoals Strauss ook opmerkt, dat de moraliteit die de Griekse filosofie veronderstelt, geen moraliteit zou zijn (Ibid.). Het is louter, om met Nietzsche te spreken, een ander soort moraliteit – eentje die wellicht beter past in de moderniteit.

Liberalen gaan er, net zoals de Grieken, vanuit dat ethiek de zaak van mensen zelf is. Er is geen godheid die van mensen vraagt om puur van ziel te zijn. In de Griekse filosofie, zo stelt Strauss, is moraliteit in eerste instantie een individuele aangelegenheid. Voor de Grieken gaat het erom dat het individu zelf nadenkt en zichzelf en zijn omgeving kritisch evalueert. Een gemeenschap, als holistisch geheel genomen, kan zichzelf niet kritisch evalueren – een gemeenschap bestaat immers uit allerlei andersdenkende individuen. Die individuen kunnen, individueel, de gemeenschapswaarden kritisch onder de loep nemen. De gemeenschap als zodanig is niet een entiteit die zelf kan denken en handelen. Een gemeenschap kan dan ook niet moreel handelen – de onderdelen van een gemeenschap kunnen dat wel. We vellen daarom ook steevast een oordeel over de moraliteit van individuen, niet over de moraliteit van gemeenschappen. Als drie voetballers een scheidsrechter in elkaar slaan, dan zeggen we dat iedere voetballer individueel fout zat

en krijgen ze allen dezelfde straf. Het zou vreemd zijn om de drie als groep te berechnen en hen de straf te laten delen.

Ook hier brengt Buma dus zelf de verwarring ten tonele: individualisme hoeft helemaal niet tot het verval van normen en waarden te leiden. Individualisme en, toegegeven, ook het liberalisme, kunnen wel tot het verval van de gemeenschapszin leiden – maar leiden daarom niet noodzakelijkerwijs tot een uitholling van moraliteit. Liberalen scheppen juist een kader voor een zo breed mogelijke invulling van moraliteit. Buma stelt gemeenschapszin onterecht gelijk aan moraliteit – een afname van gemeenschapszin zou *linea recta* een afname van moraliteit veroorzaken. Maar dat is niet waar. Voor sommige individuen maakt een afname van gemeenschapszin misschien dat moraliteit, in de woorden van Strauss, zijn majestueuze karakter verliest. Maar dat maakt ons niet ineens allemaal tot relativisten of nihilisten. Buma werpt zodoende een stropop op: hij valt de afname van gemeenschapszin aan en stelt impliciet dat de afname van gemeenschapszin normverval betreft. Dat is een misconceptie.

Buma maakt het zichzelf dus ontzettend moeilijk. Buma is, net als zijn christendemocratische voorgangers, bang voor de verwarde tijden waarin we leven. Voor Buma is 'de traditie die in de loop van de eeuwen in Europa is gevormd een basis om met grote veranderingen om te gaan. Een wapen tegen de verwarring' (Buma 2017, 23).

De joods-christelijke traditie moet nieuw leven in worden geblazen als antwoord op holle Griekse filosofie die van invloed is geweest op de joods-christelijke traditie en ook als antwoord op het liberalisme en individualisme die voortvloeiden uit die traditie. Wat voor en na de joods-christelijke traditie kwam, is voor Buma om de één of andere reden niet goed – omdat het die traditie verwart. Maar dat er ruimte is voor andere tradities dan de joods-christelijke, maakt niet dat de tijden verward zijn. Het is Buma zelf die de verwarring creëert.

H.N. Kok MSc is politicoloog en wetenschappelijk medewerker bij de TeldersStichting.

Literatuurlijst

- Balkenende, J.P. 'Kwaliteit van samenleven wordt bepaald door waarden', In: *Christen Democratische Verkenningen*, 2013, nr. 3, pp. 130-135.
- Berlin, I. *Twee opvattingen van vrijheid*, Amsterdam, 2010.
- Bolkestein, F. 'On Citizenship and Democracy', in: Van Schie, P. (red), *Liberal Thought and Practice: a view from the Netherlands*, Den Haag, 2000, pp. 67-78.
- Buma, S. 'Verwarde Tijden!' die om richting vragen, *Elsevier*, 2017, nr. 36, pp. 16-23.
- Dupuis, H. en P. van Schie, *Liberale Spiegel: reflecties op zestien veelgehoorde vooroordelen over het liberalisme en de VVD*, Den Haag, 2013.
- Korteweg, A. 'Sybrand Buma in HJ Schoo-lezing: onze traditie en cultuur mogen we niet laten verwateren', *Volkskrant*, 4 september 2017.
- Oomkes, L. 'Het is angstvallig stil in het CDA na de lezing van Buma', *Trouw*, 13 september 2017.
- Popper, K.R. *The Open Society and Its Enemies: Vol. I: The Spell of Plato*, Londen, 2005.
- Rawls, J. 'The Idea of an Overlapping Consensus', in: *Oxford Journal of Legal Studies*, 1987, vol. 7, nr. 1, pp. 1-25.
- Rosen, S. *Nihilism: A philosophical Essay*, New Haven, 1969.
- Strauss, L. *Natural Right and History*, Toronto, 1965.
- Strauss, L. 'Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization', in: *Modern Judaism*, 1981, vol. 1, pp. 17-45.
- Strauss, L. 'Relativism', in: Schoeck, H., Wiggins, J.W. (red) *Relativism and the Study of Man*, Princeton, 1961, pp. 135-157.
- Strauss, L. *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago, 1959.